

Faculté de philosophie, arts et lettres

L'antispécisme dans le cadre de la philosophie marxiste

Application des notions marxistes de travail, d'aliénation et d'exploitation aux animaux non humain·e·s

Autrice :
PALM Esther
Promoteur :
POURTOIS Hervé
Année académique 2024-2025
Master en éthique

**Déclaration sur l'honneur, mémoires/TFE de la Faculté de philosophie, arts et lettres,
UCLouvain**

Je déclare qu'il s'agit d'un travail original et personnel, que toutes les sources référencées ont été indiquées dans leur totalité et ce, quelle que soit leur provenance, et que l'utilisation des outils d'intelligence artificielle est conforme aux consignes générales d'utilisation publiées par l'UCLouvain et disponible à cette adresse :

<https://cdn.uclouvain.be/groups/cms-editors-p1/portail/reglement/Consignes-ChatGPT-version-etudiante.pdf?itok=SebXXm87>

Je suis conscient·e que le fait de ne pas citer une source, de ne pas la citer clairement et complètement, de ne pas annoncer dans une partie spécifique en début du mémoire l'utilisation que j'ai faite des outils d'intelligence artificielle ou de les utiliser de manière contraire à ce qui est prévu dans la note institutionnelle constituent des irrégularités graves au regard du Règlement des études et des examens de l'Université catholique de Louvain (Chapitre 4, section 7, article 107 à 114) au sein de l'Université. J'ai notamment pris connaissance des risques de sanctions académiques et disciplinaires encourues.

Au vu de ce qui précède, je déclare sur l'honneur ne pas avoir commis de plagiat ou toute autre forme de fraude et de n'avoir pas utilisé les outils d'intelligences artificielles en dehors de ce qui est accepté à l'UCLouvain.

Nom, Prénom : Palm Esther

Date : 11/12/2024

Signature de l'étudiant·e :

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Palm Esther', with a stylized flourish at the end.

Remerciements

Merci à Hervé Pourtois, promoteur de ce mémoire, pour ses retours et conseils avisés, pour m'avoir appris à marcher quand je voulais courir.

Merci à Nathalie Frogneux pour son aide précieuse.

Merci à Sophie, Aline, Julie, Ambre, Pauline, Flore, Célia et Romina pour leur soutien, leur enthousiasme encourageant et leur implication sans lesquels ce mémoire n'aurait pas été possible. Merci, enfin, à Kévin et Mélodie pour m'avoir guidée dans ce voyage théorique aussi passionnant qu'ardu.

Table des matières

Remerciements.....	2
Table des matières	3
Introduction.....	6
Contexte politique de ce mémoire	6
Point de vue à partir duquel est écrit ce mémoire.....	9
Perspective déterministe	10
Plan.....	11
Chapitre 1 : Présentation des concepts fondamentaux de la philosophie antispéciste et délimitation du bestiaire de ce travail.....	13
Introduction et point historique et contextuel	13
Concepts de l'antispécisme	16
La notion d'espèce	16
La notion de sentience	17
La conscience animale	20
Bestiaire.....	20
Animaux domestiqué·e·s	21
Animaux sauvages	22
Animaux nuisibles	23
Délimitation du bestiaire.....	24
Chapitre 2 : Les différentes approches philosophiques et politiques de l'antispécisme	26
Introduction.....	26
L'approche utilitariste de nos rapports aux animaux spécifié·e·s	26
Les principes de l'utilitarisme de Bentham.....	26
L'utilitarisme appliqué aux animaux spécifié·e·s de Singer	27
La critique utilitariste de la mise à mort des êtres sentients	29
L'approche kantienne de nos rapports aux animaux spécifié·e·s	30
Kant et les animaux spécifié·e·s.....	30
Regan et la déontologie comme source du droit des animaux	33
Points communs et divergences des deux approches philosophiques	34
Points communs : le fondement moral du droit des animaux	34
Divergences : le fondement de la morale radicalement différent	35
Approches pratiques et implications politiques	36

Une troisième voie : critique féministe des éthiques normatives.....	37
La sympathy comme concept pour une éthique du care antispéciste	39
Point de vue d'éthique du care sur l'antispécisme.....	42
Résumé et comparaison critique des différentes approches	45
<i>Critique de la portée politique de l'utilitarisme</i>	45
<i>Critique marxiste de l'éthique du care</i>	51
Chapitre 3 : Apport d'une approche antispéciste - marxiste dans nos rapports philosophiques et politiques aux animaux non humain·e·s.....	56
Introduction.....	56
L'apport du matérialisme historique à une perspective antispéciste	56
Critique de l'antispécisme non marxiste	56
Le spécisme comme inscrit dans le capitalisme.....	59
Apport politique du marxisme à l'antispécisme : sortir de la morale idéaliste	61
Point de vue historique et contextuel sur les liens consubstantiels entre spécisme et capitalisme	63
Chapitre 4 : L'apport philosophique et politique de l'antispécisme à une approche matérialiste-historique.....	67
Introduction.....	67
Apport philosophique de l'antispécisme dans le marxisme par le dépassement du dualisme anthropocentrique.....	67
L'anthropocentrisme de Marx en débat	70
Butler et le corps inorganique chez le jeune Marx.....	70
<i>Apport politique du dépassement de l'anthropocentrisme</i>	73
Chapitre 5 : Le travail animal dans un cadre marxiste	76
Introduction.....	76
Perspectives sur la possibilité d'un travail animal	76
La notion marxiste de travail.....	76
Emmanuel Renault : Travail animal ou domination de la nature ?.....	81
Le concept de valeur de rencontre	83
Travail animal aliéné ou travail écosystémique ?	85
Conceptualisation du travail animal.....	85
Reconnaître le travail animal et le salarier ?	91
Critique de la vision développementaliste de la pensée marxiste	95
Peut-on parler d'aliénation dans le cadre du travail animal ?	97
Dépasser le marxisme orthodoxe.....	98

Résumé des thèses importantes de ce chapitre autour de la notion de travail animal dans le cadre d'une pensée marxiste et révolutionnaire	100
Chapitre 6 : Puissance et limite du concept marxiste d'exploitation.....	103
L'exploitation en tant que concept marxiste	103
Petit historique de la notion d'exploitation	103
Le travail chez Marx.....	107
La survaleur et son extraction	109
La production capitaliste : de la coordination simple à la fabrique	109
Actualité de la notion d'exploitation	113
<i>Limites de la théorie marxiste d'exploitation</i>	113
Réconcilier le marxisme et les théories de la justice ?	117
L'expérience de l'exploitation en tant qu'expérience de la domination.....	121
L'exploitation comme résultant de la domination et de l'injustice	124
Limites de la mesure de l'exploitation en termes d'expérience.....	125
Conclusion : Le concept marxiste d'exploitation appliqué aux animaux spécifié·e·s.....	131
Application du concept d'exploitation aux animaux spécifié·e·s	131
Pistes pour la considération marxiste de la question animale.....	132
Un antisécisme matérialiste	132
Les animaux comme prolétariat.....	133
De la morale comme stratégie.....	134
Nécessité de développer un marxisme souple et ouvert	136
Bibliographie	138

Introduction

Contexte politique de ce mémoire

Dans le contexte actuel de crise climatique provoquées par le capitalisme, une remise en question de ce système et de son idéologie devient de plus en plus urgente. Ainsi, face aux contradictions inhérentes de ce système, la nécessité d'un changement social de grande ampleur apparaît de plus en plus évidente. C'est pourquoi de nombreux mouvements critiques du capitalisme comme le féminisme intersectionnel, l'antiracisme, l'antivalidisme ou encore les luttes pour la justice climatique émergent ou gagnent en visibilité, chacun mettant en lumière des aspects spécifiques des oppressions et des exploitations systémiques.

Parmi ces mouvements, l'antispécisme s'inscrit dans une critique plus large des logiques d'exploitation caractéristiques du capitalisme. Il ne se contente pas de dénoncer les souffrances infligées aux animaux non-humain·e·s, mais interroge les structures économiques et idéologiques qui légitiment leur élevage, l'utilisation des produits de leurs corps ainsi que leur mise à mort. En intégrant une perspective politique, l'antispécisme met en avant l'interdépendance entre les différentes formes d'oppression – qu'elles soient fondées sur le genre, la classe, la race ou l'espèce – et plaide pour une remise en cause radicale des hiérarchies instaurées par le capitalisme.

Cependant, souvent, les défenseur·euse·s de la cause des animaux autres qu'humain·e·s n'établissent pas de convergence entre celle-ci et celle des humain·e·s, et vice et versa. Ainsi, cette lutte a été accusée par Marx et Engels dans le manifeste du parti communiste d'être celle d'« Une partie de la bourgeoisie cherch[ant] à porter remède aux maux sociaux dans le but d'assurer l'existence de la société bourgeoise »¹. Actuellement, cette séparation drastique s'exprime dans des travaux tels que ceux de Jocelyne Porcher, qui expose dans son *Cause animale, cause du capital*² une opinion selon laquelle les antispécistes seraient du côté du Capital, parce qu'ils promeuvent une rupture ontologique entre l'humain·e·s et la nature, en détachant notre espèce du reste du règne animal et en prônant une alimentation beaucoup plus industrielle, donc compatible avec le capitalisme. Les antispécistes sont donc assez mal vus au sein des luttes sociales, qui les accusent tantôt d'être les porteur·euse·s d'une morale bourgeoise, tantôt de vouloir faire de l'exceptionnalisme humain.

Pourtant, comme je vais tenter de le montrer dans ce travail, il existe de nombreux points de connivence entre ces deux causes. C'est la raison même de ce mémoire : il faut que les marxistes

¹ Les crochets indiquent une modification personnelle du texte. Citation complète :

« Une partie de la bourgeoisie cherche à porter remède aux maux sociaux dans le but d'assurer l'existence de la société bourgeoise. Dans cette catégorie se rangent les économistes, les philanthropes, les humanitaires, les améliorateurs du sort de la classe ouvrière, les organisateurs de la bienfaisance, les protecteurs des animaux [...] »

ENGELS, F., MARX, K., *Manifeste du parti communiste*, NY, Pathfinder Press, 2011, p.34

² PORCHER, J., *Cause animale, cause du capital*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2019

s'emparent de la question animale, pour des raisons philosophiques et matérielles importantes comme nous le verrons dans le chapitre quatre, mais aussi parce que c'est un front de lutte qui traverse le mouvement social actuel et qui vit en son sein.

Ainsi, par exemple, des convergences sont de plus en plus établies entre l'antispécisme et les questions antiracistes et décoloniales. De fait, dans l'essai *Aphro-ism*³, Aph et Syl Ko démontrent que le racisme tel qu'il existe au cœur du capitalisme, et sur lequel celui-ci s'appuie, est profondément lié au système spéciste. Il s'agit d'une compréhension commune de certains êtres comme avant tout lié à une corporéité, et non à une spiritualité :

The phenomena of slavery, human experimentation, sex camps, human exhibits in zoos, etc., were made possible by interpreting these beings as primarily bodied. And the phenomena of slaughtering nonhumans for meat, the gross manipulation of female nonhuman reproductive capacities for dairy and egg production, scientific experimentation on nonhumans, the incarceration of nonhumans in zoos, etc., are also made possible by pretending these beings are best understood as merely bodied.⁴

Elles pensent ainsi que la question du racisme soulève avant tout la question de ce qu'est l'humain en tant que catégorie. Selon elles, c'est une classification qui s'opère pour nous distinguer, en tant qu'espèce, du reste du monde vivant, que nous appelons « animaux ». Cette distinction est porteuse d'une dévalorisation de ces derniers et d'une primauté accordée à tout ce qui est identifié comme relevant de l'humanité. Or, de telles limites sont utilisées pour disqualifier les catégories d'humains les plus exploitées, en les associant à l'animalité, faisant de l'« humanité » le monopole des hommes blancs, bourgeois, qui s'inscrivent dans une rationalité de laquelle ils dressent eux-mêmes les contours civilisationnels.

Aph et Syl Ko ne veulent pas pour autant élargir la catégorie d'humanité, elles préfèrent à cela fixer un horizon abolitionniste. Elles veulent déconstruire le paradigme de l'animalisation, qu'elles conceptualisent comme idéologie d'oppression, à la fois des personnes racisées et des animaux non humain·e·s. Nous reviendrons sur la façon dont doit s'opérer cette sortie du paradigme spéciste, ainsi que sur les liens historiques entre spécisme et capitalisme dans la suite de ce mémoire.

³ KO, A., KO, S., *Aphro-ism, Essays on Pop Culture, Feminism, and Black Veganism from Two Sisters*, New-York, Booklight Inc. (coll. « Lantern books »), 2017

⁴ KO, A., KO, S., *Aphro-ism, Essays on Pop Culture, Feminism, and Black Veganism from Two Sisters*, p.21

D'autres luttes s'approprient également la question de l'antispécisme. C'est le cas de celles qui se battent contre le validisme⁵. De nombreux·x·ses aut·eur·rice·s⁶ dénoncent la marginalisation des corps jugés invalides⁷ en liant ce statut à une animalisation de ceux-ci. Ils développent également la nécessité de dépasser ce système, et de cesser de se cantonner à réclamer le statut de personne à part entière, sujet moral et détentrice d'intérêt propre, en prouvant qu'on le mérite, mais plutôt de militer pour l'abolition de cette différenciation.

Certaines parties des luttes contre la domination adulte⁸, des luttes queer, des luttes féministes⁹, etc., font également ce lien entre une certaine déqualification des sujets de leur lutte par

⁵ Le système capitaliste est critiqué pour sa nécessaire connivence avec une pensée validiste ou capacitiste. Dans les deux cas, il s'agit de la discrimination que subissent les personnes dites invalides, c'est-à-dire jugées inaptes au travail : cela peut relever de maladies mentales (dans ce cas on parle particulièrement de psychophobie) ou de handicaps physiques. Cette discrimination se vit concrètement comme une exclusion de la société de fait, à cause du manque d'accessibilité des structures et du mobilier urbain ou encore de la pollution sonore, visuelle et olfactive constante qu'imposent la publicité, la concentration des villes ou la société industrielle de manière plus générale :

« Le validisme est un préjugé qui peut donner lieu à un nombre infini de formes de discrimination allant du manque d'accès à l'emploi, à l'éducation et au logement, aux stéréotypes oppressifs et aux inégalités systémiques qui marginalisent les individus en situation de handicap. Le validisme, c'est le terreau de la discrimination et de l'oppression, mais c'est aussi ce qui façonne notre perception du corps « normal » - celui auquel on accorde de la valeur et qui n'est pas « fondamentalement négatif ». »

TAYLOR, S., *Braves bêtes : animaux et handicapés, même combat ?* (Trad. E. Sancey et C. Ayakatsikas), Paris, Les éditions du portrait, 2019 p. 26

⁶ Nous pouvons citer sur le sujet :

JENKINS, S., STRUTHERS MONTFORD, K., TAYLOR, C., *Disability and animality, Crip perspectives in critical animal studies*, Londres, Routledge, 2020

Ainsi que :

TAYLOR, S., *Braves bêtes : animaux et handicapés, même combat ?* (Trad. E. Sancey et C. Ayakatsikas), Paris, Les éditions du portrait, 2019

⁷ Il s'agit d'une lecture du handicap induite par le social telle que la propose le mouvement crip (appropriation par les personnes handicapées du diminutif du mot péjoratif « cripple »). Ce mouvement veut établir une différence entre déficience corporelle, relevant du biologique, et d'un handicap, relevant du social.

Ce n'est pas le sujet de ce mémoire, mais il est intéressant de souligner que ce modèle a quelques limites, il a notamment été critiqué pour la séparation trop rigide entre social et biologique qu'il propose et le manque de prise en compte de la souffrance et de l'expérience spécifiques qu'induit un corps handicapé, relayé au rang de l'intime (VILLE, I., FILLION, E., et RAVAUD, J-F., *Introduction à la sociologie du handicap : Histoire politique et expérience*, De Boeck Supérieur, 2020).

⁸ Tal Pitterbraut-Merx explique ainsi que la domination adulte vient de la nécessité capitaliste de créer un sujet « autonome » (ce qui va contre les constats d'interdépendance et de vulnérabilité humaine que posent les féministes de l'éthique du *care*, sur lesquels nous reviendrons), notamment en lui opposant la catégories des enfants « dépendants » :

« [...] la conception de l'enfance comme groupe vulnérable à protéger est le résultat d'une production symbolique et matérielle qui expose finalement les plus jeunes aux violences : l'enfant ne sera pas naturellement vulnérable mais sera rendu vulnérable par les institutions. »

PITERBRAUT-MERX, T., « Doit-on protéger les enfants ? », dans la *Revue du Crieur*, n°15/1, 2020, pp. 106 – 113

Yves Bonnardel, un antispéciste, écrit également sur le sujet :

« En effet, l'âge en soi ne peut être un critère juste de discrimination ; il est par contre censé être corrélé à des critères qu'on pourrait imaginer de prime abord pertinents, comme la maturité, le discernement, l'autonomie. On verra qu'il suffit de décider de fonder l'accession aux droits civils dont sont privés les mineurs sur la possession individuelle de ces critères-là, pour remettre en cause leur statut discriminatoire. Par ailleurs, ces critères eux-mêmes, lorsqu'on les examine de près apparaissent vite tout à fait arbitraires : on s'apercevra que dans nombre de circonstances on ne peut pas même reconnaître aux majeurs des qualités de maturité, de discernement ou d'autonomie, et que cela n'empêche pourtant en rien, et fort heureusement, de leur reconnaître des libertés aussi fondamentales que celle de mener à leur guise leur propre vie. »

BONNARDEL, Y., *La domination adulte, l'oppression des mineures*, Paris, Myriadis, 2015, p.29

⁹ Nous reviendrons là-dessus dans les prochaines pages de ce mémoire, particulièrement dans la dernière partie du chapitre 2.

rapport à la raison et la marginalisation, la privation de droits et l'absence de reconnaissance sociale que ceux-ci subissent.

Il s'agit dans tous les cas de cesser de tenter de prouver la légitimité des existences marginalisées à sortir des catégories dans lesquelles elles sont enfermées en montrant qu'elles se distinguent, elles aussi, des animaux autres qu'humains, et de privilégier une approche de création d'autres possibles. Ceux-ci se manifestent dans des cadres de pensée qui abolissent les hiérarchies de considération. Bien entendu, c'est un objectif vers lequel tendre, qui doit s'enraciner dans les possibilités réelles et propres à chaque situation politique, historique et spatiale.

Ce mémoire s'inscrit dans une perspective à la fois marxiste et intersectionnelle, qui a pour but de saisir le capitalisme en tant que structure structurée qui se comporte comme une structure structurante¹⁰. Autrement dit, le spécisme, comme la plupart des autres dominations, existait avant le capitalisme. Il s'agissait cependant d'autres formes de spécisme, de patriarcat, de validisme, etc. : le capitalisme s'est non seulement appuyé sur ces systèmes d'exploitation et ces modes de marginalisation qui lui préexistent, mais il les a aussi transformés pour qu'ils servent ses intérêts, dans une forme de dialectique d'intégration des dominations. Si bien qu'on peut, théoriquement, imaginer un capitalisme qui ne serait pas patriarcal, pas raciste, pas spéciste. Cependant, historiquement, ce n'est pas ainsi qu'il s'est instauré, et ce n'est pas ainsi qu'il persiste. De plus, on peut constater quotidiennement que le capitalisme peine à se débarrasser de ces autres systèmes d'exploitation, qui existent en son sein.

Ce que nous pouvons affirmer, c'est que chaque avancée réelle des causes sociales est suivie d'un backlash¹¹, et que ces avancées ne sont garanties que tant qu'il existe un rapport de force qui les maintient. Donc, lutter sur un de ces fronts, c'est entrer, d'une manière ou d'une autre, dans la lutte plus générale contre le capitalisme. En effet, la moindre percée, la moindre victoire de ces combats affaiblit le système à une échelle plus globale, en promouvant l'émancipation et l'autodétermination corporelle.

Point de vue à partir duquel est écrit ce mémoire

Ce mémoire s'inscrit dans un cadre théorique explicitement situé, à la croisée du marxisme, de l'antisécisme et d'une lecture spinoziste de la réalité. En adoptant une approche déterministe et

¹⁰ Cette phrase, référence à Pierre Bourdieu dans *Le sens pratique*, souligne qu'il existe une dialectique des structures : elles sont à la fois structurées, construites, mises en place dans la société, et structurantes, c'est-à-dire qu'elles créent un sujet qui correspond à leur existence, elles « fabriquent » un humain à leur image. Ainsi, le spécisme est à la fois structuré par le capitalisme, et structurant au sein même de celui-ci dans nos rapports aux animaux non humain·e·s.

BOURDIEU, P., *Le sens pratique*, Paris, Les éditions de minuit (coll. « Le sens commun »), 1980

¹¹ Voir à ce propos, dans le cas particulier des luttes féministes :

FALUDI, S., *Backlash: The Undeclared War Against American Women*. New York, Crown, 1991

relationnelle, je revendique une posture qui ne cherche pas à occulter les conditions sociales, matérielles et idéologiques qui façonnent ma réflexion, mais plutôt à les mettre en lumière pour mieux en explorer les implications.

Inspirée par l'épistémologie des savoirs situés de Sandra Harding¹², ma démarche ne prétend pas à une objectivité désincarnée ou universelle. Harding insiste sur le fait que toute production de savoir est située, c'est-à-dire qu'elle est enracinée dans des contextes sociaux et historiques spécifiques, marqués par des rapports de pouvoir et des structures idéologiques. Mon analyse se déploie donc depuis une position ancrée dans l'histoire contemporaine de l'antispécisme et de la pensée marxiste, tout en étant profondément influencée par une lecture déterministe spinoziste.

Perspective déterministe

L'un des fils conducteurs de cette réflexion est l'idée spinoziste selon laquelle l'être humain pense avoir un libre arbitre parce qu'il ne connaît pas les causes qui le déterminent :

Concevez maintenant, si vous voulez bien, que la pierre, tandis qu'elle continue de se mouvoir, pense et sache qu'elle fait effort, autant qu'elle peut, pour se mouvoir. Cette pierre assurément, puisqu'elle a conscience de son effort seulement et qu'elle n'est en aucune façon indifférente, croira qu'elle est très libre et qu'elle ne persévère dans son mouvement que parce qu'elle le veut. Telle est cette liberté humaine que tous se vantent de posséder et qui consiste en cela seul que les hommes ont conscience de leurs appétits et ignorent les causes qui les déterminent.¹³

Dans cette optique, les êtres humains ne sont pas des entités autonomes et souveraines, mais des parties d'un tout infiniment complexe, une substance unique, ils sont déterminés par les relations qu'ils entretiennent avec les autres éléments de ce tout. En appliquant ce cadre conceptuel aux relations entre humain·e·s et non humain·e·s, je propose d'interroger la manière dont ces interactions sont façonnées par des structures sociales, économiques et écologiques, elles-mêmes inscrites dans des rapports de production capitalistes.

Dans cette perspective, l'animal n'est pas simplement un « autre » extérieur à l'humain·e, mais un élément intrinsèque des systèmes dans lesquels nous sommes tous et toutes pris·es. Ce positionnement spinoziste permet ainsi de rejeter les dichotomies simplistes (nature/culture, humain·e/non humain·e) pour mettre en évidence les continuités et les interdépendances qui unissent ces catégories, souvent artificiellement opposées.

Cette grille d'analyse philosophique est compatible avec le marxisme. En effet, Karl Marx lui-même explique que :

Les représentations que se font ces individus sont des idées soit sur leurs rapports avec la nature, soit sur leurs rapports entre eux, soit sur leur propre nature. Il est évident que, dans tous ces cas, ces représentations sont l'expression consciente - réelle ou imaginaire - de leurs rapports et de leurs activités réelles, de leur production,

¹² HARDING, S., *The feminist standpoint theory reader: intellectual and political controversies*, Londres, Routledge, 2004

¹³ SPINOZA, B., *Œuvres IV, Traité politique – Lettres* (Trad. C. Appuhn), Paris, Garnier Flammarion (coll. « Philosophie »), 2022, p.304

de leur commerce, de leur (organisation) comportement politique et social. Il n'est possible d'émettre l'hypothèse inverse que si l'on suppose en dehors de l'esprit des individus réels, conditionnés matériellement, un autre esprit encore, un esprit particulier. Si l'expression consciente des conditions de vie réelles de ces individus est imaginaire, si, dans leurs représentations, ils mettent la réalité la tête en bas, ce phénomène est encore une conséquence de leur mode d'activité matériel borné et des rapports sociaux étiés qui en résultent.¹⁴

Ainsi, l'antispécisme, en tant que prolongement critique de cette tradition marxiste, comme nous tenterons de le montrer, permet d'analyser les animaux non humain·e·s comme intégré·e·s au système capitaliste de manière à servir des objectifs économiques et idéologiques. Même les animaux autres qu'humain·e·s que nous qualifions de « sauvages » participent, par leur contribution involontaire aux écosystèmes, à une chaîne de valeur qui pourrait être décrite comme un travail invisible au service de l'humanité, comme nous le verrons dans le bestiaire de ce travail.

En cela, ce mémoire s'appuie sur l'idée que la division entre humain·e et non humain·e n'est pas une donnée naturelle, mais une construction sociale et économique. Elle participe à un système de domination qui trouve ses racines dans les mêmes mécanismes que ceux qui ont historiquement justifié l'exploitation des humain·e·s : colonialisme, patriarcat et capitalisme.

Plan

Concrètement, le premier chapitre de ce mémoire portera sur une présentation des concepts théoriques fondamentaux de l'antispécisme. Ensuite, j'y présenterai un bestiaire, qui fixera le périmètre théorique de la suite de ce travail.

Le deuxième chapitre s'interrogera sur la nécessité d'une approche marxiste de l'antispécisme, en critiquant pour cela trois des approches déjà existantes : l'approche utilitariste, l'approche kantienne et l'approche du *care*. Il s'agira de se positionner sur de telles approches pour démontrer la nécessité de l'approche originale de ce mémoire.

Le chapitre suivant démontre la nécessité d'une approche marxiste en présentant les grandes lignes de celle-ci. Il est directement complété par le chapitre quatre, qui s'interroge dialectiquement sur ce que l'antispécisme peut apporter à la philosophie marxiste, et se conclut par un débat ouvert autour de l'anthropocentrisme dans les textes de Marx.

Enfin, les chapitres cinq et six se penchent sur la compatibilité pratique entre les analyses marxistes, notamment autour, respectivement, de la notion de travail et d'exploitation que déploie le philosophe allemand. Je tente de présenter ces concepts dans leurs dynamiques, en les situant dans leurs époques ainsi que par rapport aux autres textes marxistes, et en les comparant à des théories plus récentes.

¹⁴ ENGELS, F., MARX, K., *L'idéologie allemande* (Trad. H. Auger, G. Badia, J. Baudrillard, R. Cartelle), Paris, Éditions sociales, 1968, p.50

Je conclus ce mémoire en considérant quelques pistes pour intégrer théoriquement la question des animaux non humain·e·s au marxisme, ainsi que par une critique du marxisme orthodoxe. Je me pose également la question de la place de la morale, de l'éthique à des fins stratégiques et révolutionnaires.

Chapitre 1 : Présentation des concepts fondamentaux de la philosophie antispéciste et délimitation du bestiaire de ce travail

Introduction et point historique et contextuel

En 1875, en Angleterre, un mouvement social apparaît : l'antivivisectionnisme¹⁵. Ce mouvement, ancêtre de l'antispécisme moderne, s'oppose aux vivisections, c'est-à-dire à l'expérimentation animale. Le lieu et l'époque qui ont donné naissance à ce mouvement ne sont pas anodins : l'Angleterre était alors l'avant-garde du capitalisme et du mouvement colonial, et cela s'accompagnait de l'instauration de la rationalité instrumentale¹⁶. Cette pensée philosophique participe à l'ancrage hégémonique, au sens gramscien¹⁷ du terme, de la pensée bourgeoise. C'est-à-dire que, comme le montre aussi bien Foucault dans son *Histoire de la folie* que Federici dans son *Caliban et la sorcière*¹⁸, ou à certains égards Marx dans *Le Capital*¹⁹, la prise du pouvoir par la classe bourgeoise se fait en parallèle, au travers de et avec pour soutien théorique une rationalisation capitaliste du social. Celle-ci a pour objectif, entre autres, d'éliminer tous les êtres considérés comme n'appartenant pas au domaine de la raison de l'espace public. On peut constater concrètement ce mouvement en étudiant la logique d'internement²⁰ que Foucault dénonce, mais aussi au travers de l'expansion de la domestication ou de l'abattage des animaux de ville, considérés comme sales et dérangeants.

En effet, la logique d'internement est dénoncée par Michel Foucault dans ses travaux sur les institutions disciplinaires, où on enferme des individus jugés déviants, inutiles ou marginaux pour maintenir un ordre social précis. Cet ordre est celui de la modernité capitaliste²¹, et sa logique ne se limite pas aux humain·e·s : elle s'étend également aux animaux non humain·e·s, comme en témoignent les politiques de domestication ou d'extermination ciblées sur les animaux urbains considérés comme « sales » ou « nuisibles ». Par exemple, l'abattage systématique de chiens errants dans certaines métropoles ou les campagnes d'élimination des rats sont des manifestations directes

¹⁵ CARRIÉ, F., « L'animal comme enjeu de luttes politiques et scientifiques : expérimentation et antivivisection sous la III^e République (1880-1890) », dans *Trajectoires*, vol. 7, 2013

¹⁶ FOUCAULT, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard (coll. « tel »), 1972

¹⁷ DOUET, Y., *L'hégémonie et la révolution, Gramsci penseur politique*, Paris, Editions Amsterdam, 2023

¹⁸ FEDERICI, S., *Caliban et la Sorcière* (Trad. Collectif Senonevero), Sofia, Entremonde et Senonevero, 2014

¹⁹ MARX, K., *Le Capital livre 1* (Trad. supervisée par J.-P. Lefebvre), Paris, puf (coll. « Quadrige »), 1993

²⁰ FOUCAULT, M., *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard (coll. « tel »), 1975

²¹ Nous analysons la modernité, l'industrialisation et le capitalisme comme appartenant au même mouvement, à la même logique ; puisque ces événements ont eu lieu à la même époque, au même moment de l'histoire, ce ne sont pas des réalités pertinentes à séparer conceptuellement dans le cadre de ce travail.

de ce contrôle. Ces pratiques révèlent un refus de cohabiter avec des formes de vie qui échappent à l'utilité ou à la norme esthétique imposée par un modèle hygiéniste²².

Dans le capitalisme d'aujourd'hui, cette logique de rejet s'exprime aussi par des dispositifs urbains conçus pour exclure ou contrôler à la fois les humain·e·s marginalisé·e·s et les animaux autres qu'humain·e·s non domestiqué·e·s. Les mobiliers urbains anti-SDF, tels que les bancs inclinés ou les accoudoirs centraux empêchant quiconque de s'y allonger, traduisent un refus d'accepter l'existence visible des sans-abris dans l'espace public. Ces aménagements, qui cherchent à effacer du paysage visuel ces populations, sans pour autant répondre à leurs besoins en améliorant matériellement leur situation, témoignent d'une logique d'exclusion similaire à celle appliquée aux animaux non humain·e·s « indésirables ». De manière analogue, les piques en métal ou les filets installés sur les corniches des bâtiments et des poteaux visent à dissuader les pigeons de s'y poser ou de nidifier. Ces dispositifs, parfois complétés par des répulsifs chimiques ou sonores, traduisent une volonté d'expulser les oiseaux des zones urbaines tout en maintenant l'illusion d'un espace maîtrisé et propre.

Ces exemples illustrent une conception de l'espace urbain qui repose sur une hiérarchie implicite des êtres sentients : certains sont tolérés, valorisés même, tandis que d'autres sont perçus comme des intrusions à éradiquer. Les pigeon·ne·s, par exemple, sont réduit·e·s au statut de « parasites », alors qu'ils remplissent indirectement des fonctions écologiques importantes, comme le nettoyage des déchets alimentaires ou la dissémination de graines, et qu'ils ne sont devenu·e·s nuisibles qu'en perdant leur statut d'animal domestique, qu'ils avaient autrefois acquis en remplissant un travail de messag·er·ère·s. De la même manière, les personnes sans-abris sont perçues comme une menace pour l'ordre esthétique et économique des centres urbains, et leur éviction est souvent justifiée par un discours hygiéniste ou sécuritaire.

En arrière-plan de ces pratiques se dessine une logique plus large de domestication et de contrôle de l'espace. Tout ce qui échappe à la régulation rationnelle et capitaliste, que ce soient des comportements ou des formes de vie non contrôlés, est systématiquement marginalisé ou éliminé. Ce phénomène reflète une continuité entre la gestion des humain·e·s marginalisé·e·s et celle des animaux

²² Il s'agit d'une idéologie qui, sous prétexte de promouvoir la santé publique et l'hygiène, tend à imposer des normes de comportement, de propreté et d'organisation sociale qui relèvent plutôt en réalité de préoccupations politiques. Apparu au XIXe siècle en Europe, cette approche a initialement émergé pour combattre les épidémies dans les villes industrialisées, mais elle s'est rapidement étendue à d'autres sphères de la vie sociale. Elle dépasse la seule prévention des maladies en instaurant des pratiques de contrôle des corps et des espaces, en catégorisant les individus ou les groupes comme « propres » ou « sales », « normaux » ou « anormaux ». En ce sens, elle est intimement liée à des projets de normalisation sociale, souvent empreints de racisme, de sexisme, de spécisme et d'autres formes d'exclusion.

Voir à ce sujet : VIGARELLO, G., *Le Propre et le sale, l'hygiène du corps depuis le Moyen Âge*, Paris, Points (coll. « Histoire »), 2014

Mais aussi, pour un point de vue antiraciste qui critique l'instrumentalisation de l'hygiénisme dans le cadre des colonies, FANON, F., *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2004

non humain·e·s jugé·e·s indésirables, les deux étant perçu·e·s comme des corps hors normes qui troublent l'ordre établi.

Ainsi, s'appuyant sur la pensée de Descartes²³, un nouveau dualisme émerge. Il consiste à séparer l'esprit, relevant du domaine spirituel et donc du religieux, du corps, qui appartient au monde matériel. Ce dernier est alors envisagé comme l'équivalent d'une machine sophistiquée, et se voit désacralisé. Cela permet l'essor des sciences et ouvre la voie à la médecine prémoderne, en justifiant philosophiquement l'intervention humaine sur le fonctionnement des corps. Pour ce faire, il devient nécessaire d'étudier les organes corporels : c'est ainsi que la vivisection sur les animaux non humain·e·s apparaît. Celle-ci permet d'éviter de recourir systématiquement au corps humain, une ressource difficile d'accès, dont l'utilisation est controversée dans les sphères religieuses de la société et sur laquelle la vivisection représente une barrière éthique difficilement franchissable²⁴.

Ainsi, le mouvement antivivisectionniste, mené par des figures comme Anna Kingsford ou Marie Huot, apparaît en tant qu'opposition à l'utilisation de ces corps à des fins expérimentales. Il ne s'agissait pas d'un mouvement antiscience, mais bien d'un mouvement de défense des animaux. Il est intéressant de constater que la première sociologie de ces organisations et de leurs héritier·e·s est presque entièrement féminine :

Organisations fortement féminisées – les femmes sont vite majoritaires au sein de la SFV [société française contre la vivisection] et ce y compris dans son conseil d'administration – les sociétés antivivisectionnistes constituent pour de nombreuses militantes issues de la bourgeoisie parisienne – parmi lesquelles des féministes comme Maria Deraismes ou l'une des théoriciennes du néo-malthusianisme en France, Marie Huot, un espace d'expression d'antagonismes difficilement dicibles dans d'autres cénacles, face à un arbitraire scientifique et médical principalement masculin. L'analyse des productions de ces agents met au jour un rapport largement impensé d'homologie et de reconnaissance entre la situation qu'elles dénoncent d'animaux soumis au bon vouloir des expérimentateurs et le traitement biologisant qu'elles subissent de la part des tenants des sciences médicales, qui tendent à les confiner et à les réduire comme corporéité au domaine de la nature dont ils revendiquent le magistère.²⁵

Il y a une certaine solidarité de destin entre les corps humains et non humains marginalisés, exclus des domaines masculins de la médecine et de la raison.

On peut donc poser le constat de l'inscription de la lutte pour les droits des animaux autres qu'humain·e·s dans l'histoire des luttes contre le capitalisme. Elle s'oppose fondamentalement à la réification du corps des animaux non humain·e·s, à leur transformation en outil de science. Si on peut avancer que la domination sur les corps est antérieure au capitalisme, elle se redessine, se reconfigure

²³ DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, Paris, Garnier-Flammarion (coll. « GF Philosophie »), 2016

²⁴ On peut nuancer cette affirmation en soulignant que ce qui nous apparaît comme indiscutablement immoral n'a pas toujours été perçu comme tel. En effet, comme le souligne Chamayou, au fur et à mesure des époques, les corps des personnes pauvres, des prostituées ou encore, plus récemment, des juif·e·s ont pu servir à l'expérimentation. Cela souligne que les frontières de notre éthique changent en fonction des contextes et des situations sociales.

CHAMAYOU, G., *Les corps vils*, Paris, La découverte, 2013

²⁵ CARRIÉ, F., « L'animal comme enjeu de luttes politiques et scientifiques : expérimentation et antivivisection sous la III^e République (1880-1890) », §9

en fonction de ce système, dans une forme dialectique où le système lui-même s'appuie sur cette domination pour s'imposer. Les femmes qui s'engagent reconnaissent des mécanismes de domination identiques qui agissent sur elles comme sur ces corps ostracisés, ce qui expliquerait, encore aujourd'hui²⁶, leur participation particulière à ce mouvement et aux mouvements végan·e·s et végétarien qui en sont les descendants modernes. Au-delà de cela, l'antispécisme actuel s'oppose encore à la réduction d'individus à leur enveloppe corporelle, à leur transformation en marchandise consommable, en force de travail exploitable.

Il s'agira donc, dans ce chapitre, de présenter les concepts antispécistes, et ce au travers de trois notions différentes : celle d'espèce, de sentience et de conscience animale.

Concepts de l'antispécisme

L'antispécisme ne peut être défini sans éclairer dans un premier temps ce à quoi il s'oppose : le spécisme. Ce mot désigne le système idéologique instaurant la hiérarchie des espèces. Il a été inventé en référence et par analogie au terme de « racisme » et de « sexisme ». Peter Singer, un philosophe utilitariste australien, le définit comme tel : « préjugé ou attitude de parti pris en faveur des intérêts des membres de sa propre espèce et à l'encontre des intérêts des membres d'autres espèces »²⁷. Il s'agit donc d'une forme de discrimination, de déconsidération de certains êtres, en fonction de leur espèce.

La notion d'espèce

Cette notion d'espèce, en tant que concept biologique, est elle-même remise en question. En effet, comme le dit Ernst Mayr dans son *Histoire de la biologie*²⁸ : « Il n'y a probablement pas de concept en biologie qui ait été aussi constamment controversé que celui de l'espèce ».²⁹ C'est ce même Mayr qui a proposé la définition de l'espèce la plus admise par la communauté scientifique actuellement : « les espèces sont des groupes de populations naturelles qui peuvent effectivement ou potentiellement se reproduire entre elles et qui sont isolées d'autres groupes équivalents du point de vue reproductif »³⁰. Autrement dit, les espèces sont délimitées par l'isolement reproductif, c'est-à-dire le fait de pouvoir avoir une descendance ou non.

Cette définition est, elle aussi, à nuancer : le cheval et l'âne, par exemple, peuvent se reproduire, c'est-à-dire qu'ils sont « interfécond·e·s », mais leur descendance, le mulet ou le bardot, sont stériles. En somme, aucune séparation naturelle n'est assez rigide pour créer une définition stricte. Dans une

²⁶ ADAMS, C.J., *La politique sexuelle de la viande* (Trad. D. Petitclarc) Sofia, L'Âge d'Homme, 2016

²⁷ SINGER, P., *La libération animale* (Trad. L. Rousselle), Paris, Payot, 2012, p. 73

²⁸ MAYR, E., *Histoire de la biologie* (Trad. M. Blanc), Paris, Fayard, 1989.

²⁹ MAYR, E., *Histoire de la biologie*, p. 246

³⁰ MAYR, E., *Systematics and the Origin of Species*, New York, Columbia University Press, 1942, p. 120 (ma traduction)

perspective non essentialiste du monde, cela se comprend très bien. Il est ainsi possible que des espèces s'hybrident, ou que l'intervention humaine permette la reproduction entre des membres d'espèces que nous comprenons comme différentes, et cela ne donne pas toujours des descendance stériles. De plus, Richard Dawkins apporte lui aussi de la nuance à la séparation entre espèces :

En Bretagne, il s'agit clairement de deux espèces distinctes, de couleurs très différentes. N'importe qui est capable de les distinguer. Cependant, si vous observez les populations de goélands argentés en contournant le pôle Nord vers l'ouest, jusqu'en Amérique du Nord, puis en passant par l'Alaska et la Sibérie pour revenir en Europe, vous remarquerez un fait étrange. Au fur et à mesure que vous voyagez, les « goélands argentés » ressemblent de moins en moins à des goélands argentés et de plus en plus à des goélands bruns, jusqu'à ce qu'il apparaisse que nos goélands bruns d'Europe ne sont que l'autre extrémité de la boucle commencée avec les goélands argentés. À chaque étape de notre boucle, les oiseaux sont suffisamment semblables à leurs voisins pour que les croisements soient possibles. À la fin de notre parcours, en Europe, le goéland argenté et le goéland brun ne s'hybrident jamais, bien qu'ils se trouvent apparentés selon une série continue d'intermédiaires répartis tout autour du monde.³¹

En résumé, le concept d'espèce n'est pas une réalité immuable et solide. Il s'agit plutôt de quelque chose comme une construction humaine, que l'on utilise pour mieux comprendre le monde qui nous entoure, mais qui peut nous limiter si nous nous y arrêtons rigoureusement. C'est pourquoi les antispécistes expliquent que le spécisme est un concept, lui aussi, construit. Ainsi, en tant que construction, nous pouvons le déconstruire, le dépasser. L'expression « animal spécisé » souligne donc le statut de distinction arbitraire et la partie de construction sociale du concept d'espèce. Dans le langage vernaculaire, nous nous servons de cette différenciation comme d'une barrière stricte entre les espèces et, plus encore, entre nous et les êtres non-humains. C'est pourquoi le terme « spécisé-e » existe : comme le terme « racisé-e », il souligne le geste idéologique de spécisation. Autrement dit, cela met l'accent sur le caractère social de la séparation des espèces.

La notion de sentience

Le terme de sentience est souvent utilisé par les antispécistes. Il désigne « cette faculté à la fois de sentir, d'éprouver des émotions, d'avoir une vie mentale et de faire des expériences conscientes »³². Il se distingue du terme de « sensibilité » car ce dernier peut désigner une émotivité excessive ou une capacité à réagir de manière inconsciente à des *stimuli* (comme dans le cas d'appareils qui détectent les mouvements ou la chaleur). Les philosophes antispécistes soutiennent que cette capacité à souffrir, telle que peut être résumée la notion de sentience, s'accompagne du droit à la prise en compte de l'intérêt à ne pas être tourmenté-e.

³¹ DAWKINS, R., « Barrières mentales », dans CAVALIERE, P., SINGER, P., *Le Projet Grands Singes* (Trad. M. Rozenbaum), Nantes, One Voice, 2003, pp. 96-104, p. 98

³² GIROUX, V., *L'antispécisme*, Paris, Que sais-je ?, 2020, p.34

La notion de sentience s'oppose à la tradition philosophique cartésienne ³³, plus particulièrement à la théorie de l'animal-machine, qui ne considère pas les animaux non humain·e·s comme possesseur·euse·s d'intérêts propres :

Et ensuite j'y avais montré quelle doit être la fabrique des nerfs et des muscles du corps humain, pour faire que les esprits animaux, étant dedans, aient la force de mouvoir ses membres : ainsi qu'on voit que les têtes, un peu après être coupées, se remuent encore, et mordent la terre, nonobstant qu'elles ne soient plus animées ; quels changements se doivent faire dans le cerveau, pour causer la veille, et le sommeil, et les songes ; comment la lumière, les sons les odeurs, les goûts, la chaleur, et toutes les autres qualités des objets extérieurs y peuvent imprimer diverses idées par l'entremise des sens ; comment la faim, la soif, et les autres passions intérieures, y peuvent aussi envoyer les leurs ; ce qui doit y être pris pour le sens commun, où ces idées sont reçues ; pour la mémoire, qui les conserve ; et pour la fantaisie, qui les peut diversement changer et en composer de nouvelles, et par même moyen, distribuant les esprits animaux dans les muscles, faire mouvoir les membres de ce corps en autant de diverses façons, et autant à propos des objets qui se présentent à ses sens, et des passions intérieures qui sont en lui, que les nôtres se puissent mouvoir, sans que la volonté les conduise. Ce qui ne semblera nullement étrange à ceux qui, sachant combien de divers automates, ou machines mouvantes, l'industrie des hommes peut faire, sans y employer que fort peu de pièces, à comparaison de la grande multitude des os, des muscles, des nerfs, des artères, des veines, et de toutes les autres parties qui sont dans le corps de chaque animal considéreront ce corps comme une machine, qui, ayant été faite des mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée, et a en soi des mouvements plus admirables, qu'aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes. ³⁴

Selon le philosophe français, les animaux autres qu'humain·e·s ne peuvent avoir ni sentiments ni passions, puisque ceux-ci sont liés à la possession de l'âme et à son interaction avec le corps. Or, il ne considère pas que les animaux non humain·e·s puissent en avoir une.

Singer s'est particulièrement penché sur ce problème en tentant de prouver que les animaux non humain·e·s sont sentients. Il explique que nous partons du principe que les autres êtres ressentent de la douleur à partir de notre expérience individuelle de celle-ci. Nous posons cette hypothèse par analogie avec nos propres ressentis, à partir de nos observations des comportements d'autrui. Or, il s'agit de comportements que les animaux autres qu'humain·e·s ont aussi, dans des conditions semblables à celles que nous expérimentons. De plus, iels ont un système nerveux tout à fait semblable au nôtre, qui a été façonné par l'évolution de la même manière que le nôtre, selon les mêmes fonctions évolutives d'évitement des blessures. L'explication la plus simple, que nous nous devons d'adopter selon le principe du rasoir d'Ockham, est que les animaux non humain·e·s ressentent la douleur d'une façon similaire à celle des humain·e·s.

Il reste toutefois à répondre à l'objection du langage soulevée par certain·e·s philosophes·ses. Wittgenstein³⁵, par exemple, soutient qu'il est dénué de sens d'attribuer des états de conscience à des êtres qui ne possèdent pas de langage. Singer rejette cette idée en affirmant que, si le langage est peut-être nécessaire pour la pensée abstraite, il ne l'est pas pour la sensation de douleur. En effet, de

³³ DESCARTES, R., *Discours de la méthode*

³⁴ DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, p.59

³⁵ WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus* (Trad. G-G. Granger), Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de philosophie »), 1972

nombreuses espèces expriment des émotions de manière non verbale, comme par des gestes (l'étreinte, par exemple). Pour clore son argumentation sur la sentience animale, Singer montre que si le langage était réellement un critère valable pour exclure du champ de la sentience, alors les bébés humains, qui ne le maîtrisent pas encore, devraient également en être exclus. Pourtant, nier qu'ils ressentent la douleur serait absurde. Il est donc logique de conclure que les animaux non humain·e·s, elleux aussi, éprouvent la douleur.

La sentience comprend également une dimension psychologique³⁶. Dans la perspective antiséciste de Singer, le bien-être animal englobe les sentiments individuels des animaux spécifié·e·s. Il ne s'agit pas seulement de veiller à ce que les animaux non humain·e·s fonctionnent correctement, comme s'ils étaient des machines ; il faut aussi considérer leur souffrance mentale. Concernant l'expérimentation animale, Singer avance que, jusqu'à preuve du contraire, les animaux non humain·e·s ne ressentent peut-être pas la même forme de peur que les humain·e·s, une peur qui constitue une expérience de douleur psychologique. Cependant, utiliser cet argument pour justifier l'expérimentation animale (ou toute autre forme de souffrance infligée aux animaux spécifié·e·s) nous conduirait, par la même logique, à légitimer des expériences similaires sur les enfants ou les personnes atteintes de handicaps mentaux.

Les différences de capacités entre les humain·e·s adultes valides et les animaux spécifié·e·s peuvent entraîner des niveaux de souffrance variables selon les situations, sans que cette relation soit toujours univoque. La capacité à communiquer plus précisément avec des humain·e·s adultes peut en effet réduire leur stress — en expliquant une situation, par exemple — ou l'augmenter, comme en formulant des menaces. Ainsi, comparer directement la souffrance entre individus de différentes espèces est impossible sur une échelle unique. Cependant, Singer estime que cette comparabilité n'est pas essentielle pour respecter les intérêts des êtres sentients :

Même si nous ne devions prévenir la souffrance infligée aux animaux que s'il est certain que leurs intérêts en seront beaucoup plus affectés que ceux des humains, nous serions obligés d'apporter à la façon dont nous les traitons des changements radicaux. Par exemple en modifiant notre régime alimentaire, les méthodes que nous utilisons en agriculture, les procédures expérimentales mises en œuvre dans de nombreux domaines scientifiques, notre attitude envers la faune sauvage et envers la chasse, le piégeage des animaux et le port de fourrure, et certains domaines récréatifs comme les cirques, les rodéos et les zoos. De ce fait serait évitée une somme énorme de souffrance.³⁷

Autrement dit, il n'est pas nécessaire d'entrer dans des comparaisons fines et détaillées de nos réalités corporelles et cognitives pour comprendre l'absence de prise en compte, à l'heure actuelle, des intérêts des autres animaux.

³⁶ SINGER, P., "Ethics and animals", in *Behavioral and Brain Sciences*, 1990, 13(1), pp.45-48

³⁷ SINGER, P., *La libération animale*, p.50

La conscience animale

A partir du constat de la sentience, il est logique de penser que les animaux spécifié·e·s qui en éprouvent ont la capacité d'avoir une forme de conscience d'eux-mêmes. En effet, pour souffrir, il faut une forme de distinction entre soi et le reste du monde, autrement dit, être conscient·e qu'on existe.

En plus de ce constat à partir de la sentience, on peut également déduire la conscience animale de la diversité des comportements dont iels font preuve au sein des mêmes groupes. Valérie Giroux le formule ainsi :

La capacité de ressentir consciemment les choses (ce qui correspond d'ailleurs précisément au sens étymologique du terme « sentience », dérivé du mot latin *sentientem*) est ce qui permet aux animaux de modifier le plus efficacement leurs actions en fonction d'informations nouvelles, d'apprendre de nouveaux comportements et d'imaginer des solutions créatives pour répondre à leurs besoins en contournant les obstacles de leur environnement. Elle impliquerait également que les individus qui en sont doués aient une mémoire permettant l'apprentissage et un certain sens du futur pouvant donner lieu à des émotions liées à l'anticipation (à la projection de soi dans l'avenir) comme celle de la peur, par exemple. La capacité de connaître des expériences subjectives vécues positivement ou négativement semble donc aller de pair avec un éventail d'autres capacités physiques, psychologiques, affectives et cognitives.³⁸

Les animaux non humain·e·s qui sont intégré·e·s au capitalisme en tant que producteur·ice·s de marchandises ou en tant que marchandises sont indéniablement sentients (poules, cochons, vaches, etc.). C'est-à-dire qu'iels ont la capacité de souffrir de cette réification, tout en ayant intérêt à l'éviter. Iels sont vivant·e·s, et on peut présumer (il suffit d'ailleurs de les observer pour le déduire) qu'iels veulent le rester. C'est ce que nous permet de déduire l'approche sentientiste : les animaux non humain·e·s ont intérêt à se battre contre le sort funeste que leur réserve l'exploitation capitaliste et toutes les formes de maltraitance à leur rencontre³⁹.

Bestiaire

Après cette brève présentation des concepts fondamentaux de ce travail, il est temps d'établir un bestiaire, qui servira de périmètre afin de délimiter les sujets concernés par notre théorie. D'emblée, il nous vient à l'esprit deux catégories distinctes : l'animal qu'on qualifierait de sauvage, vivant hors de nos sociétés et de notre contrôle, et l'animal domestique. Nous pouvons y ajouter les animaux dits « nuisibles » et nous voilà avec trois catégories différentes, chacune avec ses intérêts propres. Nous allons aborder chacune de ces catégories et voir dans quelle mesure nous la prendrons en compte, ou pas, dans la suite de ce travail. Comme nous n'avons pas encore donné de définition précise du travail marxiste, il s'agit ici, pour déterminer quels animaux spécifié·e·s nous prendrons en compte, de partir d'une notion simple de travail comme d'une dépense d'énergie organisée,

³⁸ GIROUX, V., *L'antispécisme*, p.35

³⁹ Tout du moins, la forme d'exploitation capitalistes qu'iels subissent, comme nous le verrons ensuite.

coordonnée en vue de la production d'un bien ou service. Nous affinerons ensuite cette définition en la confrontant à la pensée marxiste.

Animaux domestiqué·e·s

Les animaux domestiqué·e·s sont une catégorie complexe qu'il s'agit encore de diviser en deux : d'un côté, les animaux de compagnie et de l'autre les animaux d'élevage, de production. Ainsi, en partant de la définition simple de travail donnée, nous pouvons déjà établir que ces deux sous ensemble sont inclus dans cette notion.

En effet, nous pouvons nous baser sur les avancées théoriques du féminisme pour affirmer que le travail reproductif, autrement dit le travail de *care*, est bien une forme de travail⁴⁰. Ainsi, le philosophe Nicolas Delon affirme :

Pets have to fulfil some form of (pet-specific) work: 'Without work, however discrete it may be, as with the work of pets, there are no ties' (Porcher 2017: 120). Being a companion is a form of work. Moreover, companion animals also provide care work, emotional support, assisted therapy, among other services they fulfil.⁴¹

Nous pouvons donc en déduire que ces animaux spécifié·e·s sont concernés par la notion de travail. Pour souligner ceci et démontrer son propos, Delon, mais aussi Kendra Coulter⁴², utilisent des exemples plus parlants comme celui du chien d'aveugle, du chat d'hôpital ou du poney de thérapie.

En ce qui concerne les animaux de production, leur cas est plus complexe. Nous pouvons encore séparer ceux-ci en deux catégories : les animaux dont on consomme la production corporelle⁴³ et ceux dont on consomme le corps.

La première catégorie, puisqu'elle nécessite un certain degré de collaboration des animaux non humain·e·s, une dépense d'énergie, et qu'il en ressort finalement un produit consommable et séparé d'elle, peut être considérée comme une catégorie de travail. En effet, Jocelyne Porcher⁴⁴ illustre cette idée en prenant l'exemple des vaches laitières dans son article « Les vaches collaborent-elles au travail ? », dans lequel elle démontre la part d'agentivité de celles-ci dans les processus de production. Nous reviendrons sur cet exemple spécifique plus loin dans ce travail.

La seconde catégorie est plus complexe à définir. En effet, la notion de travail, qui vise ici à éclairer la question de l'exploitation, semble inadéquate pour décrire ce que subissent les animaux d'élevage, puisqu'il s'agit non seulement d'exploiter leurs capacités biologiques, mais également de

⁴⁰ MOLINIER, P., *Le travail du care*, Paris, La Dispute (coll. « Le genre du monde »), 2013 : « Il s'agit ici de comprendre le care comme travail et de questionner le travail à partir du care » (p. 12)

⁴¹ DELON, N., « The Meaning of Animal Labour », dans BLATTNER, C., COULTER, K., KYMLICKA, W. (dir), *Animal labour*, Oxford, Oxford university press, 2020, p. 170

⁴² COULTER, K., *Animals, Work, and the promise of Interspecies Solidarity*, Londres, Palgrave macmillan, 2016

⁴³ Il s'agit d'une catégorie idéal-typique et momentanée, puisque les poules pondeuses, moutons de laine ou vaches à lait sont souvent consommés lorsque leur production ne satisfait plus les standards de l'industrie dans laquelle ils sont.

⁴⁴ PORCHER, J., SCHMITT, T., « Les vaches collaborent-elles au travail ? » dans *Revue Mauss*, 2010/1 (n°35), pp. 235-261

mettre fin à leur vie pour les consommer. Donna Haraway⁴⁵ développe le concept de « travail biologique », qui qualifie les processus comportementaux et physiologiques contribuant à la production de biens et de services. Il s'agit, pour la philosophe, de développer un point de vue extérieur à l'humanité, autrement dit un point de vue qui cherche à se désinscrire de la société humaine, notamment en ne souscrivant pas aux standards de moralité de celle-ci et en sortant de la primauté de considération des intérêts des humain·e·s. Selon cette perspective, la transformation des aliments végétaux en viande pourrait être vue comme une forme de travail. Cependant, d'un point de vue marxiste, le fait que ces animaux soient eux-mêmes transformés en marchandises les rapproche davantage du statut de matière première. Notre définition de travail ne répond pas à cette aporie puisqu'elle considère le travail comme organisation et coordination en vue de la production de biens ou de services : il est compliqué de déterminer si ces animaux sont organisé·e·s et coordonné·e·s pour transformer les protéines végétales consommées en protéines animales. De plus, les mots « en vue de » ne définissent pas le taux d'intentionnalité nécessaire à la qualification d'activités déterminées comme travail. Ainsi, la manière dont ces animaux sont perçus – comme des travailleur·euse·s ou comme des ressources – dépend de la définition du travail que l'on adopte. Cette ambivalence invite à réfléchir aux implications de ces définitions pour le reste de ce mémoire.

Animaux sauvages

Dans l'article « Comment: Between Wild and Domesticated: Rethinking Categories and Boundaries in Response to Animal Agency »⁴⁶, les auteur·rice·s Donaldson et Kymlicka repensent la séparation entre animaux domestiques et sauvages. Iels expliquent que ces catégories sont trop binaires et ne rendent pas compte de la complexité des relations entre les humain·e·s et les animaux non humain·e·s, surtout dans les zones liminales de chevauchement de ces catégories.

Le concept d'animaux liminaux désigne les espèces qui vivent à l'intersection des mondes sauvage et domestique : « [...] cases where animals overlap space and interests with humans in ways that require co-existence strategies, even if animals' day-to-day lives do not involve close cooperation and interpersonal relationships with humans »⁴⁷. Leur thèse défend que très peu d'animaux spécifié·e·s sortent réellement de ce cadre « liminal », puisque l'être humain colonise l'entièreté de la planète :

New relationships of mutual impact and hybrid management have been made necessary by relentless human expansion, anthropogenic climate change, and other ecological impacts. The animals involved in these new relations do not fit into the old dichotomy of independent wild animals untouched by humans on the one hand, or

⁴⁵ HARAWAY, D., *Quand les espèces se rencontrent* (Trad. Courtois-l'Heureux, F.), Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2021

⁴⁶ DONALDSON, S., KYMLICKA, W., « Comment: Between Wild and Domesticated: Rethink Categories and Boundaries in Response to Animal Agency » dans BOVENKERK, B., KEULARTZ, J. (dir.), *Animals Ethics in the Age of Humans*, sl, Springer (coll. « Springer Nature »), 2016, pp. 225-239

⁴⁷ DONALDSON, S., KYMLICKA, W., « Comment: Between Wild and Domesticated: Rethink Categories and Boundaries in Response to Animal Agency », p. 227

dependent domesticated animals under control of humans on the other hand. We need new ideas to help us understand the distinctive ethical challenges of these new relationships, with their mix of freedom and restriction, of independence and dependence, of self-willed agency and external control.⁴⁸

Donaldson et Kymlicka plaident donc pour une réévaluation des catégories traditionnelles de sauvagerie et de domestication, puisque les animaux sauvages sont eux aussi influencés par la place que notre espèce prend et les ressources qu'elle utilise, et plus encore, qu'ils sont obligés d'entrer en relation avec l'espèce humaine pour survivre.

Dès lors, au sein de ces animaux, qui est concerné par le travail ? Nous pouvons distinguer, dans l'ensemble de la catégorie traditionnelle d'animal sauvage, tout en prenant en compte les critiques avancées par Donaldson et Kymlicka, une sous-catégorie d'animal sauvage fonctionnel. Il s'agit de désigner les animaux spécifié·e·s qui, bien qu'étant considéré·e·s comme « sauvages » et non domestiqué·e·s, jouent un rôle essentiel dans des écosystèmes directement exploités ou influencés par l'activité humaine. Leur « fonctionnalité » repose sur le fait qu'ils contribuent par leurs comportements au maintien d'équilibres écologiques ou de services écosystémiques⁴⁹ exploités pour la production humaine. Les fonctions qu'ils occupent devraient ainsi être remplacées par du travail salarié (que ce soit pour exécuter directement la tâche ou mettre en place des processus, des machines pour le faire) s'ils disparaissaient. On peut donc qualifier ces fonctions de travail.

Pour illustrer cette notion d'animal sauvage fonctionnel, on peut parler des abeilles, essentielles pour la pollinisation et les cultures alimentaires, mais aussi des oiseaux qui régulent les insectes, des loups qui régulent les populations d'herbivores⁵⁰, des castors qui construisent des barrages qui empêchent les inondations⁵¹, etc.

Animaux nuisibles

Les animaux spécifié·e·s qui ne sont ni domestiques ni fonctionnels, qui n'entrent dans aucune des catégories que nous avons mentionnées, peuvent faire partie de la dernière distinction que je vais aborder dans ce bestiaire : les animaux nuisibles. Cette catégorie est évidemment une construction anthropocentrique qui ne considère les animaux spécifié·e·s qu'en fonction de leurs interactions avec l'humain·e, et peut donc être critiquée dans un cadre antispéciste. Il s'agit cependant de faire des distinctions idéal-typiques à partir d'un point de vue situé.

⁴⁸ DONALDSON, S., KYMLICKA, W., « Comment: Between Wild and Domesticated: Rethink Categories and Boundaries in Response to Animal Agency », p. 225

⁴⁹ Je fais référence ici au travail de Jason W. Moore, qui discute de l'interdépendance entre les systèmes naturels et économiques, en soutenant que « la nature » (cela comprend donc les animaux) fait partie de la « toile de la vie » qu'exploite le capitalisme.

MOORE, J.W., *Capitalism in the web of life, ecology and the accumulation of capital*, Londres, Verso, 2015

⁵⁰ DAILY, G-C., « Nature's Services: Societal Dependence on Natural Ecosystems » dans ROBIN, L., SVERKER, S., WARDE, P., (dir), *The Future of Nature: Documents of Global Change*, New Haven: Yale University Press, 2013, pp. 454-464.

⁵¹ GUILLIBERT, P., *Exploiter les vivants*, Paris, Editions Amsterdam, 2023

On peut subdiviser l'ensemble des animaux nuisibles en plusieurs parties, selon les rôles et enjeux spécifiques à chaque espèce animale. Ainsi, il y a des animaux nuisibles qui annulent ou perturbent le travail humain, par la destruction de récoltes (rongeurs, oiseaux ou insectes qui détériorent les cultures) ou par les dommages qu'ils engendrent vis-à-vis des infrastructures (comme les termites qui endommagent les habitations). Il y a également les animaux parasites (comme les poux ou les puces) et enfin ceux qui propagent des maladies (comme les moustiques).

Ces trois catégories, si on suit Donna Haraway et le concept déjà exposé de « travail biologique », exécutent une forme de travail, même si elle n'est ni intentionnelle ni désirable pour les humain·e·s dans l'immédiat : l'autrice, puisqu'elle veut quitter le point de vue anthropocentré, ne prend ni en compte l'intentionnalité comme critère pertinent, ni les intérêts particuliers de notre espèce. Ces animaux spécifié·e·s ont une fonction écosystémique de régulation des surplus et de maintien de l'équilibre écologique. Ainsi, si les cultures humaines organisées par le capitalisme sont mises en danger, c'est à cause de leur forme de monoculture ou de la standardisation des végétaux nécessaire à leur marchandisation⁵², qui sont en réalité des déséquilibres écologiques. Enfin, même d'un point de vue strictement anthropocentré, les animaux nuisibles agissent, en dernière analyse, au profit des êtres humains⁵³, puisqu'ils assurent un équilibre planétaire qui nous permet, en fin de compte, de continuer à proliférer en tant qu'espèce. Il s'agit de questions que je n'ai pas la place d'étudier dans ce mémoire, et dont je laisse l'appréciation et la méditation aux lecteurs.

Délimitation du bestiaire

Certaines catégories d'animaux spécifié·e·s entrent plus facilement que d'autres dans une définition simple du travail. Pour ceux qui y entrent le moins, cela dépend d'à quel point nous sommes prêt·e·s à décentrer nos points de vue, à les désanthropocentrer, plus précisément. Il s'agit de questions ontologiques et méthodologiques importantes dans le cadre de ce travail. Je ne prétends pas résoudre totalement ces questions dans le cadre de ce mémoire et propose de laisser une certaine autonomie aux lecteur·rice·s.

Cependant, l'angle marxiste de ce mémoire nous permet de fixer certaines limites épistémologiques. En effet, la théorie matérialiste-historique, puisqu'elle se veut être une analyse du réel, peut bénéficier de l'analyse de nos propres positions, des lieux idéologiques depuis lesquels nous travaillons. Par conséquent, si nous devons prendre en compte et souligner le fait qu'en tant que personne humaine, notre point de vue est situé dans la société humaine, considérer ce biais n'inclut pas le rejet des théories développées à partir de cette situation. Nous pouvons donc assumer le fait de

⁵² FRESSOZ, J-B., GRABER, F., LOCHER, F., QUENET, G. *Introduction à l'histoire environnementale*, Paris, La Découverte, 2014

⁵³ MORTON, T., *The Ecological Thought*, Londres, Harvard University Press, 2012

limiter le domaine de ce mémoire à certaines catégories d'animaux spécifiés tout en gardant à l'esprit que ces catégories sont des constructions et non des réalités essentielles fermées, et qu'un point de vue épistémologique différent, comme celui de Donna Haraway, permet des considérations différentes.

Si je ne pense pas pertinent de trancher définitivement ici la question de la considération ou non de certains individus, je pense qu'il est quand même intéressant de poser une délimitation fondamentale : il s'agit, dans ce mémoire, de ne prendre en compte que les êtres sentients, en tant qu'ils ont des intérêts propres liés à leur capacité à ressentir de la douleur ou du plaisir.

Chapitre 2 : Les différentes approches philosophiques et politiques de l'antispécisme

Introduction

Une fois les concepts de spécisme, de sentience et de conscience animale posés, il s'agit d'explorer les différents antispécismes. En effet, il est impossible de donner une seule définition précise et fermée tant ce courant est composé de différentes mouvances. Nous allons en explorer quelques-unes dans la suite de ce travail, pour mieux comprendre ce qui compose l'antispécisme. Ainsi, il s'agira ensuite d'ajouter, par la critique constructive, notre pierre à l'édifice de cette pensée en proposant une vision marxiste de la problématique qui nous occupe.

Dans ce chapitre, il s'agira, dans un premier temps, d'examiner l'approche utilitariste de nos rapports aux animaux spécifié·e·s. Ensuite, nous nous pencherons sur l'apport de l'approche kantienne à une telle question, puis nous nous intéresserons à une troisième voie, celle du *care*. Enfin, nous conclurons par une critique marxiste et révolutionnaire de ces approches.

L'approche utilitariste de nos rapports aux animaux spécifié·e·s

Les principes de l'utilitarisme de Bentham

L'utilitarisme demeure, sans conteste, l'un des courants de philosophie morale les plus étroitement liés à l'antispécisme. En effet, ce courant s'appuie sur la prise en considération des intérêts de tous, et il fut le premier, au travers de grandes figures, à inclure les animaux spécifié·e·s dans son champ de réflexion. Jeremy Bentham⁵⁴, considéré comme le fondateur de cette doctrine, avait lui-même intégré cette dimension. Commençons par examiner les principes fondamentaux de cette théorie, avant de suivre Peter Singer, notamment dans *La libération animale*⁵⁵, pour montrer comment l'utilitarisme inclut les animaux non humain·e·s dans sa conceptualisation éthique.

L'utilitarisme s'appuie sur le principe d'utilité, stipulant qu'une action, une politique ou une institution est légitime uniquement si elle contribue au bien-être collectif maximal. En d'autres termes, pour déterminer si un acte ou un choix s'intègre positivement ou négativement dans l'éthique utilitariste, il faut évaluer son utilité. Celle-ci est ici définie comme la qualité de tout objet ou acte qui tend soit à apporter un bénéfice, soit à prévenir un mal pour la partie dont l'intérêt est pris en compte, qu'il s'agisse de la communauté ou d'un individu :

By the principle of utility is meant that principle which approves or disapproves of every action whatsoever according to the tendency it appears to have to augment or diminish the happiness of the party whose interest is in question: or, what is the same thing in other words to promote or to oppose that happiness.⁵⁶

⁵⁴ BENTHAM, J., *An introduction to the principles of morals and legislation*, sl, Batoche Books, 2000

⁵⁵ SINGER, P., *La libération animale* (Trad. L. Rousselle), Paris, Payot, 2012

⁵⁶ BENTHAM, J., *An introduction to the principles of morals and legislation*, p.14

L'intérêt de la communauté correspond à la somme des intérêts de chacun de ses membres selon ce courant. Les plaisirs et douleurs peuvent être classés selon des critères tels que leur intensité, durée, proximité, fécondité, pureté ou étendue. Cette éthique est conséquentialiste, elle se concentre uniquement sur les conséquences d'une action, sans accorder d'importance à la maxime sous-jacente de celle-ci. L'évaluation repose sur la capacité de l'action à maximiser le bien-être, afin de déterminer si elle est moralement justifiable ou non.

L'utilitarisme appliqué aux animaux spécifié-e-s de Singer

Singer commence sa réflexion en observant que l'idée des droits des animaux spécifié-e-s a parfois été utilisée pour ridiculiser les revendications en faveur des droits des femmes, en poussant à l'extrême le raisonnement qui les sous-tend, c'est-à-dire en utilisant le sophisme de la pente glissante. Cet argument a comme principe de départ que les droits des animaux spécifié-e-s seraient absurdes ; ainsi, si un raisonnement logique aboutit sans contradiction à la nécessité de tels droits, celui-ci serait alors également absurde. Peter Singer utilise cet exemple historique comme point de départ pour une sorte de généalogie logique, dans laquelle il explore les points communs de ces revendications.

Le philosophe australien explique qu'on peut dire que les hommes et les femmes partagent certaines ressemblances tout en se distinguant nettement des animaux non humain-e-s, avec des intérêts communs, comme le droit de vote, dont les animaux spécifié-e-s sont exclu-e-s. Il réfute cependant l'idée que ces ressemblances justifient une différence de considération morale entre, d'un côté, les hommes et les femmes, et de l'autre, les animaux. Il souligne que des différences existent aussi entre les sexes, entraînant des droits distincts, comme le droit à l'avortement, ce qui montre que des différences de nature n'impliquent pas forcément une hiérarchisation morale⁵⁷.

Il y a des différences d'une importance évidente entre les humains et les autres animaux, et ces différences doivent entraîner certaines différences dans leurs droits respectifs. La reconnaissance de ce fait évident n'est cependant pas un obstacle à l'argumentation pour l'extension du principe fondamental d'égalité aux animaux non humains. [...] L'extension d'un groupe à un autre du principe fondamental d'égalité n'implique pas que nous devons traiter les deux groupes de façon exactement identique, ni que nous devons leur accorder exactement les mêmes droits. Cette question dépendra de la nature des membres des deux groupes. Le principe fondamental d'égalité n'exige pas l'égalité ou l'identité de traitement ; il exige l'égalité de considération. Une considération égale pour des êtres différents peut mener à un traitement différent et à des droits différents.⁵⁸

Ainsi, le racisme et le sexisme sont moralement injustifiables, même si la diversité des êtres humains est indéniable. En effet, si l'égalité en droits ou en considération morale dépendait de nos similitudes,

⁵⁷ Je ne peux que m'attrister de cette bicatégorisation corporelle des êtres humains qui ne prend pas en compte les différentes réalités trans et intersexes. Elle est à replacer à une période durant laquelle ces problématiques étaient moins présentes que de nos jours. On peut aussi souligner que le raisonnement de Singer suit une « logique idéale » mais que celle-ci est déconnectée du monde matériel : les femmes ont moins d'autonomie corporelle que les hommes, et le droit à l'avortement est discuté, particulièrement vis-à-vis de la morale. Il y a donc de fait une hiérarchie entre les corps capables d'enfanter et les autres.

⁵⁸ SINGER, P., *La libération animale*, pp. 30-31

il serait absurde de continuer à revendiquer cette égalité, puisque, par essence, nous avons des capacités et des caractéristiques différentes.

À cela, on pourrait répondre à Singer que la race ou le sexe d'une personne n'indiquent pas nécessairement ses capacités intellectuelles, alors que l'espèce, elle, le fait. Cependant, l'égalité de considération ne repose pas uniquement sur ces capacités. Pour illustrer ce point, Singer imagine une mesure de l'intellect, comme le QI, et envisage une société où les individus avec un QI en dessous d'un certain seuil seraient réduits à l'esclavage, tandis que ceux au-dessus de ce seuil auraient un statut dominant. Une telle expérience de pensée met en lumière le caractère éthiquement problématique de cette organisation, comparable à une société fondée sur d'autres formes de discrimination. De plus, nous n'avons aucune certitude absolue quant à l'indépendance totale des capacités par rapport au sexe ou à la race, étant donné que des différences de moyennes existent entre groupes sociaux. Bien que ces écarts puissent être attribués aux conditions sociales subies par les groupes minorisés, si cela n'était pas le cas et que cette séparation dépendait de la génétique, comment pourrait-on, à partir d'un tel raisonnement, s'opposer au racisme et au sexisme ? Afin de ne pas fonder nos principes moraux sur les incertitudes de la science, il est nécessaire de considérer que « L'égalité est une idée morale, et non l'affirmation d'un fait »⁵⁹. En d'autres termes, l'égalité constitue une norme guidant la manière dont nous devons traiter autrui, plutôt qu'une simple description de l'état de la réalité sociale.

Bentham affirme que les intérêts de chaque individu doivent être pris en compte avec un poids égal face aux intérêts similaires de tout autre individu. Cela signifie que chacun mérite une considération égale de ses intérêts, sans pour autant impliquer que tous partagent les mêmes intérêts. C'est sur cette base que nous devons rejeter le spécisme : ce n'est pas parce que nous avons des capacités différentes que nous pouvons justifier l'exploitation, l'oppression, la discrimination ou la différence de droit dans la considération des intérêts d'autrui. Pour Bentham, la capacité de souffrir, autrement dit la sentience, que nous avons déjà abordée, est le critère qui confère à un individu le droit à une égale considération. Cette capacité est une condition nécessaire et suffisante pour posséder des intérêts, car un être sentient a au moins l'intérêt de ne pas souffrir, et il est moralement injustifiable de ne pas en tenir compte dans ce cadre de pensée. Fixer un autre critère pour déterminer quels intérêts méritent notre considération est arbitraire, selon Singer, car cela n'a pas de fondement logique défendable. Pourtant, la plupart des humain·e·s sont spécistes : iels participent activement au sacrifice des intérêts essentiels des membres d'autres espèces pour satisfaire les intérêts souvent futiles de leur propre espèce.

⁵⁹ SINGER, P., *La libération animale*, p. 34

La critique utilitariste de la mise à mort des êtres sensibles

Comme nous l'avons vu, les utilitaristes, particulièrement Singer, s'intéressent à la notion de sentience, et l'utilisent pour faire entrer la question animale dans la morale utilitariste de Bentham. À partir de là, on peut se poser une question : quid de l'acte de tuer les animaux, s'il se déroule sans souffrance ? Y a-t-il chez Singer un intérêt à la vie, ou cela s'arrête-t-il à l'intérêt de ne pas souffrir ?

Singer commence par répondre à ceux qui considèrent que la vie est sacrée — en particulier ceux qui s'opposent à l'avortement et à l'euthanasie. Il explique que la plupart de ces mêmes personnes n'ont aucune objection à la consommation de viande, ce qui implique une conception sacrée de la vie humaine uniquement. Or, d'un point de vue logico-éthique, dans le cadre utilitariste, cette position est difficilement défendable : les animaux non humain·e·s dépassent certaines personnes atteintes de handicaps mentaux en termes de capacités et de sentience. Considérer que ces dernières ont un droit à la vie sans accorder ce même droit aux animaux spécifié·e·s est une forme de spécisme. Singer admet néanmoins qu'il est possible, dans une perspective antispéciste et utilitariste, de juger plus grave de tuer un·e humain·e adulte en raison de ses capacités intellectuelles. Pour rester cohérent, cependant, il faut alors reconnaître qu'il est également plus grave de tuer un animal pleinement conscient de ses capacités que de prendre la vie d'un enfant ou d'une personne atteinte de sénilité.

Singer propose une position intermédiaire qui évite de considérer la vie des personnes atteintes de déficiences mentales ou de handicaps provoquant une souffrance intense comme absolument sacrée. Pour lui, si ces personnes souffrent de leur condition, elles devraient pouvoir envisager l'euthanasie. Cependant, il refuse de réduire la valeur de leur vie au niveau de celle qu'on accorde aujourd'hui aux animaux spécifié·e·s. Sa proposition consiste plutôt à étendre notre sphère de préoccupations morales aux animaux non humain·e·s, afin de les considérer comme des individus dignes de respect, au lieu de les réifier et de les transformer en marchandises.

L'utilitarisme de Singer repose sur la sentience tout en introduisant une forme de hiérarchisation entre les espèces. Il affirme que « le mal que représente la douleur est en lui-même indépendant des autres caractéristiques de l'être qui la ressent ; la valeur de la vie, elle, est affectée par ces autres caractéristiques »⁶⁰. Cette hiérarchie s'explique, selon Singer, par la capacité des humain·e·s à orienter leurs existences en fonction de buts spécifiques et à fournir des efforts pour les atteindre, une capacité téléologique dont l'existence chez les animaux spécifié·e·s reste incertaine.

Le principe fondamental de Singer demeure la réduction de la souffrance. Bien qu'il soutienne qu'il est moralement répréhensible de tuer des animaux même sans souffrance, il considère cette idée comme un soutien à ses conclusions morales plutôt qu'une condition indispensable. L'éthique qu'il

⁶⁰ SINGER, P., *La libération animale*, p. 55

défend ne vise pas seulement une réforme des politiques et de l'organisation sociale ; elle appelle également à un changement individuel, encourageant ses lecteurs à adopter le véganisme.

L'approche kantienne de nos rapports aux animaux spécifié·e·s

L'antispécisme utilitariste, tout comme la morale utilitariste de façon générale, est conséquentialiste. Autrement dit, ce courant s'intéresse aux conséquences des actions pour en juger la moralité. On ne peut pas limiter pour autant l'antispécisme en éthique à ce conséquentialisme. En effet, il existe une tradition antispéciste déontologiste, c'est-à-dire une tradition qui se pose en premier lieu la question de la correspondance de l'action à un impératif transcendantal pour en évaluer la moralité. Le représentant le plus imminent de cette tradition est bien sûr le philosophe allemand Emmanuel Kant, et c'est Tom Regan qui a utilisé ses concepts dans le champ particulier de l'antispécisme. Nous allons explorer ces concepts afin de construire la spécificité de l'approche de ce mémoire, et d'aborder une perspective différente que celle de l'utilitarisme.

Kant et les animaux spécifié·e·s

La question du statut des animaux spécifié·e·s apparaît déjà dans les *Leçons d'éthique*⁶¹ de Kant, cours dispensés entre 1775 et 1780, précédant de peu les *Fondements de la métaphysique des mœurs*⁶² (1785) et la *Critique de la raison pratique*⁶³ (1788), œuvres phares de la morale kantienne. Dans ces leçons, Kant adopte une perspective sur les animaux spécifié·e·s qui se maintiendra tout au long de son travail philosophique.

La position de Kant repose sur un dualisme strict entre les humain·e·s et les animaux non humain·e·s : les humain·e·s, en tant qu'êtres rationnels, évoluent dans le domaine de la culture, un monde définit par la liberté et la moralité (comme il le développe dans la *Critique de la raison pratique*), tandis que les animaux non humain·e·s sont limité·e·s par la nécessité de la nature (explorée dans la *Critique de la raison pure*⁶⁴). Les humain·e·s possèdent un esprit capable de se représenter un « Je », une conscience de soi qui constitue le fondement même de la morale kantienne. Pour Kant, le bien est indissociable de la notion de « bonne volonté », elle-même liée au devoir, le véritable socle de sa morale déontologique.

Dans cette perspective, le devoir est la clé pour distinguer le bien du mal : une action est jugée moralement bonne non par ses conséquences, mais par son respect du devoir moral. Contrairement à l'utilitarisme, qui évalue la moralité en fonction des effets de l'action, la morale kantienne valorise

⁶¹ KANT, E., *Leçons d'éthique* (Trad. L. Langlois), Paris, Le livre de poche (coll. « classiques de poche »), 1997

⁶² KANT, E., *Fondements de la métaphysique des mœurs* (Trad. V. Delbos), Paris, Nathan (coll. « Les intégrales de philo »), 2010

⁶³ KANT, E., *Critique de la raison pratique* (Trad. L. Luc, H. Wismann), Paris, Gallimard, 1985

⁶⁴ KANT, E., *Critique de la raison pure* (Trad. A. Renaut), Paris, Garnier-Flammarion (coll. « GF Philosophie »), 2006

l'action elle-même, indépendamment des résultats. Illustrant cette rigueur du devoir kantien, on évoque souvent l'exemple célèbre selon lequel mentir est injustifiable, même si un officier nazi demande si nous cachons des personnes juives : le devoir de ne pas mentir est ici absolu, même si les conséquences de dire la vérité sont désastreuses. Un mensonge, même soutenu par de bonnes intentions, reste immoral.

Pour Kant, une morale fondée sur le devoir ne peut s'appliquer qu'aux êtres que la raison a élevés au-dessus des impératifs de la nature. En conséquence, les animaux non humain·e·s, selon lui, ne sont pas des êtres moraux et n'entrent pas dans le champ de l'impératif catégorique, cet impératif absolu qui dicte ce qui doit être fait pour garantir la vertu d'une action. Bien que l'impératif catégorique soit unique, Kant en propose plusieurs formulations. La deuxième de ces formulations concerne particulièrement les relations interindividuelles et pratiques, où il énonce : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen. »⁶⁵. Cet impératif demande de ne pas traiter les autres êtres rationnels⁶⁶ comme des objets, de ne pas les instrumentaliser, en reconnaissant la valeur intrinsèque liée à leur rationalité.

Cette distinction fonde la séparation entre les humain·e·s et les animaux non humain·e·s : les animaux non humain·e·s, dépourvu·e·s de raison, restent soumis·es aux nécessités de la nature et ne possèdent pas la valeur morale qui motive le devoir. Par conséquent, l'obligation morale de traiter autrui comme une fin ne s'étend pas aux animaux spécifié·e·s, que Kant considère comme légitimement exploitables, pouvant être utilisés comme des instruments pour satisfaire des besoins humains.

Cependant, il convient de nuancer cette position stricte. Kant admet que, bien qu'il n'existe pas de droits directs des animaux spécifié·e·s qui nous obligeraient moralement, il existe des « devoirs indirects » envers eux. Ces devoirs concernent en réalité les obligations que nous avons envers nous-mêmes. Dans les *Doctrines de la vertu*⁶⁷, il explique que traiter les animaux spécifié·e·s avec cruauté, bien que techniquement permis puisque ceux-ci n'ont pas de statut de personne, peut néanmoins affecter négativement les relations humaines en émoussant la sensibilité morale de l'individu. Autrement dit, c'est une attaque à notre propre intégrité morale :

[...] La violence et la cruauté avec lesquelles on traite les animaux sont très contraires au devoir de l'homme envers lui-même; car on émousse ainsi en soi la compassion qu'excitent leurs souffrances, et par conséquent on

⁶⁵ KANT, E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 36

⁶⁶ Kant développe une définition de la rationalité très spécifique, qui repose sur la faculté humaine d'agir conformément à des principes universels, indépendamment des inclinations personnelles ou des intérêts contingents. Dans la philosophie de Kant, elle se manifeste principalement par l'usage pratique de la raison, qui permet à l'individu de déterminer la moralité d'une action en fonction de sa conformité au principe du devoir et à l'impératif catégorique. Cet impératif exige que l'on agisse uniquement selon des maximes que l'on peut vouloir comme lois universelles.

⁶⁷ KANT, E., *Doctrine de la vertu* (Trad. J. Barni), Paris, Auguste Durand, 1855

affaiblit et on éteint peu à peu une disposition naturelle, très favorable à la moralité de l'homme, dans ses rapports avec ses semblables⁶⁸

Bien que les animaux spécifié·e·s occupent un statut inférieur dans la hiérarchie morale kantienne et ne soient pas, en elleux-mêmes, dignes de respect, la perspective de Kant sur ce point est plus complexe qu'un pur instrumentalisme. Si ce dernier autoriserait toute appropriation du corps animal comme un bien légitime, Kant souligne néanmoins que la manière dont nous traitons les animaux spécifié·e·s a des répercussions sur notre sensibilité morale. Il insiste ainsi sur l'importance d'une certaine retenue : la cruauté envers les animaux spécifié·e·s est déconseillée car elle peut altérer notre capacité de compassion et, en fin de compte, affecter notre comportement envers les autres humain·e·s. Ainsi, elle dégrade notre sens moral.

En explorant la *Critique de la faculté de juger*⁶⁹, qui précède la *Doctrine de la vertu* et qui clôt la trilogie des Critiques, on peut se demander si ce texte, bien que n'abordant pas directement le statut des animaux non humain·e·s, ne permettrait pas de réexaminer leur place dans la philosophie kantienne. Cet ouvrage marque un tournant dans la pensée de Kant, notamment dans sa conception de la finalité. Face à la question du beau, qu'il considère comme un lien entre nature et culture, entre science et morale, Kant redéfinit le concept de finalité par rapport à la manière dont il l'avait abordé dans sa première critique. En effet, alors que, dans la *Critique de la raison pure*, la finalité était un jugement déterminant et objectif, c'est-à-dire un jugement provenant de l'entendement, elle est ici un jugement réfléchissant, dépendant des catégories de pensée humaines. Une différence majeure entre jugement de goût et jugement de connaissance apparaît alors : tandis qu'un jugement de connaissance attribue une qualité à un objet de la sensibilité en lui appliquant un concept de l'entendement (jugement déterminant), le jugement de goût, même lorsqu'il qualifie un objet de beau, ne rapporte pas cette qualité à l'objet lui-même, mais au sujet qui perçoit (jugement réfléchissant). Autrement dit, la finalité n'est pas une propriété intrinsèque de la nature, mais une projection de notre esprit, rendant impossible la preuve de son objectivité.

Cette réflexion pourrait alors ouvrir une porte pour repenser le statut moral des animaux spécifié·e·s : si la finalité n'est pas strictement déterminée par la nature, il devient envisageable de concevoir les animaux spécifié·e·s non seulement comme des moyens, mais aussi comme des fins en elleux-mêmes, selon la manière dont nous choisissons de projeter nos catégories de jugement. De plus, en définissant la finalité comme une notion relevant de notre jugement subjectif, la *Critique de la faculté de juger* modifie indirectement les bases de la notion de respect et de devoir moral dans la philosophie kantienne. En effet, respecter une personne impliquait de la considérer comme une

⁶⁸ KANT, E., *Doctrine de la vertu*, §17

⁶⁹ KANT, E., *Critique de la faculté de juger* (Trad. A. Renaut), Paris, Garnier-Flammarion (coll. « GF Philosophie »), 2015

finalité en soi. Toutefois, Kant n'a pas explicitement revu sa position sur le statut moral des animaux non humain·e·s, malgré cette nouvelle compréhension de la finalité. Cependant, certains penseurs issus de la tradition kantienne, tels que Tom Regan, ont exploré comment cette réinterprétation pourrait servir à accorder un statut plus favorable aux animaux. Nous verrons, en nous tournant vers les travaux de Regan, comment il est possible d'enrichir la morale kantienne pour inclure les animaux spécifié·e·s de manière plus significative au sein de notre cadre éthique.

Regan et la déontologie comme source du droit des animaux

Tom Regan, philosophe américain spécialisé en éthique, est une figure de proue dans le développement d'une théorie déontologique intégrant les animaux spécifié·e·s dans la sphère morale. Dans son ouvrage fondamental, *Le droit des animaux*⁷⁰, il s'inspire du formalisme kantien, mais sans reléguer les animaux spécifié·e·s à un statut d'altérité. Contrairement à Kant, qui s'appuie sur la raison ou la conscience pour établir des devoirs moraux, Regan introduit la notion de « sujet-d'une-vie », caractérisant tout individu capable de se préoccuper de sa propre existence. Selon Regan, un être qui remplit les conditions du « sujet-d'une-vie » est ainsi doté d'une valeur inhérente, indépendamment de sa capacité à raisonner ou à verbaliser sa pensée :

[L]es individus sont sujets-d'une-vie s'ils ont des croyances et des désirs ; une perception, de la mémoire, et un sens du futur, y compris de leur propre futur ; une vie émotionnelle ainsi que des sensations de plaisir et de douleur ; des intérêts en rapport aux préférences et au bien-être ; la capacité d'initier une action en vue de leurs désirs et de leurs buts ; une identité psychophysique au cours du temps ; et un bien-être individuel [...] ⁷¹

En rejetant la rationalité comme unique critère pour être qualifié de sujet moral, Tom Regan propose que les êtres capables de manifester un intérêt pour leur propre existence, incluant notamment certains animaux spécifié·e·s assez matures pour le faire, soient intégrés dans notre système moral. Cet intérêt pour leur vie les rend porteur·euse·s de droits moraux. L'animal devient ainsi une fin en soi, en satisfaisant l'impératif kantien de ne pas traiter autrui uniquement comme un moyen. Dès lors, il est moralement injuste de les instrumentaliser, car leur valeur ne dépend pas de leurs capacités rationnelles mais de leur qualité de « sujets-d'une-vie ».

Regan limite le statut de « sujet-d'une-vie » aux mammifères, car, d'après les connaissances scientifiques de son époque, ce statut ne pouvait être étendu aux poissons ou autres animaux spécifié·e·s non mammaliens. Cependant, il propose un « doute épistémologique » pour les espèces qui ne répondent pas à cette définition. En d'autres termes, en l'absence de preuves suffisantes pour déterminer leur statut, il encourage une attitude prudente. Regan considère qu'il est moralement justifié de prendre en compte la possibilité que des recherches futures révèlent que ces animaux

⁷⁰ REGAN, T., *Les Droits des animaux* (Trad. E. Utria), Paris, L'avocat du diable, 2013

⁷¹ REGAN, T., *Les Droits des animaux*, p. 479

spécisé·e·s sont également des « sujets-d'une-vie », ce qui modifierait leur place dans le domaine de la morale.

Le philosophe américain soutient que fonder la moralité uniquement sur la rationalité serait problématique : cela reviendrait à exclure des catégories d'individus, comme les nouveau-nés, les personnes avec des handicaps lourds ou les personnes âgées atteintes de sénilité, de tout statut moral. Selon lui, ce serait non seulement absurde, mais également incompatible avec les principes d'une société véritablement morale. Cette observation l'amène à élargir le concept de dignité morale au-delà de la rationalité, en incluant tous les êtres capables d'un minimum d'intérêt pour leur propre vie.

L'auteur adopte une position abolitionniste quant à l'exploitation animale. Selon lui, si les animaux spécifié·e·s sont reconnu·e·s comme des « fins en soi » et non de simples moyens, alors toutes les formes d'exploitation — qu'il s'agisse de l'alimentation, de l'esthétique, des divertissements ou de la recherche scientifique — sont moralement inacceptables. Il ne suffit donc pas d'améliorer les conditions de vie des animaux destinés à l'abattage, mais de mettre un terme définitif à toute instrumentalisation de leur existence. Cette approche exige un changement radical dans la manière dont les humain·e·s interagissent avec les animaux non humain·e·s, en respectant leur statut moral et leur droit à vivre indépendamment de l'utilité que l'industrie peut leur attribuer.

Points communs et divergences des deux approches philosophiques

On peut saluer le fait que l'utilitarisme de Singer et la pensée déontologique de Regan partagent une considération des animaux spécifié·e·s qui ne se retrouvent que rarement dans d'autres modèles éthiques. Tous deux militent contre l'exploitation⁷² des animaux spécifié·e·s et défendent leur statut moral, mais la manière dont ils justifient cette position, les conséquences pratiques de leurs théories et leur application dans le réel varient considérablement. Il est intéressant cependant de souligner que les militant·e·s antispécistes, s'ils se reconnaissent dans l'un ou l'autre de ces courants (l'utilitarisme étant le plus populaire), peuvent parfaitement se retrouver sur le terrain des luttes. Il est probable que ce phénomène est dû au fait qu'ils partagent une ontologie commune, sur laquelle je reviendrai et que je critiquerai au travers de la prochaine éthique systématique que j'aborderai et dans la conclusion de ce chapitre.

Points communs : le fondement moral du droit des animaux

Les deux philosophes partagent une critique du spécisme, et rejettent l'idée que les animaux spécifié·e·s puissent être considérés comme des ressources ou des biens. Pour Singer, la sentience, c'est-à-dire la capacité à éprouver la douleur et à souffrir, est le critère fondamental qui légitime

⁷² Le terme d'exploitation ne fait pas référence ici à l'exploitation marxiste qui nous intéressera dans la suite de ce mémoire.

l'extension de l'*égalité de considération* aux animaux. Regan, de son côté, fonde son argumentation sur la notion de « sujet-d'une-vie », un critère qui repose sur la capacité d'un individu à se soucier de sa propre existence. Bien que les concepts diffèrent, les deux théories s'accordent sur l'idée que les animaux spécifié·e·s méritent de la considération morale.

Une autre convergence réside dans leur critique de l'exploitation animale. Pour Singer, la réduction de la souffrance doit être le principe moral de référence, ce qui le pousse à défendre le véganisme comme la manière la plus éthique de vivre, en raison de la souffrance que l'industrie alimentaire inflige aux animaux. Regan, quant à lui, adopte une position abolitionniste, selon laquelle l'exploitation des animaux spécifié·e·s à des fins alimentaires, de divertissement ou d'expérimentation scientifique est moralement injustifiable. Dans les deux cas, la pratique de l'exploitation animale est condamnée, soit parce qu'elle cause une souffrance évitable, ce qui ne contribue pas à maximiser le bien-être collectif général, soit parce que l'instrumentalisation des animaux non humain·e·s, leur réduction à des moyens pour des fins humaines, est moralement inacceptable.

D'un point de vue plus fondamental, on peut également souligner que les deux théories ont des perspectives normatives. Autrement dit, elles visent à instaurer des règles, des lois morales. Que ce soit la maximisation du bonheur ou le fait de suivre un devoir comportemental en fonction de la maxime d'une action, il s'agit de donner une sorte de « manuel pour mener une vie bonne » aux individus. Elles s'inscrivent également dans un certain rationalisme, puisque les deux théories se basent sur un raisonnement – qu'il soit conséquentialiste ou déontologique – pour établir les normes qu'elles prônent. Par exemple, Singer fait une démonstration logique de la sentience des animaux non humain·e·s, par analogie avec celle des humain·e·s, et s'appuie sur celle-ci pour expliquer, encore une fois par un processus de démonstration logique et par analogie avec des cas humains spécifiques, la place à laquelle les animaux spécifié·e·s peuvent aspirer dans la morale utilitariste. Ainsi, si le raisonnement de base n'est pas identique, Regan utilise également des critères stricts et qu'il déduit de façon logique pour déterminer qui sont les sujets-d'une-vie et ce à quoi ils ont le droit.

Divergences : le fondement de la morale radicalement différent

L'une des différences majeures entre l'utilitarisme de Singer et la théorie déontologique de Regan réside dans leur compréhension du fondement moral de l'*égalité de considération*. L'utilitarisme, comme le propose Singer, est une éthique conséquentialiste. Cela signifie que l'on juge les actions en fonction de leurs conséquences. Dans ce cadre, l'intérêt moral d'un être est défini par sa capacité à éprouver du plaisir ou de la douleur. Singer argumente que la souffrance, quel que soit l'individu qui en est victime, doit être prise en compte de manière égale. Ainsi, un animal qui souffre de manière équivalente à un être humain doit être traité avec la même considération, peu

importe son appartenance d'espèce. Cette position pragmatique est centrée sur la réduction de la souffrance de manière quantifiable et applicable à tous les êtres sentients.

En revanche, la position de Regan repose sur une conception déontologique, qui distingue la moralité de la simple utilité. Le philosophe rejette l'idée que la moralité soit une question de maximisation du bien-être. Plutôt que de juger les actions en fonction de leurs conséquences, il met l'accent sur des principes de droit moral. Son concept de « sujet-d'une-vie » élargit la notion de droits à tous et toutes les animaux spécifié·e·s qui ont une conscience de soi, même en l'absence de rationalité. Cela crée une distinction importante : la moralité selon Regan ne repose pas sur la simple capacité à souffrir, mais sur la capacité d'un individu à avoir un intérêt propre dans sa vie, à se soucier de sa propre existence.

Un autre domaine où les divergences sont particulièrement marquées est la question de la hiérarchie des droits des animaux non humain·e·s et des êtres humains. Singer, bien qu'il défende les droits des animaux non humain·e·s, admet une hiérarchie dans la manière dont nous traitons les individus. En raison des capacités cognitives plus développées des humain·e·s, il considère qu'il est moralement plus grave de tuer un être humain adulte que de tuer un animal. Regan, en revanche, adopte une position plus radicale en affirmant que les animaux non humain·e·s, une fois reconnu·e·s comme des « sujets-d'une-vie », sont port·euse·ur·s de droits égaux à ceux des humain·e·s dans certains cas. Selon lui, il est incohérent et moralement injustifiable de nier des droits moraux à des animaux spécifié·e·s tout en les accordant à des humain·e·s en situation de handicap mental sévère. Il s'oppose ainsi fermement à l'idée de hiérarchiser les êtres humains et les animaux non humain·e·s sur la base de leurs capacités cognitives ou de leur potentiel rationnel.

Approches pratiques et implications politiques

Les implications pratiques de ces théories sont également distinctes. Pour Singer, l'étendue de l'*égalité de considération* et de la réduction de la souffrance doit être mesurée et appliquée de manière rationnelle. Il préconise des actions concrètes, comme l'adoption du véganisme, la fin de l'expérimentation animale et l'application des principes de l'altruisme efficace, que nous discuterons plus tard. Son approche est plus utilitaire et pragmatique, visant à réduire le mal dans le monde de manière quantifiable. Son éthique est donc très orientée vers l'action individuelle et le changement social mesurable, dans un cadre utilitaire qui privilégie l'efficacité de la réduction de la souffrance.

De son côté, Regan adopte une approche plus radicale, visant à la suppression totale de l'exploitation animale. Il affirme que l'exploitation, quelle qu'en soit la forme, est moralement injustifiable. Il ne s'agit pas de réformer les systèmes existants, mais de les abolir complètement. Le philosophe américain propose un changement structurel radical, rejetant toute forme d'exploitation des animaux non humain·e·s, indépendamment de la souffrance qu'elle engendre. Il se distingue par

sa volonté de rendre les animaux spécifié·e·s pleinement égales·aux en droits, au-delà de la simple prise en compte de leurs souffrances.

Bien que l'utilitarisme de Singer et la théorie de Regan partagent un objectif commun — celui de remettre en question la manière dont les humain·e·s traitent les animaux non humain·e·s— leurs approches éthiques diffèrent profondément. L'utilitarisme, centré sur la réduction de la souffrance, est plus flexible et pratique, tandis que la théorie de Regan, en s'appuyant sur une déontologie stricte et une reconnaissance des animaux spécifié·e·s comme des fins en soi, est plus radicale et fondamentalement transformationnelle. Cependant, les deux théories montrent la nécessité de repenser nos relations avec les animaux spécifié·e·s et proposent des arguments solides pour une réévaluation morale des pratiques humaines à l'égard des autres espèces.

Une troisième voie : critique féministe des éthiques normatives

Je vais aborder un dernier courant de l'antispécisme, très minoritaire : la perspective de l'éthique du *care*. Il s'agit, au travers de ce prisme, de proposer une première critique aux théories de Singer et Regan. J'aborderai ensuite une critique marxiste de ces théories, ainsi que de leurs impacts politiques.

L'éthique du *care* apporte un point de vue féministe sur l'éthique de manière plus générale : les autrices de ce courant veulent construire une théorie en dehors de la domination idéologique masculine. Je vais aborder ce courant en suivant Joséphine Donovan⁷³ et Joan Tronto⁷⁴. Cette partie sera basée sur les ressemblances des pensées utilitariste et déontologiste évoquées plus tôt, c'est-à-dire le fait qu'elles reposent sur un certain rationalisme et un objectif normatif, pour assimiler ces deux courants et en proposer une critique fondamentale, tout en sachant les dissemblances que ces pensées développent.

Le point de départ des autrices du *care* est d'affirmer que, en éthique comme dans les autres champs scientifiques, le point de vue masculin est dominant. Celui-ci oublie l'aspect interpersonnel, contextuel, émotionnel et politique de la morale pour valoriser une rationalité universelle abstraite. La pionnière de ce domaine, Carol Gilligan⁷⁵, s'intéresse aux histoires et aux pratiques particulières des femmes pour proposer une autre éthique.

En effet, dans son livre *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, elle observe que, dans les études empiriques, les femmes sont souvent perçues comme

⁷³ DONOVAN, J., « Attention to suffering: a feminist caring ethic for the treatment of animals » dans *Journal of social philosophy*, vol.27, 1996, pp.81-102

⁷⁴ TRONTO, J., *Un monde vulnérable. Pour une politique du care* (Trad. Hervé Maury), Paris, Découverte, 2009

⁷⁵ GILLIGAN, C., *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard University Press, 1982

moralement inefficaces. L'autrice se demande d'où viennent ces résultats et, en étudiant les expériences morales, elle remarque que les questions qui les composent sont souvent formulées de manière à confirmer la théorie de Kohlberg⁷⁶. Cette théorie propose trois niveaux de moralité en s'inspirant des stades d'apprentissage formulés par Piaget : le stade préconventionnel, où l'enfant est centré sur lui-même et exclut les autres de ses jugements ; le stade conventionnel, où l'individu apprend à répondre aux attentes sociales, à obéir aux lois et aux normes générales ; et le stade postconventionnel, où le jugement moral repose sur des valeurs supérieures.

Gilligan constate que les femmes ne suivent pas ces stades de développement de la même manière, car elles ne perçoivent pas les problèmes moraux comme de simples exercices logiques, mais portent une attention particulière aux relations et à la vulnérabilité. Elle souligne que cette perspective n'a pas été prise en compte en raison des biais de genre intériorisés :

The failure to see the different reality of women's lives and to hear the differences in their voices stems in part from the assumption that there is a single mode of social experience and interpretation. By positing instead two different modes we arrive at a more complex rendition of human experience which sees the truth of separation and attachment in the lives of women and men and recognizes how these truths are carried by different modes of language and thought.⁷⁷

Cela provient, selon elle, du paradigme social dominant, caractérisé par la division entre le corps et l'esprit et la valorisation de la pensée sur l'émotion.

Dans ce système, les femmes sont reléguées au rôle de responsables des relations humaines, et ce, dans toutes les classes sociales. Pierre Bourdieu⁷⁸ l'avait déjà observé dans *La domination masculine* : même dans les classes bourgeoises, les femmes sont responsables de l'organisation des événements sociaux, des échanges de cadeaux, des appels téléphoniques et donc, de manière plus globale, de l'entretien des liens sociaux.

Gilligan propose une éthique nouvelle, résolument féministe, qui aspire à remplacer les relations hiérarchiques entre individus par un paradigme démocratique, où le *care* prime sur l'intérêt individuel. Cette division entre une éthique masculine, centrée sur la logique et qualifiée de « rationnelle », et une éthique féminine, davantage tournée vers les relations et les vulnérabilités, est une construction sociale et non une distinction naturelle. Elle reflète la division genrée de la société, où les femmes sont associées à la reproduction et les hommes à la production.

Le *care* n'est pas limité à des tâches physiques ou émotionnelles, mais inclut également le soin de l'environnement. C'est une disposition morale qui s'acquiert par la pratique, et non une sentimentalité dépolitisée. Contrairement aux éthiques de la vertu, déontologiques ou

⁷⁶ KOHLBERG, L., POWER, C., *Essays on Moral Development, vol. I: Philosophy of Moral Development*, San Francisco, Harper & Row, 1981

⁷⁷ GILLIGAN, C., *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, pp. 173-174

⁷⁸ BOURDIEU, P., *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998

conséquentialistes, l'éthique du *care* est une éthique situationnelle. Joan Tronto⁷⁹ explique ainsi que cette éthique s'inscrit dans des relations et des pratiques complexes, souvent invisibilisées dans les théories morales traditionnelles. Autrement dit, puisque les besoins des individus sont spécifiques et contextualisés, il ne peut y avoir de principes universels en matière de *care*. Cette éthique peut être qualifiée à la fois de procédurale, car elle vise à développer une sensibilité aux besoins des autres sans chercher un résultat particulier, et de conséquentialiste à un niveau politique, car elle interroge les injustices systémiques.

Partant de l'idée anthropologique que l'être humain est un être vulnérable et interdépendant, l'éthique du *care* rejoint la théorie du *standpoint* de Sandra Harding⁸⁰, selon laquelle il n'existe pas de point de vue neutre ou universel. Elle s'ancre dans des situations concrètes sans prétendre offrir des solutions idéales et valorise les émotions comme conditions de possibilité du jugement rationnel.

La sympathy comme concept pour une éthique du care antispéciste

Les sentiments et émotions ont donc été exclus du domaine du rationnel avec l'instauration de la modernité capitaliste dont il était question dans l'introduction de ce chapitre. On peut prendre Kant comme incarnation de ce mouvement : en effet, il rejette les inclinations et les sentiments comme motivation éthique, au profit du sens du devoir. Selon lui, les émotions sont instables et ne peuvent servir de fondement universalisable à une éthique ; une morale fondée sur les sentiments manquerait de constance et de rationalité, ce qui la rendrait inapte à garantir l'équité dans le traitement de chacun·e. Pour Kant, seule une éthique basée sur le Devoir permet une justice authentique, où chacun·e peut être traité·e équitablement, sans les fluctuations inhérentes aux émotions humaines.

Philip Mercer⁸¹ propose une réponse à cette perspective kantienne avec le concept de *sympathy*. Il s'agit d'un exercice à la fois intellectuel et émotionnel complexe, qui relève d'une forme de rationalité. Contrairement à ce qu'on pourrait penser, la *sympathy* n'est ni impulsive ni partielle, et elle dépasse largement le simple instinct. En effet, elle requiert des facultés d'imagination, de conscience de soi, ainsi qu'un certain sens de la comparaison. Mercer précise que la *sympathy* consiste à comprendre les émotions de l'autre dans une situation donnée, sans pour autant nous immerger dans nos propres ressentis. Il ne s'agit donc pas de se demander « comment je me sentirais si j'étais dans cette situation » mais plutôt de chercher à percevoir ce que l'autre ressent effectivement dans l'instant. Ce concept, qui ne suppose ni effacement de soi ni fusion émotionnelle avec l'autre, ne se confond donc pas avec l'*empathie*.

⁷⁹ TRONTO, J. C., « Care Ethics », in *Wiley online library*, 2014 URL : <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1002/9781118474396.wbept0124>

⁸⁰ HARDING, S., *The feminist standpoint theory reader: intellectual and political controversies*, Londres, Routledge, 2004

⁸¹ MERCER, P., *Sympathy and Ethics: A Study of the Relationship Between Sympathy and Morality with Special Reference to Hume's Treatise*, Oxford, Oxford University Press, 1972

Le phénoménologue Max Scheler ⁸² considère la *sympathy* comme une forme de connaissance, une alternative épistémologique au modèle d'objectivation scientifique cartésien. Selon lui, les humain·e·s doivent apprendre à déchiffrer une sorte de grammaire universelle des émotions, que les animaux spécifié·e·s partagent et expriment. Cette lecture de l'émotion animale n'est pas une simple interprétation intellectuelle, mais bien une compréhension qui mobilise également les émotions humaines. Pour Scheler, il s'agit donc d'aller au-delà de la vision de la nature comme un simple instrument destiné aux humain·e·s, en reconnaissant les émotions animales comme un aspect authentique et communicable de leur être.

[W]e must rid ourselves henceforward of our one-sided conception of Nature as a mere instrument of human domination... [W]e must learn once more to look upon Nature as into the heart of a friend" [Faust I. 3220] ... Hence the first task of our educational practice must be to revive the capacity for identification with the life of the universe, and awaken it anew from its condition of dormancy in the capitalist social outlook of Western man (with its characteristic picture of the world as an aggregation of movable quantities)⁸³

Donc la *sympathy* n'est plus présentée comme quelque chose d'irrationnel, mais comme une sorte d'outil d'investigation, une forme de savoir pratique.

Cette approche s'écarte de la vision traditionnelle de la raison en proposant une nouvelle forme de science où le sujet, par son autonomie, cherche avant tout la compréhension plutôt que l'explication. Edith Stein ⁸⁴, par exemple, parle d'une empathie sensible et corporelle, illustrée notamment par l'expérience de la douleur. Cette notion est intéressante car elle replace le corps et la matérialité du monde au centre de ses considérations, en contraste avec l'univers des idées abstraites de Platon. Paul Taylor ⁸⁵ souligne que cette sensibilité devrait être la base de l'éthique environnementale : selon lui, c'est seulement par cette forme de compréhension corporelle que l'on peut réellement percevoir la réalité, les objectifs et les besoins d'autrui. Une telle compréhension est essentielle pour intégrer plus profondément notre environnement dans notre cadre moral.

La *sympathy* n'est pas imprévisible ou erratique, mais ne relève pas nécessairement de la raison. Elle nécessite un exercice d'imagination morale et une attention intense à la réalité d'autrui. Pour résumer, exercer cette forme de *sympathy* implique un pouvoir d'observation et de concentration significatif, ainsi qu'une capacité d'évaluation et de jugement. La possibilité d'étendre l'imagination morale de cette manière n'est pas un talent inné, mais une pratique que l'on peut développer. Les théoricien·ne·s de la *sympathy* vont jusqu'à affirmer que le sens de la morale et de la justice prend racine dans cette aptitude. Par exemple, elle permet de percevoir qu'une personne se trouve dans le besoin, ce qui implique que la *sympathy* précède la justice en tant que fondement moral.

⁸² SCHELER, M., *The Nature of Sympathy*, Hamden, Archon, 1970

⁸³ SCHELER, M., *The Nature of Sympathy*, p. 105

⁸⁴ STEIN, E., *On the problem of Empathy*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1966

⁸⁵ TAYLOR, P.W., «The Ethics of Respect for Nature », dans HARGROVE, E.C. (dir.), *Animal Rights/Environmental Ethics Debate: the environmental perspective*, Denton, Eugene C. Hargrove, 1992

Brian Luke⁸⁶ affirme que la *sympathy* envers les animaux spécifié·e·s constitue une disposition primaire, souvent occultée et refoulée par un processus de conditionnement moral intense. Selon lui, si les pratiques comme l'expérimentation animale et les abattoirs restent dissimulés au public, c'est en partie parce que nous éprouvons de la culpabilité et de la honte face à cette rupture du lien profond entre les humain·e·s et les animaux. Ce sens de la *sympathy*, inné selon Luke, se retrouve dans des théories telles que celles de Hume, Smith et Hutcheson. Cependant, une éthique féministe cohérente pourrait contester cette idée en faveur d'une vision plus constructiviste de la réalité sociale.

Les théoricien·ne·s de la *sympathy* soutiennent qu'une expérience de cette forme de compréhension émotionnelle est nécessaire avant de pouvoir élaborer une théorie de la justice, car c'est elle qui détermine qui cette justice inclut — ou exclut. C'est notre réponse empathique aux animaux non humain·e·s qui les intègre dans notre communauté morale. Autrement dit, c'est en étant capable de percevoir leurs besoins et ressentis que nous pouvons moralement prendre en considération les animaux autres qu'humain·e·s. Cette *sympathy* s'opère seulement entre êtres sentients : l'agent doit être capable de penser et de ressentir, tandis que le sujet doit au moins ressentir. Par exemple, il est rare de ressentir de la *sympathy* envers les plantes ou des entités non sentientes. Lorsque l'on saisit la sentience d'un autre être, il devient impossible de le traiter comme un simple objet, car cet être acquiert alors des droits moraux.

L'argument kantien, qui rejette l'universalisation des sentiments comme fondement moral, reste pertinent ici : dans l'éthique du *care*, comment considérer ceux et celles que nous ne percevons pas directement, vers qui nous n'avons pas, a priori, de prédisposition de *sympathy* ? Pour répondre, il est essentiel de noter notre capacité à ressentir de la *sympathy* envers des individus avec lesquels nous n'avons pas de lien direct ou immédiat. Par exemple, voir des enfants souffrir de la famine peut nous émouvoir, même si nous ne connaissons pas personnellement ces enfants.

Virginia Held⁸⁷, dans sa critique du rationalisme, souligne que fonder une théorie morale sur des individus abstraits et universels omet l'expérience de l'autre dans sa singularité. Cet autre particulier, bien qu'éloigné de notre cercle social immédiat, peut toujours susciter de la *sympathy*. Ainsi, Held montre que notre sentiment de *care* n'est pas limité par les frontières de notre communauté directe, et qu'il est possible de reconnaître des besoins individuels dans leur spécificité, sans réduire les personnes concernées à des concepts généraux :

⁸⁶ LUKE, B., « Justice, Caring, and Animal Liberation. » dans *Between the Species* no. 2, Spring 1992, pp. 100-108

⁸⁷ HELD, V., « feminism and moral theory » dans *women and moral theory*, Totowa, Rowman & Littlefield, 1987, p. 111-128

It is a particular qualitative experience that is missing in contemporary rationalist theory, the emotional sympathetic understanding of another creature. It is this “personalist” dimension that sympathy theorists would restore to ethical theory.⁸⁸

La *sympathy* n'est donc pas une impulsion volatile ou purement émotionnelle : elle comporte une dimension cognitive qui en fait une forme de savoir, capable d'être universalisée. Cependant, les structures et institutions sociales et politiques tendent souvent à limiter cette capacité d'universalisation, réprimant l'expansion de la *sympathy* au-delà des frontières immédiates de notre communauté ou de nos relations personnelles.

Point de vue d'éthique du care sur l'antispécisme

Le concept de *sympathy*, s'il est taillé pour nous aider dans nos rapports aux autres humain·e·s, peut aussi être utilisé dans nos relations aux animaux spécifié·e·s. C'est ce que défend Donovan. Cet antispécisme s'appuie donc sur l'expérience personnelle pratique plutôt que sur la rationalité, comme le défendent Singer et Regan. Cette idée vient de l'éthique du *care*, fondée par Gilligan, et veut construire une éthique qui prend en compte la façon d'agir moralement spécifique des femmes. Il n'est pas question cependant d'essentialiser celles-ci, mais d'analyser leurs déterminations sociales spécifiques. Ces déterminations prennent la forme des différentes activités qu'on assimile traditionnellement au genre féminin, autrement dit, le fait de prendre en charge la reproduction sociale. Le *care* ne s'arrête pas là : il s'agit de prendre soin des relations, de l'environnement, et des autres êtres humains de façon générale. Le fait d'assigner les femmes au *care* prend sa source dans la division entre les sphères publique et privée : en divisant la société de telle manière, on assigne chaque catégorie de sexe à un rôle social particulier.

L'éthique du *care* ne repose pas sur des principes universels, mais sur un processus en quatre phases : « caring about », « taking care of », « care giving », et « care receiving ». Ce cheminement commence par la reconnaissance d'un besoin, puis la prise de responsabilité pour y répondre, ce qui implique des actions concrètes. Ensuite, il faut admettre que la personne recevant le *care* participe activement au processus, en écoutant son point de vue sur son besoin et la manière de le satisfaire.

Donovan, en phase avec Tronto, insiste sur la dimension politique essentielle de cette éthique : elle ne peut être séparée du cadre social et structurel dans lequel elle s'inscrit. Ainsi, la philosophe américaine explique :

Care occurs in complex relationships, practices, and institutions of care. Ideal theory approaches, or approaches that do not recognize the political dimensions of private institutions, will be inadequate to understanding human lives in this complexity of relationships.⁸⁹

⁸⁸ DONOVAN, J., « Attention to suffering: a feminist caring ethic for the treatment of animals », p. 91

⁸⁹ TRONTO, J. C., « Care Ethics », in *Wiley online library*, 2014 URL : <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1002/9781118474396.wbept0124> p.1

L'éthique du *care* est transformative, contrairement aux approches normatives comme l'utilitarisme ou la déontologie kantienne, car elle n'offre pas de mode d'emploi universel mais repose sur une pratique ancrée dans la réalité relationnelle. Pour Tronto, il ne s'agit pas seulement de redonner de la valeur aux tâches de *care* historiquement associées aux femmes : les individus socialement privilégiés doivent aussi prendre leur part de cette responsabilité collective. Dans nos sociétés, les plus riches peuvent échapper aux tâches de *care* en les déléguant contre rémunération. Tronto dénonce ce phénomène, car la vulnérabilité et l'interdépendance sont des réalités humaines qui transcendent le statut social. On traduit d'ailleurs quelque fois l'éthique du *care* en « éthique de la vulnérabilité ».

Cette éthique propose donc de dépasser l'individualisme néolibéral et de redéfinir la société autour de la valeur du *care*. Pour cela, il faut supposer des transformations politiques concrètes, comme la réduction du temps de travail qui a pour but de consacrer du temps au *care*, et une revalorisation salariale des métiers du *care*, souvent déconsidérés et mal rémunérés, bien que centraux dans la vie collective.

Carol J. Adams⁹⁰ incarne ce décentrement politique que prône l'éthique du *care* en interrogeant les structures matérielles qui profitent de la souffrance animale, notamment les industries de la viande et de l'armement. Elle observe que la consommation de viande s'inscrit dans une dynamique de pouvoir masculine, nécessitant la transformation des animaux spécifié·e·s en ce qu'elle nomme « référents absents ». Ce concept signifie que, pour que la consommation de viande soit possible, les animaux spécifié·e·s doivent être déconnecté·e·s de leur identité d'êtres sentients. Sans ce découpage conceptuel, les consommateur·rice·s seraient susceptibles d'éprouver un sentiment de *sympathy* à leur égard, rendant leur exploitation plus difficile à justifier.

En plus de centrer son analyse sur la critique des relations de pouvoir, l'éthique du *care* exige une prise en compte attentive des besoins spécifiques des animaux spécifié·e·s ou des personnes affectées. Dans cette perspective, Donovan propose une extension politique de la notion de besoins⁹¹, impliquant que les besoins des êtres vulnérables soient reconnus et intégrés dans le champ politique pour assurer leur protection et leur respect :

Ethics, therefore, do not exist in a political vacuum, and thus while it is important to ground them in a personal sympathetic response, it is also important to take a larger view, placing the individual instance within a political understanding of the cause and an assessment of the needs of the suffering. The individual response is thus generalized not in a Kantian sense but within the framework of political analysis.⁹²

⁹⁰ ADAMS, C.J., *La politique sexuelle de la viande* (Trad. D. Petitclerc) Sofia, L'Age d'Homme, 2016

⁹¹ Il ne s'agit pas pour autant de considérer tous les besoins comme étant égaux : par exemple, Agnes Heller, dans *The Theory of Need in Marx*, explique que le capitalisme construit des besoins pour promouvoir la consommation.

HELLER, A. *The Theory of need in Marx*, Londres, verso books (coll. « Radical Thinkers»), 2018

⁹² DONOVAN, J., « Attention to suffering: a feminist caring ethic for the treatment of animals », p. 95

Une éthique ne peut jamais être neutre ou apolitique, car elle émerge dans un contexte social et historique particulier et est conçue par des individus situés dans ce contexte. De ce fait, les éthiques traditionnelles, comme celles de Kant ou l'utilitarisme, tendent à refléter et à prioriser les intérêts des groupes dominants, reproduisant souvent des perspectives élitistes et excluantes. Cela se reflète également dans leurs perspectives sur l'antispécisme, qui ne sont pas réglées sur la relation aux animaux spécifié·e·s en soi, mais sur un raisonnement logique qui les amène à considérer l'intérêt animal. L'éthique féministe que je présente ici, en revanche, vise à combler cette lacune en intégrant des voix et des expériences habituellement effacées ou marginalisées.

Donovan introduit la notion d'*attentive love*, concept développé par Simone Weil, pour encourager un exercice de l'imagination morale qui repose sur une attention soutenue envers les autres dans le but de mieux répondre à leurs besoins. Cet amour attentif nécessite de voir l'autre non seulement comme un autre, mais aussi comme un sujet autonome, avec son propre vécu et ses propres besoins. Ce concept vise en particulier à réintégrer les animaux spécifié·e·s dans notre cercle moral en reconnaissant leur individualité et leurs besoins spécifiques.

Donovan explique que la cause animale doit dépasser le fait de se limiter aux arguments abstraits de justice égalitaire fondée sur les droits ou l'utilitarisme. Il devrait, au contraire, ancrer son éthique dans une *sympathy*, un engagement passionné pour le bien-être des animaux spécifié·e·s :

The animal welfare movement need no longer rely solely on abstract utilitarian and rights-based claims of equal justice for animals; rather it should recognize that a viable ethic for the treatment of animals can be rooted in sympathy, a passionate caring about their well-being.⁹³

L'*attentive love* est ainsi une pratique qui demande apprentissage et engagement. Pour Donovan, cela signifie qu'il faut réellement « écouter » les animaux non humain·e·s, c'est-à-dire prendre en compte leur perspective et leur corps situé, en portant une attention sincère à leurs signes de souffrance tout en donnant une dimension politique à cette considération. Elle nous invite à prendre au sérieux la sentience des animaux spécifié·e·s et à faire preuve de *sympathy* envers eux, ce qui ne consiste pas simplement à projeter notre propre expérience dans la leur, mais à reconnaître une « communauté de besoins », dont nous faisons également partie en tant qu'êtres vulnérables. Cela implique de considérer les animaux spécifié·e·s comme des partenaires de la communauté morale, avec une dignité propre qui mérite d'être respectée et protégée ; il n'est plus question de la distinction entre agent et patient moraux développée dans d'autres modèles éthiques. En effet, s'il existe une distinction entre agent et patient dans le concept de *sympathy*, les personnes qui exercent ces rôles sont variables en fonction des situations.

⁹³ DONOVAN, J., « Attention to suffering: a feminist caring ethic for the treatment of animals », p. 98

Résumé et comparaison critique des différentes approches

Du point de vue de l'éthique du *care*, qu'il s'agisse de Regan ou de Singer, tout se passe comme si ces philosophes n'étaient pas affectés par le traitement des animaux spécifié·e·s dans notre société, puisque leur philosophie ne prend pas racine dans l'affection ou les passions. Ainsi, dans leurs théories, le fait d'accorder plus de considération aux animaux non humain·e·s est un devoir moral découlant strictement d'une logique, qu'elle soit conséquentialiste, dans le cas de l'utilitarisme, ou déontologique, dans le cas d'une éthique kantienne. La perspective du *care* propose une autre voix, en promouvant une praxis, non un ensemble de norme.

L'éthique du *care* est sans doute la plus compatible avec une approche matérialiste et historique de la question animale, car elle part des vécus, elle est ancrée dedans, en plus d'analyser le contexte idéologique dans lequel elle s'inscrit et dans lequel les autres théories avant elles sont également inscrites. Déjà à son époque, Marx critiquait l'utilitarisme, et particulièrement l'abstraction qu'il nécessite, ainsi que son inscription dans l'idéologie bourgeoise :

C'est chez Bentham seulement que tous les rapports existants sont subordonnés au rapport d'utilité, c'est uniquement chez lui qu'on rencontre la promotion inconditionnelle de ce rapport d'utilité, censé représenter à lui seul le contenu de tous les autres, à une époque où, après la Révolution française et le développement de la grande industrie, la bourgeoisie n'apparaît plus comme une classe parmi les autres, mais comme la classe dont les conditions d'existence sont celles de la société tout entière.⁹⁴

Marx reproche à Bentham de promouvoir une théorie qui repose sur de l'abstraction en réduisant toute la société à la bourgeoisie, autrement dit de développer une éthique compatible avec le capitalisme.

Critique de la portée politique de l'utilitarisme

On peut étayer les propos de Marx en examinant la portée politique concrète de l'utilitarisme, c'est-à-dire ce que propose Singer en termes de solutions pour atteindre une organisation sociale plus désirable. Pour cela, on peut suivre les propositions développées dans son livre *l'Altruisme efficace*⁹⁵. Cet ouvrage est nommé suivant le concept qui y est principalement travaillé : il s'agit de l'idée selon laquelle nous devrions utiliser nos ressources (temps, argent, compétences) pour faire le maximum de bien possible dans le monde. Il faut donc réfléchir de manière critique à la façon d'aider le maximum de personnes, et le plus efficacement possible. On peut voir dans cette définition en quoi l'altruisme efficace est une prolongation logique de l'utilitarisme, en ce qu'il applique les principes de ce courant tout en tentant de les porter à une échelle politique. On ne peut donc pas séparer les deux concepts, en ce que l'un est la conséquence logique du premier : il est donc intéressant de fournir

⁹⁴ ENGELS, F., MARX, K., *L'idéologie allemande* (Trad. Auger H., Badia G., Baudrillard J., Cartelle R.), Paris, Editions sociales, 1968, p. 454

⁹⁵ SINGER, P., *L'altruisme efficace* (Trad. L. Bury), Paris, les Arènes, 2018

une analyse de l'altruisme efficace dans le cadre d'une approche critique des conceptions traditionnelles de l'antispécisme.

Le philosophe pose les principes fondateurs de ce courant, comme le fait de créer des organisations qui ont pour but d'augmenter le plus possible le rendement des dons, c'est-à-dire le fait de diriger l'argent vers les causes qui en tireront le plus de bénéfices en termes de maximisation des plaisirs et de diminution de la souffrance. Il parle également de l'éthique du don, qui doit se faire suivant des barèmes de revenus progressifs. En suivant cette logique, mieux vaut gagner beaucoup d'argent, puisque cela permet de donner plus : « Il est certes possible d'avoir un revenu moyen et de donner quand même assez pour faire beaucoup de bien, mais il n'en reste pas moins vrai que plus vous gagnez, plus vous pouvez donner. »⁹⁶. Singer, pour appuyer son argumentaire, explique que les choix de vie qu'il promeut sont aussi profitables pour l'individu qui les pose, lui permettant d'atteindre un bien-être psychologique lié à l'assurance de la moralité de ses actions.

En somme, il s'agit pour le philosophe utilitariste d'expliquer que toutes les causes ne se valent pas, puisque certaines ont un potentiel de maximisation du bonheur plus grand que d'autres. Il plaide donc pour une approche rationnelle et analytique de l'altruisme qui encourage les individus à maximiser leur impact positif sur le monde.

Ainsi Alice Crary explique dans son chapitre de l'ouvrage collectif *The good it promises, the harm it does*⁹⁷, qui fait le bilan de l'altruisme efficace, que ce mouvement a tendance à négliger la complexité de la réalité sociale et politique en privilégiant des évaluations d'actions plausibles dans son cadre moral. Ainsi, l'autrice déplore un manque d'enracinement historique et spatial de ce courant de pensée :

It is often right to act in ways that aim to improve the welfare of others. But recognizing the instances in which this is (or isn't) right requires capacities for engaged social thought that EA disavows. Further, when it comes to evaluating actions coordinated with an eye to social transformation, EA's image of the moral enterprise is patently implausible.⁹⁸

De plus, l'altruisme efficace est critiqué pour sa tendance à ignorer les structures normatives et politiques qui sous-tendent la misère mondiale. Autrement dit, ce courant s'intéresse aux actions individuelles mais pas aux structures sociales qui les produisent et les rendent possibles.

L'autrice explique ainsi que le mouvement de Singer propose des conceptions théoriques rationnelles qui sont en fait des abstractions morales. Ainsi, comme le souligne John Sanbonmatsu dans son chapitre du même ouvrage ⁹⁹ :

⁹⁶ SINGER, P., *L'altruisme efficace*, p. 48

⁹⁷ CRARY, A., « Against "effective Altruism" » dans ADAMS, C-J., CRARY, A., GRUEN, L. (dir), *The Good It Promises, The Harm It Does, Critical Essays on Effective Altruism*, Oxford, Oxford university press, 2023

⁹⁸ CRARY, A., « Against "effective Altruism" », p. 238

⁹⁹ SANBONMATSU, J., « Effective Altruism and the Reified Mind », dans ADAMS, C-J., CRARY, A., GRUEN, L. (dir), *The Good It Promises, The Harm It Does, Critical Essays on Effective Altruism*, Oxford, Oxford university press, 2023

As others have observed, the self-understanding of Effective Altruists as impartial, “evidence-based” vessels of reason mirrors the Weltanschauung of a technocratic managerial elite for whom all phenomena can in fact be reduced to a balance statement, with losses on one side and gains on the other.¹⁰⁰

Sanbonmatsu fait donc une association directe entre les logiques économiques capitalistes, la subjectivation que ce système produit en créant une figure mythique d’individus autonomes et impartiaux et le courant de pensée utilitariste, plus particulièrement dans son expression politique au travers de l’altruisme efficace. Ainsi, ces conceptions, en étant imaginées comme le résultat d’un système de raisonnement transcendantal, sont envisagées comme neutres. Or, les philosophes telles que Iris Murdoch¹⁰¹ pensent que les prédispositions subjectives n’obstruent pas l’accès à la réalité. À l’inverse, les concepts évaluatifs emportent toujours avec eux l’aspect situé et non-neutre des auteur·rice·s qui les travaillent. Il est nécessaire de comprendre la situation des points de vue et de la prendre en compte pour fournir un travail éthique ancré dans la réalité sur laquelle il veut avoir un impact.

Sanbonmatsu ne s’arrête pas là et explique le lien profond entre les structures économiques et sociales capitalistes contemporaines et l’altruisme efficace. Ainsi, ce courant se passe de l’empathie dans son système moral logique, pourtant celle-ci est un des piliers de la moralité dans l’éthique du *care*. L’auteur explique que cela vient d’une dichotomie entre raison et sentiment, et que cette séparation réifie la conscience. En suivant Lukacs, il définit cette réification comme un processus par lequel les relations sociales et les expériences humaines sont réduites à des calculs quantitatifs, ce qui déshumanise les individus et les rend interchangeables dans le cadre d’une logique économique. Or, il s’agit exactement de ce que l’utilitarisme produit comme effet.

Enfin, le philosophe souligne que l’altruisme efficace est soutenu par des milliardaires, ce qui pose la question de son indépendance. Cette connexion aux capitalistes peut impliquer que le mouvement sert au maintien du statu quo plutôt qu’à la provocation d’un changement social significatif. En effet, il y a un problème démocratique qui se pose quand on laisse une poignée d’individus choisir ce qu’iels considèrent être la meilleure distribution de bien : iels peuvent choisir d’agir selon leurs intérêts, qu’iels en aient conscience ou non, et agissent de toute façon à partir de leur situation, qui implique un point de vue spécifique sur le monde et la politique. À cause de toutes ces limites conceptuelles, l’altruisme efficace ne peut identifier les racines réelles des problèmes sociaux, ni proposer des solutions efficaces à ceux-ci. Il explique donc que ce mouvement s’approprie, pour ensuite les atrophier, les désirs d’émancipation sociale :

¹⁰⁰ SANBONMATSU, J., « Effective Altruism and the Reified Mind », p. 211

¹⁰¹ BRAUNE, C., « Une éthique si ordinaire : Iris Murdoch », dans *Philonsorbonne*, n°18, 2024, pp. 13-28

Marcuse observed that the more we resist unfreedom, the more the dominant system appropriates our instinctual longings for emancipation and turns them against us, channelling our longings into cultural forms that serve only to strengthen the overall structure of repression.¹⁰²

Alice Crary souligne que le fait de faire dépendre le secteur caritatif d'idéaux d'efficacité politiques amène ce dernier à négliger des valeurs politiques plus larges. Cela peut donc mener à l'inverse de ce qui est recherché en déplaçant le problème de la misère d'un endroit à l'autre sans résoudre celui-ci. En fait, l'altruisme efficace, s'il vise à faire le bien, peut en réalité reproduire les structures de pouvoir et les formes de souffrance qu'il cherche à éliminer, au pire et, au mieux, sert à maintenir le statu quo en accordant un statut moral au capitalisme, via une redistribution basée sur la charité et la bonne volonté des individus au sommet de l'échelle sociale. L'autrice souligne ainsi la nécessité d'une approche plus nuancée et critique de l'éthique.

Critique marxiste de la morale normative

L'éthique du *care*, en tant qu'elle ne se veut pas normative mais pratique, est différente de la morale utilitariste, que nous avons critiquée dans la partie précédente autant au vu de son absence de considération de l'empathie que de sa problématique application politique, au travers de l'altruisme efficace. Concernant l'éthique déontologique que j'ai également décrite, comme explicité plus tôt dans ce travail, elle partage avec l'utilitarisme la même ontologie individualiste, c'est-à-dire qu'elle part de la même logique de critique des comportements individuels, donc nécessite le même point de départ d'existence du libre arbitre, et le même rejet de l'empathie comme ressort moral pertinent.

Cependant, ce mémoire a pour but de travailler dans un cadre marxiste. Il s'agit donc maintenant de se poser la question de l'originalité d'une telle approche par rapport à celle de l'éthique du *care*. Pour cela, je vais commencer par décrire le rapport traditionnel du marxisme et de la morale au travers de l'article d'Yvon Quiniou, « La question morale dans le marxisme »¹⁰³. Il s'agira donc d'exposer les spécificités de l'épistémologie marxiste, à partir desquels nous travaillerons dans le chapitre suivant pour déterminer la pertinence politique et philosophique de cette approche.

Quiniou aborde la question de la normativité dans le marxisme, en soulignant que, bien que Marx ait cherché à dépasser la morale en politique, il a souvent engagé des jugements de valeur. Il note au passage que cette question est relativement peu traitée dans la littérature marxiste, surtout par rapport à d'autres thèmes. L'auteur nuance cependant en expliquant que le matérialisme, en particulier dans sa forme historique, c'est-à-dire le « matérialisme historique », matrice de la pensée marxiste, exclut l'idée d'une morale universelle. Les valeurs sont considérées comme des productions idéologiques liées à l'histoire et aux classes sociales. Cela signifie que l'homme est pris dans un

¹⁰² SANBONMATSU, J., « Effective Altruism and the Reified Mind », p. 223-224

¹⁰³ QUINIOU, Y., « La question morale dans le marxisme », dans *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n°68, 2000, pp. 10-18

déterminisme complexe, ce qui empêche l'idée de libre arbitre au sens métaphysique, et donc d'une morale qui améliorerait le monde en inspirant, de manière déontologique ou conséquentialiste, aux individus de meilleurs comportements.

Il y a cependant un versant plus normatif à l'œuvre de Marx, puisqu'il fixe l'objectif d'une société sans classes, autrement dit une société communiste, même s'il laisse son contenu exact et son organisation sociale entre les mains des décisions démocratiques de la classe prolétaire, dans un premier temps, puis de toute la société. Il y a donc une certaine ambivalence dans l'œuvre du philosophe allemand.

Cependant, l'aspect constant de la pensée marxiste, que Quiniou souligne, est le fait de critiquer l'approche individualiste de la morale. Celle-ci est qualifiée d'idéaliste, puisqu'elle responsabilise les individus vis-à-vis de leurs actions, autrement dit, elle situe l'apparition des comportements au niveau des idées et non à celui des conditions matérielles d'existence. Or, comme le souligne Marx dans sa célèbre citation :

Le résultat général auquel j'arrivai et qui, une fois acquis, servit de fil conducteur à mes études, peut brièvement se formuler ainsi : dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent en des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, rapports de production qui correspondent à un degré de développement déterminé de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, la base concrète sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de conscience sociale déterminées. Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et intellectuel en général. **Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être ; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience** (nous soulignons).¹⁰⁴

Cette approche modifie donc l'attitude à adopter moralement : nous ne devons pas essayer de convaincre des individus de changer leurs comportements nocifs mais de modifier les structures qui permettent et créent ces comportements. En effet, cette phrase souligne que ce sont les conditions matérielles de vie, inscrites dans des structures économiques et sociales, qui façonnent la manière dont les individus pensent et agissent. Par conséquent, toute tentative de transformation véritable doit d'abord s'attaquer à ces structures, plutôt qu'à des choix individuels, qui sont limités par ces mêmes conditions.

Dans une perspective révolutionnaire, insister sur les choix individuels peut même être contre-productif : cela détourne l'attention des véritables causes systémiques des comportements nuisibles. Cela peut aussi fragmenter les luttes en culpabilisant les individus, au lieu de favoriser la solidarité nécessaire à une transformation collective. L'idée n'est pas de convaincre chaque personne isolément d'adopter un comportement « correct », mais de créer les conditions dans lesquelles ces comportements émergeront naturellement, en modifiant les bases matérielles de la société.

¹⁰⁴ MARX, K., *Contribution à la critique de l'économie politique* (Trad. G. Fondu et J. Quétier), Editions sociales (coll. « Geme »), Paris, 1966, p.4

En outre, dans un cadre déterministe et marxiste, ce sont les contradictions internes du système capitaliste qui créent les conditions d'une prise de conscience révolutionnaire. Marx considère que le capitalisme est intrinsèquement contradictoire : il génère à la fois les conditions de sa propre expansion et celles de son effondrement. Ces contradictions, qui découlent de la logique de l'accumulation du capital, créent non seulement des crises économiques récurrentes mais aussi des formes croissantes d'exploitation et d'aliénation, qui exposent les limites du système aux classes exploitées :

À un certain stade de leur développement les forces productives de la société entrent en contradiction avec les rapports de production existants, ou, ce qui n'en est que l'expression juridique, avec les rapports de propriété à l'intérieur desquels elles s'étaient mues jusqu'alors. De formes évolutives des forces productives qu'ils étaient, ces rapports deviennent des entraves de ces forces. Alors s'ouvre une ère de révolution sociale. Le changement qui s'est produit dans la base économique bouleverse plus ou moins lentement ou rapidement toute la colossale superstructure.¹⁰⁵

Les comportements individuels sont ainsi des expressions de ces contradictions et ne peuvent être résolus qu'en s'attaquant à leurs causes structurelles.

Il ne s'agit pas pour autant de ne rien faire en attendant la révolution. En effet, dire que le capitalisme, par ses contradictions, crée les conditions objectives pour faire advenir une telle révolution, n'implique pas l'absence de nécessité d'actions. Marx insiste ainsi sur le rôle crucial de l'action organisée et collective pour transformer ces conditions en changement effectif. En effet, les contradictions seules ne suffisent pas à provoquer une révolution, elles doivent être activées par une prise de conscience collective et un mouvement social. Autrement dit, le changement social n'émergera pas simplement des crises structurelles, mais de l'action consciente et organisée des masses, ancrée dans ces contradictions. Il ne faut donc pas confondre la prise de conscience collective et les choix individuels moraux.

Le statut de l'éthique dans le marxisme est ambigu et a été discuté par de nombreux auteurs, nous y reviendrons dans la conclusion de ce mémoire. Cependant, il y a au fondement du matérialisme historique l'idée selon laquelle les conditions matérielles de la vie sociale déterminent les idées et les croyances des individus. Les philosophies morales sont parfois qualifiées d'« illusions idéologiques » par des philosophes marxistes comme Henri Lefebvre¹⁰⁶. Celles-ci sont provoquées par la division du travail, à partir de laquelle le travail intellectuel qui se spécialise se pense en dehors des sociétés humaines :

C'est en effet à partir du moment où, dans la division du travail, apparaît le travail intellectuel en voie de spécialisation que la conscience (l'individu conscient) s'affranchit du réel, s'imaginer qu'elle est autre chose que la conscience du monde humain (de la pratique sociale) et s'élance vers les nuées idéologiques. Cette illusion accompagne les autres phénomènes sociaux ; elle s'en distingue mais ne peut s'en séparer. Elle agit et réagit sur

¹⁰⁵ MARX, K., *Contribution à la critique de l'économie politique* (Trad. L. Lafargue), Paris, Bibliothèque nationale de France (coll. « XIX »), 2021, p.6-7

¹⁰⁶ LEFEBVRE, H., *Le marxisme*, Paris, puf (coll. « Que sais-je ? »), 2012

eux. Les fétiches idéologiques, les abstractions réalisées, prennent aussi une sorte de vie indépendante et objective, notamment dans les religions, dans les morales, dans les métaphysiques. Les fétiches interviennent dans l'histoire, dans la vie de la formation économique sociale ; ils en deviennent, à travers l'action des individus et des classes, des facteurs actifs, essentiels en apparence, subordonnés en fait. Ainsi se détermine sociologiquement, en tant que processus humain échappant aux hommes, ce que nous avons nommé philosophiquement l'aliénation.¹⁰⁷

Autrement dit, le fait de penser à partir des individus et non des structures sociales qui les déterminent puise son origine historique dans la division du travail entre les aspects « manuel » et « intellectuel » de celui-ci. Marx critique cette division en tant qu'elle dépossède les prolétaires de leur pouvoir sur le processus de travail, puisque celui-ci est régulé par la classe qui s'attribue le rôle de l'intellectualité. Autrement dit, cette division du travail est ce qui a mené à la division de classe.

Critique marxiste de l'éthique du care

Il faut donc créer une morale, d'un point de vue marxiste, qui ne soit pas aliénée du réel et qui ait une portée politique de changements structurels allant au-delà de la critique des comportements individuels. Je pose l'hypothèse que l'éthique du *care*, de façon imparfaite et incomplète, jette ce qui pourrait être les prémices d'une telle construction. En effet, son aspect non-normatif, sa prise en compte de la situation des individus, ainsi que de leur contexte social et politique, fait d'elle une théorie plus matérialiste que les autres. Cependant, ces aspects restent insatisfaisants d'un point de vue marxiste : en effet, cette pensée n'inscrit pas le processus révolutionnaire dans sa matrice idéologique. Elle prône certes quelques mesures sociales¹⁰⁸ comme la réduction du temps de travail pour libérer du temps afin de pouvoir consacrer celui-ci au *care*, l'augmentation des salaires dans les secteurs du *care* ou encore la redéfinition de la démocratie comme discussion collective inclusive sur l'attribution des responsabilités de *care* entre les citoyens :

Le care nous imposant de réfléchir concrètement aux besoins réels des personnes et d'évaluer de quelle façon il peut leur être répondu, il introduit un certain nombre de questions sur ce que nous valorisons dans la vie quotidienne. La société devrait-elle être organisée d'une manière qui contribue à maintenir certaines formes de privilèges, avant que les besoins les plus élémentaires des autres soient satisfaits.¹⁰⁹

Cependant, cela ne va jamais jusqu'à considérer la possibilité d'une transformation sociale plus profonde. En effet, si l'éthique du *care* se veut transformatrice, elle n'est pas révolutionnaire pour autant. Tronto, par exemple, considère le fait que même dans une organisation sociale prenant en compte la vulnérabilité humaine et la mettant au centre de ses considérations, un marché libre pourrait continuer à exister pour la gestion de certaines ressources¹¹⁰.

¹⁰⁷ LEFEBVRE, H., *Le marxisme*, p.56

¹⁰⁸ TRONTO, J. C, «Care Ethics », in *Wiley online library*, 2014 URL :

<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1002/9781118474396.wbept0124> p.1

¹⁰⁹ TRONTO, J-C. « Du care », dans *Revue du MAUSS*, vol. 32, no. 2, 2008, pp. 243-265

¹¹⁰ TRONTO, J-C., *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*, New York, New York University Press, 2013

Comme le montre Fraser dans *Qu'est-ce que la justice sociale ?*¹¹¹, la perspective non-révolutionnaire n'est pas cohérente. En effet, la philosophe identifie analytiquement deux types de luttes : les luttes de reconnaissance et de redistribution. C'est une distinction idéal-typique où les premières se jouent dans l'espace culturel et les secondes dans la sphère économique. L'autrice cherche à dépasser la distinction entre ces deux types de luttes, en montrant à quel point elles sont complémentaires et imbriquées : les inégalités économiques et les dénis de reconnaissance se chevauchent pour former un système complet et cohérent.

Toujours de manière analytique, la philosophe souligne l'existence de deux types de solutions pour répondre à ces injustices. Ainsi, toute injustice économique nécessite une restructuration économique. Cela peut prendre la forme d'une redistribution plus équitable des ressources ou d'une réorganisation des rapports de production. Ces solutions, bien que diverses, sont regroupées sous le terme générique de « remèdes redistributifs ». De même, les injustices sociales appellent des réponses spécifiques, telles que la réévaluation d'identités auparavant dévalorisées ou la promotion de la diversité culturelle. Elle englobe ces approches sous l'appellation de « remèdes de reconnaissance ».

Cette distinction soulève des tensions politiques et théoriques importantes. En effet, les revendications liées à la reconnaissance tendent généralement à valoriser la différenciation des groupes, cherchant à réhabiliter leur identité et à leur accorder plus de reconnaissance. Au contraire, les remèdes à l'injustice économique proposent souvent d'éliminer des hiérarchies entre groupes, aspirant à une indifférenciation fondée sur des principes d'universalité.

Bien que les deux remèdes soient adaptés à des cas théoriques, ils paraissent incompatibles dans la réalité. En effet, leurs objectifs respectifs sont légitimes dans leur domaine, mais ils peuvent entrer en contradiction. Une personne confrontée à une double injustice, à la fois économique et culturelle, comme c'est le cas de la plupart des personnes qui subissent ces préjudices, pourrait devoir, d'un côté, affirmer son appartenance à un groupe pour obtenir reconnaissance (remède de reconnaissance) et, de l'autre, plaider pour l'abolition des distinctions entre groupes afin de lutter contre l'injustice économique (remède redistributif). Cette double exigence reflète une tension entre différenciation et universalité difficile à résoudre. Cette contradiction pousse Fraser à chercher un dépassement dialectique en déployant l'articulation entre reconnaissance et redistribution.

La résolution de cette aporie repose sur une reformulation des concepts de remède. Nancy Fraser introduit une distinction entre deux approches pour lutter contre les injustices. La première, corrective, vise à traiter les symptômes de l'injustice, apportant des solutions temporaires ou

¹¹¹ FRASER, N., *Qu'est-ce que la justice sociale ?* (Trad. E. Ferrarese), Paris, La Découverte (coll. « Poche »), 2005

immédiates. La seconde, transformative, s'attache à s'attaquer aux causes profondes de l'injustice, avec pour objectif de modifier les structures qui la produisent.

Cette distinction doit s'articuler avec les deux types d'injustice identifiés : économique et culturelle. Les remèdes correctifs tendent à offrir une réponse pragmatique et localisée, tandis que les remèdes transformateurs s'inscrivent dans une démarche de changement structurel, que ce soit dans l'ordre économique ou culturel. Cette articulation permet ainsi de dépasser l'opposition apparente entre les exigences de redistribution et de reconnaissance, en intégrant ces deux dimensions dans une approche plus globale.

La philosophe américaine pense deux types d'articulation de ces remèdes. Elle commence par écarter les approches qui combinent des remèdes transformateurs économiques à des remèdes correctifs culturels, ou inversement. Selon elle, ces approches poursuivent des objectifs trop divergents pour être compatibles. Elle propose alors d'examiner séparément deux types d'articulation : d'un côté, celle entre les remèdes correctifs, qu'ils soient économiques ou culturels, et de l'autre, celle entre les remèdes transformateurs dans ces deux sphères.

Concernant le genre, cette distinction se traduit ainsi : une politique économique corrective pourrait viser un partage équitable des emplois entre femmes et hommes, sans remettre en question la division genrée des professions (avec des emplois dits « masculins » et d'autres « féminins »). Parallèlement, une politique culturelle corrective chercherait à valoriser l'identité féminine, tout en conservant la binarité de genre sur laquelle elle repose. Ces approches correctives se concentrent donc sur des ajustements immédiats sans aborder les structures profondes qui génèrent ces inégalités.

Des contradictions émergent rapidement dans ce cadre. Sur le plan économique, le remède correctif proposé par le féminisme libéral n'aborde pas la division profonde et genrée du travail, qui oppose le travail productif masculin, rémunéré, au travail reproductif (*care*) féminin, souvent non rémunéré. En maintenant cette séparation, il devient nécessaire de prévoir des allocations spécifiques pour les femmes, afin de leur permettre de concilier leur rôle dans le travail domestique et leur participation au travail productif capitaliste. Cependant, ces allocations risquent d'alimenter un déni de reconnaissance, les femmes étant alors perçues comme dépendantes d'une assistance.

Sur le plan culturel, cette approche correctrice entre en conflit avec le principe d'égale valeur des individus, principe fondamental de l'État-providence censé garantir les remèdes correctifs économiques. En conséquence, les deux formes de remèdes correctifs, économique et culturel, se trouvent en opposition et s'annulent mutuellement dans leurs effets.

La deuxième articulation, celle des deux types de remèdes transformateurs, apparaît comme bien plus prometteuse selon Fraser. Sur le plan culturel, il s'agit du travail des féministes abolitionnistes du genre, qui visent à dissoudre la binarité du genre. En se posant pour horizon

l'abolition de la dichotomie homme/femme, elles proposent une conception du genre comme une construction fluide, librement élaborée et en constante redéfinition. Parallèlement, sur le plan économique, le féminisme marxiste s'attache à déconstruire la division sexuelle du travail, qui repose sur la séparation entre travail productif, rémunéré, et travail reproductif, souvent non rémunéré.

Ces deux démarches se complètent naturellement : le féminisme abolitionniste de genre suppose une égalité sociale globale, cadre qui constitue précisément l'objectif du féminisme marxiste. Ainsi, pour Nancy Fraser, cette articulation offre une solution cohérente et positive aux injustices économiques et culturelles, en évitant les apories soulevées précédemment.

Le problème que soulève politiquement le point de vue de l'éthique du *care* mêle un manque de reconnaissance et de redistribution : le travail de *care* est à la fois dévalué socialement, il n'est pas considéré comme du travail, et économiquement, puisque c'est, dans la plupart des cas, du travail gratuit ou très mal payé. Si nous suivons Fraser, il s'agit donc de lui apporter un remède transformateur, autrement dit, révolutionnaire : on ne peut ni se limiter à une meilleure considération du groupe social des femmes ni à une meilleure redistribution économique en leur faveur.

C'est ici qu'entre en jeu l'importance d'appliquer une analyse marxiste, et de ne pas se limiter à la mise en place théorique d'une nouvelle éthique. En effet, en s'appuyant sur les travaux de Nancy Fraser, il apparaît que l'éthique du *care* ne peut s'arrêter à des remèdes correctifs qui ignoreraient les injustices structurelles engendrées par le marché libre. La philosophe montre que les remèdes correctifs économiques et culturels, bien qu'importants, restent insuffisants face à des inégalités profondément enracinées dans les structures sociales et économiques.

En conclusion, l'éthique du *care*, en tant qu'approche soucieuse de reconnaître et de valoriser les activités de soin, ne peut véritablement atteindre son objectif de justice tant qu'elle ne s'attaque pas aux causes systémiques de l'injustice économique, notamment la division sexuelle du travail et l'exploitation des tâches reproductives. Une redistribution équitable des tâches de *care* nécessite bien plus qu'une simple réévaluation culturelle ou des ajustements marginaux : elle appelle une transformation sociale profonde. Cela implique de repenser le rôle du marché et de garantir une redistribution des richesses et des responsabilités qui ne repose plus sur les inégalités de genre ou de classe.

Ainsi, seule une révolution sociale, s'attaquant à la fois aux structures économiques et aux représentations culturelles, peut offrir un cadre où le *care* ne soit plus perçu comme une charge individuelle ou féminine, mais comme une responsabilité collective inscrite au cœur d'une société égalitaire et solidaire. Cette vision transcende les approches fragmentaires pour proposer une véritable émancipation, tant économique que culturelle. Il s'agit d'une perspective tout à fait différente de celle que propose actuellement les théoriciennes de l'éthique du *care* : elle s'inscrit au

cœur d'un ancrage marxiste. C'est l'originalité de celui-ci au travers des concepts de matérialisme historique et de l'aspect révolutionnaire dans le champ de l'antispécisme que nous allons maintenant explorer. Nous verrons ainsi dans le prochain chapitre en quoi cette approche est particulièrement pertinente dans le cadre de la cause animale.

Chapitre 3 : Apport d'une approche antispéciste - marxiste dans nos rapports philosophiques et politiques aux animaux non humain·e·s

Introduction

Ce troisième chapitre a pour but de présenter la nécessité de la démarche marxiste de ce mémoire. À cette fin, nous poserons la question de l'apport d'une approche antispéciste et marxiste dans nos rapports philosophiques et politiques aux animaux non humain·e·s. Le prochain chapitre complètera celui-ci en se posant la question de l'apport de l'antispécisme dans la philosophie marxiste.

La démarche de ce chapitre consistera à se demander ce qu'adopter une perspective marxiste apporte à la lutte antispéciste, que ce soit d'un point de vue philosophique ou d'un point de vue plus politique, matériel, militant. Pour ce faire, nous continuerons la critique des courants philosophiques dominants au sein de l'antispécisme présentée au chapitre précédent, en tâchant de considérer leur socle commun. Nous suivrons le marxiste antispéciste Marco Maurizi dans son livre *Beyond Nature : Animal Liberation, Marxism, and Critical Theory*.¹¹² Pour conclure cette section, nous ferons un point historique sur la construction commune du spécisme et du capitalisme.

L'apport du matérialisme historique à une perspective antispéciste

Critique de l'antispécisme non marxiste

Si on veut penser la question antispéciste dans une perspective marxiste, il s'agit de ne pas considérer, comme la plupart des peus·eur·euse·s antispécistes, la société comme un donné, un déjà-là, mais de la prendre dans son histoire. En effet, le marxisme considère toujours les choses dans leur mouvement, non comme état de fait. Par conséquent, une approche marxiste de nos rapports aux animaux non humain·e·s doit examiner ceux-ci sous la forme d'une continuité dynamique, d'une évolution ni stable ni strictement linéaire. Marx décrit les structures globales du monde social. Le marxisme apporte donc un point de vue historique, situé et englobant à la théorie antispéciste.

Il est pertinent, dans le cadre de cette perspective marxiste, de s'intéresser à l'histoire du rapport entre humain·e·s et animaux non humain·e·s. Il s'agit également de ne pas perdre de vue le fait que pour le marxisme, l'utilisation des animaux non humain·e·s comme élément de production sociale (nous reviendrons sur ce statut) est une nécessité historique, dans un sens strictement logique et dénué de valeurs morales. Ce n'est pas pour autant une théorisation acritique : même le capitalisme n'est pas une aberration morale, mais un système dont la nécessité historique n'est plus. Cette nécessité strictement déterministe peut donc être employée à désigner des éléments qui peuvent ou

¹¹² MAURIZI, M., *Beyond nature: Animal Liberation, Marxism, and Critical Theory*, Chicago, Haymarket Books, 2022

doivent être dépassés. Une des tâches de ce mémoire est de recontextualiser le lien entre les animaux autres qu'humain·e·s et les humain·e·s, d'inscrire celui-ci dans un processus, notamment celui de domestication, pour ne pas tomber dans une forme d'essentialisation de ce lien. Cette dernière mène le plus souvent à une réification des animaux autres qu'humain·e·s que nous essayons justement d'éviter : il s'agit effectivement de leur rendre leur agentivité.

Le matérialisme historique a ceci de spécifique qu'il lie l'humain·e au reste du monde vivant, il ne trace pas de ligne rigide dans la nature¹¹³, il tente d'expliquer les lois qui régissent le mouvement des sociétés humaines. En cela, il est un apport, une nouvelle perspective sur les rapports entre humain·e·s et animaux non humain·e·s.

Il s'agit, pour commencer, de se poser la question suivante : les animaux non humain·e·s font-ils partie de la société humaine¹¹⁴ ? À quel titre ? La suite de ce mémoire examinera avec plus d'attention cette question, particulièrement au travers du prisme du travail, qui nous mènera ensuite à la question de l'exploitation, en tant que concept marxiste. Il faut cependant préciser que c'est une question qui s'inscrit dans le pratique, dans l'histoire, qui ne peut pas être limitée au domaine théorique, les animaux non humain·e·s étant des entités vivantes, iels ont, elleux aussi, leurs propres contradictions.

Cette approche s'oppose à celle des philosophes telles que Singer ou Regan qui défendent un antispécisme qui repose sur une morale idéaliste, comme nous l'avons démontré précédemment. Il nous faut donc quitter le domaine de cette éthique particulière : la souffrance animale ne peut être réduite à ce point de vue. En effet, la pensée de Singer, par exemple, est construite autour d'un raisonnement formel, qui ne prend pas pied dans le réel, puisqu'il ne s'intéresse pas aux structures qui subjectivisent les individus. Ce mémoire défend que ce n'est pas d'une telle perspective dont les animaux ont besoin : limiter la lutte antispéciste à cela produit des effets sur la théorie et la praxis de l'activisme animaliste, qui devient individualisant et s'en trouve coupé de tout angles politiques. Le spécisme est, dans ce cadre, réduit à un préjudice moral abstrait, l'emphasis est mise sur le mode de vie végan. Ceci a pour risque de boucher les horizons de l'activisme animal, le déliant des problématiques de lutte des classes et le confinant dans la sphère de l'action individuelle. Le spécisme, si on le limite à un problème moral individuel¹¹⁵, ne peut être utilisé comme outil d'analyse

¹¹³ TANURO, D., « Pour une reconstruction écologique du marxisme » dans *Europe solidaire sans frontières*, consulté en ligne en octobre 2024 à l'adresse <<http://europe-solidaire.org/spip.php?article27104>>

¹¹⁴ Nous utilisons le terme de « société humaine » pour désigner l'ensemble de l'humanité. Nous ne nous contentons pas du terme « société » parce qu'il est évident que comme les animaux spécifié·e·s ont une histoire, une culture propre, nous pouvons en conclure qu'il existe des sociétés animales. Voir à ce propos : BARATAY, E. (dir), *Les animaux historicisés*, Paris, Editions de la Sorbonne, 2022

¹¹⁵ Si on pourrait envisager des solutions collectives au spécisme même en n'envisageant celui-ci que sur le plan moral, ce n'est pas ce sur quoi débouche concrètement ces idéologies, comme nous l'avons montré par notre critique de

d'une structure sociale matérielle. Le marxisme rend donc à ce concept ses lettres de noblesse grâce à sa perspective amoraliste.

Singer, Bentham, et les utilitaristes de manière générale, bien que précurseur·euse·s dans le domaine antispéciste, sont aveugles vis-à-vis des problèmes politiques concrets, car iels s'intéressent au monde en tant qu'objet moral, iels ne comprennent pas les relations humaines comme incluses dans une histoire, un contexte social. Ce travail s'intéresse à l'idéal-type de l'idéologie antispéciste classique - utilitariste, il tente de souligner l'uniformité idéologique de ce mouvement, bien qu'il y ait des contradictions et des débats en son sein. On peut citer par exemple les deux principaux courants qui le traversent : l'anarchisme et le libéralisme.

Dans les deux cas, les repères théoriques des aut·eur·rice·s et des militant·e·s sont des abstractions : celle de l'individualité, du choix moral et du mode de vie. Iels ne comprennent pas la structure dialectique, sociale et historique des relations entre humain·e·s et animaux. Iels défendent donc que tous les humain·e·s sont responsables de la souffrance animale, sans point de vue de classe.

C'est déjà ce que Marx soulignait en reprochant à Bentham d'avoir développé une morale qui est le fruit d'une abstraction capitaliste, par conséquent, une idéologie de classe, un fétichisme idéologique aliéné du réel. En effet, ces réflexions sont centrées sur une analyse morale universelle qui tend à négliger les dynamiques de classe sociale et leurs implications, par exemple, dans l'exploitation animale.

Concrètement, Singer critique la consommation de produits d'origine animale sans s'attarder sur les contextes socioéconomiques qui conditionnent ces pratiques. Pour les populations précaires, l'accès à des alternatives végétales ou éthiques peut être limité par des contraintes financières ou géographiques, ce qui complexifie leur capacité à mettre en œuvre les principes moraux qu'il prône. Ensuite, pour prendre un exemple plus structurel, il est difficile d'imputer la même responsabilité morale à un capitaliste détenant un abattoir qu'à un·e ouvrier·ère y travaillant afin de survivre ou de faire survivre une famille qui dépend de ses revenus. En effet, cette approche ne prend pas en compte le fait que les systèmes d'exploitation animale s'inscrivent dans des structures économiques capitalistes qui profitent avant tout aux classes dominantes, tout en imposant les tâches les plus pénibles, comme le travail dans les abattoirs, aux classes ouvrières. Les théoricien·ne·s de la morale idéaliste s'aliènent de l'analyse concrète des injustices du capitalisme que le marxisme permet. La classe sociale est une sorte de référent absent de leur discours et, si on en suit la logique jusqu'au

l'altruisme efficace. On peut aussi penser à des groupes d'action comme Anonymous for the voiceless, qui sont des structures collectives mais ne parviennent pas à penser au-delà de l'individu, puisqu'iels ont pour finalité unique de convertir au véganisme. Enfin, ce travail veut construire une perspective révolutionnaire antispéciste, il n'a pas pour but de se limiter à l'abolition du spécisme, mais d'envisager celle du tout systémique que compose le spécisme et le capitalisme.

bout, les travailleur·euse·s devraient marcher côte à côte avec leurs exploiters contre les autres travailleur·euse·s spécistes. Marco Maurizi résume très bien cette idée quand il dit :

The de facto conservative, unhistorical and individualistic features of Animal Liberation Ideology makes it impossible to think the animal question in its concreteness, and to assess the political nature of the struggle against speciesism.¹¹⁶

Il faut donc s'opposer à cet antispécisme qui se limite au plan métaphysique, abstrait, qui conceptualise le spécisme comme un habitus moral, un défaut de considération spirituelle, et pense que la cause de la violence à l'égard des animaux spécisé·e·s se situe là. En tant que marxistes, nous devons lire cette philosophie comme une essentialisation abstraite d'une morale autonome qui causerait la domination humaine, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent avec Henri Lefebvre.

Le spécisme comme inscrit dans le capitalisme

Il ne s'agit pas de nier l'existence de cette attitude morale qui place les humain·e·s au-delà des animaux non humain·e·s, mais il faut reconnaître qu'elle est le fruit d'une organisation sociale spécifique. Dans une société de classes comme la nôtre, tous et toutes les humain·e·s n'ont pas les mêmes intérêts matériels. Pour reprendre notre exemple, il serait complètement absurde d'imaginer les travailleur·euse·s d'abattoir, qui subissent des conditions de travail horribles et traumatisantes¹¹⁷, comme ayant les mêmes intérêts que leurs patron·ne·s, à la fois dans l'exécution de leur métier et dans le maintien même de cette activité. En somme, Singer et les autres confondent les causes et les effets en s'imaginant que la place sociale des animaux spécisé·e·s viendrait d'un raisonnement moral. Ceci vient de la nature même de leur philosophie, qui les amène à penser la société comme résultante des interactions individuelles, alors qu'elle est ce qui les constitue, ce qui les rend possibles, et cela conduit à leur incapacité à avoir une lecture historique et située des relations entre humain·e·s et animaux non humain·e·s. Pour le dire de manière synthétique : le capitalisme n'exploite pas les animaux spécisé·e·s car il les considère comme inférieurs, mais il les considère comme inférieurs car il les exploite.

On pourrait objecter ici que le spécisme n'est pas le propre du capitalisme. En effet, il prend racine dans des structures de pensée plus anciennes et peut être retrouvé, sous d'autres formes, dans d'autres cultures. Cependant, ce travail ne se penche pas sur le spécisme en tant qu'idéologie absolue, mais sur le spécisme tel qu'il existe dans notre société. C'est-à-dire une forme de spécisme systématisé, où les animaux spécisé·e·s sont réifié·e·s, transformé·e·s en marchandises, ostracisé·e·s, tenu·e·s en dehors de nos existences quotidiennes. Autrement dit : le spécisme dont le capitalisme,

¹¹⁶ MAURIZI, M., *Beyond nature: Animal Liberation, Marxism, and Critical Theory*, p. 15

¹¹⁷ Voir à ce sujet le documentaire de REINHARDT, A-S., *Les damnés, des ouvriers en abattoir*, Les batelières productions, 2022

avec son mode de production axé sur la maximisation des profits et l'exploitation des ressources, se sert et autour duquel il se construit. En effet, il y a une très grande différence entre tuer un animal pour survivre et abattre à grande échelle des animaux élevés dans cet unique but, tout en dissimulant la souffrance animale derrière des pratiques marketing et des chaînes de production opaques. Si bien qu'il ne s'agit pas du même phénomène social, pas de la même idéologie, et qu'on aurait tort de les assimiler. Ce mémoire se limite à la critique du spécisme tel qu'il existe dans nos sociétés capitalistes modernes et tel qu'il a changé avec elles. Ce contexte social et historique du sujet nous permet de ne pas amalgamer des logiques comportementales très différentes.

Il s'agit en fait de replacer la question de la conscience spéciste, en tant qu'elle justifie différents comportements à l'égard de différentes espèces, dans son contexte historique et environnemental. Pour exemplifier le problème, reprenons l'article « The origin of speciesism »¹¹⁸ de Hugh LaFollette et Niall Shanks. Ils y établissent une histoire des idées, alors que les marxistes pensent que les idées viennent d'individus concrets dans des sociétés concrètes, c'est-à-dire qu'elles émanent de la matérialité du monde. Autrement dit, les idées viennent de la manière dont est organisée la société humaine, même si elles ont bien sûr une action sur cette société. En tant que philosophes, il s'agit de remettre la dialectique sur ses pieds, et d'expliquer le spécisme par l'organisation sociale, et non l'inverse : c'est au travers des traitements cruels qu'on impose aux animaux spécisé·e·s qu'on marginalise l'importance de leur souffrance, et non parce qu'ils sont moralement inférieurs qu'on leur inflige de tels traitements.¹¹⁹

La façon dont les philosophes non marxistes développent l'antispécisme implique qu'il s'agit avant tout d'une lutte qui se joue sur le terrain moral, qu'il faut acquérir les mentalités à notre cause en changeant la place culturelle qu'occupent les animaux. Or, la lutte pour l'émancipation des humain·e·s et des animaux spécisé·e·s nécessite l'abolition de l'exploitation permise par la propriété privée capitaliste. Il n'est pas possible de mener ces combats sans prendre en compte la société de classes. C'est une des apories de l'altruisme efficace que défend Singer. Comme nous l'avons vu, ce mouvement veut encourager ses adhérent·e·s à gagner le plus d'argent possible, pour le redistribuer de la façon la plus efficace possible afin d'améliorer le monde, de combattre les injustices. Il est particulièrement populaire parmi les entrepreneur·euse·s de la tech, mais ne prend pas en compte le fait que c'est la logique d'accumulation, celle-là même qu'il encourage, qui cause les injustices qu'il

¹¹⁸ LAFOLETTE, H., SHANKS, N., « The origin of speciesism » dans *Philosophy*, 1996, (n°71), pp. 41-61

¹¹⁹ Je pense qu'on pourrait en réalité nuancer ce propos en expliquant qu'il s'agit d'une dialectique entre perception et traitement, et que ces deux domaines s'influencent l'un l'autre. Cependant, déterminer la primauté de l'un sur l'autre, comme le fait Marx, permet de fixer des objectifs politiques efficaces.

prétend combattre¹²⁰. En somme, les capitalistes n'ont pas besoin d'être mal intentionnés, d'avoir une mauvaise morale, pour exploiter les travailleur·euse·s.

Ces théoricien·ne·s ne construisent pas de nouvelles valeurs morales, iels se contentent d'élargir celle qui traversent déjà la société aux animaux non humain·e·s, en montrant en quoi il serait illogique de ne pas le faire. Par conséquent, iels ne remettent pas en question l'hégémonie culturelle capitaliste et occidentale, iels s'arrêtent à mi-chemin : par exemple, iels veulent sortir les animaux non humain·e·s du statut de propriété, mais n'envisagent pas de critiquer la propriété elle-même.

Apport politique du marxisme à l'antispécisme : sortir de la morale idéaliste

Le marxisme se veut être un outil afin de construire l'avènement d'une société nouvelle, sans classes. Il s'agit, si on le lie à l'antispécisme, d'établir un modèle social alternatif et non de construire un nouveau standard moral. C'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de dire aux individus comment penser, comment agir pour être dans le bon, le bien, le juste, mais de donner à la classe prolétaire les moyens de se saisir de l'appareil d'État pour renverser la société de classes. Il faut donc voir le complexe capitalo-spéciste comme un tout pour lutter de manière commune contre ces deux aspects du système, avec comme projet le fait d'atteindre une société non-violente, non oppressive, afin de sortir l'antispécisme du domaine exclusif de la morale et de le faire entrer dans le politique.

Dans ce cadre, il est difficile de passer à côté d'une critique du mouvement végan. Il est déjà évoqué dans ce travail, mais pas de façon approfondie. Que penser de ce mode de vie, dans la tentative de sortir l'antispécisme de la morale ? On peut avancer l'idée, comme le font les afro-futuristes¹²¹ que le véganisme peut être une annonce, une démonstration concrète ici et maintenant, de l'avènement d'une société nouvelle. Bien sûr, la perspective utilisée ici est celle qui consiste à sourcer le véganisme dans l'idéologie antispéciste. Maurizi résume cette idée comme suit :

When Animal Rights Acitivists speak, their listeners should understand not that they do not eat meat or confine animals in cages, but why they do not do it. And if the reason is 'for the animals', then it has nothing to do with human society and human interests, it has no political meaning whatsoever. The reason why they do not do it (or should not do it) is that they try to foreshadow today what can only be done tomorrow by a society that has finally put an end to oppression (even among humans).¹²²

Nous devons donner des perspectives au mouvement antispéciste, de telle sorte à ce qu'il cesse d'être une forme de persuasion morale : il faut que ce soit un changement social de bas en haut, qui ne se limite pas à une extension d'un acte individuel. Autrement dit, ne pas se contenter de promouvoir le véganisme, car en tant que tel, ce mode de vie ne peut être une force sociale transformatrice, il ne s'attaque pas à l'organisation de classes.

¹²⁰ EIKENBERRY, A.M., MIRABELLA, R.M., « Extreme Philanthropy: Philanthrocapitalism, Effective Altruism, and the Discourse of Neoliberalism » dans PS: Political Science & Politics, 2018/1, (n°51), pp. 43-47

¹²¹ KO, A., KO, S., *Aphro-ism*, New York, Lantern Books, 2017

¹²² MAURIZI, M., *Beyond nature: Animal Liberation, Marxism, and Critical Theory*, p. 74

En effet, sans changement de production, la distribution plus juste des ressources n'est pas possible. On ne peut créer une utopie végane sans changement social plus global. En limitant l'antispécisme au véganisme, on le condamne à n'être qu'un mode de consommation, une option parmi d'autre rendue possible par l'existence même du non-véganisme.

Impact concret de la politisation de la lutte antispéciste : proposition de stratégies

Les marxistes ont compris très tôt que pour renverser la société bourgeoise, il fallait établir des stratégies. Celles-ci peuvent être de différentes natures, mais elles consistent toutes en un effort à penser la lutte contre le capital en partant de l'état actuel de l'antagonisme de classes. Sans prétendre avoir résolu la question, je vais tenter de donner un exemple concret de politisation de la question animale et d'inscription de celle-ci dans d'autres luttes.

Pour cela, je propose que nous examinions la notion d'un théoricien marxiste, Léon Trotsky, de « mesure transitoire ». Il développe ce concept dans son *Programme de transition*¹²³, en 1938, face à ce qu'il identifiait déjà alors comme l'échec des politiques stalinienne. Son objectif est de donner un cap clair aux forces révolutionnaires du monde entier, avant que ne survienne la guerre mondiale qu'il avait prédite au travers de ses analyses. Dans ce but, il établit des revendications stratégiques, appelées « revendications transitoires », qui visent à permettre le passage de la société du capitalisme au communisme. Ces revendications jettent des ponts entre les deux formes de société, autrement dit, elles doivent s'ancrer dans le présent, dans ce qui est audible par notre classe sociale ici et maintenant, tout en menant au communisme. Pour cela, elles ne doivent pas être pleinement réalisables, sans une remise en question totale du système capitaliste. Par exemple, le droit à l'avortement est typiquement utilisé par les féministes trotskystes dans ce cadre : il est parfaitement audible par une très grande majorité de la population aujourd'hui, mais son application totalement gratuite et accessible à toutes nécessite des changements qui impliquent d'aller au-delà des limites du capitalisme (par exemple, la construction de centres de soin de proximité, l'intégration des femmes sans papiers dans le système de soin, la dé-psychiatisation des femmes, le développement de l'autonomie corporelle de celles-ci...).

Le point de vue moral idéaliste tel que nous l'avons abordé plus tôt dans ce travail, s'il n'exclut pas totalement la possibilité d'établir des revendications transitoires ou d'autres stratégies politiques plus globales, ne permet pas de le faire. En effet, ce n'est pas son sujet, pas son terrain de lutte, c'est pourquoi ce n'est pas ce qu'il développe aujourd'hui : il se concentre sur la critique de nos façons de penser et le fait de proposer des outils logiques pour en sortir. Les deux approches reposent sur des bases ontologiques très différentes, ce qui, contrairement à ce que semble penser Singer, les rend incompatibles.

¹²³ TROTSKY, L., *Programme de transition*, Pantin, Les bons caractères (coll. « Collection classiques »), 2013

Pour reprendre la question animale, on peut imaginer introduire quelques revendications transitoires qui, tout en construisant des liens avec les autres luttes, ne pourraient pas être totalement appliquées sans quitter le spécisme. Par exemple, l'abolition de l'élevage industriel : une telle mesure est indispensable sur le plan écologique, mais nécessite pour son application un changement complet de notre alimentation (puisque cet élevage est le seul à garantir l'apport en viande que nous consommons sous le capitalisme¹²⁴), ce qui implique un changement d'habitudes qu'il faut avoir le temps de mettre en place (cela peut donc mener à une baisse du temps de travail), tout en diminuant significativement la souffrance animale.

L'abolition de la pêche industrielle, qui implique l'abolition d'un système d'esclavage¹²⁵ spécifique, qui est nécessaire pour la conservation des fonds marins, de la barrière de corail et la diminution du plastique océanique ainsi que de la pollution sonore des eaux, entre également dans ce cadre. On peut également penser à l'abolition de la chasse, qui met en jeu la propriété privée de certaines forêts, la possession privée d'armes (qui sont souvent celles utilisées dans les féminicides¹²⁶), les loisirs de la classe bourgeoise, etc., en plus de changer matériellement la position des animaux non humain·e·s comme êtres tuables à grandes échelles.

Ce n'est qu'une modeste proposition, mais plus que les exemples eux-mêmes, ou même que l'idée de revendications transitoires comme stratégie révolutionnaire, ce que je cherche à montrer, c'est à quel point la lecture marxiste peut ouvrir les horizons stratégiques du mouvement antispéciste en le politisant. Il semble que, comme je tâcherais de le montrer dans la section suivante, que le marxisme a aussi à gagner en intégrant la question des animaux non humain·e·s.

Point de vue historique et contextuel sur les liens consubstantiels entre spécisme et capitalisme

Afin de développer une perspective marxiste sur le spécisme et avant de nous intéresser à l'apport de l'antispécisme dans la philosophie marxiste, nous pouvons nous intéresser à la genèse de cette idéologie. En effet, il s'agit d'un phénomène plutôt récent ; il a besoin de concept universel pour exister en tant que tel, notamment de l'idée d'« humanité », qui exige un haut niveau d'abstraction. La différence entre les animaux spécifié·e·s et les humain·e·s est donc apparue au fil d'un processus historique complexe et dialectique : en se distinguant, on se change tout en changeant notre environnement. Cette distanciation atteint son paroxysme à l'ère industrielle : « Surplus accumulation and the division of labour increased the exploitation rate of both humans and animals. It is only when

¹²⁴ SCHOLLAERT, V., *L'élevage non industriel est pire que l'industriel pour la biodiversité et le climat* dans Le blog de Valéry Schollaert, consulté en ligne en octobre 2024 à l'adresse < <https://valeryschollaert.wordpress.com/lelevage-non-industriel-est-pire-que-lindustriel-pour-la-biodiversite-et-le-climat/> >

¹²⁵ FROUARD, H., « Esclaves des mers » dans *Sciences Humaines*, 2021 (n°335)

¹²⁶ DELBREIL, A., SENON, J.L., « L'homicide conjugal : questions de prévention ? », dans CHAUVAUD, F., et al, *Le corps en lambeaux*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2016, pp. 309-319

someone can make profit out of them that animals become things and humans become slaves »¹²⁷. Le spécisme tel que nous l'étudions prend racine dans la société de classes. En conséquence de quoi, il s'agit d'attaquer la logique d'exploitation et la domination de classes, c'est-à-dire les structures matérielles qui créent les idées, et non les idées en tant que manifestation individuelle et locale de ces logiques.

Il ne faut pas confondre, par conséquent, l'apparition du spécisme et celle de la domestication des animaux non humain·e·s. Celle-ci, sans être la cause de la transformation des sociétés néolithiques en société de classes, est une des fondations de l'accumulation primitive, elle produit une différence sociale. Pour autant, elle n'est pas forcément spéciste au sens qui nous intéresse dans ce travail : il ne s'agit ni d'un système qui tue et exploite les animaux spécifié·e·s tout en marchandisant leur corps, ni même d'une idéologie qui apparaîtrait pour justifier un tel système.

Il est intéressant de préciser à ce stade que, s'il n'y a pas de considération des animaux spécifié·e·s en tant que sujets dans l'histoire des classes qu'écrivent Marx et Engels, il n'y a pas de raison, a priori, qu'ils n'en fassent pas partie et que le projet d'émancipation de la société ne les concerne pas. Il faut les replacer dans l'ordre social, en prenant en compte leurs spécificités. Dans ce rapport dynamique, nous devons considérer les effets de la domination des animaux non humain·e·s sur la société humaine. En effet, il existe un lien entre la domination de la nature de manière générale et la division hiérarchique entre le travail intellectuel, manuel et de *care* :

The split between humans and animals, alongside their mutual contradiction, ideologically reflects the division and polarisation that has its basis in the real domination over natural processes, and the progressive hierarchisation of social relations.¹²⁸

L'histoire des sociétés est donc à prendre comme un tout, dont les animaux spécifié·e·s font partie, dans lequel ils jouent un rôle significatif, ne fût-ce que par le rôle hiérarchiquement inférieur auquel on les fait correspondre.

L'élevage joue aussi un rôle dans l'instauration du capitalisme. En effet, aux 15^e-16^e siècles, alors qu'avaient lieu les enclosures¹²⁹, l'augmentation du nombre d'individus dans les cultures de bétails a été une cause de l'expulsion des paysan·ne·s les plus pauvres. En effet, l'exploitation animale est une des déterminations de la restructuration territoriale de l'Angleterre, de la séparation entre ville et campagne qui était vouée à devenir hégémonique. Le passage de l'exploitation animale de subsistance à l'exploitation animale de masse est un des facteurs qui compose l'accumulation primitive. Ce passage est une transformation du rapport social aux animaux non humain·e·s qui découle directement du capitalisme.

¹²⁷ MAURIZI, M., *Beyond nature: Animal Liberation, Marxism, and Critical Theory*, p. 53

¹²⁸ MAURIZI, M., *Beyond nature: Animal Liberation, Marxism, and Critical Theory*, p. 145

¹²⁹ MARX, K., *Le Capital livre I* (Trad. supervisée par J.-P. Lefebvre), Paris, puf (coll. « Quadrige »), 1993

On peut également souligner un lien historique entre l'élevage des animaux spécifié·e·s et la prolétarianisation, comme le montre certains courants décoloniaux¹³⁰ qui mettent en évidence le fait que la production animale est utilisée comme outil de colonisation. Plusieurs facteurs supportent cette théorie : l'utilisation de mammifères domestiqués et de la charrue comme prétexte à l'expropriation, la sélection de plantes qui ont pour but de supporter l'élevage animal qui remodèle l'utilisation des terres avec l'essor de la monoculture, les porcs qui entrent en concurrence avec les indigènes pour la nourriture (puisque'il faut moins de ressources pour produire une quantité équivalente de protéines végétales), la mise en place de clôtures (comme analysée par Marx) qui montre l'appropriation définitive des terres. De plus, le défrichage par les animaux autres qu'humain·e·s rend les terres impraticables pour les modes d'agriculture indigènes. Billy Ray Belcourt résume :

« Le colonialisme des colons exige l'élimination des peuples autochtones par le biais de génocides ou de processus néolibéraux d'assimilation dans lesquels le sujet colonisé abandonne symboliquement l'indigénité pour les modes de vie des colons. Le refus corporel et/ou discursif de l'autochtonie par l'État colonisateur légitime les revendications territoriales et futures des colons. Cependant, le colonialisme des colons produit des animaux en tant que marchandises intégrées dans une économie mondiale néropolitique. Autrement dit, les animaux sont déjà destinés à la mort, pour être consommés comme viande, vêtements, données scientifiques, etc.. En bref, les animaux doivent vivre pour mourir ; les peuples autochtones doivent mourir pour que le colon vive. L'alternative au débat ci-dessus est alors une politique décoloniale qui conceptualise les animaux comme des parents qui coproduisent un mode de vie qui engendre des soins plutôt que de la souffrance. Ainsi, l'État colonisateur « s'est caractérisé par l'enfermement coercitif, la manipulation et l'exploitation des animaux ». Les animaux doivent donc d'abord être excisés de leurs subjectivités colonisées pour être ensuite accueillis dans une subjectivité décoloniale animée par les cosmologies autochtones. »¹³¹

Le capitalisme a donc utilisé le spécisme pour s'imposer : il a construit idéologiquement un système justifiant et motivant les actions cruelles envers les colonisé·e·s et les animaux. Dinesh Wadiwel¹³² explique qu'il se sert également de cette idéologie pour asseoir son hégémonie culturelle. Il explique ainsi que le capitalisme est, entre autres choses, une reconfiguration de la relation sociale entre humain·e·s et animaux. La viande a servi d'outil de consolidation identitaire, elle est idéologiquement liée au masculin¹³³, elle impose un autre rapport à la terre.

Il y aurait sans doute mille autres liens à tracer entre le spécisme et l'oppression d'autres catégories¹³⁴ de personnes sous le capitalisme. Cette section souligne qu'il y a bien une dialectique entre spécisme et capitalisme, puisque ce dernier s'est reposé, entre autres, sur cette idéologie pour s'imposer, et, ce faisant, il l'a reconfigurée de façon à ce qu'elle lui bénéficie. La lutte antispéciste

¹³⁰ CRONON, W., *Changes in the land – Indians, colonists and the ecology of the New England*, New York, Hill and Wang, 2003

¹³¹ BELCOURT, B.R., « An Indigenous critique of Critical Animal Studies » dans STRUTHERS MONTFORD, K., TAYLOR, C., *Colonialism and animality: Anti-colonial perspectives in critical animal studies*, Londres, Routledge, 2021

¹³² WADIWEL, D., « Thinking “critically” about animals after colonialism » dans STRUTHERS MONTFORD, K., TAYLOR, C., *Colonialism and animality: Anti-colonial perspectives in critical animal studies*, Londres, Routledge, 2021

¹³³ ADAMS, C.J., *La politique sexuelle de la viande* (Trad. D. Petitclerc), Lausanne, L'Âge d'homme, 2016

¹³⁴ Voir par exemple à ce sujet : JENKINS, S., STRUTHERS MONTFORD, K., TAYLOR, C., *Disability and animality, Crip perspectives in critical animal studies*, Londres, Routledge, 2020

est donc profondément anticapitaliste, à condition de la sortir du domaine moral. La théorie marxiste nous permet cette opération, et, en même temps, en analysant et critiquant d'autres champs auxquels s'applique le capitalisme, l'antispécisme ouvre de nouvelles fenêtres, de nouvelles opportunités de lutte et une compréhension plus globale, plus dialectique, au marxisme.

Chapitre 4 : L'apport philosophique et politique de l'antispécisme à une approche matérialiste-historique

Introduction

Ce chapitre a pour objectif de retourner la question pour se demander ce qu'adopter une perspective antispéciste apporte au marxisme. Pour cela, nous commencerons par un point de vue philosophique, éclairé par Adorno et Horkheimer dans leur livre *La dialectique de la raison*¹³⁵, où ils développent une réflexion autour de l'hégémonie de la raison produite par la séparation entre nature et culture. Ensuite, il s'agira de questionner la façon dont Marx lui-même concevait ce dualisme : était-il anthropocentrique ? Nous compléterons cette perspective en abordant la façon dont ses héritiers, particulièrement dans le domaine de l'écomarxisme, posent la question de ce dualisme et des conséquences politiques de celui-ci. Nous concluons enfin en proposant une nouvelle conception des rapports entre humain·e·s et animaux non humain·e·s.

Apport philosophique de l'antispécisme dans le marxisme par le dépassement du dualisme anthropocentrique

Il ne faut pas s'illusionner : Marx et Engels ne furent pas des défenseurs de la libération animale. L'enjeu est donc de se servir des outils d'analyse qu'ils ont développés, d'apporter au marxisme un complément, de le rendre plus cohérent, moins ambigu sur certains plans. En somme, il s'agit de mettre un terme à l'aliénation du marxisme à l'égard des animaux non humain·e·s, de dépasser l'anthropocentrisme qui peut se développer en son sein. Ainsi, il faut trouver un lien organique entre la lutte des classes et l'aliénation animale, en démontrant en quoi les systèmes contre lesquels s'organisent ces luttes ont les mêmes racines. Christian Stache, dans l'article « Conceptualising animal exploitation in capitalism: Getting terminology straight »¹³⁶ explique que la classe capitaliste bénéficie économiquement de la séparation entre humain·e·s et animaux spécifié·e·s, particulièrement de l'exclusion de ces animaux autres qu'humain·e·s de la relation de travail. Nous reviendrons sur ce point dans un chapitre spécialement dédié, mais il faut comprendre que l'exploitation du travail animal vient du Capital, pas des humain·e·s :

Except the organic sector which is actually a new field of accumulation, the ruling capitalist class has an objective interest in acting against any basic adjustments to the benefit of animals – even within the current relations of super-exploitation of animals since this would undoubtedly lead to subtractions from their profits.¹³⁷

¹³⁵ ADORNO, T.W., HORKHEIMER, M., *La dialectique de la raison, Fragments philosophiques* (Trad. E.Kaufholz), Paris, Gallimard, 1974

¹³⁶ STACHE, C., « Conceptualising animal exploitation in capitalism: Getting terminology straight » dans *Capital & Class*, 2020/3 (n°44), pp. 401-421

¹³⁷ STACHE, C., « Conceptualising animal exploitation in capitalism: Getting terminology straight », p. 413

La thèse principale que développe l'auteur est que la souffrance des animaux spécifié·e·s est directement liée au mode de production capitaliste, à l'existence de la propriété privée. Une réduction de cette souffrance entraînerait ainsi une réduction directe du taux de profit.¹³⁸ Donc, il s'agit maintenant d'enquêter sur les raisons qui ont fait que, jusqu'ici, les marxistes, dans leur grande majorité, n'ont pas intégré la question animale, et sur l'apport de cette question aux luttes, en plus du fait strictement matériel que nous venons de souligner.

Une piste que nous pouvons suivre, et qui est généralement le reproche que les animalistes font aux antispécistes, est celle de l'anthropocentrisme du marxisme¹³⁹. L'école de Frankfort critiquait déjà cela, et cette critique dépasse l'éthique : ainsi, Adorno et Horkheimer^{140 141} étudient les structures qui produisent l'indifférence humaine à l'égard de la souffrance animale. Ils essaient d'étudier la cause de la séparation entre nature et culture qui a pour résultat notre aliénation animale.

Les deux auteurs pensent donc qu'il existe une forme d'appropriation humaine de la nature, qu'elle soit interne ou externe à l'Homme, qui est directement liée à notre domination sur celle-ci (naturbeherrschung). Cela implique une relation entre la répression de notre animalité et la structure fondamentale hiérarchique de la civilisation. Une société sans classe ne peut donc être imaginée sans libération de la nature, et donc sans libération animale (nous reviendrons sur ce point dans la suite de ce travail). Ils établissent ainsi qu'il est nécessaire d'enquêter sur notre détachement de la conscience animale ; en effet, la conscience humaine n'est pas un déjà-là, il s'agit d'un processus qui naturalise une division tout en la construisant.

Dans la vision anthropocentrique classique, l'animal est vu comme un stade inférieur et antérieur à l'humanité, c'est un ensemble duquel on soustrait l'humain·e. Ce n'est donc pas une catégorie descriptive, au sens biologique, du monde. L'animal a une position de « non humain·e ». Il s'en suit de cette catégorisation une homogénéisation de cette catégorie¹⁴² qui l'antagonise par rapport à la catégorie des humain·e·s. L'animal est réifié, exclu de la communauté morale. Aph et Syl

¹³⁸ Quant à l'hypothèse, abordée dans la citation, d'une industrie animale bio, locale, etc., je renvoie à l'article déjà cité : SCHOLLAERT, V., *L'élevage non industriel est pire que l'industriel pour la biodiversité et le climat* dans Le blog de Valéry Schollaert, consulté en ligne en octobre 2024 à l'adresse < <https://valeryschollaert.wordpress.com/lelevage-non-industriel-est-pire-que-lindustriel-pour-la-biodiversite-et-le-climat/>>

¹³⁹ Nous débattons plus en profondeur de cette qualification du marxisme dans la prochaine section.

¹⁴⁰ ADORNO, T.W., HORKHEIMER, M., *La dialectique de la raison, Fragments philosophiques* (Trad. E.Kaufholz), Paris, Gallimard, 1974

¹⁴¹ La position de ces deux auteurs et de l'école de Francfort est controversée au sein du marxisme académique. En effet, les héritiers de cette école, appelée « Théorie critique », sont accusés d'être complaisants avec le néolibéralisme, voire d'eux-même y adhérer. Je ne crois pas que ce soit pertinent dans ce cadre précis car j'utilise un livre datant du début de cette tradition, à un moment où elle se revendiquait marxiste. Il est néanmoins important de garder un esprit critique face à ses écrits.

Voir à ce propos KOUVÉLAKIS, S., *La critique défaite. Émergence et domestication de la Théorie critique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2019

¹⁴² DERRIDA, J., *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006

Ko¹⁴³ expliquent qu'il s'agit d'une vision du monde liée à la domination raciste. En effet, selon elles, le statut inférieur accordé aux animaux spécifié·e·s est lié au système de hiérarchisation des êtres vivants qui se répercute au sein même des sociétés capitalistes humaines. Elles rejoignent Adorno et Horkheimer quand ceux-ci posent l'origine de ces distinctions à l'époque de l'avènement de la raison en tant que valeur sociale absolue, l'époque des Lumières. Ainsi, ce moment coïncide avec l'instauration du capitalisme selon elles, marque idéologiquement une séparation dont ce système a besoin matériellement pour fonctionner : celle qui fait des animaux non humain·e·s des êtres naturels, donc inférieurs, car dénués de raison. Ensuite, par le processus de l'animalisation, l'association aux animaux non humain·e·s, toutes les catégories sociales dont le travail est rendu gratuit se retrouve ainsi naturalisées, dé-civilisées.

Ainsi, selon cette perspective philosophique, la conscience humaine, et l'instauration d'un « moi » fermé et rationnel qu'elle nécessite, est tout à la fois cause et conséquence de notre aliénation vis-à-vis de la nature :

La terreur qui surgit du passé pré-animiste est transférée de la nature dans le concept du moi absolu qui, en tant que créateur et dominateur de cette nature, l'assujettit totalement. Malgré le pouvoir et la majesté indicible que lui confère cette aliénation, cet absolu individuel est accessible à la pensée qui devient universelle dans son rapport même à un être suprême et transcendant.¹⁴⁴

Son origine est socio-économique, et non anthropologique, elle ne dépend pas d'une structure biologique. On ne peut se contenter d'une observation de nos fonctionnements physiques pour comprendre notre contrôle sur la nature, intérieur ou extérieur.

Selon cette même perspective, c'est au moment historique de la séparation idéologique entre l'Homme et la nature que les autres oppressions prennent leurs sources. Tout se passe comme si l'humain·e se considérait comme port·eur·euse·s d'un « esprit », et qu'iel projetait dans tout ce qu'iel identifie comme « autre » l'infériorité non-spirituelle de « la nature ». Il s'agit ici d'une autre différence entre l'antispécisme matérialiste, marxiste, que nous étudions, et l'antispécisme moral : pour le second, il est du devoir de la société humaine d'arrêter le spécisme en vertu des intérêts des autres espèces, tandis que nous affirmons que l'humain·e subjectivé·e par le capitalisme est, ellui aussi, une victime du spécisme, et que c'est dans son intérêt propre qu'il faut qu'iel renoue avec le métabolisme de la nature de façon dialectique. Les humain·e·s sont des animaux, la libération animale les concerne donc en tant que sujets à libérer. Dans ce cadre, rejeter, comme certain·e·s pens·eur·euse·s, l'antispécisme en tant que pensée hors de la nature, est un non-sens qui implique une conceptualisation de la nature en tant qu'idée abstraite et stable, alors qu'elle est constamment en mouvement.

¹⁴³ KO, A., KO, S., *Aphro-ism*, New York, Lantern Books, 2017

¹⁴⁴ ADORNO, T.W., HORKHEIMER, M., *La dialectique de la raison, Fragments philosophiques*, p. 261

Ce qu'il faut retenir ici, c'est l'affirmation que l'action néfaste de l'humanité sur son environnement n'a pas pour origine l'humanité elle-même et ses qualités intrinsèques mais plutôt les relations interhumaines. Ainsi, c'est par ces mêmes relations que la conscience humaine devient conscience d'elle-même, qu'elle se construit comme en dehors de la nature, donc, différente de l'animalité. Ce mouvement est permis par la dispense du travail matériel, par la sortie de la société de subsistance. Autrement dit, la domination de la nature nécessite la domination de l'Homme par l'Homme, sur un double plan : celui, au sens classique, de la domination des autres, et celui de la domination de notre propre nature intérieure. La définition même de l'humain·e, qui le sort de la nature et le place au-delà de celle-ci de par sa raison, est une aberration, qui existe au cœur même du concept de civilisation, qui nous aliène de la nature. Or, comme nous faisons partie du métabolisme de la nature, l'histoire est lue par Adorno et Horkheimer comme une tentative de la nature d'aller au-delà d'elle-même. En considérant les animaux non humain·e·s comme autres que nous, alors même que nous sommes fondamentalement des animaux, nous introduisons une séparation, une division dans la nature qui nous permet de la dominer. Il s'agit, avec l'antispécisme marxiste, de dépasser cette division.

Il ne faut pas comprendre dans la critique de la raison telle que nous venons de l'exposer que les références à une nature intérieure renverraient à une essence naturelle, prè-sociale, de l'Homme. En effet, il s'agit plutôt d'expliquer que la séparation de l'humain·e et de la nature est un processus constant, même à une échelle individuelle, au cours duquel l'Homme se détache de ce qu'il pense identifier comme des éléments de la nature en lui, et se subjectivise en fonction de ce détachement. Autrement dit, c'est le mouvement du détachement lui-même qui crée dialectiquement cette nature intérieure, par opposition.

L'anthropocentrisme de Marx en débat

Butler et le corps inorganique chez le jeune Marx

Maintenant que nous avons discuté de l'impact du dualisme anthropocentrique dans la subjectivation des humain·e·s, nous étudierons la présence, ou non, d'un tel dualisme dans la pensée de Marx. En effet, dans la précédente partie de ce travail, nous avons vu que beaucoup d'auteurices, antispécistes notamment, reprochaient à Marx son anthropocentrisme¹⁴⁵. Il me paraît important de faire un rapide retour sur cette notion, en tant qu'elle fait débat parmi les penseuseuses marxistes. Judith Butler explore ce reproche dans son texte « Le corps inorganique chez le jeune Marx »¹⁴⁶. Elle

¹⁴⁵ WILSON, C., « Materialism-Animalism-Socialism: The anthropology of Marx and Engels » dans *Social Science* (China), 2013

¹⁴⁶ BUTLER, J., *Deux lectures du jeune Marx* (Trad. J-S., Carbonell, F. Haselden, V. Heimendinger, M. Leclair), Paris, éditions sociales (coll. « Les irrégulières »), 2019

explique ainsi que c'est dans les *Manuscrits de 44*¹⁴⁷ que l'on trouve l'objet de ce reproche, c'est-à-dire une définition de la nature en tant que corps inorganique de l'homme. En effet, Marx explique que le corps de l'homme n'est pas distinct du reste de la nature dans la relation que ces deux entités entretiennent. Ainsi, le corps organique de l'Homme (Leib) est une distinction qu'il vit, dans sa conscience, tandis que le corps inorganique (Körper) est indistinct. Il n'y a donc pas de distinction absolue entre les deux entités, mais seulement une distinction vécue. Donc, cette distinction implique que le corps organique a un caractère vivant. On peut alors se poser la question des animaux autres qu'humain·e·s : vivent-ils leur corps (Leib) comme distinct du reste de la nature, ou est-ce une particularité humaine, auquel cas ils seraient compris dans l'ensemble de la nature ?

Je n'ai pas la réponse, mais à partir de là, dans les années 70 et 80, la question de faire du marxisme une thèse écologique s'est posée. John Clark, notamment, se demande ce qu'il en est du lien entre humain·e et nature :

John Clark remarque que Marx fait des locomotives et des voies ferrées les « organes du cerveau humain », ce qui indique que ces institutions humaines se développent à partir d'idées qui naissent de la conscience humaine, mais que ces institutions émergent aussi de la partie organique du cerveau, puisque sans le cerveau, ces idées n'existeraient pas. Le cerveau n'est pas seulement la condition de possibilité de l'esprit, mais semble en un certain sens engendrer des inventions humaines telles que les locomotives et les voies ferrées¹⁴⁸

Il s'agit donc de souligner le fait que, même s'il peut se vivre comme tel, l'humain·e n'est pas un être fini, il est fondamentalement en lien avec son environnement. Ainsi, ses organes ne sont pas forcément ce qui compose l'intérieur de son corps (Leib), ce sont plutôt les éléments ontologiquement liés les uns aux autres. Carolyn Merchant appuie ceci en soulignant qu'au 17^e siècle, le mot « organique » référerait à l'organisation corporelle des êtres vivants, donc l'« inorganique » désignerait simplement ce qui n'a pas d'organes corporels. Mais dans la philosophie du jeune Marx, cela va plus loin : la nature est ce qui augmente le conatus, la puissance d'agir de l'Homme.

À partir de là, deux courants se réclamant de l'héritage marxiste s'opposent : l'un, qu'on a tendance à associer à l'écosocialisme, représenté notamment par John Clark¹⁴⁹, reproche à la conception de Marx de la nature d'être ancrée dans une forme de dualisme, tandis que l'autre, représenté par Foster et Burkett, pense plutôt cette conception comme dialectique et en continuité avec le reste de l'œuvre du philosophe. Clark affirme ainsi que la formule marxiste du « corps inorganique » ne permet pas de penser une critique sociale écologique, puisque seul l'Homme se retrouve dans la position de décider que faire de ce corps inorganique, quel lien entretenir avec lui, comment le travailler : « The "inorganic" quality of "external" nature signifies its instrumental

¹⁴⁷ MARX, K., *Les Manuscrits économico-philosophique de 1844* (Trad. F. Fischbach), Paris, Vrin, 2007

¹⁴⁸ BUTLER, J., *Deux lectures du jeune Marx*

¹⁴⁹ CLARK, J.P., « Marx's inorganic body », dans *Environmental Ethics*, 1989 (n°11), pp. 243-258

character in relation to an abstracted humanity »¹⁵⁰. Dans cette lecture, qui rattache Marx à l'anthropocentrisme, il n'y a pas de critique de la contradiction entre le productivisme capitaliste et la nature, et pas de dialectique entre l'humain et la nature, mais bien une séparation forte. La vision de Foster et Burkett¹⁵¹, elle, implique une ascendance hégélienne au texte de Marx, et, de ce fait, une dimension beaucoup plus dialectique à ce rapport. Leur idée est de lire le rapport entre les Hommes et leur environnement naturel, autrement dit entre le corps organique et le corps inorganique, comme on lirait les rapports entre végétaux et minéraux. Ainsi, il n'y aurait pas de dualisme anthropocentrique dans les textes de Marx.

Face à ce débat, Butler prolonge son enquête en s'intéressant à Althusser¹⁵². Le philosophe explique, en concordance avec les écrits de Clark, que le jeune Marx était encore influencé, au moment d'écrire les lignes qui nous intéressent dans les *Manuscripts* de 44, par l'humanisme idéaliste feuerbachien. Ainsi, il y aurait dans ces écrits la supposition d'une essence prédéfinie de l'Homme, c'est-à-dire d'une « nature humaine », et ce concept ne serait pas en adéquation avec le matérialisme du Marx de la maturité.

Ce dernier Marx se détacherait de l'anthropocentrisme en analysant les pratiques humaines comme étant liées aux structures sociales qui les déterminent, et non, comme c'était le cas avant, à une idée d'essence humaine : « Considérer n'importe quelle activité humaine comme suffisante pour définir ce qu'est l'humain a pour effet de passer sous silence la puissance constituante des structures sociales. »¹⁵³. Althusser explique que Marx passe d'une analyse idéologique à une analyse scientifique.

Dès lors, peut-on qualifier Marx de penseur anthropocentriste ? Si, comme nous venons de le voir, le jeune Marx peut effectivement être défini comme tel, puisqu'il présuppose un corps organique vécu à l'homme qui serait un des fondements spirituels de cet être, la question reste ouverte concernant le Marx de la maturité. Même si selon Althusser, Marx quitte l'anthropocentrisme au profit d'une analyse sociale, la question reste en suspens, quand dans le *Capital*, Marx définit encore le travail humain par opposition au travail animal :

Une araignée accomplit des opérations qui s'apparentent à celles du tisserand, et une abeille en remonte à maint architecte humain dans la construction de ses cellules. Mais ce qui distingue d'emblée le plus mauvais architecte de la meilleure abeille, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la cire. Le résultat auquel aboutit le procès de travail était déjà au commencement dans l'imagination du travailleur, existait donc déjà en idée. Non pas qu'il effectue simplement une modification dans la forme de la réalité naturelle : il y réalise

¹⁵⁰ CLARK, J.P., « Marx's inorganic body », p. 251

¹⁵¹ FOSTER, J-B., BURKETT, P., « The dialectic of organic and inorganic relations », dans *Marx and the Earth. An Anti-Critique*, London, Brill, 2010, pp. 57-88

¹⁵² ALTHUSSER, L., *Pour Marx*, Paris, éditions Maspero, 1965

¹⁵³ BUTLER, J., *Deux lectures du jeune Marx*

en même temps son propre but, qu'il connaît, qui détermine comme une loi la modalité de son action, et auquel il doit subordonner sa volonté.¹⁵⁴

Nous reviendrons plus tard sur les questions spécifiques de travail et d'aliénation.

Apport politique du dépassement de l'anthropocentrisme

Si Marx est un penseur dualiste et anthropocentriste, au moins dans sa jeunesse, la question de la pertinence ou non de telles idées se posent encore aujourd'hui. Car, si comme expliqué dans la partie « Apport philosophique et politique de l'antispécisme dans une approche marxiste », l'antispécisme permet de dépasser l'anthropocentrisme, et qu'une telle approche est, du moins, philosophiquement plus solide et tenable que l'approche dualiste classique, en tant que marxiste, nous devons nous intéresser à l'impact de nos points de vue philosophiques sur le monde, à comment notre pensée peut agir sur l'histoire.

En effet, dans l'actualité récente, le débat oppose deux marxistes : Andreas Malm¹⁵⁵ et Jason W. Moore¹⁵⁶. Pourtant issus du marxisme écologique, ces deux théoriciens ne tirent pas les mêmes conséquences d'un même corpus. Moore, en concordance avec la démarche de ce travail (même si nous verrons par la suite les limites de cette concordance), a une définition du dualisme comme d'une philosophie essentielle à la modernité capitaliste, c'est-à-dire qu'elle coupe l'Homme du monde naturel en en faisant son régulateur, elle le sort de son environnement. Tandis que Malm a une approche du dualisme comme d'une idéologie essentielle à la lutte climatique.

En effet, Moore développe le concept de transformation socio-écologique, qui est une lecture de l'histoire des sociétés humaines comme imbriquée dans l'histoire naturelle, et de l'histoire naturelle comme imbriquée dans l'histoire humaine. En somme, les dynamiques sociales différentes créent des contradictions écologiques qui les modifient : Moore pense une double internalité, où l'humanité est dans la nature et la nature est dans l'humanité. Il dépasse théoriquement le dualisme par une dialectisation des rapports nature-culture :

The promise of a singular metabolism perspective is this. It recognizes that the realities signified by capital, power, and nature cannot be encaged within dualist categories. It dissolves those categories and opens the possibility for new, more relevant and practical, concepts. Capital and power (and more than this, of course) unfold within the web of life, a totality that is shaped by manifold civilizational projects. These projects are not infinitely contingent. Foster and his colleagues are right about the "what" of capitalism's coherence. Nevertheless, their dualism - an ontological and epistemic rift - keeps them from seeing how value-relations, which are themselves co-produced, make that coherence. These value-relations create quasi-law-like rules of reproduction that necessarily admit contingency: capitalism's greatest strength has been its flexibility in mobilizing and recombining parts of nature in the interests of endless accumulation. And because value has been premised on valuing some nature (e.g., wage-labor) and not-valuing most nature ("women, nature, colonies"), it necessitated a powerfully alienating conception of Nature as external.¹⁵⁷

¹⁵⁴ MARX, K., *Le Capital* livre I, p. 200

¹⁵⁵ MALM, A., *The progress of this storm, nature and society in a warming world*, Londres, verso, 2018

¹⁵⁶ MOORE, J.W., *Capitalism in the web of life, ecology and the accumulation of capital*, Londres, Verso, 2015

¹⁵⁷ MOORE, J.W., *Capitalism in the web of life, ecology and the accumulation of capital*, pp. 93-94

Il replace donc l'être humain dans le métabolisme de la nature, contre l'idée d'une société humaine émergente dans une forme de spécificité ontologique. Il en appelle à une nouvelle façon de penser l'histoire, qui serait post-dualiste, et envisagerait la nature comme co-production humaine. Le social et le naturel sont donc dans une relation d'imbrication.

Malm, lui, s'intéresse aux liens entre économie fossile et capitalisme. Pour cela, il rompt avec un certain nécessaire du développement technologique, il fait de la révolution industrielle le produit des dynamiques capitalistes et des conflits de classes. Il explique donc que ce sont des tendances inhérentes au capitalisme qui créent l'emballage climatique, et non le déterminisme technologique. Le point d'achoppement survient sur la question de la nature : Malm identifie un danger dans le relativisme. Il veut pouvoir conserver les acquis de la science moderne, et il pense que le poststructuralisme de Moore ne le permet pas. Il propose donc de conserver une forme de dualisme, mais qui se déclinerait entre, d'un côté, un monisme de la substance et, de l'autre, un dualisme des propriétés :

To realise that there is an ecological crisis with great potential to affect humans is to break with substance dualism. We are, it turns out, of exactly the same substance as nature, inhabit the same planet and constantly touch each other all over the place. In terms of the philosophy of mind, this is a commitment to substance monism. From here, however, there are two paths to choose between. One can go on to argue that the social and the natural not only share substance, but that they have no significant properties that tell them apart – a substance monism and property monism. This is the position of the hybridists, of Bruno Latour and, as it happens, of Val Plumwood: there is only one substance, and everything made of it has the same essential attributes (we shall soon see what these are). Then there is the view that society is made up of the same substance as nature, but has some highly distinctive properties – what in the philosophy of mind is known as substance monist property dualism.¹⁵⁸

Dans cette perspective, les humain·e·s sont les seul·e·s qui ont accès à l'agentivité et ont donc une responsabilité morale de lutte contre les changements climatiques.

Si ce conflit est intéressant dans le cadre de ce travail, c'est bien sûr parce qu'il pose la question de dépasser ou de conserver un dualisme dans la philosophie marxiste, mais aussi, parce qu'il montre en quoi ces perspectives épistémologiques ont des conséquences politiques différentes. En effet, si Moore prône une alliance des différentes luttes dans un but de renversement de l'anthropocentrisme et, plus généralement, du dualisme, Malm, de son côté, identifie comme priorité absolue la lutte contre les changements climatiques et propose donc un « léninisme écologique », moins horizontal et émancipateur, qui reste ancré dans un cadre étatiste. Il serait facile de résoudre la situation en se disant que ces deux auteurs n'écrivent pas en fonction du même horizon, et que si on peut imaginer que le cadre épistémologique de Moore ne s'oppose pas directement à la conservation de la science moderne, mais qu'il propose simplement la remise en perspective de celle-ci, il faut rester ouvert·e·s aux différentes tactiques possibles face à l'urgence de la catastrophe climatique.

¹⁵⁸ MALM, A., *The progress of this storm, nature and society in a warming world*, p. 45

Cependant, les deux auteurs n'arrivent pas à penser une autre agentivité que celle de l'homme. Si on peut déduire une certaine agentivité de la nature chez Moore, ce n'est qu'en fonction de son assemblage avec la société humaine, autrement dit, il s'agit plutôt d'une forme de réactivité. Nous pouvons en déduire que c'est dû au fait qu'il considère de la même façon les végétaux, les minéraux et les animaux non humain·e·s, comme appartenant aux mêmes ensembles. Ces derniers ne sont jamais envisagés en propre, dans leurs luttes, dans leurs intérêts. En effet, pour développer une agentivité, il faut avoir un objectif, un but. Seule la notion de sentience¹⁵⁹ permet de comprendre cela et de distinguer un ensemble d'être qui ont un intérêt commun à lutter. Malm n'envisage pas non plus d'agentivité de la nature : même s'il lui reconnaît des propriétés, celle-ci s'exprime de façon plutôt passive.

Ces deux auteurs ont probablement le même point aveugle, c'est-à-dire le sujet de ce mémoire : l'agentivité des animaux non humain·e·s en tant que participant·e·s à la société capitaliste, leur considération dans nos luttes. Comme nous l'avons montré, il y a bien une forme d'anthropocentrisme chez le jeune Marx, et celui-ci découle d'une conception dualiste du monde. Ce dualisme a un impact réel sur les luttes, sur la manière de concevoir des tactiques de court-terme et des stratégies de long-terme contre le capitalisme. Cependant, il est aujourd'hui nécessaire de dépasser l'anthropocentrisme, dans l'intérêt de toutes face aux changements climatiques, puisque les effets de l'application politique de cette pensée ont été néfastes pour la planète. Quant au dualisme, il s'agirait plutôt d'en construire un autre, plus dialectique, qui replace les humain·e·s au sein du métabolisme de la nature, parmi les autres animaux, tout en admettant des propriétés différentes, notamment un intérêt à la lutte, à la vie, à l'évitement de la souffrance, d'une catégorie spécifique au sein de ce métabolisme : celle des êtres sentients.

Il ne s'agit pas d'une question morale, d'intégrer les autres animaux spécifié·e·s en prenant en compte leurs intérêts parce qu'il est plus logique de le faire que de ne pas le faire, mais d'une question politique. C'est-à-dire qu'il faut prendre en compte les animaux autres qu'humain·e·s dans nos luttes puisque leur oppression est historiquement liée à celle de la classe prolétaire et que nous faisons partie du même ensemble d'êtres sentients. De plus, la marginalisation des animaux non humain·e·s, comme le montre Aph et Syl Ko précédemment citées, est un outil du capitalisme qui sert à marginaliser d'autres êtres, d'autres corps, en les assimilant aux animaux. En effet, il est nécessaire de politiser la lutte antispéciste et de reconnaître une agentivité aux animaux non humain·e·s. En effet, nous faisons partie de la même communauté de destin, et il faut que nous prenions cela pleinement en compte. Il s'agira d'explorer les limites de cette communauté de destin dans le prochain chapitre, au travers de la question du travail.

¹⁵⁹ BIRCH, J., BROWNING, H., *Animal sentience*, dans Centre for Philosophy of Natural and Social Science, 2022

Chapitre 5 : Le travail animal dans un cadre marxiste

Introduction

Dans ce chapitre, nous allons commencer à explorer la possibilité réelle d'une mise en relation entre la notion marxiste d'exploitation et la question des animaux non humain·e·s. Pour cela, nous allons analyser la possibilité de qualifier les activités des animaux spécifié·e·s en tant que travail, en utilisant la définition marxiste de cette notion. En effet, l'exploitation marxiste, telle que nous l'étudierons dans le prochain chapitre de ce mémoire, repose sur le travail, plus particulièrement le travail aliéné. C'est-à-dire que pour Marx, il faut faire la distinction entre travail et travail aliéné, le travail relevant d'une forme de nature humaine, comme nous allons le discuter, tandis que le travail aliéné est le propre du travail sous le capitalisme. Le Capital s'approprie donc le travail humain en absorbant la survaleur que celui-ci produit, et, dans le même mouvement, prive le·a travailleur·euse du produit de son travail et de la gestion du processus de travail, tout en le·a coupant de son environnement social et en lui enlevant ce qui le·a définit en tant qu'humain·e, son être générique. Il s'agira donc d'explorer les compatibilités et incompatibilités de cette définition avec les activités des animaux non humain·e·s, tout en gardant le point de vue critique d'un marxisme souple, dialectique, une théorie non-fermée, non-finie.

Nous allons donc explorer différent·e·s auteur·ices, en commençant par conceptualiser le travail chez Marx, puis en abordant le point de vue d'Emmanuel Renault, puis celui de Paul Guillibert, d'Omar Bachour et enfin de Jessica Eisen. Nous étudierons également le travail de Jocelyne Porcher et celui de Kendra Coulter. Il s'agit d'un début, d'une introduction à la suite de ce travail, qui présentera sur cette base d'autres possibilités théoriques.

Perspectives sur la possibilité d'un travail animal

La notion marxiste de travail

Pour commencer, nous allons explorer la définition marxiste du travail. Sans cela, il nous serait difficile par la suite de parler du rapport aux animaux non humain·e·s, puisque pour savoir s'ils sont exploité·e·s, il s'agit de savoir si 1. Ils travaillent et 2. Ils créent de la survaleur, puisqu'il s'agit des deux composantes principales de l'exploitation marxiste, comme nous allons l'étudier dans la suite de ce mémoire.

Nous verrons dans un premier temps que la théorie de Marx semble plutôt s'opposer à une intégration des animaux spécifié·e·s dans la notion de travail, puisqu'il s'agit du propre de l'Homme. Nous discuterons donc de cela avec quelques auteur·ices contemporain·e·s dans la suite de ce chapitre, particulièrement Paul Guillibert, Jocelyne Porcher et Omar Bachour.

La notion de travail est sujette à une évolution importante chez Marx. Je vais surtout m'intéresser à celle que décrit le jeune Marx, plus philosophique, dans les *Manuscrits de 44*¹⁶⁰, et à celle qui est théorisée dans des ouvrages plus récents, du Marx de la maturité, principalement dans *Le Capital*¹⁶¹.

Dans les *Manuscrits de 44*, Marx expose une conception du travail qui le définit comme essence humaine. Autrement dit, celui-ci est nécessaire pour qu'on accomplisse notre essence en tant qu'humain·e, il fait partie d'une forme de « nature humaine ». Pour mieux comprendre cette théorisation, on peut lire Engels et sa *Dialectique de la nature*¹⁶². Dans ce livre, paru en 1883, l'ami de Marx développe une idée du travail comme processus dialectique de transformation de l'animal en humain·e, particulièrement dans un chapitre intitulé « Le rôle du travail dans la transformation du singe en homme ». Son raisonnement prend comme point de départ la main, qu'il analyse comme organe et produit du travail. Autrement dit, c'est par la main qu'on travaille, et la main elle-même se transforme par ce travail, en s'y adaptant, pour lui correspondre. Engels continue en ajoutant que l'Homme est, au départ, un animal social, et que cette socialité prend une importance encore plus grande avec le développement du travail, car celui-ci amène une nécessité plus grande de l'entraide, et ce phénomène produit la nécessité du langage.

Cette explication s'inscrit dans son époque, elle peut donc facilement être critiquée à l'aune des avancées scientifiques qui ont eu lieu entretemps. Cependant grâce à elle, on comprend mieux que la « nature humaine » marxiste n'en est en réalité pas vraiment une, pas en tout cas dans un sens philosophique classique. Ce n'est pas une essence, un donné, un déjà-là, il s'agit, comme toujours avec la méthodologie du matérialisme historique, d'une acquisition dialectique, qui a une histoire, d'un processus. Il faut donc garder en tête cette conception dynamique des choses quand on parle du travail comme « essence » de l'Homme chez Marx.

Une fois cette précision faite, nous pouvons reprendre les *Manuscrits de 44*. Ceux-ci expliquent que sous le capitalisme, le travail ne produit pas que des marchandises, mais il produit également, de manière dialectique, l'ouvrier en tant que marchandise. Nous avons en effet déjà abordé plus tôt dans ce texte le traitement capitaliste de la force de travail comme marchandise. Marx pense, dans l'ouvrage que nous travaillons, cette force de travail comme s'exprimant dans un travail aliéné, et ceci se produit de trois façons différentes.

¹⁶⁰ MARX, K., *Les Manuscrits économico-philosophique de 1844* (Trad. F. Fischbach), Paris, Vrin, 2007

¹⁶¹ MARX, K., *Le Capital livre I* (Trad. supervisée par J.-P. Lefebvre), Paris, puf (coll. « Quadrige »), 1993

¹⁶² ENGELS, F., *Dialectique de la nature* (Trad. E. Bottigelli), Paris, Editions sociales, 1968

Premièrement, le·travaille·ur·euse est alié·né·e par rapport aux produits de son travail. L'objet produit, la marchandise, est étranger à son product·eur·rice, car une dépossession s'opère. Cette dépossession est d'autant plus grande que le nombre de marchandises produites augmente :

Plus le travailleur se dépense en travaillant, et d'autant plus puissant devient le monde étranger, objectif qu'il engendre en face de lui, et d'autant plus pauvre il devient lui-même, d'autant plus pauvre son monde intérieur, et d'autant moins a-t-il de choses en propre.¹⁶³

Il ne s'agit pas, cependant, d'une forme de devenir étranger à soi du producteur dans l'objet produit. Autrement dit, Marx pense qu'il est normal que le travail devienne un objet, ce n'est pas cela que désigne le terme « aliénation », mais c'est le fait que l'objet devienne autonome, qu'il soit face à son product·eur·rice comme objet étranger, l'objet est privatisé, dérobé aux travail·leur·euse·s. Ce concept va au-delà de cela, puisqu'il ne s'agit pas de désigner seulement la perte concrète, matérielle, de l'objet produit, mais aussi la perte des objets nécessaires à la satisfaction de besoins vitaux du travailleur ou de la travailleuse (comme la nourriture, le logement, les vêtements) et des objets nécessaires au travail lui-même (matière première, outils).

Ensuite, l'acte du travail lui-même est aliéné, c'est-à-dire que l'acte productif est extérieur par rapport aux travail·leur·euse·s, autrement dit, il n'appartient pas à leur être, l'humain·e ne peut plus s'affirmer à travers lui. Cette forme de travail abîme le·travaille·ur·euse, autant physiquement que mentalement. C'est un travail forcé, ce qu'on peut constater en observant le fait que s'il n'y avait pas de nécessité sociale à toucher un salaire¹⁶⁴, le travail serait fui. Le travail est donc transformé en moyen au service d'une fin, qui est de satisfaire nos besoins extérieurs à lui, et plus comme une fin en soi car il permet l'affirmation de notre être objectif. Ce phénomène fait que l'humain·e ne se sent plus qu'humain·e au travers de ses activités vitales, comme boire manger ou procréer, que Marx qualifie d'activités animales, et il ne se sent plus qu'animal dans son travail, qui est pourtant le lieu où s'exprime sa distinction avec le reste de la nature dans des conditions non capitalistes.

¹⁶³ MARX, K., *Les Manuscrits économico-philosophique de 1844*, p. 118

¹⁶⁴ Voir à ce sujet le documentaire de Carles, P., Coello, C. et Goxe, S., *Attention danger travail*, 2003 :

Il s'agit d'une suite d'entretiens avec des personnes ayant fui d'une manière ou d'une autre le monde du travail capitaliste. On peut y entendre ces propos d'un travailleur chez Peugeot, qui sans le vouloir illustre parfaitement l'exploitation subie du travail aliéné, ainsi que la volonté d'en sortir :

« Moi maintenant je ne peux plus y aller j'ai la trouille d'y aller. C'est pas le manque de volonté c'est la peur d'y aller. La peur qui me mutile encore d'avantage. La peur que je ne puisse plus parler un jour, que je devienne muet [...] J'ai tellement mal aux mains, j'ai tellement des grosses mains, mes mains me dégoûtent tellement. Pourtant je les aime tellement mes mains. Je sens que je pourrais faire des trucs avec. J'ai du mal à plier des doigts. Ma peau elle s'en va. J'vais pas me l'arracher, c'est Peugeot qui me l'arrachera. Je lutterai pour éviter que Peugeot me l'arrache. C'est pour ça que je veux pas me l'arracher ma peau, j'veux pas qu'on touche mes mains, c'est tout ce qu'on a. Peugeot essaye de nous les bouffer, de nous les user, et ben on lutte pour les avoir. C'est de la survie qu'on fait. »

On peut aussi y lire une illustration du fait que le travail est une modification de l'environnement social qui modifie aussi le corps du travailleur.

Enfin, en dernier lieu, l'aliénation du travail est aussi une aliénation qui empêche l'homme de se saisir comme être générique. Pour Marx, l'Homme prend l'entièreté de la nature comme corps non-organique, c'est-à-dire comme partie de la conscience humaine, sur les plans scientifique et artistique, mais aussi sur le plan pratique, puisqu'il se sert de cette nature comme prolongement de sa vie et de son activité en y puisant de quoi se nourrir, s'habiller et se loger, par exemple. L'humain·e touche donc à ce qui est qualifié par le philosophe allemand comme une « universalité » :

L'universalité de l'homme apparaît de façon pratique précisément dans l'universalité qui fait de la nature entière son corps non organique, aussi bien dans la mesure où la nature est un moyen de subsistance immédiat que dans la mesure où elle est l'objet, la matière et l'outil de son activité vitale.¹⁶⁵

L'humain·e n'est, par conséquent, qu'une partie de la nature, et c'est ce qu'exprime la notion de vie générique, qui peut aussi être appliquée aux animaux spécifiés·e·s : l'animal est son activité vitale, il vit dans un rapport immédiat au monde. Ce qui fait de l'humain·e un·e humain·e, c'est donc le fait d'avoir un être générique, de faire de son activité vitale l'objet de sa volonté, c'est-à-dire qu'iel médiatise son rapport au monde, iel peut prendre de la distance, s'extraire de son milieu immédiat et de la satisfaction immédiate de ses besoins pour se percevoir comme un genre, le genre humain, et percevoir les autres espèces comme telles. Ces autres espèces ne sont pas capables de la même médiatisation. Cela rejoint ce que nous avons vu avec Engels : c'est par le travail non capitaliste que l'être humain se réalise dans son être générique. Or, quand il subit l'exploitation capitaliste, l'Homme est aliéné de sa vie générique, il est séparé de la nature, et donc en tant que partie de celle-ci, il est séparé de sa propre nature, en étant séparé de l'objet de sa production et du processus de production. Cette séparation de l'Homme et de son corps non-organique fait de son être générique le moyen de son existence physique individuelle. L'humain·e devient donc, avec le travail capitaliste et son exploitation, étrangère·er par rapport à ellui-même, et par conséquent, étrangère·er face aux autres humain·e·s. L'Homme est aliéné des autres comme il est aliéné de l'essence humaine.

Il faut bien sûr préciser que tout ce processus d'aliénation découle directement de la structure même du capitalisme et de son mode d'exploitation spécifique, consistant à ce qu'une partie de la population, la bourgeoisie, s'approprie la survalue produite par le travail d'une autre partie de la population, majoritaire, le prolétariat, en privant celui-ci de moyen de subsistance s'il ne se plie pas à cette domination :

Si le produit du travail n'appartient pas au travailleur, s'il est pour lui une puissance étrangère qui lui fait face, cela n'est possible qu'à la condition que ce produit appartienne à un autre homme en dehors du travailleur. Si son activité lui est une torture, c'est qu'elle doit être une jouissance pour un autre et la joie de vivre d'un autre. Ni les dieux, ni la nature ne peuvent être cette puissance étrangère sur l'homme. Seul peut l'être l'homme lui-même.¹⁶⁶

¹⁶⁵ MARX, K., *Les Manuscrits économico-philosophique de 1844*, p. 121

¹⁶⁶ MARX, K., *Les Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, p. 125

L'aliénation de l'humain·e sous le capitalisme se manifeste dans les rapports qu'il a avec la nature, les autres humain·e·s et ellui-même.

Le travail aliéné n'est que la forme capitaliste du travail. En effet, au sein des *Manuscripts de 44*, Marx expose une vision plutôt positive du travail, en tant que catégorie philosophique, en tant que façon dont l'être humain existe et entre en relation avec le monde qui l'entoure. C'est l'activité par laquelle l'Homme devient Homme, c'est comme cela qu'il prend conscience de ce qu'il est, un être générique, c'est-à-dire universel. Le travail implique l'existence du monde extérieur, il implique la création d'un produit objectif, il est une relation. Il n'y a pas d'essence subjective de l'homme d'un côté et de monde objectif de l'autre ; Marx ne s'inscrit pas dans une sorte de dualisme philosophique.

La notion de travail va évoluer dans la suite du travail de Marx. Emanuel Renault explique¹⁶⁷ qu'elle se présente de deux manières dans l'ensemble de l'œuvre du philosophe allemand : le travail comme critère de distinction entre humanité et animalité telle que nous venons de le présenter, et le travail aliéné, production du capitalisme, fruit d'une histoire particulière. Dans le *Capital*, le travail est toujours pensé comme tel :

Le travail est d'abord un procès qui se passe entre l'homme et la nature, un procès dans lequel l'homme règle et contrôle son métabolisme avec la nature par la médiation de sa propre action. Il se présente face à la matière naturelle comme une puissance naturelle lui-même. Il met en mouvement les forces naturelles de sa personne physique, ses bras et ses jambes, sa tête et ses mains pour s'approprier la matière naturelle sous une forme utile à sa propre vie.¹⁶⁸

Le travail est donc un mot qui désigne le procès de travail, autrement dit l'activité productive, dont les travailleur·euse·s sont dépossédé·e·s, qui est aliéné par le capitalisme. Il est alors une force de travail transformée en marchandise, une substitution de capital constant au capital variable¹⁶⁹. Il est également, de manière plus pratique, un élément d'un rapport social, le capital, qui se joue entre les capitalistes et les prolétaires, et qui est la mise au travail des seconds par les premiers.

Pour bien comprendre ce qui vient d'être dit, j'aimerais expliquer que le capitalisme n'est pas qu'un système de domination formelle. En effet, dans les *Grundrisse*¹⁷⁰, Marx se demande si l'exploitation capitaliste est une forme d'exploitation impersonnelle, ce qui formerait sa particularité. Ainsi, il fait une typologie des différents types d'exploitation ayant existé avant (ou existant en parallèle de) l'exploitation capitaliste. Il en conclut qu'une des caractéristiques apparentes de distinction de cette forme spécifique d'exploitation est le fait qu'elle ne s'opère pas sous forme de dépendance personnelle, comme c'était le cas, par exemple, à l'époque féodale, mais impersonnelle, puisqu'elle passe par un système de contrat. Mais il précise ensuite que ce passage de rapport de

¹⁶⁷ RENAULT, E., « Comment Marx se réfère-t-il au travail et à la domination ? » dans *Actuel Marx*, 2011/1 (n°49), pp. 15-31

¹⁶⁸ MARX, K., *Le Capital livre I*, p. 199

¹⁶⁹ Nous explorerons ces notions plus en profondeur dans le prochain chapitre de ce travail.

¹⁷⁰ MARX, K., *Manuscripts de 1857-1858* (« Grundrisse »), tome 1, Paris, Éditions sociales, 1980

dépendance personnelle en rapport de dépendance impersonnelle n'est en fait qu'une illusion : en réalité, le·a·vendeur·euse de force de travail dépend de celui qui la lui achète. Le rapport des classes sociales entre elles se joue à deux échelles différentes : un point de vue macrosocial, où il y a une interdépendance des deux classes, et un point de vue microsocial, où la dépendance est asymétrique car les capitalistes peuvent remplacer les ouvri·er·ère·s qui travaillent pour elleux par d'autres ouvri·er·ère·s sans que cela ne fasse la moindre différence. On peut donc quand même en conclure que les rapports impersonnels jouent un rôle plus important sous le capitalisme que sous les autres systèmes, mais on ne peut pas en conclure que le capitalisme ne repose que sur ce type de rapports. Le·a·salarié·e subit en effet, même s'il passe techniquement un contrat d'égal à égal, une infériorité de statut par rapport à celui ou celle avec qui iel passe ce contrat. Le capitalisme est donc une combinaison de dépendances économique et politique.

Emmanuel Renault : Travail animal ou domination de la nature ?

Emmanuel Renault aborde la question du rapport à l'exploitation dans l'ouvrage *Abolir l'exploitation*¹⁷¹, que nous étudierons dans la suite de ce travail. Mais d'abord, je vais me pencher sur ce que celui-ci dit du travail dans son article « Comment Marx se réfère-t-il au travail et à la domination ? »¹⁷² : il explique qu'il n'y a pas qu'une seule définition marxiste du travail, mais que celui-ci est double. Il est effectivement à la fois, comme dans *Les Manuscrits de 44*¹⁷³, une caractéristique fondamentale et essentielle de l'humanité, qui la distingue donc de l'animalité, mais il est aussi le fruit d'une histoire spécifique, le produit du capitalisme.

Renault pose donc comme constat que trois options se posent concernant le travail animal. Nous reviendrons plus en détail dans la suite de ce travail sur ces options. Il y a donc, premièrement, le fait de considérer que les animaux spécifié·e·s ne travaillent que dans le cadre de l'industrie. Les auteurices qui considèrent cela s'appuient généralement sur la résistance de ceux-ci à la mise au travail. Il s'agit par exemple de Jocelyne Porcher¹⁷⁴. Ensuite, on peut considérer avec Barua¹⁷⁵ que l'élevage et la domestication sont des formes d'exploitation du travail animal. Enfin, Paul Guillibert¹⁷⁶ considère que le capitalisme exploite les animaux spécifié·e·s et les écosystèmes.

¹⁷¹ RENAULT, E., *Abolir l'exploitation, expériences, théories, stratégies*, Paris, La Découverte (coll. « Horizon des possibles »), 2023

¹⁷² RENAULT, E., « Comment Marx se réfère-t-il au travail et à la domination ? » dans *Actuel Marx*, 2011/1 (n°49), pp. 15-31

¹⁷³ MARX, K., *Les Manuscrits économique-philosophique de 1844* (Trad. F. Fischbach), Paris, Vrin, 2007

¹⁷⁴ PORCHER, J., SCHMITT, T., « Les vaches collaborent-elles au travail ? » dans *Revue Mauss*, 2010/1 (n°35), pp. 235-261

¹⁷⁵ BARUA, M., « Lively commodities and encounter value », dans *Society and Space*, 2016/4 (n°34), pp. 725-744

¹⁷⁶ GUILLIBERT, P., *Exploiter les vivants*, Paris, Editions Amsterdam, 2023

Je repartirai de ces options considérées par Renault tout en proposant d'autres points de vue critiques sur cette question. Quoi qu'il en soit le philosophe français considère qu'il faut garder une distinction forte entre « exploitation du travail » et « exploitation de la nature » (et cette dernière comprend donc le travail animal), sinon le risque d'enlever la valeur critique de la distinction entre exploitant et exploiteur se profile. Il considère également que prendre en considération les animaux spécifié·e·s dans la question de l'exploitation rend la définition du travail imprécise.

En effet, selon lui les bénéfices théoriques et politiques de la considération du travail animal et de l'exploitation capitaliste de la nature ne sont pas évidents. Il propose de s'en tenir à parler de domination de la nature ou de caractère écocidaire du capitalisme.

Conformément au propos du troisième chapitre de ce travail, il s'agit de rester prudent·e quant à l'assimilation que Renault prend pour évidente entre nature et animalité, puisque la notion de sentience distingue ces entités. Plus encore, le dualisme entre humanité et naturalité est lui-même très discuté. À ce stade du travail, nous pouvons souligner qu'il est étrange de ne pas vouloir rendre la définition du travail imprécise tout en défendant une notion d'exploitation partant de l'expérience vécue, par définition, donc, individuelle et imprécise. En effet, il est difficile d'encadrer ce qui relève du particulier, de l'expérience subjective, dans des principes rigides.

De plus, je pense qu'il est dans l'essence même du matérialisme historique de laisser de la place à la contradiction, dans un premier temps, et d'être non substantialiste. Autrement dit, il s'agit de comprendre que les concepts que nous utilisons au quotidien sont utiles dans la réalité immédiate, le vécu, mais qu'ils ne sont pas pour autant des formes d'essence naturelle. Si Marx propose une définition du travail, c'est pour que celle-ci serve à sa théorie, qu'on puisse mieux la comprendre et l'appréhender. Pour autant, il faut comprendre que sa pensée est fondamentalement dialectique, et donc que ses définitions ne seront jamais ni fermées ni rigides. Il faut par conséquent établir que les concepts servent des réalités politiques, et qu'ils peuvent être imprécis à cette fin.

Enfin, si on suit le raisonnement de Renault sur les deux aspects de la définition du travail chez Marx, la question de la précision de cette définition se pose déjà. En effet, si le travail est d'abord l'exécution d'une essence, d'une nature humaine, que désigne cette essence ? Plus encore, cela ne répond pas à la question de ce qu'est le travail et n'en offre qu'une définition négative, c'est-à-dire, « le travail est ce qui distingue l'homme des animaux spécifié·e·s ». Autrement dit, le travail n'est pas ce que font les autres animaux, il est l'apanage de l'homme. On voit bien les limites d'une telle définition par son manque de contenu réel ; elle ne pense pas d'activités précises que l'homme est le seul à exécuter. Le deuxième aspect de cette définition, celui de l'aspect historique du travail, peut très bien s'appliquer aux animaux non humain·e·s, puisqu'elleux aussi vivent sous le capitalisme, qui modifie leurs activités aussi bien que leur corps.

Le concept de valeur de rencontre

Commençons avec Maan Barua¹⁷⁷ par une définition du travail animal. L’auteur étudie l’utilisation des animaux spécifié·e·s dans le cadre du spectacle et explique qu’il s’agit de créer de la survaleur en médiatisant les relations entre nature et société. Le spectacle est à la fois une marchandise en soi et un moyen de vendre des marchandises, il donne une valeur économique aux interactions et aux échanges entre les êtres vivants. Il commodifie les animaux non humain·e·s, dans une société où la richesse apparaît comme une immense collection de marchandises, en décontextualisant ceux-ci de leur écosystème et en intégrant leurs capacités productives spécifiques. Les capitalistes tirent donc de la valeur du travail animal, qui est intégré dans les relations productives.

Il suit Donna Haraway, particulièrement dans son livre « Quand les espèces se rencontrent »¹⁷⁸, où la philosophe définit, dans le cadre de son modèle de pensée marxiste et post-humaniste, le travail animal :

Et si, cependant, la force de travail humaine n’était qu’une partie de l’histoire du capital vivant ? De tous les philosophes, Marx est celui qui a saisi l’importance de la sensibilité relationnelle et qui a mûrement réfléchi au métabolisme entre les êtres humains et le reste du monde qui vient à l’existence dans le travail vivant.¹⁷⁹

Elle accuse Marx de ne pas échapper à ce qu’elle appelle la « téléologie humaniste » du travail, qui est la fabrication de l’homme lui-même, car il n’inclut pas dans sa théorie les relations entre l’humain·e·s et les autres espèces. Ces relations sont le point de départ d’Haraway, car elles permettent de dé-substantialiser l’humain·e, de le/la sortir de son statut d’entité biologique fermée. On peut lire ce mouvement comme une application de la dialectique à la définition même de « l’humain ». Il est donc question de dé-substantialiser l’humanité en tant que réalité finie et essentielle, comme toujours chez l’autrice féministe, et de voir en quoi notre espèce est elle-même composée d’autres espèces. Cette composition a lieu sur plusieurs niveaux : dans notre histoire (puisqu’elle n’aurait pas eu lieu sans la collaboration inter-espèces), dans notre société, jusque dans notre composition biologique, etc. C’est donc dans l’optique de sortir de l’exceptionnalisme humain qu’elle propose d’ajouter un troisième type de valeur (les deux autres étant la valeur d’usage et la valeur d’échange marxiste classique) : la valeur de rencontre. Cette valeur concerne les relations entre les êtres vivants même ou de différentes espèces, et la valeur que créent ces rencontres aux yeux de la production capitaliste.

Barua utilise cette théorisation d’Haraway pour parler de la transformation des animaux spécifié·e·s en marchandises :

¹⁷⁷ BARUA, M., « Nonhuman labour, encounter value, spectacular accumulation: the geographies of a lively commodity », Oxford, School of Geography and the Environment, 2016

¹⁷⁸ HARAWAY, D., *Quand les espèces se rencontrent* (Trad. Courtois-l’Heureux, F.), Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2021

¹⁷⁹ HARAWAY, D., *Quand les espèces se rencontrent* (Trad. Courtois-l’Heureux, F.), p. 82

In other words, encounter value [valeur de rencontre] can be thought of as that process of value generation where bodies, ethologies and liveliness of an animal makes a difference to, and is constitutive of, those very relations that render or mobilize it as a commodity¹⁸⁰

Il s'agit là, selon l'auteur, du dénominateur commun des modes de production capitalistes d'après Marx : l'apparition de la forme « marchandise ». La logique même du Capital consiste en une transformation du monde en marchandise, pour accumuler celle-ci.

Il faut donc critiquer cette marchandisation, et l'auteur le fait à partir d'une considération des animaux spécifié·e·s en tant que participant·e·s à la vie sociale (humaine et non-humaine), ce qui met en lumière les dimensions affectives de la vie animale. Il qualifie les animaux spécifié·e·s de « marchandises sentientes » (ma traduction, *sentient commodities* dans le texte), desquelles les capitalistes tirent de la survaleur *via* des relations spécifiques de travail et d'exploitation, qui passent notamment par le fait de leur attribuer de la valeur d'échange. Il ne s'agit cependant pas, pour cet auteur, de parler de travail animal de la même manière dont on parle de travail humain, puisque les animaux non humain·e·s ne sont pas salarié·e·s : « It would thus be a serious mistake to theorize their labour within [these] frameworks. They are paws, not hands »¹⁸¹. Ils produisent et se reproduisent, mais ne le font pas de façon autonome au sein du capital vivant, contrairement aux humain·e·s qui vendent leur travail aliéné, et qui le font soutenu·e·s par un certain volontarisme¹⁸². Barua considère qu'il y a tout de même une coopération active de la part des animaux non humain·e·s, particulièrement dans des « tâches », qui ont lieu dans différents registres corporels ou éthologiques. La performance des animaux spécifié·e·s dans ces tâches est influencée par celle de leurs compagnon·e·s, humain·e·s ou animal·e·s, et les compétences et connaissances partagées entre les espèces contribuent à la création de valeur appropriée par le capital vivant. Sa vision du travail animal s'inscrit donc totalement dans la perspective de « valeur de rencontre » que théorise Haraway, et c'est dans ce cadre qu'il s'intéresse au spectacle, en tant que lieu paradigmatique de la rencontre entre espèces.

Barua théorise donc une exploitation du travail animal au travers d'une appropriation de valeur très spécifique à celui-ci. Il ajoute pour cela une autre dimension à la théorie marxiste. Le problème, c'est qu'il ne se base que sur une forme très spécifique du travail animal, et cette forme est loin de concerner tous les animaux. Peut-on parler d'appropriation de la valeur de rencontre dans le cadre de l'industrie de la viande, ou y a-t-il autre chose, de l'ordre d'une appropriation corporelle totale ? C'est une question difficile, car elle ne concerne pas le sujet auquel s'intéresse Barua. Il est également difficile de savoir quelle valeur cette théorie accorde au consentement des animaux non humain·e·s dans le cadre de la rencontre. Aussi, celle-ci ignore complètement le jeune Marx qui,

¹⁸⁰ BARUA, M., « Lively commodities and encounter value », p. 728

¹⁸¹ BARUA, M., « Lively commodities and encounter value », p. 728

¹⁸² Je précise qu'il s'agit de l'avis de l'auteur, qui n'est peut-être pas au fait des théories féministes sur la reproduction sociale et la façon dont la charge de celle-ci est attribuée aux femmes.

comme nous allons en discuter, se basait sur un certain essentialisme d'espèce pour définir le travail humain dans les *Manuscrits de 44*, aussi bien ce qu'il est sous le capitalisme (le travail aliéné), que ce qu'il devrait être (une façon pour le genre humain de se définir en tant que tel).

Je vais donc développer d'autres notions, dont certaines répondent directement au texte de Marx. Mon but est de discuter différentes auteurices et de les mettre en rapport, pour voir ce qui tient la route, ou non, dans le contexte de ce travail. Cette première définition de travail non humain dans la perspective marxiste et post-humaniste d'Haraway est intéressante car elle fournit une autre théorie de la valeur, plus compatible avec la question précise posée dans ce travail. Cependant, cette pensée a des limites, notamment vis-à-vis de son application matérielle dans d'autres cadres que celui du spectacle.

Travail animal aliéné ou travail écosystémique ?

Conceptualisation du travail animal

Paul Guillibert, dans son livre *Exploiter les vivants*¹⁸³, commence par qualifier le travail « réel » :

Le travail réel est donc codéterminé par les moyens techniques dont on dispose pour s'appropriier la nature et par les rapports sociaux qui définissent les modalités de l'organisation du travail et de la répartition de la richesse sociale. Les dimensions les plus fondamentales des rapports de production, celles qui surdéterminent le procès de travail, renvoient donc à la propriété – de la terre et des moyens de production – et à la division du travail.¹⁸⁴

À partir de cette notion de travail réel, délimitée par la propriété privée et par la division du travail, l'auteur explique que le deuxième critère est celui qui racialise les individus, c'est-à-dire les détermine comme appartenant à une classe raciale dominée ou dominante. Il suit pour cela Étienne Balibar¹⁸⁵ qui pense la division du travail capitaliste comme système de racialisation. À partir de là, on peut souligner l'existence d'une logique capitaliste de contrôle et de classement des corps et des environnements. Guillibert ne s'arrête pas là, et propose une définition du travail qui contient des caractéristiques dont on peut facilement détecter la présence ou l'absence pour qualifier une situation comme relevant de cette catégorie. Il présente donc la définition d'Emmanuel Renault et de Franck Fischbach¹⁸⁶ : « [Le travail est] une activité qui mobilise des techniques de manière séquentielle, selon un ordre donné, afin d'engendrer des réalités nouvelles adaptées à des besoins sociaux ».

Le capitalisme s'approprie l'environnement, qui est, entre autres, le fruit du travail non humain. Dans sa recherche frénétique de profit, il n'arrête jamais cette appropriation, même après

¹⁸³ GUILLIBERT, P., *Exploiter les vivants*, Paris, Editions Amsterdam, 2023

¹⁸⁴ GUILLIBERT, P., *Exploiter les vivants*, p. 29

¹⁸⁵ BALIBAR, E., WALLERSTEIN, I., *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 2007

¹⁸⁶ F. FISCHBACH, E. RENAULT (dir.), *Philosophie du travail. Activité, technicité, normativité*, Paris, Vrin, 2022, pp. 14-15

avoir épuisé les capacités de renouvellement des ressources dont il se sert. Il est évident dans cette optique que pour Guilibert, le capitalisme met au travail le non humain, en le rendant productif pour pouvoir en extraire de la valeur. Cette appropriation a lieu aussi bien dans des contextes situés hors des sociétés humaines ou au sein même de ces sociétés : par exemple, les chiens d'aveugle, dans un processus de coopération avec l'humain·e, effectuent un travail. Il y a cependant des cas plus complexes à déterminer selon la définition donnée, notamment à cause de la nécessité de séquençage du travail, qui implique une distinction entre travail et jeu que les animaux non humain·e ne mobilisent pas forcément.

Ainsi, après avoir posé ce constat, une question s'impose : les animaux spécifié·e·s font-ils l'expérience du travail aliéné ? Paul Guilibert explore le marxisme et articule cette exploration autour de la compatibilité d'un potentiel « travail animal » et de la notion marxiste d'exploitation dans son intervention au Séminaire Marx¹⁸⁷. Il se demande donc si le philosophe allemand distinguait le travail humain du travail non humain. Il commence par explorer les *Manuscripts de 44*, et explique qu'en suivant ceux-ci, l'animal ne produirait qu'en fonction de ses besoins physiques immédiats, tandis que l'Homme aurait des aspirations à la beauté spécifique à son espèce. Il est question, malgré cette distinction, de production animale, mais celle-ci se différencie de la catégorie de travail dans les écrits marxiste, puisqu'il s'agit d'une production nécessaire à la vie et la reproduction de ceux qui l'exécutent, qui trouve sa finalité en elle-même et qui est immédiatement incorporée. Le travail humain, lui, est « universel, libéré du besoin, à même de reproduire la nature entière, producteur d'objets non consommables immédiatement, mesuré dans sa production des besoins de chaque espèce et capable de produire en fonction des critères de la beauté »¹⁸⁸. Guilibert s'interroge sur la pertinence de tels critères. En effet, l'affirmation marxiste selon laquelle l'animal ne produirait que ce dont il a besoin peut être discutée à partir des exemples d'animaux spécifié·e·s mobilisés dans les *Manuscripts*.

Il prend donc un à un les critères d'opposition entre les deux types de production et analyse leur pertinence. Sur l'axe de l'unilatéralité du travail animal contre l'universalité du travail humain, il explique que les abeilles, les castors et les fourmis mobilisé·e·s par Marx sont des animaux sociaux, et qu'une division des tâches existent donc dans leurs productions, ainsi qu'une importante coopération entre espèces. La création de leur milieu relève donc d'une composition interspécifique. Il explique que ce même bestiaire entre en contradiction avec le critère d'une production animale qui serait immédiatement incorporée : les ruches, les barrages, les fourmilières relèvent bien plutôt d'une forme de planification. Marx pense donc au travers du prisme d'un anthropocentrisme

¹⁸⁷ GUILLIBERT, P., « Marx et le travail du vivant », *Séminaire Marx*, disponible en ligne à l'adresse : <<https://www.youtube.com/watch?v=eSLcmy7T6Rw>>

¹⁸⁸ GUILLIBERT, P., « Marx et le travail du vivant »

épistémologique, comme nous en avons discuté dans le chapitre 4, selon lequel l'humain·e peut prendre la mesure de toute chose.

Dans le *Capital*, le travail est défini comme un processus qui se joue entre l'homme et la nature. Dans ce cadre, la distinction opérée par Marx entre le corps organique et le corps inorganique de l'homme est remplacée par une distinction entre la force d'un côté et la matière de l'autre, au sein d'un même métabolisme. Or, cette différence des *Manuscripts* permettait une plus grande continuité, puisque la distinction entre corps organique et corps inorganique n'était que temporaire et relative au point de vue d'un sujet. Il introduit donc de nouveaux critères pour préciser cette nouvelle conception du travail : la préconception et la contrainte de la volonté.

Encore une fois, Marx veut établir une différence anthropologique forte entre animaux non humain·e·s et humain·e·s, en fonction de ces critères. Guillibert explique qu'il y a un changement de paradigme qui s'opère, là où le philosophe allemand problématisait l'organisation sociale des vivants, il s'agit dans *Le Capital* d'une focalisation sur la transformation du monde matériel à partir d'idées. Avec ce changement, Marx s'appuie sur d'autres exemples d'animaux non humain·e·s, il modifie son bestiaire en fonction de ce dont il veut parler. D'après Guillibert, le but ultime de ce Marx de la maturité est de montrer que seul le travail humain est producteur de valeur. Et pour cause : il est le seul à être gratifié d'un salaire. Or, les théories féministes ont, depuis longtemps, contesté cette idée que seul le travail salarié apporte de la valeur. Sans aller jusque-là, Paul Guillibert prend l'exemple de la réintroduction du castor en Europe, en expliquant que des politiques ont été mises en place à cette fin car cet animal assure des tâches de prévention d'inondation et de sécheresse que les bûcherons et bûcheronnes faisaient auparavant, en échange d'un salaire. On peut donc utiliser du travail animal gratuit à la place du travail humain, et dans ce cadre, il est légitime de poser la question de la valeur que produit un tel travail.

Marx établit également une distinction entre les objets, les moyens et les activités de travail. Les objets sont ce qui est modifié par un sujet dans l'activité de travail, les moyens sont des instruments de travail et l'activité est un processus technique qui engendre une nouvelle réalité. D'un point de vue capitaliste, les animaux spécifié·e·s ne sont donc que des moyens, puisque comme cela a déjà été souligné, iels ne touchent pas de salaire en échange de leur force de travail. D'un point de vue intérieur au travail, il y a bien un travail animal, puisque ceux-ci font une dépense énergétique. Cependant, la majorité des animaux autres qu'humain·e·s mobilisé·e·s par le capitalisme le sont dans le cadre industriel et sont donc le produit de biotechnologies, même si on ne peut pas les limiter à cela :

Ce ne sont pas des biotechnologies puisqu'il s'agit d'êtres vivants, d'organismes autonomes avec leur intentionnalité propre, mais bien des objets d'un travail humain antérieur qui deviennent, en raison de leur agentivité propre, des forces de travail non humaines réduites au rang d'instrument par le capital.¹⁸⁹

Il faut alors complexifier la distinction marxiste entre moyens et activités de production.

Cette nécessité est entérinée par Jocelyne Porcher et Tiphaine Schmitt¹⁹⁰ qui expliquent que les vaches ont une certaine autonomie dans leur processus de travail. Les autrices montrent que celles-ci mettent leur intelligence et leur affect dans le travail qu'elles exécutent, ce qui signifierait un engagement subjectif dans leurs activités. Ensuite, les vaches respectent les règles que l'éleveur leur dicte, ce qui indique une collaboration consciente de leur part. Elles agissent également en dehors des procédures précises prescrites, elles ont donc une forme d'intelligence pratique et font preuve de coopération entre elles. Ainsi, les vaches ne sont pas simplement des machines animales, elles participent activement et subjectivement aux tâches. Ceci remet en question les conceptions, comme celle de Marx, qui envisageraient l'animal non humain·e comme simple outil de production. Toutes ces observations sont dressées dans des zones moins industrialisées, qui laissent la place à une telle créativité bovine. Jocelyne Porcher et Tiphaine Schmitt expliquent qu'en dehors de ces cadres, les ingénieurs agricoles s'efforcent de réduire cette part active des vaches, de réellement les transformer en objet de travail et d'annihiler leur caractère subjectif :

[...] la relation de domestication aux animaux peut être la meilleure ou la pire des choses. La pire, si les animaux se trouvent aliénés par des systèmes au sein desquels ils n'ont plus aucune chance d'exister, la meilleure si le rapport domestique aux animaux est une occasion de pacification et d'émancipation réciproque [Porcher et Tribondeau, 2008]. Le processus d'industrialisation de l'élevage entamé en France à partir du milieu du XIX^e siècle oriente nos relations aux animaux d'élevage du mauvais côté.¹⁹¹

Pour les autrices, il s'agit donc de favoriser les « petits élevages » plutôt que les élevages industriels, en tant que les premiers permettent la collaboration des animaux spécifié·s au travail, donc leur garantissent une meilleure vie que les seconds, qui les transforment en objet de travail.

Dès lors, peut-on parler d'aliénation ? Si Porcher et Schmitt pensent que oui, dans des modalités qui sont propres à leurs pensées, ce n'est pas le cas de toutes les autrices. En effet, on peut lire par exemple ce que théorise Omar Bachour¹⁹², qui se pose la question de l'aliénation animale dans un cadre marxiste. Celui-ci prend comme base de discussion le travail du jeune Marx. Il explique que *Les Manuscrits de 44* développent le concept « d'être générique », qu'on peut qualifier d'humaniste car il suppose une dichotomie forte entre humain·e et animal, et ne laisse pas la place à « l'agency » des animaux. Bachour pense que ces *Manuscrits* sont importants car ils ajoutent une dimension éthique au travail de Marx ; nous verrons pourquoi par la suite.

¹⁸⁹ GUILLIBERT, P., *Exploiter les vivants*, p. 100

¹⁹⁰ PORCHER, J., SCHMITT, T., « Les vaches collaborent-elles au travail ? »

¹⁹¹ PORCHER, J., SCHMITT, T., « Les vaches collaborent-elles au travail ? », p. 259

¹⁹² BACHOUR, O., « Alienation and Animal Labour » chapitre 6 de BLATTNER, C., COULTER, K., KYMLICKA, W. (dir), *Animal labour*, Oxford, Oxford university press, 2020

Pour éclairer sa réflexion, Bachour aborde deux autrices qui ont travaillé la notion d'aliénation en la croisant avec celle de travail animal : Barbara Noske¹⁹³ et Diana Stuart¹⁹⁴. La première pose que les animaux spécifié·e·s sont aliéné·e·s de leur propre corps, de leur progéniture, de leur société, des relations potentielles entre humain·e·s et animaux non humain·e·s, de leur environnement naturel et, enfin, de leur vie générique. Elle utilise cette aliénation pour forger le concept de complexe animalo-industriel, qui décrit l'exploitation systémique et industrielle des animaux. Elle explique que nous nous aliénons d'une part de nous-mêmes avec ce complexe, puisqu'il y a en fait une continuité entre humain·e·s et animaux non humain·e·s, et non une rupture complète. Stuart développe également la question de l'aliénation animale :

Marx's notion of alienation seems especially fitting to examine freedoms for farm animal and an animal's ability to express natural behaviour. We agree with others that farm animals are alienated in many of the same ways as human labourers, as described by Marx. This includes alienation from the product of their labour, from the production process, from species being, and from relations with other beings.¹⁹⁵

Elle pense en outre qu'il s'agit d'un travail non volontaire et non-consenti, ce qui participe pleinement à le définir comme relevant de l'aliénation. Noske et Stuart en arrivent donc toutes les deux à la même conclusion :

Based on this analysis, Stuart et al. conclude that Marx's theory of alienation is well-suited for analysing aspects of animal production under capitalism. It shows how animals are central to issues of 'capital accumulation, exchange value, labour, private property, [and] praxis', how the labour process in capitalist societies 'inhibits the unfolding of latent potentialities', including the slumbering powers and capacities of animal workers; and it brings to light the material interest that humans and animals share in meeting the needs of living beings rather than those of the economy and profit maximization.¹⁹⁶

Cette façon de théoriser le travail animal est intéressante dans un cadre strictement marxiste pour créer une communauté d'intérêt entre humain·e·s et animaux. Il s'agit donc de construire des liens entre différentes luttes sociales à partir de la théorie marxiste pour en arriver à un renversement sociétal qui repenserait le travail afin de le débarrasser de l'aliénation capitaliste.

Bachour souligne cependant une limite théorique à laquelle ce projet achoppe : il ne prend pas en compte l'aliénation de l'être générique que produit le travail capitaliste dans la pensée marxiste. Or, ce critère est précisément celui définit l'Homme non aliéné chez Marx comme s'extrayant de l'animalité. Autrement dit, la base définitionnelle du travail humain dans ce cadre ontologique est précisément de ne pas être du travail animal. Ce dernier n'est pas une donnée absente de l'analyse philosophique marxiste, mais est constitutive de celle-ci :

¹⁹³ NOSKE, B., *Beyond Boundaries*, Montréal, Black rose books, 1997

¹⁹⁴ GUNDERSON, R., SCHEWE, L., STUART, D., « Extending social theory to farm animals: addressing alienation in the dairy sector », in *Sociologia Ruralis*, 2013/2 (n°53), pp. 201-222

¹⁹⁵ GUNDERSON, R., SCHEWE, L., STUART, D., « Extending social theory to farm animals: addressing alienation in the dairy sector » p. 203

¹⁹⁶ BACHOUR, O., « Alienation and Animal Labour », p. 120

On the contrary, Marx acknowledges that animals work—he only denies that they are capable of producing self-consciously, universally, freely and in a socially coordinated manner: ‘To be sure animals also produce. They build themselves nests, dwelling places, like the bees, beavers, ants, etc. But the animal produces only what is necessary for itself or for its young. It produces in a onesided way’¹⁹⁷

Pour montrer cette opposition marxiste entre travail humain et travail animal, Bachour dresse un tableau qui reprend et compare le vocabulaire de Karl Marx dans la production humaine et celui qu’il utilise pour parler de la production animale.

Table 6.1 Marx on animal production vs. human production

Animals	Human Beings
‘The animal is immediately one with its life activity, not distinct from it. The animal is <i>its life activity</i> .’	‘Man makes his life activity itself into the object of will and consciousness. He has conscious life activity. It is not a determination with which he immediately identifies. Conscious life activity distinguishes man immediately from the life activity of the animal. Only thereby is he a species-being.’
‘The animal produces only what is immediately necessary for itself and its young. It produces in a one-sided way...’	‘... man produces universally’.
‘The animal produces under the domination of immediate physical need...’	‘... man produces free of physical need and only genuinely so in freedom from the whole of nature.’
‘The animal only produces itself...’	‘... man reproduces the whole of nature.’
‘The animal’s product belongs immediately to its physical body...’	‘... man is free when he confronts his product.’
‘The animal builds only according to the standard and need of the species to which it belongs...’	‘... man knows how to produce according to the standard of any species and at all times knows how to apply an intrinsic standard to the object. Thus man creates also according to the laws of beauty.’ (Marx 1994b: 63–4)
‘[The] beginning is as animal as social life itself at this stage. It is merely herd-consciousness, and at this point man is only distinguished from sheep by the fact that with him consciousness takes the form of instinct or that his instinct is a conscious one.’	‘Men can be distinguished from animals by consciousness, by religion or anything else you like. They themselves begin to distinguish themselves from animals as soon as they begin to <i>produce</i> their means of subsistence... By producing their means of subsistence men are indirectly producing their actual material life.’ (Marx 1978c: 150, 158)
‘... the animal does not enter into “relations” with anything, it does not enter into any relation at all. For the animal, its relation to others does not exist as a relation.’	‘Language is practical consciousness... language, like consciousness, only arises from the need, the necessity, of intercourse with other men. Where there exists a relationship, it exists for me...’ (Marx 1978c: 158)
‘It does not happen elsewhere—that elephants produce for tigers, or animals for other animals. For example. A hive of bees comprises at bottom only one bee, and they all produce the same thing.’	‘The fact that... need on the part of one can be satisfied by the product of another, and vice versa... proves that each [individual] reaches beyond his own particular need... and that they relate to one another as human beings; that their common species-being [<i>Gattungswesen</i>] is acknowledged by all.’ (Marx 1973: 243)
‘A spider conducts operations that resemble those of a weaver, and a bee puts to shame many an architect in the construction of her cells...’	‘... but what distinguishes the worst architect from the best of bees is this, that the architect raises his structure in his imagination before he erects it in reality.’ (Marx 1978a: 344)

198

On peut constater avec cette illustration que la perspective est effectivement très différente selon qu’on parle d’un travail ou de l’autre. Tout en prenant en compte le travail animal, Marx explique que la nature même de celui-ci ne relève pas de la même dimension que le travail humain. Le travail animal ne sert qu’à rendre possible, dans l’immédiat, la vie et la reproduction de ceux qui l’exécutent. Celui des humains crée leur être générique, c’est-à-dire leur humanité même, leur rapport au monde en tant qu’espèce spécifique.

¹⁹⁷ BACHOUR, O., « Alienation and Animal Labour », p. 121

¹⁹⁸ BACHOUR, O., « Alienation and Animal Labour », p. 122

Pour discuter de ce point de départ marxiste, Bachour montre que les animaux spécifié·e·s ont toujours été des collaborat·eur·ice·s centraux de nos sociétés humaines : iels ont une part active dans nos économies, nos loisirs, notre éducation, notre science, etc. À partir de là, il n'y a pas, selon lui, de raison théorique suffisamment solide pour continuer à chercher absolument une distinction entre « les animaux » et « les humain·e·s », et encore moins de faire de celle-ci la plus importante de nos caractéristiques en tant qu'espèce. Il ajoute qu'abandonner cette recherche ne nécessite pas d'abandonner celle d'un travail non aliéné.

Ce que Marx reproche au capitalisme sur un plan ontologique, comme je l'ai déjà expliqué, c'est de faire en sorte que l'humain·e ne se voit en tant que tel qu'au travers de ses activités animales, les activités qui le maintiennent en vie et permettent sa reproduction. Or, la vie générique est le résultat d'un échange historico-pratique avec la nature, qui est inscrit dans un mouvement qui forge notre essence humaine en même temps qu'il nous y donne accès. Bachour en déduit les préceptes suivants :

- (i) the animal is associated with an embryonic stage of historical development; (ii) the earlier one is on the historical continuum, the more animal-like one is; and (iii) the animal lacks the capacity for historical transcendence, which characterizes the full actualization of species-life.¹⁹⁹

Il est donc difficile selon lui d'imaginer, à partir du marxisme, un modèle humaniste qui s'étendrait aux animaux spécifié·e·s : dans ce cadre, le concept même d'humanité est un dépassement de l'animalité.

Reconnaître le travail animal et le salarier ?

Si la précédente partie de ce chapitre décrit l'impossibilité de l'application du concept de travail marxiste aux animaux spécifié·e·s en fonction des théories du jeune Marx²⁰⁰, on peut également se poser la question de l'adéquation de l'application de ce concept avec les théories du Marx de la maturité. Dans ce cadre, puisque comme nous le verrons, l'exploitation capitaliste est décrite principalement par rapport au salariat, on pourrait se poser la question de faire entrer les animaux spécifié·e·s dans le salariat, dans le cadre de certains travaux compatibles avec une telle contractualisation.²⁰¹

En effet, nous pourrions établir que les animaux autres qu'humain·e·s effectuent un travail et que celui-ci est invisibilisé, en suivant les constats théoriques du mouvement féministe et de l'éthique du *care*. Or, une des revendications de ceux-ci, au travers de figures comme celles de Fédérici et du mouvement qu'elle a participé à créer : « The International Wages for Housework Campaign », est

¹⁹⁹ BACHOUR, O., « Alienation and Animal Labour », p. 126

²⁰⁰ Nous y reviendrons dans la suite de ce travail.

²⁰¹ Il ne s'agit pas, évidemment, de considérer donner de l'argent à des êtres qui ne sauraient qu'en faire. Le salariat peut prendre différentes formes, qu'on peut adapter aux différents besoins des animaux non humain·e·s dont il s'agit.

le fait de faire entrer le travail domestique dans le salariat pour qu'il soit reconnu en tant que travail. Le but de cette démarche est de faire en sorte que les femmes au foyer sortent de la dépendance vis-à-vis de leur mari, et que des droits, comme celui de se syndiquer, leur soient ouverts. Il s'agit d'un premier temps, pas d'une fin en soit, qui a pour but de permettre une organisation similaire à celles des structures syndicales à la lutte des femmes.

Cette mesure transitoire passerait donc par le fait de reconnaître le travail animal, et d'en faire un travail comme un autre. Jessica Eisen écrit à ce propos²⁰² : elle montre qu'ici et maintenant, le travail animal pourrait être rapproché théoriquement du travail agricole. Cependant, il ne s'agit pas pour autant d'une bonne idée en pratique, même en tant que transition, car le travail agricole n'est pas un statut qui doit perdurer :

The use of the labour-recognition-transformation argument in the agricultural context gives rise to two interrelated political concerns. The first concern is that the labelling of farmed animals as 'workers' risks whitewashing conditions of routine confinement, forced reproduction, and death—a risk that is not hypothetical but is instead already realized by agricultural industries seeking to present these practices as normalized and continuous with accepted aspects of our shared social life. The second concern is that the claim that farmed animals might enjoy an elevation in status as a result of recognition as 'workers' risks whitewashing the circumstances of agricultural workers whose sociolegal status is in fact characterized by discrimination and precarious and dangerous employment conditions.²⁰³

Elle établit donc une critique de Jocelyne Porcher et de sa conception du travail animal au cœur des dynamiques relationnelles avec les humain·e·s. Même si elle reconnaît que penser le travail animal, en philosophie, permet de penser ceux-ci comme agents et de sortir de leur conception en tant que matière inerte, elle explique que reconnaître les animaux spécifié·e·s comme travailleur·euse·s n'aurait pas forcément des effets positifs sur leur situation matérielle. Elle prend donc en exemple ce qui existe déjà pour illustrer son propos : plusieurs régimes de protection légale excluent les animaux de ferme, de manière explicite ou implicite.

Mais ce traitement de la ferme comme exception juridique n'est pas propre à ce qui ne touche que les animaux. Le travail agricole a en effet un statut exceptionnel dans les pays du nord depuis la seconde guerre mondiale, qui va de dérogations pour l'utilisation de certains pesticides à l'exclusion du droit du travail des travailleur·euse·s de l'agriculture :

Farm labour is among the most physically hazardous forms of employment (Otero and Preibisch 2010: 24), with workers most commonly suffering from lacerations, eye injuries, musculoskeletal problems, hearing loss, and respiratory illness (Arcury and Quandt 2011). One report on occupational hazards of agricultural labour in North Carolina reported that '[f]ew years pass without a death from heat stress' in that state, with all farmworkers exposed to dangerous pesticide exposures and a quarter of farmworkers suffering from acute nicotine poisoning, characterized by dizziness, nausea, vomiting, insomnia, and anorexia' (Arcury and Quandt 2011). Housing conditions are overcrowded and characterized by environmental hazards, rodent infestations, and spread of communicable diseases like tuberculosis (Arcury and Quandt 2011; Otero and Preibisch 2010: 5). Sexual violence

²⁰² EISEN, J., « Down on the farm », chapitre 7 de de BLATTNER, C., COULTER, K., KYMLICKA, W. (dir), *Animal labour*, Oxford, Oxford university press, 2020

²⁰³ EISEN, J., « Down on the farm », pp. 139-140

and harassment, especially targeting female farm workers, is pervasive, including reprisals for workers who reject the sexual advances of supervisors and employers (Otero and Preibisch 2010; Castañeda and Zavella 2003; Ontiveros 2003; Preibisch and Encalada Grez 2010). In the United States, some of these workers are children as young as the legal cut-off age of twelve years old (Arcury and Quandt 2011), with investigations finding children as young as five years old working in the fields (Patel, Hill, Elslocker, and Ross 2010). The average life expectancy of a migrant or seasonal farmworker in the United States is only forty-nine years (Hansen and Donohue 2003). Collectively, these working and living conditions, combined with experiences of racial discrimination and humiliation in the workplace, provoke high rates of anxiety, depression, and other mental health challenges among farm labourers (Arcury and Quandt 2011; Otero and Preibisch 2010: 29; Hovey and Magaña 2002)²⁰⁴

Autrement dit, le statut de travailleur·euse agricole n'est pas enviable. Les raisons de cet exceptionnalisme sont souvent liées à la hiérarchie raciale. Aux États-Unis, les structures des plantations du sud sont les héritières directes de celles, racialisées, du monde colonial et esclavagiste. Aujourd'hui encore, la grande majorité des travailleur·euse·s de ferme des USA n'y sont pas né·e·s.

Jessica Eisen nous met donc en garde contre le risque de donner un tel statut aux animaux non humain·e·s : il se pourrait que cela efface les luttes spécifiques des travailleur·euse·s de ferme humain·e·s. Si l'autrice se focalise ainsi sur les animaux de ferme, c'est parce que 98% des animaux domestiques vivent dans ce cadre. Elle ajoute que les conditions de vie de ces animaux spécifié·e·s sont très violentes, que le meurtre et l'absence de consentement sont monnaie courante dans cette industrie, et qu'il serait donc difficile d'imaginer un statut de travailleur·euse pour les animaux non humain·e·s, car cela nécessiterait une position minimum d'égalité, ce qui est loin d'être le cas.

Elle pense donc qu'il faut théoriser la libération animale dans un cadre qui convient aux animaux spécifié·e·s, car celui du travail est totalement ancré dans la société humaine :

Rather than thinking about how to convince people to see dairy cows as workers not getting their due—a lens that seems at best speculatively related to how cows might themselves value their own lives—we might build models of empathy and inclusion around recognition of animals as parents and friends whose most valued bonds are severed and denied.²⁰⁵

On peut rapprocher la vision qu'elle présente des théories du *care*. Il s'agit de développer de l'empathie et de comprendre les animaux spécifié·e·s à partir de leur position, autrement dit de faire preuve de *sympathy*, et non d'essayer de les inclure dans la nôtre.

Ce que montre Jessica Eisen est donc la nécessité de garder un horizon révolutionnaire d'abolition du travail, et de ne pas simplement s'arrêter à l'inclusion des animaux spécifié·e·s dans celui-ci. La question qui se pose également est celle du type de travail qu'on reconnaît comme tel, même au sein de la société humaine. Ainsi, reconnaître, par exemple, le travail du *care* qu'exécutent certain·e·s animaux non humain·e·s, comme les chien·ne·s d'aveugles, nécessite avant tout de reconnaître le travail du *care* comme étant du travail. Or, ce n'est pas le cas dans le cadre, par exemple, du travail domestique.

²⁰⁴ EISEN, J., « Down on the farm », pp. 148-149

²⁰⁵ EISEN, J., « Down on the farm », p. 153

À ce propos, on peut établir un parallèle avec le manifeste du mouvement dont j'ai parlé plus tôt, « A wage for the housework », qui s'appelle : « Counter-planning from the kitchen, wages for housework a perspective on capital and the left »²⁰⁶. Celui-ci discute du rapport entre les mouvements de gauche et le féminisme. Il explique que le Capital exploite le travailleur salarié, bien entendu, mais qu'il y a une autre exploitation qui se joue en arrière-plan : celle des travailleuses non salariées qui reproduisent la force de travail. Cette exploitation est masquée par l'absence de rapport salarial : ainsi, le travail des femmes ressemble à un service personnel en dehors du capital. Pour les autrices, il faut donc critiquer la stratégie de la gauche qui consiste à pousser les femmes au travail salarié, dans le but de les rendre productives pour le capital, et afin qu'elles puissent prendre part à la lutte. Cette approche n'est pas révolutionnaire, mais au contraire pro-capitaliste : elle lutte pour une forme plus rationalisée et productive de ce système.

Nicole Cox et Silvia Federici proposent à la place de rejeter la reproduction du travail. C'est-à-dire qu'elles s'opposent à la reproduction de soi et des autres en tant que travailleur·euse·s, autrement dit en tant que marchandises ou en tant que force de travail. Et afin d'abolir ce type spécifique de reproduction, elles proposent de revendiquer une rémunération pour ce travail. Une telle rémunération permettrait, d'après les autrices, une reconnaissance du travail domestique, aujourd'hui invisibilisé et dévalorisé, ainsi qu'une certaine égalité économique entre les membres du couple, une lutte contre l'aliénation que ces femmes subissent en n'étant pas reconnues comme contribuant à la société et, ultimement, une transformation des rapports de genre, puisqu'une telle rémunération favoriserait une répartition plus équitable des tâches domestiques. Mais, au-delà de tout ça, une telle rémunération impliquerait une nouvelle orientation sociale : elle permettrait d'ouvrir la porte à la construction d'une société des besoins. Donc, au travers d'elle, il s'agit bien de sortir de la reproduction en tant que reproduction de la force de travail, pour arriver à une reproduction qui serait plutôt ancrée dans le *care*.

Cette salarisation n'est pas une finalité en soi, mais une étape transitoire vers une transformation sociale plus profonde : « Wages for Housework, then, is not a demand, one among others, but a political perspective which opens a new ground of struggle, beginning with women, for the entire working class »²⁰⁷. Il s'agit donc d'une mesure qui vise à ouvrir la possibilité d'un changement plus profond. Les autrices veulent, comme nous venons de le voir, proposer une société plus centrée sur les besoins.

²⁰⁶ COX, N., FEDERICI, S., *Counter-planning from the kitchen, wages for housework a perspective on capital and the left*, New York, New York wages for housework committee and falling Wall Press, 1975

²⁰⁷ COX, N., FEDERICI, S., *Counter-planning from the kitchen, wages for housework a perspective on capital and the left*, p. 3

On voit donc qu'il est possible de lutter pour reconnaître le travail de certaines catégories de la population, autrement dit le travail qui leur est spécifiquement attribué en tant que ces personnes font partie de certaines catégories, non comme une finalité intrinsèque mais comme un moyen d'atteindre un horizon plus désirable. En somme, il s'agit de sortir de la surexploitation pour améliorer les conditions de vie des personnes qui en souffrent, afin qu'elles puissent aménager du temps pour lutter plus efficacement contre le capitalisme.

L'idée de faire entrer les animaux spécifié·e·s dans une forme de salariat est donc intéressante, en ce qu'elle soulève des questions importantes dans le cadre de ce travail. Cependant, comme nous l'avons vu, cela comporte certains risques à prendre en compte, sans quoi il n'y aurait pas d'améliorations réelles, cela pouvant aller jusqu'à un recul de la condition d'autres travailleur·euse·s. Il s'agit donc de toujours garder un horizon révolutionnaire et de s'interroger sur les perspectives stratégiques pertinentes à mettre en place en fonction de ce qui est acceptable dans la conscience collective, et de ce qui peut réellement améliorer les conditions de vie des êtres sentients concernés.

Critique de la vision développementaliste de la pensée marxiste

À ce stade du travail, il apparaît nécessaire d'apporter un éclairage sur la question spécifique de la lecture développementaliste de la pensée marxiste. En effet, Bachour, par exemple, a une vision particulièrement développementaliste de la pensée de Marx, alors que l'auteur allemand lui-même est revenu sur de telles conceptions plus tard dans sa vie. Ainsi, à la fin de la vie de Marx, Véra Zassoulitch²⁰⁸, une révolutionnaire russe, lui a écrit une lettre dans laquelle elle demandait si les communes rurales caractéristiques de l'ancienne Russie étaient condamnées à disparaître pour que puisse s'instaurer la propriété privée capitaliste et que la révolution ait lieu. En tant que socialiste, elle pensait que ces communes pouvaient conserver leur structure pour être le noyau d'une société nouvelle, en se débarrassant de leur forme féodale. Une telle théorie dépasserait donc le développementalisme. Marx a répondu à cette lettre en modifiant sa théorie d'un enchaînement des modes de production qui serait absolument inéluctable :

L'analyse donnée dans le « Capital » n'offre donc de raisons ni pour ni contre la vitalité de la commune rurale, mais l'étude spéciale que j'en ai faite, et dont j'ai cherché les matériaux dans les sources originales, m'a convaincu que cette commune est le point d'appui de la régénération sociale en Russie [...].²⁰⁹

Dans sa réponse, Marx restreint la « fatalité historique » (qu'il met lui-même entre guillemets) de l'apparition de la propriété privée capitaliste aux pays de l'Europe occidentale.

²⁰⁸ MENSCHING, G., « La révolution et le problème de la finalité historique », dans *L'idée de révolution : quelle place lui faire au XX^e siècle ?* (dir. Bloch, O.), Paris, Editions de la Sorbonne, 2009

²⁰⁹ DANGEVILLE, R., « Lettres de Marx à Véra Zassoulitch », dans *L'Homme et la société*, 1967 (n°5), pp. 165-179

Kolja Lindner explique dans *Le dernier Marx*²¹⁰ que le philosophe allemand a une pensée très mouvante au fur et à mesure de sa vie. Au travers de la question développementale, c'est aussi la question de l'eurocentrisme qui se joue : si on se réfère à une pensée développementaliste orthodoxe, il devient difficile de théoriser la possibilité d'une révolution dans les pays du sud global, du moins sans l'instauration du capitalisme dans ces régions comme étape transitoire vers une société sans classes. Lindner montre donc qu'à plusieurs occasions, Marx a pensé d'autres modèles de développement historique qui dépassent un enchaînement strict des modes de production aboutissant de façon linéaire au capitalisme. Il montre notamment dans ses écrits plus tardifs, où il se rend compte que les sociétés non-occidentales sont composées d'aspects qui peuvent servir d'appui dans une perspective d'émancipation, que d'autres structures sociales peuvent être le point de départ de la construction du communisme. Il s'agit pour Lindner de ne pas considérer le marxisme comme une pensée achevée, fermée, et qui est comme telle depuis les débuts philosophiques de Marx.

Le modèle de la pensée marxiste que travaille Bachour est non seulement achevé, mais il est également strictement développemental, car il se base majoritairement sur les écrits du jeune Marx. Je trouve dommage de ne pas prendre en compte une perspective plus historique sur cette philosophie, et d'ainsi oublier les écrits du Marx tardif. Je crois que ce qu'il manque fondamentalement à cet auteur est une compréhension plus approfondie de la dialectique. En effet, celle-ci n'est pas une succession d'étapes mais est composée, en son sein, de contradictions. Elle est la négation de l'existence de réalités essentielles, finies, de concepts tels que « l'humanité » ou « l'animalité », et ce par-delà les écrits du jeune Marx. Je pense que malheureusement l'auteur passe à côté d'une telle compréhension des fondements de la pensée marxiste car le texte sur lequel il travaille principalement ne s'y prête pas et, qu'en académicien à la formation classique, il comprend ce texte sans comprendre ce que j'appellerai « l'ontologie marxiste », la logique philosophique à partir de laquelle travaille Marx, qui est une logique ouverte, souple et pluraliste.

En effet, dans *l'Idéologie allemande*²¹¹, Marx et Engels ne donnent pas de définition au communisme, se contentant de dire : « Le communisme n'est pour nous ni un état qui doit être créé, ni un idéal sur lequel la réalité devra se régler. Nous appelons communisme le mouvement réel qui abolit l'état actuel. »²¹². Cette citation, ainsi que le fait que Marx a lui-même changé d'avis au regard des réalités matérielles auxquelles il était confronté, comme nous l'avons montré en parlant de la critique du développementalisme marxiste, montre à quel point cette pensée n'est pas dogmatique. En effet, comme le marxisme est scientifique, il s'agit pour cette philosophie d'observer la réalité telle qu'elle est et de poser des concepts dessus, dans le but que ceux-ci soient utiles à sa

²¹⁰ LINDNER, K., *Le dernier Marx*, Paris, Les éditions de l'Asymétrie, 2019

²¹¹ ENGELS, F., MARX, K., *L'Idéologie Allemande* (Trad. Supervisée par G.Badia), Paris, Editions sociales, 1968

²¹² ENGELS, F., MARX, K., *L'Idéologie Allemande*, p. 64

transformation politique. Donc, comme c'est une pensée qui part du réel, de l'état actuel, et puisque celui-ci est très différent en fonction des facteurs spatiaux et historiques, la lire d'une façon dogmatique nous mènerait à une contradiction épistémologique fondamentale.

Peut-on parler d'aliénation dans le cadre du travail animal ?

Pour revenir à Bachour, celui-ci considère que Marx ne prend pas en compte la centralité des animaux spécifié·e·s dans la société humaine. Selon lui, le travail des animaux autres qu'humain·e·s est invisibilisé à cause du modèle humaniste de Marx qui implique un point de vue productiviste. C'est donc de cette logique, qui invisibilise aussi le travail gratuit des femmes, que relève l'impossibilité de conceptualiser d'autres formes de travail auxquelles s'adonnent les animaux non humain·e·s, comme le travail de subsistance ou le travail de *care*.

Pour remédier à cela, Gunderson²¹³ propose d'observer les espèces « dans la nature » et de comparer leur comportement avec celui qu'elles développent dans des conditions médiatisées par l'Homme. À partir de là, on pourrait donc théoriser un « être générique » propre à chacune des espèces animales, avec des conditions d'émancipation spécifiques à ces espèces. Bachour résume cette pensée dans la formule suivante : « If there is a distinctly human way to produce, from which humans can be alienated, so too there is a distinctly pig or chicken way to produce, from which they can be alienated »²¹⁴. Le problème d'une telle vision des choses est qu'en la suivant, tout se passe comme s'il existait bel et bien des milieux non-médiatisés par l'Homme dans lesquels évoluerait chaque espèce. Or, les animaux domestiques, dont on fait l'élevage, ne bénéficient pas de tel « milieu naturel », puisqu'ils sont, en dernière analyse, des créations humaines réalisées au fil des sélections génétiques (même si nous avons déjà vu qu'ils ne se réduisaient pas à être des biotechnologies pour autant). De plus, même dans le cadre des animaux non-domestiques, l'homme a modifié tous les paysages planétaires, au cours de son histoire qui s'accélère aujourd'hui d'une façon néfaste avec les changements climatiques. Or, en ayant un impact sur les environnements, nous avons également un impact sur les animaux qui y vivent ainsi que sur les comportements de ceux-ci. L'hypothèse d'un « comportement naturel » des espèces, qui ne serait pas aliéné, est d'autant plus difficile à tenir à partir de ces éléments.

D'après l'auteur, on ne peut pas militer pour un travail désaliéné à partir de la façon dont Marx le théorise sans prendre en compte la notion de vie générique. En effet, cette notion est la clé de voûte sans laquelle on ne peut pas donner d'importance aux autres aspects du travail aliéné. Si les humain·e·s ne se coupaient pas de leur être générique, ce qui pose un problème ontologique, en quoi

²¹³ GUNDERSON, R., « From Cattle to Capital: Exchange value, animal commodification, and Barbarism » dans *Critical Sociology*, 2011/2 (n°39), pp. 259 -275

²¹⁴ BACHOUR, O., « Alienation and Animal Labour », p. 129

cela importerait-il qu'ils subissent une séparation de leur environnement, de leur production, etc., puisque la philosophie marxiste se veut scientifique et amoral ? Il faut donc dépasser le marxisme orthodoxe pour prendre en compte d'autres modèles de travail afin de définir celui que les animaux spécifié·e·s exécutent.

Paul Guillibert complète cette conclusion d'Omar Bachour qui veut qu'on ne puisse pas parler d'aliénation du travail animal, car le concept d'aliénation nécessite une différence anthropologique forte, en précisant que l'expérience de l'aliénation présuppose avant tout une forme de dépossession, de conscience de la privation d'autonomie, qu'il s'agit de discuter dans le cadre de la question animale. Pour lui, les activités animales correspondent effectivement à du travail, sauf pour ce qui relève de la division sociale. Ce critère de distinction est important, car c'est celui qui conduit à l'émergence de sphères sociales distinctes économiques, culturelles et religieuses. Mais il conclut ce raisonnement en critiquant la différence anthropologique qu'il sous-entend et en rejoignant Haraway et Coulter sur l'importance de la relation, de concevoir les animaux non humain·e·s non pas comme des entités distinctes, en dehors des sociétés humaines, mais comme des réalités qui vivent au sein de ces rapports sociaux, et que ces derniers construisent :

L'enjeu est alors de montrer la caducité de la différence anthropologique pour penser le travail. Plutôt qu'une *différence anthropologique absolue*, il vaut sans doute mieux étudier des *différences relationnelles interspécifiques*, c'est-à-dire des discontinuités prises dans des rapports historiques particuliers et qui émergent des relations elles-mêmes.²¹⁵

La prise en compte des relations interspécifiques que les humains entretiennent avec le reste du règne animal est donc une nécessité vitale à la lutte contre le capitalisme.

Paul Guillibert montre qu'on peut imaginer un travail animal, même dans un cadre non-salarié, puisqu'il y a bien une production de valeur. La question de l'aliénation est plus délicate, mais il est nécessaire de dépasser Marx si on veut comprendre les réalités contemporaines et les avancées de la recherche dans de telle cadre. En effet, les avancées sur les droits et statuts des animaux non humain·e·s, ainsi que sur leur prise en considération, ne se font pas dans n'importe quelles circonstances. Bien sûr, les défenseur·euse·s des droits des animaux spécifié·e·s jouent le rôle de moteur au sein de ces démarches. Mais, plus encore, la situation écologique et climatique dans laquelle nous sommes plongé·e·s nous oblige à élargir les cadres de nos réflexions.

Dépasser le marxisme orthodoxe

Paul Guillibert ne se pense pas, en premier lieu, défenseur des droits des animaux. Il estime que ceux-ci peuvent être rapprochés théoriquement des féministes libérales et de l'antiracisme moral car, comme dans ces deux courants, il y a une forme de négation de l'agentivité du sujet, c'est-à-dire, dans ce cadre, des animaux non humain·e·s. De plus, ces courants se basent souvent sur des

²¹⁵ GUILLIBERT, P., *Exploiter les vivants*, p. 113

considérations qui relèvent de la morale idéaliste, et non marxiste, comme nous l'avons déjà démontré. En effet, un des grands appuis philosophiques de telles pensées est l'utilitarisme. Celui-ci veut réduire la souffrance dans le monde en prenant en compte la sentience, mais, ce faisant, il manque d'une vision beaucoup plus systémique et, par conséquent, d'une volonté révolutionnaire.

Ainsi, Guillibert conceptualise le capitalisme en tant que système capable de modifier les conditions et les manières d'être affecté : ces caractéristiques ne limitent pas leurs effets aux êtres sentients. Autrement dit, comme l'indique le titre de son livre et malgré le fait que la plupart, sinon tous les exemples qu'il utilise concernent les animaux non humain·e·s, Guillibert ne construit pas sa théorie autour de ceux-ci, mais autour du cadre plus général des « vivants ». Il s'agit d'un concept pluriel qui indique une capacité d'affection, de réaction et de production propre aux individus dont il est question.

À titre personnel, je pense qu'il faut éviter une lecture trop caricaturale de la réalité. En effet, prendre en compte la notion de sentience peut, au contraire, ouvrir les portes d'un engagement politique marxiste, en fonction des parcours militants spécifiques à chaque individu. Il y a d'ailleurs de plus en plus de partis marxistes qui prennent en compte ces questions, comme le Nouveau parti anticapitaliste – l'anticapitaliste français qui a récemment ouvert en son sein une commission « Cause animale ». De l'autre côté du spectre, certaines associations antisépécistes comme 269 Libération Animale invitent des marxistes et adoptent elles-mêmes un vocabulaire marxiste dans leur production théorique (269 Libération Animale parle ainsi de « prolétariat animalisé »). Pour ce qui est de l'utilisation du concept de « vivant » et de celui de « sentient », je pense qu'il est dommage de ne pas utiliser le second terme plutôt que le premier : comment, sinon, justifier un intérêt commun à ne pas subir l'oppression capitaliste ? Si aucune souffrance n'est ressentie, quel est l'intérêt de lutter contre ce qui nous oppresse ? Comment construire une classe d'intérêt commun si cet intérêt ne peut être correctement déterminé, identifié, souligné ?²¹⁶

Ce prolétariat qui dépasse les frontières humaines, il s'agit en effet de le construire. Léna Balaud propose, dans son article « Des alliances pour recomposer une politique dans et contre l'écologie du capital »²¹⁷, la notion de « composition écologique de la classe ouvrière ». Celle-ci

²¹⁶ Dans un échange de mail, Guillibert m'a écrit ceci :

Il me semble que partir des individus sentients repose sur une théorie morale des affects : ce qui détermine la respectabilité morale d'un être, c'est sa capacité à sentir. Or, dans une perspective d'écologie politique (plutôt que de philosophie morale), il convient de penser que la prise en compte de l'intérêt ne dépend pas seulement de sa capacité à sentir mais de sa capacité à exister dans des écosystèmes plus généraux.

Je trouve que c'est intéressant à mentionner pour éclairer sa perspective, mais ne comprend pas ce que désigne cette « intérêt à exister » dont il parle. Je pense que cette incompréhension relève de différentes perspectives métaphysiques : il pose cet intérêt à exister de tous les vivants sur lequel je reste sceptique, préférant faire reposer l'intérêt à exister sur la capacité de sentience.

²¹⁷ BALAUD, L., « Des alliances pour recomposer une politique dans et contre l'écologie du capital », dans *De(s)générations*, 2021/1 (n°35), pp. 45-56

prend comme point de départ la résistance des animaux spécifié·e·s à leur mise au travail ainsi que les différences relationnelles interspécifiques pour construire une politique d'alliance. Il s'agit selon elle de reconnaître l'existence du travail animal, en faisant un parallèle avec le travail gratuit des femmes :

S'inspirer de cette tradition de lutte autour du travail invisible, réajustée à la réalité écologique d'une communauté politique plus qu'humaine, ne nous amène pas à revendiquer un absurde salaire non humain, qui ne ferait que prolonger la domination sous une autre forme, mais à refuser cette mise au travail invisible, des humains autant que des non-humains. Il ne s'agit pas de scander un accusateur « Prolétaires de tous les pays, qui épure vos eaux de lessive ? », mais un solidaire : « Aquifères et ménagères, on ne nous paiera jamais, refusons de travailler ! »²¹⁸

Elle dépasse donc, en s'inspirant des luttes des femmes domestiques, la nécessité du salaire pour reconnaître la création de valeur. Elle inscrit cette création au sein du relationnel entre animaux non humain·e·s et humain·e·s. Elle est en cela l'héritière des féministes du *care* s'étant intéressées à la condition animale, qui proposent aussi de telles lectures.

Résumé des thèses importantes de ce chapitre autour de la notion de travail animal dans le cadre d'une pensée marxiste et révolutionnaire

Un parallèle entre le sort des femmes et celui des animaux non humain·e·s peut donc être souligné ici : les luttes de ces personnes ont en commun de vouloir faire reconnaître leur activité comme étant du travail, par un statut théorique de travailleur·euse·s dans un premier temps, qui implique dans un second temps le fait de toucher un salaire. Comme nous l'avons vu, il faut être prudent·e·s avec la notion de travail, au risque d'effacer les luttes des travailleur·euse·s en exagérant les vertus de ce statut en termes de droit qu'il ouvrirait aux personnes qu'il concerne. Cependant, beaucoup d'auteurices semblent s'accorder sur le fait que les êtres sentients subissent une forme d'exploitation, même si celle-ci ne correspond pas en tout point à celle que Marx théorise. Le fait de parler de travail pour les animaux spécifié·e·s semble, bien que controversé, atteindre une forme de consensus, tant que nous restons dans le cadre d'un horizon abolitionniste. En ce qui concerne le salaire animal, c'est une question stratégique ouverte : même au sein du mouvement féministe de gauche, revendiquer une salarisation du travail domestique ne coule pas de source. Cela s'oppose à une stratégie telle que celle de la socialisation du travail du *care*, qui revendique plutôt un élargissement des services publics, et donc une désindividualisation du travail domestique²¹⁹. Il faut donc rester attentif·es aux différences stratégiques sur lesquelles débouchent différentes conceptualisations, et réfléchir à ces deux versants théorico-pratiques comme à un tout unifié.

Si on adopte une définition minimale du travail qui comprend des éléments comme la dépense énergétique et la contrainte de la volonté, il semble que nous pourrions atteindre une forme de

²¹⁸ BALAUD, L., CHOPOT, A., *Nous ne sommes pas seuls*, Paris, Editions du Seuil (coll. « Anthropocène »), 2021, p. 124

²¹⁹ Cette position est, par exemple, défendue par la quatrième internationale secrétariat unifié (SUQI).

consensus sur le fait que les animaux spécifié·e·s travaillent. Or, les notions qui posent problème quand nous travaillons dans un cadre marxiste semblent être celles d'aliénation et de division du travail.

Si Guillibert répond à la seconde objection, celle de l'aliénation nous apparaît plus complexe à régler, tant il existe de débats et de points de vue différents. Plutôt que de chercher à fermer ceux-ci en les réglant avec une théorie répondant à toutes les apories présentes dans les camps pour et contre l'utilisation de ce concept dans le cadre de la question animale, nous pouvons prendre de la hauteur sur l'utilisation de « l'aliénation ».

En effet, Althusser²²⁰, un philosophe français que nous avons déjà brièvement abordé, écrit ceci :

Le manuscrit économique-philosophique a nourri toute une interprétation soit éthique, soit (ce qui revient au même) anthropologique, voire même religieuse, de Marx — le *Capital* n'étant alors, en son recul et apparente « objectivité » que le développement d'une intuition de jeunesse qui aurait trouvé son expression philosophique majeure dans ce texte, et ses concepts : avant tous les concepts d'aliénation, d'humanisme, d'essence sociale de l'homme, etc. Il est connu que les marxistes ne s'avisèrent de réagir que tardivement, et que leur réaction fut souvent à la mesure de leurs craintes et de leur précipitation : ils eurent tendance à défendre Marx en bloc, et à prendre, eux aussi, mais au profit du *Capital*, la thèse de leurs adversaires, surestimant ainsi les prestiges théoriques du texte de 44.²²¹

Ce qu'explique Althusser, c'est que l'aliénation ne peut être envisagée sur le seul plan de la condition économique. Il explique qu'en effet celle-ci se joue aussi sur le plan idéologique, qu'elle façonne les perceptions individuelles de la réalité. Autrement dit, l'aliénation est un masquage des relations de pouvoir et d'exploitation, une forme de fausse conscience. À partir de cette nouvelle conceptualisation de l'aliénation, Althusser critique ce qu'il appelle « l'humanisme marxiste ». C'est-à-dire qu'il conceptualise l'existence au sein du marxisme d'un biais qui tend à voir l'aliénation comme une perte de l'essence humaine, en ne se basant que sur les textes du jeune Marx. Il propose une approche plus matérialiste qui se concentre sur les structures sociales et économiques plutôt que sur des notions abstraites d'humanité, en expliquant que c'est davantage en accord avec la démarche du *Capital*.

Sans rejeter tout à fait les travaux du jeune Marx, il s'agit de les nuancer, de relativiser l'importance théorique de ceux-ci dans la suite du développement de la pensée marxiste, et de remettre en question l'aspect humaniste de ceux-ci, en ce qu'il peut s'agir d'un point de vue idéaliste. En effet, la critique de l'aliénation en tant qu'elle corrompt l'être générique de l'humain, autrement dit une forme de « nature profonde », sous-entend qu'une telle nature existe. Or, dans une démarche non-essentialiste et scientifique telle que la pensée marxiste, l'idée d'une telle prédéfinition humaine, qui se retrouve corrompue par le capitalisme, peut paraître contradictoire. Althusser propose une

²²⁰ ALTHUSSER, L., *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 2005

²²¹ ALTHUSSER, L., *Pour Marx*, p. 156

lecture historicisée de la vie de Marx, en remplaçant les différents textes et en redéfinissant leur importance en fonction de leur époque et des stades de l'étude du philosophe allemand.

En adoptant une telle démarche et en l'appliquant à la question qui nous occupe, on peut donc imaginer inclure les animaux spécifié·e·s dans le travail, même s'ils ne sont pas salarié·e·s et que la valeur tirée de leur travail reste discutée. Les pistes proposées dans ce chapitre comme l'idée de valeur de rencontre restent ouvertes, mais on pourrait également s'inspirer de la démarche des féministes matérialistes telles que Christine Delphy²²² pour discuter de l'importance de cette notion de valeur dans le cadre de l'exploitation marxiste, comme elle le fait au sein du féminisme matérialiste :

La non-valeur du travail ménager, qui était et reste pour beaucoup un obstacle à la conceptualisation de ce travail, est devenue pour moi une des clés de son élucidation. En effet, cette non-valeur, et l'opposition entre valeur d'échange et valeur d'usage qui en découlait, n'avaient de sens que pour le marché. Éclairée par la théorie des formes de la circulation familiale des biens que j'avais développée, j'ai pu voir que la non-valeur marchande est caractéristique de l'économie familiale. Elle ne signale pas l'absence d'activité économique, mais la présence d'une économie autre. Prenant cette non-valeur comme élément constitutif du travail ménager, je me suis attelée à démontrer que :

- son exclusion du marché est la cause et non la conséquence de sa gratuité ;
- cette exclusion ne concerne pas seulement le travail ménager, ou des travaux précis, mais des acteurs sociaux et plus précisément des rapports sociaux ;
- il est erroné d'aborder le travail ménager sous l'angle des tâches, que ce soit pour le décrire ou pour l'expliquer (d'autant plus que cette approche est généralement sous-tendue par une tentative implicite d'évaluer sa « valeur intrinsèque », question qui est délaissée en ce qui concerne les autres productions).²²³

L'autrice s'appuie donc sur le fait que le travail des femmes n'apporte aucune valeur sur le marché capitaliste pour déduire l'existence d'une autre économie, celle du patriarcat, qui existe en parallèle de la première. Elle fait cela en utilisant les concepts marxistes et en en construisant d'autres, propres à son sujet d'analyse. Delphy suit donc un raisonnement, une méthodologie marxiste, en analysant un autre système d'exploitation que le capitalisme. Nous pourrions imaginer développer une telle démarche dans le cadre de l'exploitation animale²²⁴.

Nous allons maintenant explorer l'exploitation marxiste et voir comment nous pouvons, ou non, nous servir des concepts de cette théorie dans le cadre de la question animale. Ce sera l'objet du prochain chapitre.

²²² DELPHY, C., *L'ennemi principal*, vol. 1 : *Économie politique du patriarcat*, Paris, Syllepse, 1998

²²³ DELPHY, C., *L'ennemi principal*, vol. 1 : *Économie politique du patriarcat*, p. 10

²²⁴ C'est d'ailleurs ce que fait Eva Espeluque dans son mémoire « *L'animal comme sub-humain* », une analyse matérialiste des rapports entre humains et animaux, rendu en 2021 à l'Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, qu'elle a gentiment accepté de m'envoyer.

Chapitre 6 : Puissance et limite du concept marxiste d'exploitation

L'exploitation en tant que concept marxiste

Il y a plusieurs occurrences du concept d'exploitation dans l'œuvre de Marx, celui-ci est un des centres névralgiques de toute l'œuvre du philosophe allemand. L'intérêt de Marx pour cette notion vient dans un premier temps du mouvement ouvrier naissant qui la mobilise, ainsi que de l'influence d'économistes de son époque, mais il la spécifiera en lui apportant une contenance plus scientifique, ainsi qu'en lui attribuant une portée critique et politique. Nous allons voir comment cela s'est mis en place, étape par étape, en commençant par exposer la conceptualisation marxiste de la notion d'exploitation²²⁵. Pour cela, nous décrirons l'analyse marxiste du procès de travail et de l'extraction de la survalueur. Je précise que si j'aborderai dans la partie plus historique de ce travail les autres œuvres de Marx, dites « du jeune Marx », ce sera surtout pour nous permettre de mieux saisir la pensée marxiste dans son mouvement. Cependant, pour comprendre l'exploitation marxienne stricto sensu, je m'appuierai sur *Le Capital*²²⁶, où elle est le plus développée, et, nous le verrons, le plus utilisée en tant que concept politique mobilisateur.

Petit historique de la notion d'exploitation

1. Saint-Simon, Babeuf et les mouvements ouvriers

Dans son article « Ressources, problèmes et actualité du concept d'exploitation »²²⁷, ainsi que dans son livre *Abolir l'exploitation*²²⁸, Emmanuel Renault revient sur l'histoire du concept qui nous occupe jusqu'ici. Je pense que pour mieux en saisir la portée, dans une démarche qui suit les préceptes du matérialisme historique, il est intéressant en effet de parler des origines de cette notion avant de la définir.

Il faut remonter pour cela au 19^e s., durant lequel la question sociale, le socialisme et le communisme se développent. Dans ce contexte, le concept d'exploitation est une pierre angulaire des questions du siècle. Il est discuté dès 1830, à partir de sa diffusion par le saint-simonisme, un courant se réclamant de Saint-Simon. Celui-ci s'est intéressé au cours de sa vie à une multitude d'objets et de sujets différents, comme le souligne Pierre Ansart :

Toute réflexion générale sur la méthodologie de Saint-Simon et sur sa conception de la réalité sociale se heurte à une difficulté de principe. Une telle recherche suppose que l'œuvre manifeste une unité suffisante, une cohésion intellectuelle assez rigoureuse pour qu'une étude d'ensemble soit possible et qu'une réponse puisse être donnée aux questions posées. L'étendue des indications de Saint-Simon, l'apparente pluralité de ses objets d'étude, le

²²⁵ Je m'appuierai ici sur l'article : TINEL., B., « Karl Marx : l'organisation et l'exploitation du travail. » dans ALLOUCHE., J., *Encyclopédie des ressources humaines* (2ème édition), Paris, Vuibert, 2006, pp. 1557-1564.

²²⁶ MARX, K., *Le Capital livre I* (Trad. supervisée par J.-P. Lefebvre), Paris, puf (coll. « Quadrige »), 1993

²²⁷ RENAULT, E., « Ressources, problèmes et actualité du concept d'exploitation », *Actuel Marx*, n° 63/1, 2018, p. 13-31.

²²⁸ RENAULT, E., *Abolir l'exploitation, expériences, théories, stratégies*, Paris, La Découverte (coll. « Horizon des possibles »), 2023

caractère inachevé de certains de ses essais, semblent rendre problématique la possibilité d'un tel examen d'ensemble.²²⁹

Il est donc difficile de parler avec précision de son œuvre et de sa postérité. C'est cependant au courant auquel il a donné naissance qu'on peut attribuer une des premières formulations du terme d'exploitation, repris ensuite, et précisé, par Marx. Ce concept est particulièrement développé dans *l'Exposition de la doctrine de Saint-Simon*²³⁰, texte écrit de 1829-1830. Il y a aussi une influence, dans la diffusion de cette notion, de la *Conspiration pour l'égalité*²³¹ de Buonarroti, écrit en 1828. On peut y lire :

Art. 3. La nature ayant imposé à chacun l'obligation de travailler, nul n'a pu, sans crime, se soustraire au travail. Preuves. I. Le travail est pour chacun un précepte de la nature. 1) Parce que l'homme isolé dans les déserts ne saurait, sans un travail quelconque, se procurer la subsistance. 2) Parce que l'activité que le travail modéré occasionne est pour l'homme une source de santé et d'amusement. II. Cette obligation n'a pu être affaiblie par la société ni pour tous ni pour chacun de ses membres. 1) Parce que sa conservation en dépend. 2) Parce que la peine de chacun n'est la moindre possible que lorsque tous y participent.

Art. 4. Les travaux et les jouissances doivent être communs. Explication. C'est-à-dire que tous doivent supporter une égale portion de travail et en retirer une égale quantité de jouissance. [...]

Art. 5. Il y a oppression quand l'un s'épuise par le travail et manque de tout, tandis que l'autre nage dans l'abondance sans rien faire. Preuves. I. Inégalité et oppression sont synonymes : si opprimer quelqu'un, c'est violer à son égard une loi, ceux que l'inégalité surcharge sont opprimés, parce que l'inégalité blesse la loi naturelle à laquelle il est absurde d'opposer les lois humaines. II. Opprimer signifie, ou restreindre les facultés de quelqu'un, ou augmenter ses charges ; c'est précisément ce que fait l'inégalité en diminuant les jouissances de celui dont elle aggrave les devoirs²³²

Dans cette conception, aucune personne ne peut se soustraire, sous peine de faire preuve d'injustice en profitant du travail d'autrui, à l'obligation de travailler si son état physique le lui permet. L'assignation de certains à un travail insuffisant, qui ne satisfait pas les besoins, est l'origine de l'oppression et de l'inégalité. L'exploitation de l'Homme par l'Homme est considérée à la fois comme une injustice violant les lois naturelles, selon lesquelles le travail serait un droit et un devoir, mais aussi comme une injustice dans la distribution des efforts de travail et des richesses produites par ceux-ci. On peut donc conclure que le concept d'exploitation est présent en potentiel dans le texte, même s'il n'est pas encore formulé comme tel.

Pour revenir sur le saint-simonisme, ce courant théorise une loi de la progression historique de l'association. C'est-à-dire qu'il y a un devenir associatif des sociétés humaines : d'abord on passe de la famille à la cité, puis de la cité à la nation et enfin de la nation à l'association universelle. Mais ce mouvement est freiné par un antagonisme de l'association, et c'est celui-ci qui fait apparaître l'exploitation : « Le fait le plus général qui résulte de la guerre est l'empire de la puissance physique,

²²⁹ ANSART, P., *Socialisme et anarchisme : Saint-Simon, Proudhon, Marx*, Paris, PUF, 1969, p. 21

²³⁰ CARNOT, H., BAZARD, A., *Exposition de la doctrine de Saint-Simon. Deuxième année*, 1829-1830, Paris, 1832

²³¹ BUONARROTI, P., *Conspiration pour l'égalité, dite de Babeuf*, t.2, Paris, Éditions sociales, 1957

²³² BUONARROTI, P., *Conspiration pour l'égalité, dite de Babeuf*, pp. 102-103

aussi l'exploitation du faible par le fort est-elle un des traits les plus saillants »²³³. Il y a donc une dénonciation saint-simonienne de l'accaparement de la sueur des travailleurs par ceux qu'ils appellent les oisifs. Iels dénoncent également la propriété privée comme origine de l'exploitation, et avancent la nécessité de la suppression du droit d'héritage, remplacé par une possession étatique des instruments de production. L'exploitation est surtout considérée comme un obstacle externe aux dynamiques internes du développement du monde industriel, celles-ci tendant vers un idéal d'association universelle.

L'analyse saint-simonienne apporte donc quelques concepts au mouvement ouvrier, dont la pensée des formes capitalistes de l'exploitation comme étant plus indirectes, donc moins perceptibles, que les exploitations des modes de production (pour reprendre un vocabulaire marxiste) antérieurs. L'antagonisme de deux classes sociales n'est pas encore théorisé, mais il y a une opposition au privilège indu des oisifs. Cette pensée permet donc à la classe prolétaire de prendre conscience de la place qu'elle occupe dans la société capitaliste, et de la nécessité de l'abolition de l'exploitation.

Cette notion a très vite été appropriée par le mouvement ouvrier, ainsi que d'autres éléments du vocabulaire saint-simonien comme l'émancipation, la sueur des ouvriers, la solidarité, le prolétariat, le salariat, le capitalisme, la bourgeoisie, l'association des ouvriers etc., jusqu'en 1848, année de publication du Manifeste du parti communiste, où l'abolition de l'exploitation de l'homme par l'homme devient une revendication et un slogan important de ces mouvements. Même si cette pensée a nourri le marxisme, il y a d'importantes différences entre les deux courants, notamment dans la perception de l'histoire. En effet, les saint-simoniens conceptualisent celle-ci comme une diminution de l'intensité de l'antagonisme social et de l'exploitation, tandis que Marx soulignera au contraire l'augmentation de cette intensité avec le capitalisme, puisque celle-ci est inscrite au cœur de la nature même de ce système :

La loi de l'accumulation mystifiée en loi naturelle n'exprime donc en fait que ceci : que la nature de l'accumulation exclut toute diminution du taux d'exploitation du travail ou toute augmentation du prix du travail qui pourrait mettre sérieusement en péril la reproduction permanente du rapport capitaliste et sa reproduction à une échelle toujours élargie.²³⁴

Avant que Marx ne s'empare de la question, dès 1833, le journal ouvrier français « l'Écho de la fabrique » exige l'abolition de l'exploitation, et utilise cette notion en proposant plusieurs pistes de solutions pour en finir avec elle et le système qui la produit.

Ces différents courants, ensemble, ont en effet introduit cette idée de l'exploitation de l'homme par l'homme, là où, avant, le concept n'était utilisé que dans le cadre de l'exploitation des choses, qu'on peut définir par le fait d'en tirer avantage. Il ne s'agit donc pas forcément d'en tirer un

²³³ CARNOT, H., BAZARD, A., *Exposition de la doctrine de Saint-Simon*, p. 7

²³⁴ MARX, K., *Le Capital* livre I, pp. 695-696

profit : cela peut qualifier, par exemple, une amélioration du rendement. C'est donc à ce moment qu'apparaît théoriquement la différence entre un exploitant et un exploiteur, qui se traduit par une mutation sémantique n'ayant pas d'équivalent en allemand et en anglais, c'est une différence essentielle aux mouvements ouvriers et à la mobilisation d'une telle notion dans leurs luttes.

2. Genèse marxiste du concept d'exploitation

Les philosophes marxistes, comme nous l'avons vu dans les précédents chapitres avec Althusser, établissent souvent une différenciation au sein même de l'œuvre de Marx, entre ses œuvres de jeunesse et ses œuvres « de la maturité ». Une des lignes de séparation entre ces deux parties de la vie théorique du philosophe allemand est le concept qui nous occupe. Celui-ci est en effet défini différemment au fur et à mesure des écrits de Marx, et n'est pas théorisé dans les *Manuscrits de 44*²³⁵ (1844) ou dans la *Sainte famille*²³⁶ (1845).

En effet, cette notion n'apparaît que dans l'*Idéologie Allemande*²³⁷, plus particulièrement dans le point « Morales, échanges, théorie de l'exploitation » ; Marx parle de l'exploitation à plusieurs reprises, mais plutôt comme d'une théorie d'économie politique ou d'une théorie utilitariste, et non comme l'exploitation du travail :

Le développement ultérieur de la théorie de l'exploitation passa en Angleterre par Godwin, mais surtout par Bentham, qui y réintégra peu à peu le contenu économique négligé par les Français, au fur et à mesure que la bourgeoisie, en Angleterre aussi bien qu'en France, étendait son influence. [...] Finalement, on trouve chez Mill la fusion complète de la théorie de l'utilité et de l'économie politique.²³⁸

Le philosophe allemand ne considère pas, à cette époque, ce concept comme une émanation des mouvements ouvriers mais comme fruit de la théorie économique bourgeoise. Ce sera aussi le cas dans *Misère de la philosophie*²³⁹ (1847). Ensuite, dans le *Manifeste du parti communiste*²⁴⁰, l'exploitation prend enfin une place en tant que concept politique central, mais elle n'est toujours pas développée de manière aussi complète que dans *Le Capital*.

Le concept est présenté dans le *Manifeste* comme ayant une fonction de description du réel, mais aussi d'explication de celui-ci et, au-delà, il permet de créer un imaginaire utopique de dépassement de l'exploitation, avec comme horizon la société communiste. La notion d'exploitation est caractérisée pour la première fois par Marx comme provenant du mouvement ouvrier, puisque *Le Manifeste* lui-même est conçu comme une continuation de l'autoréflexion ouvrière qui doit mener à

²³⁵ MARX, K., *Les Manuscrits économique-philosophiques de 1844* (Trad. F. Fischbach), Paris, Vrin, 2007

²³⁶ ENGELS, F., MARX, K., *La Sainte Famille ou Critique de la critique critique* (Trad. E. Cognio), Paris, Éditions Sociales (coll. « Les essentielles »), 2019.

²³⁷ ENGELS, F., MARX, K., *L'Idéologie Allemande* (Trad. Supervisée par G. Badia), Paris, Éditions sociales, 1968

²³⁸ ENGELS, F., MARX, K., *L'Idéologie Allemande*, p. 454. J'ai déjà utilisé cette citation dans un contexte de critique de la philosophie utilitariste, mais elle m'apparaît comme importante aussi dans cette situation.

²³⁹ MARX, K., *Misère de la philosophie*, Paris, Payot & Rivages (coll. « Petite biblio Payot classiques »), 2019

²⁴⁰ ENGELS, F., MARX, K., *Le Manifeste du parti communiste*, NY, Pathfinder Press, 2011

sa prise de conscience. C'est-à-dire qu'il s'approprie l'exploitation pour en faire une notion critique et descriptive de l'histoire de l'humanité : c'est avec elle que la classe ouvrière prend conscience de son rôle historico-politique. Après cela, le concept variera encore entre l'*Idéologie Allemande* et *Le Capital*.

Ainsi, dans le premier livre, elle est considérée comme appartenant à la conception matérialiste de l'histoire, c'est-à-dire qu'elle est une forme d'appropriation du surtravail qui permet de théoriser une typologie des sociétés en fonction des modes d'exploitation qui leur sont propres. Autrement dit, c'est une constante de l'histoire, elle n'est pas intrinsèque au capitalisme mais se retrouve dans tous les modes de production. L'exploitation est donc pensée comme un rapport entre classe dominante et classe dominée, qui s'exprime selon des modalités spécifiques à l'époque étudiée.

La notion devient beaucoup plus précise dans *Le Capital*, elle est analysée comme ancrée dans une théorie économique, elle est la captation de la plus-value. Elle devient un des éléments qui définit le capitalisme, là où elle était plus floue et générale avant, puisque Marx l'appliquait également à d'autres modes de production. Enfin, l'exploitation définie dans *Le Capital* est dissimulée avec le double mécanisme du fétichisme de la marchandise et des illusions de la forme salaire.

En effet, Marx explique dans le chapitre 17 du *Capital* que le salaire a comme effet secondaire de cacher l'exploitation, puisqu'il se présente comme paiement de l'intégralité de la force de travail utilisée, alors que comme nous l'avons vu plus tôt, il ne compose qu'une partie de la valeur créée par le travail, le profit étant la seconde partie de cette valeur. Le Marx de la maturité définit donc l'exploitation non seulement comme une appropriation de la survalueur, comme le jeune Marx, mais aussi comme un processus social, qui se joue autant sur le plan des rapports sociaux de production, définis par la propriété privée des moyens de production, que sur celui des rapports de pouvoir des institutions, comme le marché, et enfin sur celui de l'expérience de l'exploitation, à une échelle plus individuelle, définie par le fait de ne pas avoir un salaire suffisant pour acquérir soit même des moyens de production ou pour sortir d'une forme de survie, ce qui crée l'obligation quotidienne de vendre sa force de travail. L'exploitation capitaliste est donc définie comme un rapport dissymétrique entre possesseur de capital et possesseur de force de travail, entre capitaliste et prolétaire.

Le travail chez Marx

Il s'agit maintenant d'entrer dans la matière marxiste à proprement parler. Nous avons déjà travaillé la question du travail animal ; il s'agit maintenant d'étudier avec plus de précisions le travail sous l'angle spécifique du marxisme dans la partie plus tardive de la vie du philosophe allemand. Pour le Marx du *Capital*, le travail est le seul créateur de valeur. C'est-à-dire que les machines, elles, ne font que transmettre de la valeur qui est déjà en elles, qui a été créée par le travail, celui nécessaire à leur construction. Pour appuyer ce point, qui montre que les machines ne créent pas de valeur en

elles-mêmes, nous pouvons souligner en plus qu'elles ne peuvent pas transmettre de valeur aux marchandises sans le travail humain comme médiateur. Les machines passent leur valeur au produit qui consomme celle-ci, c'est-à-dire qu'il y a un processus durant lequel la valeur de la machine s'incarne dans la marchandise. Autrement dit, un moyen de production ne donne jamais plus de valeur aux produits qu'il n'en perd dans le procès de travail par l'anéantissement de sa propre valeur d'usage. Il n'y a donc pas de modifications dans la valeur du produit final qui viendraient des moyens de production ; le capital investi dans ceux-ci est appelé « Capital constant ».

Le travail chez Marx est donc ce dont vient la substance de la valeur d'une marchandise, et on peut le définir pour le moment et en tant que concept qu'on retravaillera par la suite, comme ceci : « Le travail est l'activation de la force de travail, une activité adéquate à une fin, il est le processus par lequel les hommes et femmes, comme puissance naturelle, transforment la matière naturelle ». Il s'agit donc de changer ce que Marx considère comme donné, la nature, pour lui donner une forme qui est utile à l'espèce humaine, c'est-à-dire qui présente pour elle une valeur d'usage, en utilisant pour cela la force de travail – il est intéressant de noter que par ce processus, de façon dialectique, la personne humaine qui travaille transforme sa propre nature. Pour le dire rapidement, la force de travail est ce que vendent les prolétaires, qui ont été préalablement privé·e·s par le mécanisme de la propriété privée de tout autre bien, aux capitalistes. Elle n'est pas une marchandise, car elle n'est pas produite pour être vendue, mais elle s'échange comme telle (contre un salaire). La relation entre les prolétaires et les capitalistes est donc une relation de subordination fondée sur la dépendance économique. Le prolétaire n'a pas le choix que de vendre sa force de travail, parce qu'il n'a que cela à vendre, et qu'il a besoin d'argent pour s'acheter les marchandises qui lui sont nécessaires afin de combler ses besoins socialement déterminés comme essentiels²⁴¹. De leur côté, les capitalistes ne dépendent pas des prolétaires en particulier, en tant qu'individus, pour leur subsistance : ces dernier·e·s sont interchangeables, et donc facilement remplaçables à leurs yeux, puisqu'il y a beaucoup de personnes qui n'ont d'autre choix que de vendre leur force de travail.

Sur le marché, pour vendre une marchandise, il faut en évaluer la valeur d'échange, c'est-à-dire mesurer la quantité de travail socialement nécessaire pour la produire. Il faut prendre en compte plus que le travail immédiatement dans la marchandise, en y ajoutant celui incorporé dans les choses servant à produire celle-ci, comme les bâtiments ou les matières premières. Il s'agit donc d'évaluer la durée pendant laquelle la force de travail est mobilisée, en supposant que tous les types, toutes les formes de travail, peuvent être ramenés à une forme de travail simple, une sorte de mesure universelle. Ceci sous-entend par conséquent que le travail complexe, c'est-à-dire le travail qui est l'expression d'une force de travail dont le coût est plus élevé, est un multiple du travail simple.

²⁴¹ HELLER, A. *The Theory of need in Marx*, Londres, verso books (coll. « Radical Thinkers»), 2018

La survaleur et son extraction

Les différentes époques économiques sont distinguées, pour Marx, en fonction des moyens de travail par lesquels on produit, et des rapports de production. Nous vivons donc sous le capitalisme, qui produit des marchandises, c'est-à-dire des valeurs d'usage qui ont des valeurs d'échange, pour les mettre sur le marché, en opposition à une économie de subsistance où on produirait notre propre consommation. Dans ce cadre et à la lumière de la façon dont nous avons déjà défini la force de travail, nous pouvons en conclure avec Marx que la valeur de celle-ci correspond au temps de travail socialement nécessaire pour la reproduire²⁴². Si on dépasse cette durée, alors il y a ce que Marx appelle du surtravail, qui crée un excédent de valeur : la survaleur. Les capitalistes s'approprient cette survaleur, en utilisant le principe de la propriété privée des moyens de production. Pour illustrer ceci, l'exemple le plus utilisé est sans doute celui de l'usine : le capitaliste achète l'usine, ce que les marxistes appellent les moyens de production, c'est sa propriété privée, dont il se sert pour tirer du profit, c'est-à-dire s'approprier la survaleur produite par le surtravail de l'ouvri·er·ère·s. Dès lors le capital investi dans la force de travail se reproduit tout en produisant en plus un excédant, c'est ce que Marx appelle « Capital variable ».

L'exploitation, c'est la différence entre la survaleur et la valeur de la force de travail ; autrement dit, la différence entre ce que le travail crée et ce qu'il coûte au capital. Ce n'est pas à confondre avec le profit, qui est, lui, le rapport entre la survaleur et l'ensemble des capitaux investis (salaire, machines, bâtiments, etc.).

Les capitalistes essayent régulièrement d'augmenter le taux d'exploitation pour augmenter leur taux de profit. En effet, comme le souligne Marx :

[...] c'est la production de survaleur ou l'extraction de surtravail, qui constitue le contenu spécifique et la finalité de la production capitaliste, indépendamment de tous les remodelages du mode de production lui-même provenant de la subordination du travail au capital..²⁴³

Cela peut se faire soit en augmentant la durée totale de la journée de travail, c'est la survaleur absolue, soit en diminuant la valeur de la force de travail, c'est la survaleur relative. Il y a une lutte constante entre le travail et le capital d'après Marx, pour diminuer ou augmenter le taux d'exploitation.

La production capitaliste : de la coordination simple à la fabrique

Marx souligne l'existence d'une survaleur qui provient de la production qui a un caractère collectif. Autrement dit, mettre plusieurs ouvri·er·ère·s dans le même processus de production

²⁴² Cette notion de « reproduction » a été retravaillée par de nombreuses féministes, expliquant que Marx la prend un peu facilement comme s'il s'agissait d'une donnée biologique, un fait déjà présent. Leurs théories affirment plutôt que le capitalisme organise socialement la reproduction, de façon à ce qu'elle soit gratuite ou le moins chère possible, en la confiant à des femmes ou à des personnes racisées, et qu'elle peut même servir de facteur d'ajustement en période de crise. Voir FRASER, N., « les contradictions du capitalisme contemporain » (Trad. S. Le Pipec), dans *Lava*, n°6, 2018

²⁴³ MARX, K., *Le Capital livre I*, p. 333

rapporte plus de survaleur que chaque ouvrier, exécutant le même travail, de manière séparée. C'est ce que le philosophe appelle la coopération simple. Ce phénomène trouve son origine dans la réduction des coûts fixes que cette forme de travail permet, et dans la synergie que les travailleur·euse·s développent dans ce processus. Marx explique ce second élément par le fait que l'être humain est un animal social. Il y a donc une réelle force sociale du travail, ce qui engendre le besoin d'une coordination spécifique, que Marx métaphorise en parlant de « chef d'orchestre ».

Ce besoin de coordinateur·ices n'est pas propre au capitalisme, mais celui-ci le met spécifiquement en jeu : il est une systématisation de cette coopération, qui dépend de la concentration des moyens de production et de subsistance sous la gestion des capitalistes en tant qu'individus, ce qui leur confère la puissance d'acheter la force de travail d'un grand nombre d'ouvrier·ère·s. Le capitaliste devient donc le chef d'orchestre, c'est son capital qui le lui permet, et non de quelconques capacités spécifiques. Le capital s'approprie les forces sociales du travail en ne payant qu'individuellement les ouvrier·ère·s.

Mais ce n'est pas tout : la production capitaliste ajoute un autre rôle au chef d'orchestre, celui d'extraire la survaleur. Ce rôle consiste à maximiser l'exploitation de la force de travail, ce qui prend comme assise la soumission du travail, et par conséquent des travailleur·euse·s, au capital :

La direction exercée par le capitaliste n'est pas seulement une fonction particulière issue de la nature du procès de travail social et relevant de celui-ci, c'est en même temps une fonction d'exploitation d'un procès de travail social, déterminée donc par l'antagonisme inévitable de l'exploiteur et du matériau qu'il exploite. [...] Par ailleurs, la coopération des travailleurs salariés n'est elle-même que l'effet du capital qui les emploie en même temps. Leur unité en tant que corps productif global, la liaison entre leurs fonctions, sont situées en dehors d'eux, dans le capital qui les rassemble et les tient rassemblés. C'est pourquoi le caractère connexe de leurs travaux se présente face à eux sur le plan des idées comme un plan, mais concrètement comme l'autorité du capitaliste, comme le pouvoir d'une volonté étrangère qui soumet leur action à ses propres fins. Ainsi, si la direction capitaliste est, quant à son contenu, duale, du fait de la dualité du procès de production à diriger, qui est d'une part procès de travail social en vue de la fabrication d'un produit, et d'autre part procès de valorisation du capital, quant à sa forme elle est despotique.²⁴⁴

Mais il y a un revers à cette médaille : plus le capital engage de travailleur·euse·s en même temps, plus ceux-ci peuvent former des groupes, des collectifs, des syndicats, et s'opposer à lui. Le capital crée donc en réponse à cela une forme de hiérarchie en transmettant son pouvoir de surveillance à une catégorie spéciale de travailleur·euse·s.

Il est essentiel à ce stade d'apporter une précision importante qui porte sur la nature même du travail de Karl Marx : celui-ci a une compréhension du monde, de son époque, de la société dans laquelle il vit, à la fois historique et dialectique. Le premier point signifie qu'il ne s'agit pas de prendre la réalité sociale comme un donné, un déjà-là. Celle-ci a une histoire qu'il faut comprendre si on veut en faire une analyse rigoureuse. Ainsi, le mode de production capitaliste, ou le système capitaliste,

²⁴⁴ MARX, K., *Le Capital* livre I, p. 373

s'est développé et se développe encore, sur une longue période, et en fonction de facteurs extérieurs. Ces facteurs sont par exemple les technologies disponibles, les luttes sociales auxquels il doit répondre et s'adapter, ses propres crises, etc. Il n'y a donc pas un mode de production capitaliste monolithique : celui-ci s'adapte et se forge au fur et à mesure de sa propre histoire²⁴⁵. Ceci nous amène au deuxième point : la dialectique. Nous l'avons déjà abordé, et je ne prétends pas expliquer en quelques lignes un concept aussi important et complexe que celui-ci, mais pour la bonne compréhension de la suite de ce chapitre, je me contenterai de préciser qu'il s'agit de sortir de la métaphysique substantialiste dans laquelle nous évoluons. Autrement dit, il faut, pour bien appréhender la philosophie marxiste, accepter que la réalité ne soit pas unie, fixe, mais composée de contradictions, justement de par sa nature historique. On peut illustrer ceci en expliquant que l'exploitation capitaliste, parce qu'elle découle d'une histoire qui lui est propre, coexiste avec d'autres modes d'exploitation, comme l'exploitation patriarcale par exemple qui viennent de systèmes antérieurs. Le capitalisme peut s'appuyer sur les modes de production qui lui préexistent, comme ce fut le cas avec l'esclavage, ou les concurrencer. Quand on lit Marx, quand on le résume, quand on le travaille, il faut toujours garder en tête l'aspect dialectique de sa façon de voir le monde, au risque de ne pas saisir sa pensée dans toute sa richesse et sa complexité.

La coopération s'exerce donc, dialectiquement, selon diverses modalités, en prenant en compte les besoins de valorisation du Capital et ceux de la lutte contre l'organisation des travailleur·euse·s, car celles-ci peuvent abolir leur exploitation. La manufacture, première forme organisationnelle destinée à extraire de la survaleur selon Marx, donc premier mode de production capitaliste, a créé une des premières formes de concentration des forces de travail. C'est donc à sa suite que naissent des formes de coopérations plus complexes, avec l'apparition de la division parcellaire du travail. La manufacture, au début, n'est autre que le simple rassemblement d'artisan·e·s spécialisé·e·s dans le même domaine dans un même lieu. Cela se fait selon deux organisations possibles : soit plusieurs types d'artisan·e·s, spécialisé·e·s dans des parties spécifiques d'un même produit final, en fabriquant chacune des parties séparément sous le commandement du même capitaliste, soit de nombreuses·x artisan·e·s qui font exactement la même chose sont employé·e·s par le même capital en même temps, au même endroit. Puis, dans ce second cas, à cause de circonstances diverses, ceux qui sont réuni·e·s commencent à diviser le travail pour une raison ou une autre, on

²⁴⁵ Nancy Fraser par exemple, dans son article « Les contradictions sociales du capitalisme contemporain », analyse comment le capitalisme gère et a géré le travail reproductif, en séparant celui-ci en plusieurs époques : le capitalisme en tant que tel, le capitalisme libéral du 19^e s., le capitalisme géré par l'État du 20^e s., et le capitalisme financiarisé des années 1980. Chacun des passages d'une époque à l'autre se produit en fonction des contradictions entre travail productif et travail reproductif, qui deviennent à chaque fois de plus en plus importantes, et appellent des adaptations structurelles, des interventions de l'État plus ou moins significatives. Il faut garder en tête, cependant, que le processus n'est pas linéaire mais dialectique, c'est-à-dire que, par exemple, des familles nucléaires à un seul revenu caractéristique des débuts du capitalisme continuent à exister aujourd'hui, mais ce modèle n'est plus dominant.

FRASER, N., « les contradictions du capitalisme contemporain » (Trad. S. Le Pipeç), dans *Lava*, n°6, 2018

voit les avantages d'une telle répartition, et peu à peu une division systématique du travail s'installe de façon durable :

De produit individuel d'un artisan autonome accomplissant de multiples opérations la marchandise se transforme en produit social d'un groupe d'artisans dont chacun n'exécute qu'une seule et même opération partielle et ceci de façon permanente.²⁴⁶

À partir de ce moment, la manufacture cesse d'être une combinaison de métiers mais devient une combinaison de procédés, soit poussée par les capitalistes comme dans le premier schème de formation de la manufacture avec l'intégration horizontale, soit de manière plus organique avec le deuxième schème. Cette division du travail permet un gain de temps en supprimant le passage d'un genre de travail à un autre, ou les changements d'outils, et la spécialisation des ouvriers qu'elle implique produit une plus grande habileté de ceux-ci (à tel point que leur corps se transforme en fonction des tâches à accomplir). En même temps, un autre mécanisme opère : cette spécialisation peut aussi entraîner une perte d'habileté, le métier ne nécessite plus d'apprentissage, ce qui diminue la valeur du travail et augmente la survalue potentielle. Cette simplification du travail entraîne une simplification des outils et l'apparition des machines. La maîtrise de l'ensemble du processus de fabrication d'un produit ou d'une partie de celui-ci disparaît au profit d'un savoir collectif que s'approprie le capital. Il y a une séparation entre conception et exécution qui hiérarchise les individus. Même au sein de l'exécution, une distinction s'opère entre habiles et inhabiles. Ces regroupements en catégories dépossèdent les prolétaires de leurs savoirs et, en réduisant les métiers à du travail simple, diminuent la valeur de leur force de travail. En conséquence de quoi cette division du travail augmente le taux d'exploitation.

De la manufacture naît la fabrique, qui permet au capital d'augmenter encore le taux d'exploitation. Elle est la continuité des logiques de la fabrique et est caractérisée par l'emploi des machines qui se généralise et qui objectivise la division du travail. Ces machines créent un réseau, elles deviennent un système à part entière qui permet d'extraire encore plus de survalue : elles déploient plus de forces motrices et sont plus régulières et uniformes dans leur production que les humains ou les animaux. La technique ou les avancées technologiques ne sont cependant pas capitalistes en soi : c'est le capital qui les mobilise à son avantage, pour exploiter les prolétaires en maîtrisant encore plus leur force de travail. Ces nouvelles technologies modifient le travail, en le simplifiant pour la plus grande part, faisant en sorte de n'avoir besoin que d'ouvriers inhabiles, de moins en moins qualifiés et indifférenciés, tandis qu'elles créent en parallèle la nécessité d'une classe travailleuse supérieure, habile et qualifiée, mais numériquement minoritaire, pour leur conception et pour leur entretien. Dans un même mouvement, elles permettent au capital de se passer d'une grande part de la force de travail dont il avait besoin auparavant, et crée donc une population superflue à ses

²⁴⁶ MARX, K., *Le Capital* livre I, p. 380

yeux, ce qui met les travailleur·euse·s en concurrence et diminue encore la valeur de la force de travail, ce qui, donc, augmente le taux d'exploitation.

En passant de la manufacture à la fabrique, les ouvri·er·ère·s ont perdu la maîtrise de leur métier. En effet, même si c'était déjà le cas à l'échelle individuelle dans la manufacture, tout le contrôle que peuvent avoir les ouvri·er·ère·s sur le processus de production, qu'ils conservaient alors en tant que collectivité, disparaît avec la soumission à la machinerie capitaliste, au profit du capital lui-même :

C'est pendant le procès même de travail que le moyen de travail, du fait de sa transformation en un automate, se pose face au travailleur comme capital, comme travail mort qui domine et aspire la force vivante du travail. La scission entre le travail manuel et le potentiel spirituel du procès de production, ainsi que la transformation de celui-ci en pouvoirs que détient le capital sur le travail s'accomplissent, comme nous l'avons déjà indiqué auparavant, dans la grande industrie construite sur la base de la machinerie. La dextérité et la minutie du travailleur sur machine vidé de sa substance en tant qu'individu, disparaissent tel un minuscule accessoire devant la science, devant les énormes forces naturelles et le travail social de masse, dont le système des machines est l'incarnation et qui fondent avec lui la puissance du « maître ». ²⁴⁷

Le capital prive les ouvriers de leur savoir en incorporant celui-ci dans le processus même de production, par l'intermédiaire de la division du travail et des machines.

Actualité de la notion d'exploitation

Nous allons explorer ici certaines limites de la théorie marxiste de l'exploitation, ainsi que son actualité. Il ne s'agira pas d'être tout à fait exhaustive, nous n'aborderons pas, par exemple, les théories féministes qui actualisent ce concept. Ici, ce sera plutôt une discussion partielle qui vise à apporter des clés de compréhension et d'actualisation de la théorie discutée. Pour cela, je vais principalement me fonder sur le travail d'Emmanuel Renault. Cette partie traitera de l'introduction de sa conceptualisation de l'exploitation, qui s'inspire du marxisme analytique, pour explorer un exemple de tentative d'actualisation, de mise en concordance avec le monde moderne et les changements et adaptations du capitalisme qui s'en suivent, de la théorie marxiste. Le but est de montrer, sans adhérer complètement pour autant à la perspective abordée, ce que nous pouvons faire à partir de la philosophie marxiste, comment l'adapter, la rendre assez souple pour entretenir un regard matérialiste et historique, tout en prenant en compte les réalités nouvelles de la période capitaliste spécifique que nous traversons.

Limites de la théorie marxiste d'exploitation

D'après Emmanuel Renault dans son livre *Abolir l'exploitation*²⁴⁸, ce n'est plus possible, à notre époque, de considérer l'exploitation exactement comme Marx le faisait. Comme je l'ai déjà

²⁴⁷ MARX, K., *Le Capital* livre I, p. 475

²⁴⁸ RENAULT, E., *Abolir l'exploitation*, Paris, La Découverte (coll. « Horizon des possibles »), 2023

expliqué plus tôt dans ce travail, l'œuvre de Karl Marx elle-même est une forme d'historicisation, de compréhension des choses telles qu'elles sont dans leur mouvement. Ce serait contraire à l'esprit même du marxisme que de vouloir en appliquer les concepts exactement de la même façon que Marx il y a plus d'une centaine d'années. En effet, comme le dit le philosophe allemand : « la société actuelle n'est pas un cristal définitivement solidifié mais un organisme susceptible de mutation, et constamment pris dans un processus de mutation. »²⁴⁹

Renault commence donc par montrer que l'accumulation du capital n'est plus seulement fondée, comme on pouvait l'imaginer au début de l'industrialisation, sur l'appropriation de la survaleur. On doit en effet compter parmi ses mécanismes fondamentaux la dépossession par privatisation et l'extraction de ressources naturelles et informationnelles²⁵⁰. Il parle particulièrement du concept d'exploitation exposé dans *le Capital*, en expliquant que celui-ci est un concept économique, et qu'il ne permet pas totalement de rendre compte de l'expérience de l'exploitation.

En effet, le premier objectif du *Capital* est de montrer la caractérisation du mode de production capitaliste en tant que forme d'exploitation qui lui est propre. Autrement dit, le capitalisme dépend d'une exploitation spécifique, que nous avons déjà définie. Cette exploitation profite de la confusion entre salaire et valeur du travail, en faisant passer ces deux concepts pour synonymes. Renault ajoute donc à cela qu'il faut prendre en compte le contenu d'expérience, le vécu propre à cette exploitation, qui est composé de la tendance à réduire le salaire au minimum possible, avec pour limite qu'il doit permettre la reproduction de la force de travail, et de la tendance à augmenter l'intensité et la durée du travail, avec la même limite. En plus de cela, il existe aussi une expérience d'exploitation qu'il appelle « relative » : il s'agit d'une exploitation moins intense au sens strict, mais vécue comme une injustice.

Ensuite, Marx montre que la finalité de la production capitaliste est la production de survaleur, donc que sa nature même est exploitative, ce qui expose les prolétaires au risque de mort par excès de travail :

Le capital est en outre devenu un rapport coercitif qui contraint la classe ouvrière à faire plus de travail que n'en demande le cercle restreint de ses propres besoins vitaux. Et comme producteur d'ardeur des autres au travail,

²⁴⁹ MARX, K., *Le Capital* livre I, p. 7

²⁵⁰ Par exemple, Hardt et Negri dans leur trilogie *L'Empire*, *Multitude* et *Commonwealth* parlent de l'exploitation comme d'une « expropriation du commun ». Autrement dit, une dépossession par la privatisation de ce qui rend possible la coopération sociale, la production non capitaliste, qui est permise par une forme de montée en autonomie de la production. Le capital s'approprie le commun à des fins accumulatives :

Au lieu d'un organe qui fonctionne au sein du corps capitaliste, la force de travail biopolitique devient de plus en plus autonome tandis que le capital se contente de rôder autour comme un parasite avec ses régimes disciplinaires, ses instruments de capture, ses mécanismes d'expropriation et ses réseaux financiers.

HARDT, M., NEGRI, A., *Commonwealth* (Trad. E. Boyer), Paris, Gallimard (coll. « Folio essais »), 2012, p. 213

comme pompeur de surtravail et exploiteur de force de travail, il dépasse en énergie, en démesure et en efficacité tous les systèmes antérieurs de production reposant directement sur du travail forcé.²⁵¹

Il faut cependant préciser que si la marchandise n'est pas vendue, l'exploitation existe quand même, même s'il n'y a pas de profit. En théorisant l'exploitation, Marx définit la classe ouvrière, à la fois objectivement, par sa place dans les rapports sociaux, mais aussi subjectivement, par la conscience que ses membres ont de leur intérêt commun à l'abolition de celle-ci. Le concept prend donc ses racines dans l'expérience ouvrière, mais il est aussi une façon de politiser celle-ci, en soulignant ce qu'il y a de commun au travers des différents vécus. Il faut aussi préciser que tout cela ne relève pas d'un processus historique naturel. Il y a une volonté d'imposition de ses intérêts d'une classe sur une autre, et on peut ériger ce constat à partir de l'histoire sociale des résistances ouvrières à leur exploitation. La bourgeoisie a dû se munir d'un appareil de répression et de surveillance, mais elle s'est également approprié le contrôle de la production de l'idéologie et du savoir. C'est pourquoi il y a eu une perte des savoirs ouvriers avec l'avènement de la discipline de fabrique. Il est donc important, même à partir de la théorie marxiste stricto sensu, de prendre pour départ le vécu, l'expérience d'exploitation, pour la politiser. C'est ce que se donne Renault comme objectif.

À partir de ce constat, pour actualiser la notion, l'auteur parle de l'exploitation comme d'une forme d'injustice indissociable d'une domination. Il est intéressant, dans le cadre d'un mémoire en éthique, de discuter de cette définition qui mobilise des concepts relevant de ce domaine de spécialisation. D'après Renault, l'exploitation est donc une injustice économique, de distribution, et une injustice qui concerne la nature même des tâches effectuées.

Critique de la valeur dans la théorie marxiste

Emmanuel Renault expose quelques critiques du concept d'exploitation marxiste, au sens orthodoxe du terme. Il affirme qu'il y a dans cette théorie un problème important : une absence de critères rigoureux sur lesquels se fonde l'exploitation. En effet, il est difficile de définir l'exploitation comme une violation du droit intégral des travailleur·euse·s sur le produit de leur travail, puisqu'interviennent aussi dans le processus de travail des matières premières, des machines, et les capitalistes elleux-mêmes qui font en sorte que la production soit assez intense pour avoir une valeur monétaire.

Si on prend pour point de départ les textes marxistes, le taux d'exploitation est la mesure de la différence de valeur entre le salaire et la valeur total du travail. Mais, d'après Renault, cette définition présente les inconvénients de ne pas prendre en compte le fait que les prix des marchandises n'équivalent pas leur valeur, ni d'analyser les différences de salaire, ni de mesurer la quantité de travail créatrice de valeur (par exemple dans le cadre du travail intellectuel, il est très difficile de

²⁵¹ MARX, K., *Le Capital* livre I, p. 347

mesurer le temps de travail socialement nécessaire à des actions définies), et enfin qu'il est impossible de déduire des prix à partir de quantités de travail. En effet, ce qui pose les bases d'une situation d'exploitation dans le sens commun est une différence qualitative avec une situation de travail normale, et non quantitative, comme ce serait le cas si on ne se basait que sur un critère de rémunération. De plus, l'auteur explique qu'il existe des positions sociales qui ne peuvent être classées ni dans une catégorie d'exploiteur, ni dans une catégorie d'exploité·e·s, comme celle de travailleur·euse indépendant·e.

Renault propose donc d'ajouter à cette théorie la prise en compte d'autre forme d'exploitation qu'il identifie comme émergente sous le capitalisme. Il y a tout d'abord l'exploitation de cadre : ceux-ci s'approprient en effet, d'après lui, des ressources productives en conservant pour eux-mêmes les meilleures places au sein de la production capitaliste. Il y a aussi une forme d'exploitation basée sur la propriété privée des moyens d'échange, comme dans le cadre, à titre d'exemple, où l'entreprise Uber possède une plateforme de mise en contact entre client·e·s et chauffeuses. Cela permet au philosophe français de dénoncer comme exploitation des cas plus difficiles à classer comme tels en ne se basant que sur l'orthodoxie marxiste, comme l'auto-entrepreneuriat dont nous venons de parler.

En somme, il existe plusieurs types d'exploitation pour l'auteur, qu'il classe en plusieurs groupes. Le premier est le groupe des dépendances économiques : c'est l'exclusion de l'intégralité des moyens de production, comme c'est le cas pour le modèle salarial ; l'exclusion d'une partie des moyens de production, comme c'est le cas pour les travailleur·euse·s indépendant·e·s ; l'exclusion des compétences techniques ou organisationnelles, comme les cadres la pratiquent ; l'exclusion des moyens d'échange du produit du travail, la dépendance économique au salaire d'autrui. Ce dernier point lui permet de prendre en compte dans sa théorie le travail domestique des femmes au foyer. Ensuite, il y a le groupe d'exploitation qui se fondent sur les rapports de subordination sans dépendance économique.

Il y a donc différents facteurs d'exploitation, ainsi que différents processus, et il ne faut pas que chacun de ces repères soit présent pour classer une situation dans la catégorie de l'exploitation. Le but de Renault est de contourner le fait qu'il est très difficile dans une orthodoxie marxiste stricte, d'après lui, de parler d'exploitation dans des secteurs tels que les services publics qui n'ont, en principe, pas pour objectif d'engranger du profit. Il faut donc, pour théoriser ces situations comme telles, soit résonner par analogie en expliquant qu'une même tâche peut engendrer du profit si elle est exécutée dans une entreprise privée, soit s'accorder sur un salaire « juste » et s'organiser autour de lui pour mesurer l'exploitation. Dans ces deux cas, on quitte le domaine marxiste stricto sensu.

Renault propose dès lors une définition de l'exploitation qui part de l'expérience de la dépossession du travail, autrement dit, de l'expérience d'aliénation que nous avons déjà évoquée. Il s'agit d'utiliser le concept de manière à rendre compte de l'injustice de la domination, pour orienter les luttes motivées par ces expériences. Il veut donc poser un diagnostic sur le réel et, à l'aide de la connotation négative du concept, engager une mobilisation autour de principes normatifs de justice et de non-domination qui en découlent.

Réconcilier le marxisme et les théories de la justice ?

Renault théorise, pour remédier aux lacunes de la définition marxiste d'exploitation qu'il souligne, le fait de fonder l'exploitation sur des critères de justice et de domination, afin de ne pas devoir abandonner ce concept, qu'il juge politiquement important. Ainsi, il prétend compléter Marx qui base sa critique du capitalisme sur la nécessité d'émancipation du travail, dans le sens d'une lutte contre l'aliénation, en proposant de fonder une telle critique sur une théorie de la justice.

Contrairement à ce qu'ont fait la plupart des philosophes partant d'une telle théorie jusqu'à présent, il ne s'agit pas de proposer des critères de manière normative. En effet, Renault défend l'idée selon laquelle l'exploitation est mieux comprise à partir de l'expérience de ceux qui la subissent plutôt qu'à partir d'une théorie formelle généralisante. Dans cette optique, les critères normatifs sont donc un appauvrissement du concept d'exploitation : ils le détachent de celui de travail exploité, pour ne situer la problématique que dans les conditions du travail ou dans la rémunération inégale. En résumé, l'injustice est surtout une expérience, un vécu. C'est un rapport de domination qui est double : il passe par la dépendance économique et la domination concrète sur le lieu de travail :

[...] la force critique du concept d'exploitation tient à la mise au jour du fait que l'appropriation du travail d'autrui définit une polarité sociale structurante et politiquement décisive entre classes exploitées et classes bénéficiant de l'exploitation.²⁵²

L'exploitation est indissociable du concept de domination, parce que sans domination, qui peut consister par exemple en une injustice économique (mais sans s'y limiter pour autant), on ne serait pas obligé d'accepter de subir l'exploitation. D'après Renault, Marx a une conception de la domination qui ne prend en compte que le macro-pouvoir et qui, en ce sens, peut être qualifiée « d'économiciste ». Ainsi, pour le philosophe allemand, ce qui fait la singularité de l'exploitation capitaliste est le fait qu'elle repose sur des rapports de dépendance économique, et non sur la violence, ce qui l'amène, toujours d'après Renault, à critiquer la conception de l'exploitation capitaliste comme injustice. Effectivement, une telle conception mènerait au risque d'oublier la dimension structurelle de cette exploitation, dont on peut même souligner la concordance avec certains principes de justice : ainsi, elle est fondée sur une forme de respect des principes de liberté et d'égalité, en tout cas c'est ce

²⁵² RENAULT, E., *Abolir l'exploitation*, p. 58

que défend l'idéologie capitaliste. Marx part donc de ces principes-mêmes, qui sont prétendument défendus par le capitalisme, pour montrer qu'ils ne sont pas respectés en son sein. Ainsi, l'égalité et la liberté dont ce système se proclame garant, qui sont de mise dans la sphère de l'échange, se renversent dans la sphère de production en inégalité et en domination.

Marx souligne que la marchandise « force de travail » est payée à sa valeur, c'est-à-dire qu'elle est rémunérée de façon à permettre sa propre reproduction. Si elle est payée sous cette valeur, il s'agit de surexploitation, et cette forme spécifique peut être dénoncée comme injuste, mais il ne faut pas se limiter à cette dénonciation. De fait, si on ne se focalise que sur les formes les plus extrêmes d'exploitation, on risque de passer à côté de la critique de l'exploitation normale. Il faut garder en tête l'optique dialectique dans laquelle Marx écrit pour comprendre qu'il est quand même légitime, d'après lui, de lutter pour l'abolition de la surexploitation pour créer les conditions de construction d'un mouvement social plus vaste et plus radical.

Emmanuel Renault critique ces positions marxistes en expliquant qu'elles partent du principe que le capitalisme se définit par des formes d'exploitation normale qui doivent être caractérisées comme étant justes, ce avec quoi il n'est pas d'accord. En effet, cela repose sur la théorie de la valeur. Or, en dehors de cette théorie, puisque l'auteur la critique, rien ne permet d'affirmer que le salaire est plus ou moins juste. Il faut donc s'appuyer sur d'autres conceptions de la justice.

Pour cela, l'auteur parle d'un courant qui a déjà soulevé ces questions : le marxisme analytique. Ce courant principalement anglo-saxon s'inspire de la philosophie analytique et de la science sociale positiviste²⁵³. Un des objectifs que les auteurs qui y sont rattachés se fixent²⁵⁴, c'est de réintroduire la distinction entre fait et valeur qu'Hegel avait dépassée dialectiquement, pour réintroduire une échelle de mesure éthique dans le marxisme. Il s'agit d'identifier au sein même des écrits de Karl Marx une certaine propension à porter des jugements éthiques tout en rejetant la moralité en tant qu'incarnation des intérêts de la classe bourgeoise, et donc de critiquer les écrits de celui-ci car la conception du philosophe allemand de la justice était, d'après eux, confuse²⁵⁵ :

Nevertheless, if he highlighted the robbery that actually occurred, he did so in order to draw attention to capitalism's unjust historical foundation. And since the context of this condemnation is precisely a transition period between modes of production, it shows surely, against what is argued on the other side, that not every standard of justice was, for him, internal to a particular mode of production.²⁵⁶

En fait, tout se passe comme si Marx refusait d'attribuer à ses théories des valeurs auxquelles, pourtant, il se réfère dans ses propres textes, de manière implicite. Le marxisme analytique souligne

²⁵³ ROEMER, J., *Analytical Marxism*, Cambridge, John Roemer, 1986

²⁵⁴ CALLINICOS, A., « Introduction au marxisme analytique » (Trad. R. Fischer), dans *Actuel Marx*, n°7/1, 1990, pp. 15-28

²⁵⁵ GERAS, N., « The controversy about Marx and justice », dans *Philosophica*, n°33, 1984, pp. 33-86

²⁵⁶ GERAS, N., « The controversy about Marx and justice », pp. 44-45

cette contradiction et, pour la dépasser, s'intéresse à la façon dont le capitalisme crée des inégalités, et s'intéresse à la conception marxiste d'une révolution, c'est-à-dire une transformation radicale de la société, en tant qu'elle permettrait une distribution plus juste des richesses. Autrement dit, il s'agit de créer une théorie de la justice qui s'ancre dans un cadre marxiste, de réconcilier l'éthique et le marxisme qui s'en prétend dépourvu.

Quoi qu'on pense de ce projet, il permet à Emmanuel Renault de qualifier l'exploitation comme injuste car elle permet aux possesseurs des moyens de production d'avoir le pouvoir de mettre autrui au travail à leur profit, de bénéficier de meilleures conditions de vie et d'avoir globalement plus d'opportunités. De plus, la distribution inégale des moyens de production caractérise le capitalisme, elle fait partie de sa structure, elle nécessite donc, pour la contrer, une transformation structurelle. Le philosophe français ne s'inscrit pas pour autant dans ce courant : il reste critique face à son manque de prise en compte de l'exploitation spécifique des personnes minorisées et explique que l'injustice du capitalisme ne se réduit pas à la distribution inégale des moyens de production, elle s'exprime également dans la distribution inégale des tâches en fonction de leur nature et du statut social qui leur est accordé.

Renault précise cependant qu'il faut rester nuancé sur la notion d'injustice, car il existe à notre époque des types d'injustice qui peuvent bénéficier, dans un certain sens, à ceux qui en sont victimes. Pour cela, il prend l'exemple du « Hope labour », qui désigne le fait de se faire exploiter durement dans l'espoir de gravir les échelons, d'une entreprise par exemple, et de se retrouver soi-même à la place de l'exploiteur. Il ne s'agit pas d'une forme de spécification du concept, car le fait que l'injustice puisse apporter quelque chose à ceux qui en sont victimes n'est pas contenu dans la définition de cette notion, mais d'une manière originale et nouvelle de poser ce problème. C'est une forme d'exploitation particulière à notre époque, qui naît des besoins relatifs à celle-ci. Pour comprendre cela, on peut repartir de l'analyse marxiste du Capital, dans laquelle le philosophe allemand parle de l'évolution de la coordination simple et des nécessités de délégation du pouvoir et de hiérarchisation intra-classe ouvrière qui en découle. Les prolétaires qui la subissent ont donc une certaine forme de bénéfice à tirer de cette exploitation, c'est pourquoi ils y consentent, mais elle reste vécue comme une injustice et une domination.

Pourquoi, si, comme nous venons de le voir, l'exploitation propre à notre ère du capitalisme tardif s'exprime selon des modalités uniques à chaque situation et a des caractéristiques spécifiques qui en découlent, faut-il continuer à utiliser ce concept et pas simplement en créer un autre ? La réponse est à chercher dans l'histoire même du concept qui, comme l'explique l'auteur, a la particularité d'être évaluatif, descriptif et explicatif, ce qui le rend irremplaçable : il donne à des

groupes sociaux dominés une conscience de leur place dans la société. Maria Mies²⁵⁷ explique en effet qu'il s'agit d'un concept de lutte et que, dans ce cadre, il n'a pas besoin d'être défini rigoureusement, il faut juste clarifier théoriquement sa fonction, qui est à la fois critique et stratégique. C'est-à-dire qu'il s'agit d'une notion politique, utilisée parce qu'elle porte en elle un jugement péjoratif sur les situations auxquelles elle s'applique.

Mais Renault veut quand même donner une définition minimale à ce concept : dans une démarche matérialiste, c'est-à-dire qui part de ce qui existe, il prend comme point de départ des situations qu'on désigne usuellement comme relevant de l'exploitation, et explique qu'elles ont toutes en commun d'être des travaux auxquels on ne donne pas de rémunération matérielle ou symbolique suffisante. Le problème, c'est qu'il est difficile de distinguer le travail suffisamment et insuffisamment rémunéré, que le travail est une notion difficile à définir et que si on prend cette définition à la lettre, cela inclut des activités que peuvent exercer des personnes riches, et il est difficile de tenir que les riches peuvent être exploités au même titre que les personnes pauvres.

Malgré toutes ces difficultés, il faut appuyer sur le fait que cette notion est importante car elle est l'héritière d'une histoire de luttes, et qu'elle nous y inscrit. Elle porte une critique sociale spécifique et renvoie au rapport de classe, puisqu'elle mobilise la dépendance économique. Par cette histoire, on peut éloigner le dernier problème du paragraphe précédent : dans les activités que font les riches, il n'y a pas, par définition, de dépendance économique.

Pour le deuxième problème abordé, celui de la notion de travail, Emmanuel Renault explique que l'exploitation a l'avantage de présenter l'expérience du travail comme celle d'une injustice structurelle. On peut faire le lien avec ce que nous avons discuté de Karl Marx : l'exploitation étant l'appropriation de la survalueur, elle découle d'un régime spécifique, elle n'est pas simplement le résultat d'un rapport interindividuel. En effet, elle provient d'un rapport de classe, qui force les prolétaires à accepter leur rémunération et leurs conditions de travail, c'est-à-dire un travail qui est surveillé, soumis à la hiérarchie et à la possibilité de sanctions. Renault ajoute à cela que pour qu'elle reste pertinente à notre époque, l'exploitation doit prendre en compte le travail en tant qu'expérience, dans sa totalité, ce qui comprend son contenu, sa rémunération, sa pénibilité et ses effets sur notre existence (avant et après la journée de travail, mais aussi durant la retraite). Ceci répond donc également au premier problème de notre définition de l'exploitation : pour évaluer la justesse de la rémunération d'un travail, il faut s'appuyer sur l'expérience qu'en font les travailleur·euse·s.

Renault tient, dans cette optique, à définir l'exploitation comme un processus ramifié, qui peut découler de plusieurs sources et n'est pas limité à l'oppression économique, même s'il s'agit d'une

²⁵⁷ MIES, M., *Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the International Division of Labour*, Londres, ZED Books, 2014

de ses composantes. Il y a d'autres notions qui entrent en jeu quand il s'agit de délimiter le périmètre de l'exploitation :

[...] elle [l'exploitation] permet de rendre compte de l'action conjointe d'un ensemble de facteurs, relevant tout à la fois des conditions matérielles de la production, des modalités de la distribution des richesses produites, des rapports de reconnaissance et des rapports de pouvoir.²⁵⁸

L'oppression économique elle-même a donc plusieurs formes : la distribution inégalitaire des ressources, la dépendance économique, les inégalités de revenus liées aux inégalités salariales et au partage des revenus du travail entre salaire et profit, etc. Lutter contre cette oppression implique une compréhension articulée des micro- et macropouvoirs.

Renault explique que l'expérience de l'exploitation est une expérience de l'injustice. Et en tant qu'expérience, en tant que vécu, elle a un contenu spécifique. Ce contenu est constitué par le sentiment de disproportion que vivent les propriétaires de force de travail entre la valeur de leur contribution productive et leur salaire, ce qu'on appelle alors une injustice contributive, ou entre leur salaire et la nature des efforts fournis, ce qu'on appelle une injustice compensatoire. Il y a aussi l'injustice distributive, qui se vit au travers du sentiment de travailler à l'avantage d'autrui mais à son propre détriment, selon un principe de bien-être inversé. C'est-à-dire qu'on peut situer cette injustice dans les effets de l'exploitation, en d'autres termes dans l'inégalité de richesse qui en découle, mais aussi dans les conditions qui la déterminent, matérialisées par l'inégalité de la distribution des moyens de production, ou encore dans le processus même qui conduit de ses conditions à ses effets.

L'injustice ne suffit cependant pas à définir toutes les expériences d'exploitation, notamment parce qu'elle se mesure principalement à un niveau économique, et que l'exploitation n'est pas qu'une dépendance économique, comme nous l'avons déjà constaté. Il y a en effet d'autres aspects que ceux qui relèvent stricto sensu de l'économie qui reste à critiquer. Il faut donc lui ajouter le concept de domination pour avoir une idée claire de ce que cette expérience recouvre.

L'expérience de l'exploitation en tant qu'expérience de la domination

Il y a donc plusieurs composantes à l'expérience de l'exploitation sur laquelle il faut se baser pour construire la définition d'une telle notion : un versant d'injustice, dont nous avons déjà parlé, qui comprend mais ne se limite pas à une injustice économique, et un versant de domination. L'expérience de l'exploitation est en effet une expérience de la domination. Pour illustrer cela, partons du vécu des travailleur·euse·s sur leur lieu de travail : iels y sont constamment soumis·e·s au risque de décisions arbitraires de la part de leur hiérarchie et iels doivent faire preuve d'obéissance envers cette même hiérarchie. Il s'agit de deux traits caractéristiques de la domination. Marx parle de

²⁵⁸ RENAULT, E., *Abolir l'exploitation*., p. 63

l'exercice du pouvoir au sein des modes de production capitalistes comme d'un « despotisme de fabrique ».

On peut cependant distinguer parmi cette domination une forme interindividuelle, microsociale, et une forme macrosociale, qui s'exprime dans les rapports entre groupes dominants et dominés. Il est important de garder ces deux types d'exploitation, tout en les reconnaissant comme chevillés l'un à l'autre. En effet, si on part de l'expérience des travailleur·euse·s, de leur quotidien, il s'agit bien de subir une domination personnelle, d'une distribution asymétrique de pouvoir. Cependant, ce rapport découle, d'un point de vue plus global, d'un système de domination impersonnel. Nous avons déjà abordé la problématique dans notre lecture des *Grundrisse* de Marx. Il s'agit d'une dialectique qui veut que le rapport capitaliste soit un rapport impersonnel, plus que celui des autres systèmes d'exploitation, mais ne puisse être réduit à cela. Il s'agit en effet d'une domination de classe, et non d'une domination mise en place par des abstractions réelles (comme la morale, la religion, etc.). Le capitalisme a donc bien une forme de responsabilité dans l'instauration de l'exploitation dont il se sert : celui-ci crée des rapports de classe et des intérêts divergents déterminés par ceux-ci.

Il existe pourtant des exploitations qui s'expriment de façon anonyme, sans rapport de pouvoir d'une personne sur une autre²⁵⁹. On peut penser pour illustrer cela à la bourgeoisie financière. Cependant, Renault précise : « Que certains puissent bénéficier de l'exploitation sans exercer directement un tel pouvoir ne doit pas dissimuler ce fait fondamental : ils ne pourraient pas en bénéficier si ce pouvoir ne s'exerçait pas »²⁶⁰. Autrement dit, il faut comprendre que pour s'approprier de la survalueur, si on prend l'exemple du salariat, il faut qu'il y ait une contrainte qui s'exerce sur les travailleur·euse·s, afin que ceux-ci produisent du surtravail, ainsi qu'un contrôle sur leur activité de travail. Le·a travailleur·euse est donc contrain·e d'agir autrement que si ce rapport avec un autre individu n'avait pas lieu. Il y a en outre, de la part de cet individu, une intentionnalité, même si elle n'est pas toujours consciente : celle de faire l'exercice du pouvoir ou d'atteindre d'autres objectifs par ce biais. Weber définit en effet la domination comme suit : « la possibilité de contraindre d'autres personnes à infléchir leur comportement en fonction de sa volonté propre »²⁶¹.

Les rapports de domination sont des rapports asymétriques et relativement stables, où un individu a le pouvoir de donner des ordres à un autre ou de prendre des décisions susceptibles de l'affecter, en fonction de principes qui les légitiment, les dissimulent ou empêchent d'en sortir (comme la dépendance ou la violence). Il ne s'agit pas seulement d'une suite d'événements, d'ordre

²⁵⁹ Voir WOLLNER, G., « Anonymous exploitation: Non-individual, non-agential and structural », in *Review of Social Economy*, vol. 77/2, 2019, pp. 143-162

²⁶⁰ RENAULT, E., *Abolir l'exploitation*., p. 267

²⁶¹ WEBER, M., *La Domination*, Paris, La découverte, 2013, p. 44

ponctuels, mais aussi de dispositions incorporées²⁶². Autrement dit, il y a une forme de continuité de la soumission aux ordres ; ce n'est pas seulement une suite de consentement qui suivrait chacune des directives assénées.

Du côté du vécu, puisque c'est la pierre angulaire de l'essai d'Emmanuel Renault, la domination et l'exploitation peuvent se vivre de façon déliée, selon deux modalités : l'une où l'on se sent dominé·e mais pas exploité·e, et l'autre où l'on se sent exploité·e mais pas dominé·e. Dans le premier cas, on peut penser à la libération de la domination salariale qu'ont l'impression de vivre les auto-entrepreneur·euse·s quand iels acquièrent ce statut, tout en continuant pourtant à subir et à vivre comme telle l'exploitation qui découle de leur position sociale déterminée par leur non-possession de moyen de productions²⁶³. Dans le second cas, on peut penser à des formes extrêmes d'exploitation, comme l'esclavage, qui sont davantage critiquées pour la domination qu'elles font subir que pour le manque de rémunération qu'elles imposent.

L'expérience de la domination se vit en parallèle de l'expérience de la subordination et de l'infériorisation que provoque l'aliénation du travail capitaliste. En effet, le·a travailleur·euse est exclu·e des processus décisionnels qui concernent son propre travail, le plus souvent avec pour justification le besoin de coordination. Ceux qui ont des rôles de coordination s'approprient par l'exclusion des autres les compétences que ces rôles nécessitent, tout en dévalorisant les subordonné·e·s et les compétences de ceux-ci²⁶⁴. Ces dernier·ère·s ne peuvent se soustraire à cette domination à cause de leur dépendance à celle-ci, sur les plans technique et économique. Cette dépendance est organisée par le capitalisme, dès le début de ce système, et ce par des processus tels que l'avance sur salaire ou le rassemblement des travailleur·euse·s dans les manufactures qui empêche ceux-ci de vendre eux-mêmes les fruits de leur travail sur le marché.

²⁶² Pour illustrer ceci, on peut penser à la façon dont Manon Garcia parle de la soumission des femmes hétérosexuelles : il s'agit d'une attitude qui est à la fois socialement prescrite pour les femmes, mais qui est également vécue comme un choix par celles-ci. C'est une forme de stratégie de survie, qui peut être imposée par la femme elle-même dans un premier temps. Autrement dit, il s'agit bien d'un *rapport* de pouvoir : d'un côté, un individu qui prend des décisions et donne des ordres, de l'autre, un individu qui a incorporé la disposition à lui obéir.

GARCIA, M., *On ne naît pas soumise, on le devient*, Paris, Flammarion (coll. « Champs essais »), 2021

²⁶³ On peut aussi penser à des cas où un statut prestigieux accordé à une fonction ferait en sorte qu'elle ne soit pas vécue comme une exploitation. Par exemple, les personnes travaillant en tant que domestiques chez les riches peuvent avoir la sensation, parce qu'elles vivent dans de grandes maisons et parce qu'elles ont une rémunération intéressante, de bénéficier d'une promotion sociale et, par conséquent, d'être dans une situation enviable. Pourtant le travail en lui-même est difficile et les horaires intenses, sans vraiment de limites, ce qui correspond à une situation d'exploitation exacerbée mais n'est pas vécu comme telle.

DELPRIERE, A., *Servir les riches. Les domestiques chez les grandes fortunes*, Paris, La Découverte, 2022

²⁶⁴ On peut voir ce mécanisme à l'œuvre dans le terme de « travail non qualifié ». Il n'existe pas de travail qui ne nécessite pas une forme ou une autre de compétences indispensables à son exécution. Or, ce terme ouvre un imaginaire où une telle fiction existe et, dans le même mouvement, prive les travailleur·euse·s de la reconnaissance de leurs compétences.

Voir DEMAZIERE, D., MARCHAL, E., « La fabrication du travail non qualifié. Analyser les obstacles à la valorisation », dans *Travail et emploi*, n°3-4, 2018, pp. 5-30

La hiérarchie de compétence est ensuite naturalisée, soutenue par une autre naturalisation : celle de la division du travail et des rapports asymétriques et durables qui en découlent. Il y a une certaine forme de consentement qui est donnée dans ce processus par le prolétariat, au sens d'une forme de disposition à consentir incorporée, qui elle-même se forge à cause de la dépendance de cette classe sociale envers la bourgeoisie. Les dominé·e·s subissent, en plus, une dévalorisation stratégique de leurs compétences, au profit des aptitudes à l'organisation, qui sont accaparées par les cadres et valorisées. Les subordonné·e·s subissent donc l'idéologie, qu'ils incorporent ensuite, selon laquelle ils sont incapables de participer aux prises de décisions dans leur propre domaine de travail.

La notion de domination ne suffit pas, à elle seule, pour définir l'exploitation. On ne peut pas limiter l'exploitation à l'arbitraire de l'exercice du pouvoir, car elle peut aussi consister, à l'inverse, en un dispositif de surveillance constant, avec des indicateurs quantitatifs de performance tout à fait impartiaux. Mais on ne peut pas non plus la réduire à une dépendance économique, comme nous l'avons vu plus tôt. Elle est donc une forme de synthèse de ces deux notions qui se matérialise dans un vécu précis.

L'exploitation comme résultant de la domination et de l'injustice

Le concept d'exploitation doit être maintenu, selon Renault, car il a une valeur politique intrinsèque. Il s'agit en effet d'un concept mobilisateur, qui dénonce les injustices et les dominations résultant du mode de production capitaliste. C'est pourquoi l'auteur tient à théoriser à partir de celui-ci, mais plus particulièrement, à partir de l'expérience de l'exploitation. Cependant, Renault reconnaît quelques limites à cette expérience, notamment en soulignant qu'elle ne recouvre pas toutes les critiques qu'on peut élaborer à l'encontre du capitalisme (son caractère écocidaire²⁶⁵, la crise du *care*²⁶⁶ qu'il provoque, son incompatibilité avec un élargissement du domaine de la démocratie, etc.).

Le philosophe français complète donc Marx en apportant une nouvelle définition de l'exploitation, au travers des concepts d'injustice et de domination. Il s'agit d'enrichir la tradition marxiste de nouvelles conceptualisations, qui prennent en compte les critiques qui lui ont été faites, particulièrement la critique de la valeur.

En effet, la pensée marxiste est et doit rester dynamique si elle se veut cohérente : il s'agit d'appliquer à elle-même le concept de dialectique qu'elle développe. C'est ce que nous ferons dans la conclusion de ce travail en tentant d'intégrer la question animale à la pensée marxiste. Plus que cela, la démarche même de ce mémoire s'inscrit dans cette logique, car il veut faire usage de la notion d'exploitation par-delà la pensée de Marx, puisque les enjeux concernant les animaux non humain·e·s n'étaient pas vraiment pris en compte, tels qu'ils le sont aujourd'hui, au siècle de Marx.

²⁶⁵ TANURO, D., *L'impossible capitalisme vert*, Paris, La découverte (coll. « Poche »), 2015

²⁶⁶ FRASER, N., « les contradictions du capitalisme contemporain » (Trad. S. Le Pipeç), dans *Lava*, n°6, 2018

Limites de la mesure de l'exploitation en termes d'expérience

Dans cette partie, il s'agira de revenir sur une des pierres angulaires du livre d'Emmanuel Renault, à savoir le fait de passer par l'expérience vécue, pour la critiquer à l'aune du travail du philosophe marxiste Ulysse Lojkin, particulièrement dans l'article « Les deux visages de l'exploitation. À propos d'un livre d'Emmanuel Renault »²⁶⁷.

Lojkin explique que ce livre prolonge la thèse d'Emmanuel Renault selon laquelle les théoricien·ne·s sociaux doivent écrire et penser à partir de l'expérience des dominé·e·s. Cette théorie, Renault la défend depuis ses livres précédents, notamment *L'Expérience de l'injustice*²⁶⁸, *Souffrances sociales*²⁶⁹ et *Reconnaissance, conflits, domination*²⁷⁰, et il ne s'agit pas d'une façon de voir les choses venue de nulle part. En effet, le philosophe français s'appuie sur le travail de l'école de Francfort.

Un des membres de cette école, Axel Honneth,²⁷¹ promeut une approche de la réalité sociale en termes de lutte pour la reconnaissance. Cette vision entre dans le monde théorique marxiste en 1992 avec le livre d'un philosophe non-marxiste, *Politiques de reconnaissance*²⁷² de Charles Taylor, dont Honneth poursuivra le travail dans le champ du marxisme. Le but initial était de rendre compte des luttes émergentes de leur époque, qui ne se limitent plus à revendiquer une justice redistributive, mais qui ajoutent le besoin de reconnaissance de leur identité sociale et du statut dévalué qui en découle (le genre, la race ou la sexualité des individus). Nancy Fraser parle d'un tel besoin de reconnaissance en ces termes :

[...] le déni de reconnaissance est une relation sociale institutionnalisée, pas un état psychologique. Il constitue un tort relevant par essence de statut, analytiquement distinct de l'injustice de distribution, conceptuellement irréductible à celle-ci, bien qu'il puisse s'en accompagner. Que le déni de reconnaissance donne lieu à une distribution inique, ou inversement, dépend de la nature de la formation sociale où l'un et l'autre ont lieu.²⁷³

Il s'agit donc, d'une certaine façon, de la même démarche que celle qu'applique le philosophe français : ainsi, il ne se base pas uniquement sur des rapports sociaux ne relevant que du domaine économique, mais il y ajoute un angle plus sociologique et psychologique. Le contexte historique de l'émergence d'une telle thèse est la chute du communisme qui fut accompagnée d'un certain reflux du marxisme. Celui-ci fut accusé de ne parler que de la nécessité de la justice économique, ce qui a provoqué l'essor de travaux sur la reconnaissance dont nous parlons aujourd'hui.

²⁶⁷ LOJKIN, U., « Les deux visages de l'exploitation. À propos d'un livre d'Emmanuel Renault », dans *Contretemps*, consulté en ligne en mai 2024 à l'adresse < <https://www.contretemps.eu/abolir-exploitation-capitalisme-renault/> >

²⁶⁸ RENAULT, E., *L'expérience de l'injustice, Essai sur la théorie de la reconnaissance*, Paris, La Découverte Poche (coll. « Sciences humaines et sociales »), 2017

²⁶⁹ RENAULT, E., *Souffrances sociales, philosophie, psychologie et politique*, Paris, La Découvertes (coll. « Armillaire »), 2008

²⁷⁰ RENAULT, E., *Reconnaissance, conflit, domination*, Paris, CNRS éditions, 2017

²⁷¹ HONNETH, A., « Reconnaissance et justice » dans *le Passant Ordinaire*, n°38, 2002

²⁷² TAYLOR, C., *The Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1992

²⁷³ FRASER, N., *Le féminisme en mouvement*, (Trad. E. Ferrarese), Paris, La Découverte, 2012, p. 241

Le philosophe français a d'autres références que l'école de Francfort, il suit également les théories du groupe Socialisme ou Barbarie²⁷⁴. Ce groupe a existé de 1949 à 1964 principalement sous forme d'une revue homonymique, qui avait comme thèses fondatrices une critique radicale de l'URSS, pensée comme un « capitalisme bureaucratique d'État » et donc définie comme société de classe, ainsi qu'une critique des partis communistes, pensés, eux aussi, comme des bureaucraties, dépendantes de l'URSS et porteuses du projet social de diffusion des logiques de celles-ci à l'échelle globale. Le versant positif de leur réflexion a lieu, en conséquence directe du versant critique, autour de l'auto-organisation ouvrière concrète.

Claude Lefort, au sein de ce groupe, soulignera l'importance de l'expérience prolétarienne en tant que processus pratique, c'est-à-dire indépendant de la théorie, par lequel la classe ouvrière devient à la fois sujet historique et porteuse d'émancipation. Il s'agit de sortir de ce qu'il qualifie de marxisme orthodoxe, qui serait un déterminisme objectiviste. Il théorise une créativité de la classe prolétarienne. En effet, d'après lui, les rapports de classe ne peuvent se comprendre que comme des rapports de force : il faut prendre en compte la façon dont les prolétaires se constituent collectivement en tant que sujets sociaux ayant leur propre identité. Cependant, il n'est pas question de nier l'objectivité économique qui a lieu en arrière-plan de cette constitution :

Bien entendu, fait remarquer Lefort, une analyse du mouvement ouvrier qui ne prendrait pas en compte l'existence d'une trame économique objective irréductible à l'intention des acteurs sociaux resterait partielle. Mais à l'inverse, une prise en compte de l'histoire de la classe ouvrière qui prétendrait réduire la situation de cette dernière au produit de déterminations objectives manquerait complètement son objet.²⁷⁵

Claude Lefort part donc du principe qu'on ne peut limiter la définition du prolétariat à son antagonisme avec la bourgeoisie. Il identifie une première dialectique sujet/objet, entre la classe bourgeoise qui s'auto-définit activement par sa recherche de profit, et la classe prolétaire qui ne fait d'abord que réagir en se définissant négativement par rapport à cela. Ensuite, cette dernière se définit subjectivement via son activité politique. C'est en effet au travers de la lutte que le prolétariat se fait sujet historique et social, en créant une expérience commune. Cette créativité est donc une caractéristique centrale du prolétariat qui se constitue en tant que sujet, et c'est dans ce cadre théorique qu'il rejette l'existence des partis : ceux-ci se veulent « direction révolutionnaire » et nient, en se constituant comme tels, l'expérience prolétarienne qui détermine cette classe en tant que sujet historique exprimant les intérêts de la société dans son ensemble. Le prolétariat n'a pas besoin

²⁷⁴ Pour décrire ce groupe, je me base sur :

PAGÈS, C., « Quelques remarques sur une comparaison entre l'École de Francfort et « Socialisme ou barbarie » », dans *Rue Descartes*, n° 96/2, 2019, pp. 127-150

POIRIER, N., « Retour sur la notion d'expérience prolétarienne : Claude Lefort à Socialisme ou Barbarie » dans *Variations*, n°15, 2011

RAFLIN, M-F., « Socialisme ou barbarie », dans *Les Cahiers de l'Institut d'Histoire du Temps Présent*, 1987/Novembre (n°6), pp. 85-93

²⁷⁵ POIRIER, N., « Retour sur la notion d'expérience prolétarienne : Claude Lefort à Socialisme ou Barbarie », p. 165

d'intermédiaires dans son intervention politique puisqu'il n'a pas d'intérêt partiel, et ces intermédiaires constituent donc une aliénation à ses yeux.

Renault hérite donc de cette histoire philosophique, sans pour autant développer les mêmes objections vis-à-vis des partis ou des organisations politiques de Lefort ; il s'inspire de la politique de la reconnaissance et de la notion d'expérience prolétarienne quand il veut placer son point de départ théorique dans les vécus dominés.

Cette idée peut être critiquée en tant que Renault la fait reposer, comme nous l'avons vu, sur le concept de bien-être inversé, où l'exploiteur tire un bénéfice de sa relation avec l'exploité. Or, il n'est pas toujours facile d'identifier, à partir de l'expérience prolétarienne, les rôles d'exploiteur et d'exploité. En effet, le capitalisme rend invisibles les interdépendances qui découlent de son exploitation, en les rendant indirectes, comme l'explique Marx. Il peut donc arriver que le prolétariat identifie la hiérarchie avec qui cette classe est en rapport direct, donc les cadres et autres sous-chefs, comme ennemis principaux, puisque les actionnaires et la direction apparaissent à leurs yeux comme des abstractions, n'étant pas en contact avec elleux²⁷⁶. De fait, le capitalisme tardif cache sous des labyrinthes administratifs juridiques et financiers le taux réel de profit engendré et les personnes qui bénéficient de tel profit. Il est donc difficile pour les travailleur·euse·s d'identifier comme telles des situations d'exploitation, particulièrement quand il n'y a pas d'extension ou d'intensification du travail. En effet, iels ne voient pas ce que Renault appelle la « disproportion entre un salaire et la valeur de la contribution productive²⁷⁷ », car iels n'expérimentent pas directement les profits des capitalistes, ni le rapport de ceux-ci avec leur production.

L'exploitation n'est pas monolithique, elle présente deux aspects : l'expérience qu'on en fait et les bénéfices qui en sont tirés. Or, si on se cantonne à la lecture qu'Emmanuel Renault en fait, on risque de passer à côté du deuxième aspect, qui est pourtant tout aussi constitutif de l'exploitation que l'est le premier :

La caractérisation de l'exploitation demande la confrontation de ces deux visages : salaires et dividendes, conditions de travail et évasion fiscale, licenciements et délocalisation. Le premier terme est, à chaque fois, l'objet d'une expérience ; le second ne peut être appris que sous forme d'information souvent quantitative, dont l'acquisition et le traitement requièrent d'ailleurs des compétences spécifiques qui sont une des raisons d'être des syndicats.²⁷⁸

²⁷⁶ Les sociologues Michel Pinçon et Monique Pinçon-Charlot expliquent qu'il ne s'agit pas d'un hasard, mais d'une vraie volonté de ségrégation de la classe capitaliste : celle-ci vit dans un monde séparé de celui des classes populaires en habitant des quartiers distincts, en fréquentant des écoles exclusives et en participant à des activités les isolant en tant que classe, comme les rallyes ou les clubs privés.

Il y a donc une ségrégation socio-spatiale des élites qui contribue à l'ignorance mutuelle entre les classes sociales. Les bourgeois·es vivent dans un univers clos et échappent au regard des prolétaires.

PINÇON, M., PINÇON-CHARLOT, D., *Les Ghetto du Gotha : Comment la bourgeoisie défend ses espaces*, Paris, Seuil, 2007

²⁷⁷ RENAULT, E., *Abolir l'exploitation*, p. 268

²⁷⁸ LOJKINE, U., « Les deux visages de l'exploitation. À propos d'un livre d'Emmanuel Renault »

Pour Lojkin, en plus de manquer le côté quantitatif de l'exploitation, la lecture que Renault en propose présente l'inconvénient de ne pas permettre de penser d'alternative à celle-ci – nous reviendrons à cette remarque dans un prochain paragraphe.

En effet, Renault parle de l'expérience de l'exploitation avec le concept de bien-être inversé inspiré par le sociologue marxiste Erik Olin-Wright. Celui-ci explique dans *Understanding Class*²⁷⁹ qu'une des caractéristiques de la classe sociale est d'être structurée pas des schémas de domination et d'exploitation au sein desquels les dominant·e·s économiques ont du pouvoir sur la structuration de la vie et des activités des autres personnes. Dans ce cadre théorique, la domination désigne le fait de pouvoir contrôler les activités des autres, et l'exploitation peut être définie selon 3 critères :

Exploitation, as I define the concept, exists when three criteria are satisfied:

- (1) The inverse interdependent welfare principle. The material welfare of exploiters causally depends upon the reductions of material welfare of the exploited.
- (2) The exclusion principle. This inverse interdependence of welfares of exploiters and exploited depends upon the exclusion of the exploited from access to certain productive resources.
- (3) The appropriation principle. Exclusion generates material advantage to exploiters because it enables them to appropriate the labor effort of the exploited.²⁸⁰

Donc l'exploitation est d'office une domination, tandis que l'inverse n'est pas vrai. Il s'agit d'une relation d'interdépendance. C'est de cette analyse que Renault s'inspire, et il part également d'elle quand il parle de l'exploitation de cadres. Olin-Wright explique en effet que ceux-ci bénéficient d'une part des pouvoirs de domination tout en étant eux-mêmes dominé·e·s, dépendant·e·s de la classe capitaliste.

Dans sa totalité, la définition d'Olin-Wright est problématique dans la théorie de Renault : ainsi, il explique que le deuxième critère ne prend pas en compte les rapports d'infériorisation symbolique et que le troisième critère demande de reposer sur la théorie marxiste de la valeur qu'il critique. De fait, pour comprendre l'appropriation de la force de travail, il faut pouvoir comparer le travail apporté par chacune des parties, et les bénéfices qu'elles en tirent. Or quand Renault critique la théorie marxiste de la valeur, il le fait en s'appuyant sur deux aspects de celle-ci, auquel il n'adhère pas : premièrement, une dimension causale qui explique les prix des marchandises comme expression du temps de travail socialement nécessaire qu'elles incorporent, et, deuxièmement, une dimension descriptive de cette théorie qui prétend pouvoir mesurer avec des valeurs quantitatives le travail nécessaire à la reproduction et le surtravail approprié. Donc, il conserve d'Olin-Wright le critère de bien-être inversé.

Lojkin explique que ce critère nécessite une comparaison pour être compris. C'est-à-dire qu'il faut que l'exploiteuse ait un avantage à tirer de son rôle, mais en plus, que cet avantage se

²⁷⁹ OLIN-WRIGHT, E., *Understanding Class*, Londres, Verso, 2015

²⁸⁰ OLIN-WRIGHT, E., *Understanding Class*, p. 84

fasse au détriment de l'exploité·e. En somme, l'exploité·e y gagnerait à abolir cette exploitation. Lojkin soutient que souligner cela, c'est faire une comparaison, imaginer des scénarios alternatifs, dans lesquels cette exploitation n'a pas lieu. Or cette démarche nécessite précisément de ne pas se limiter à l'expérience de l'exploitation, surtout dans le cadre d'une exploitation à grande échelle où les points de comparaison avec ce qui existait avant ou ce qui existe à côté ne sont pas possibles. Lojkin va plus loin en expliquant qu'il n'est pas possible, d'après lui, de contrer les arguments économiques défendant le capitalisme en tant que système le plus optimal en ne se reposant que sur l'expérience du travail. Il faut donc à cette fin faire des « analyses contrefactuelles macrosociales » fondées sur la comparaison historique et théorique des grandes institutions économiques effectives ou pensables de la modernité ». Autrement dit, il s'agit de fixer un horizon post-capitaliste.

Cet horizon peut être fixé à partir de l'expérience des travailleur·euse·s, de façon théorique, mais dans la pratique cela nécessiterait un travail de mise en concordance des différents vécus difficilement envisageable sans corrompre ceux-ci, à l'échelle de la société dans son ensemble :

[...] dans une économie marchande et monétaire, un discours systématique sur l'exploitation ne peut donc se fonder sur la seule expérience des exploités, il doit mobiliser des outils quantitatifs de comptabilité des efforts et des gains à l'échelle macrosociale et, au-delà de cette comptabilité, pour démontrer l'exploitation et pour la combattre, s'appuyer sur un projet d'institutions alternatives²⁸¹.

Il faut donc, pour fixer cet horizon post-capitaliste, des économistes, des syndicats et des partis, ce que n'envisage pas Renault, puisqu'il privilégie des figures comme celles des psychologues, des sociologues et des philosophes, en tant qu'ils décrivent la souffrance sociale.

Ce constat a déjà été posé par Kolja Lindner dans son article « The german debate on the monetary theory of value: considerations on Jan Hoff's Kritik der klassischen politischen Ökonomie »²⁸², où il explique, en prenant l'exemple de la philologie, qu'il est nécessaire d'encadrer la théorie marxiste de façon politico-théorique pour que les travaux autour de la valeur dans les textes de Marx (mais nous pouvons appliquer ces travaux de façon plus générale aux théories marxistes) ne soient pas des fins en soi, mais de réelles contributions à la lutte des classes. L'auteur met en garde contre le fait qu'il est possible de se perdre dans des critiques textuelles pures et il invite à remettre la théorie au service de la lutte des classes. En somme, il s'agit de ne pas perdre de vue le monde tel qu'il est, et de ne pas se perdre dans des abstractions. Ainsi, la critique de l'exploitation à partir de l'expérience, comme Lojkin le montre, risque d'être difficilement applicable à l'échelle de la société et de n'avoir d'impact que dans la critique textuelle fine des écrits de Marx.

On ne peut pas dire qu'avec Renault et son livre, tout ce qu'il y a à dire sur l'exploitation a été dit. Comme nous venons de l'aborder, il reste quelques polémiques, et la critique de la valeur à

²⁸¹ LOJKINE, U., « Les deux visages de l'exploitation. À propos d'un livre d'Emmanuel Renault »

²⁸² LINDNER, K., « The german debate on the monetary theory of value: considerations on Jan Hoff's Kritik der klassischen politischen ökonomie », dans *Science & Society*, n°72/4, 2008, pp. 402-414

partir de laquelle il écrit est elle-même controversée. De plus, j'ai choisi dans ce résumé de ne pas aborder la question de l'exploitation patriarcale. L'auteur aborde pourtant cette problématique, mais d'une façon que je trouve trop partielle. En effet, le long de cet ouvrage et dans le travail de l'auteur marxiste de manière générale, le féminisme est toujours abordé en conclusion ou en illustration d'un propos, ce courant étant devenu incontournable dans les milieux académiques de gauche ces dernières années, mais il ne s'agit jamais de féminisme *en soi*, avec sa fin propre et ses débats internes.

Il s'agit cependant d'une actualisation intéressante sur certains points de l'œuvre de Marx, et d'un bel exemple de réappropriation et d'utilisation du travail de l'auteur allemand, à partir de sa méthodologie, pour discuter d'enjeux propres à notre époque. J'ai choisi de l'aborder dans ce mémoire précisément pour cela : il propose une théorie de l'exploitation plus souple que le voudrait une orthodoxie marxiste stricte. Malgré les limites de cette proposition, que nous avons abordées, il montre que Marx n'est plus applicable « comme telle » aux situations contemporaines. Or, c'est précisément ce dont il s'agit dans ce mémoire, une forme de réappropriation marxiste de la théorie de l'exploitation, à partir des concepts du philosophe allemand, mais appliqués à un autre sujet : les animaux non humain·e·s. Cette démarche a des limites, et la possibilité même d'une telle application est discutable. Cependant, elle s'inscrit pleinement dans les débats qui agitent la sphère marxiste contemporaine, et les contradictions apparentes entre marxisme et antispécisme s'inscrivent elles-mêmes dans de plus vastes débats entre le Jeune Marx et le Marx de la maturité, entre vision dialectique et lecture fermée et finie de la pensée de Marx, entre orthodoxie et souplesse, entre marxien·ne·s et marxistes.

Conclusion : Le concept marxiste d'exploitation appliqué aux animaux spécifié·e·s

Application du concept d'exploitation aux animaux spécifié·e·s

Comme nous l'avons vu, il existe une nécessité contemporaine de prendre en compte la question des animaux sentient·e·s dans le cadre des luttes sociales. Il existe bien sûr plusieurs approches de l'antispécisme, mais l'inscription de ce combat dans le marxisme n'est pas encore réellement étudiée. Ce mémoire a essayé de dépasser les barrières qui se dressent entre ces deux courants. La question du travail, par exemple, peut être résolue de différentes façons.

Soit par un dépassement net de l'anthropocentrisme, comme le propose Haraway, qui nous conduirait à dire que les critères que nous utilisons pour définir ce qui relève ou non du travail est biaisé par notre inscription au sein des frontières que nous avons nous-mêmes fixées, entre l'espèce humaine et les autres. Soit nous prenons note de cette situation de séparation idéologique et, tout en conservant un dualisme dialectique comme outil de travail, nous pouvons considérer l'existence de plusieurs formes de travail animal, par analogie de tâche avec le travail humain, en considérant que les animaux spécifié·e·s exécutent une forme de travail écosystémique dont nous bénéficions.

Dans les deux cas, il s'agit d'élargir le périmètre de l'œuvre de Marx, puisque la définition du travail du philosophe allemand se construit en opposition à l'existence même du travail animal. Nous pouvons exécuter cette démarche tout en restant dans un cadre marxiste par le double mouvement d'inscription de la définition du travail de Marx dans l'histoire de ses écrits, pour constater qu'il s'est lui-même éloigné d'une conceptualisation telle que celle des *Manuscrits*, et par l'actualisation des notions que le philosophe propose, en tant qu'il s'agit d'une démarche marxiste puisque ce mouvement se veut scientifique, matérialiste, inscrit dans son contexte, qui a changé au fil des crises du capitalisme et de l'adaptation de ce système. Il s'agirait alors de suivre Maria Mies²⁸³ quand elle affirme que les concepts, s'ils ont une utilité politique et stratégique, n'ont pas besoin d'avoir une définition théorique rigoureuse.

Concernant la notion d'exploitation, il nous faut encore une fois l'adapter au sujet que nous étudions. Pour cela, plusieurs options se présentent à nous : on peut faire un dépassement du marxisme, comme celui que Renault met en place pour pouvoir parler d'exploitation dans les secteurs non « productifs », ou encore celui qu'opère Christine Delphy²⁸⁴ en parlant du patriarcat comme d'un système économique séparé du capitalisme :

La théorie economiciste marxiste égale l'exploitation à la plus-value, et fait de l'existence ou non de « plus-value » le test de l'existence d'une exploitation. Ceci n'a pas de sens historiquement, mais permet – c'est peut-être sa seule

²⁸³ MIES, M., *Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the International Division of Labour*, Londres, ZED Books, 2014

²⁸⁴ DELPHY, C., « Pour une théorie générale de l'exploitation, En finir avec la théorie de la plus-value », dans *Mouvements*, n°26, 2003, pp. 69-78

utilité – de rayer de la carte toutes les exploitations qui ne passent pas par le marché. Cette expulsion est assez paradoxale car elle implique que l’extorsion d’une partie du travail (le surtravail) de quelqu’un serait pire que l’extorsion de tout son travail, que le salariat serait pire que l’esclavage ou le servage. C’est pourtant bien cela que soutiennent les marxistes quand ils réservent le mot d’exploitation à l’exploitation salariale.²⁸⁵

On peut aussi étudier de manière plus approfondie la façon dont le capitalisme tire de la valeur du travail animal, parce que c’est du travail gratuit qu’il faudrait autrement salarier, comme le font les féministes marxistes plus orthodoxes²⁸⁶.

Pistes pour la considération marxiste de la question animale

Un antispécisme matérialiste

Plusieurs concepts marxistes pourraient nous être utiles dans la considération de la question animale. Par exemple, nous avons déjà exploré, avec Renault, la question de la surexploitation, qui est une forme d’exploitation plus totale et violente que l’appropriation de la survaleur. Marx ne se repose pas sur elle pour décrire les mécanismes du capitalisme car il estime qu’elle est vouée à disparaître. Si nous faisons entrer le travail des animaux spécifié·e·s dans le concept de surexploitation, nous pourrions imaginer un ensemble de revendications transitoires qui auraient pour but de faire entrer ceux-ci dans une forme d’exploitation plus similaire au salariat, qui serait une amélioration significative du sort des animaux. Cette démarche devrait cependant toujours correspondre à un horizon révolutionnaire d’abolition du capitalisme.

Nous pourrions également, comme Colette Guillaumin²⁸⁷ l’imagine dans le domaine féministe, théoriser une exploitation corporelle totale, qui se base sur une appropriation, dans le cadre de l’antispécisme marxiste. En effet, l’auteur·ice parle du sexage, c’est-à-dire la création sociale du sexe féminin²⁸⁸, comme d’un mode d’exploitation reposant sur l’appropriation du corps des femmes. Elle explique que leur travail est rendu gratuit et non-reconnu comme tel, que leur corps est utilisé pour la reproduction, que la manière dont elles doivent se présenter, vivre, relationner, etc., leur est imposée pour les différencier, construire une catégorie sociale « femme ». La philosophe explique qu’il y a autant de différences entre un corps féminin et un corps masculin qu’entre deux corps féminins, mais que si ces dernières sont associées sous la même appellation, c’est par un geste qui les classe en tant que dominées. Le masculin est donc le neutre, le point de départ, à partir duquel un autre sexe est créé : le féminin, défini par l’exploitation spécifique qu’il subit. Nous pourrions théoriser de la même façon la fabrication sociale de l’espèce comme une forme d’appropriation totale des corps animaux spécifié·e·s qui les soumettent aux humain·e·s.

²⁸⁵ DELPHY, C., « Pour une théorie générale de l’exploitation, En finir avec la théorie de la plus-value », p. 78

²⁸⁶ VOGEL, L., *Le marxisme et l’oppression des femmes, Vers une théorie unitaire* (Trad. Y. Douet et P. Guerpillon), Paris, Les Éditions sociales, 2022

²⁸⁷ GUILLAUMIN, C., *Sexe, race et pratique du pouvoir*, sl, iXe, 2016

²⁸⁸ Il s’agit bien ici du sexe en tant que catégorie sociale, il n’est pas question d’appareil génital.

Les animaux comme prolétariat

Nous avons discuté du statut des animaux spécifié·e·s avec Guillibert, qui explore la possibilité de la construction d'un prolétariat du vivant. Nous avons également parlé d'autres notions qui ouvrent la possibilité d'une solidarité animale, telle que la communauté de destin qui unit les animaux spécifié·e·s et les personnes marginalisées au sein de la société capitaliste.

Nous pourrions aussi envisager une conceptualisation de la classe animalisée d'une façon qui s'approcherait plus de l'orthodoxie marxiste, par le prisme de la notion de « lumpenprolétariat »²⁸⁹. Ce terme désigne une classe sociale marginalisée, hors du système de production capitaliste, qui survit souvent d'activités illégales ou précaires. Marx déplore l'existence même de cette classe, et l'animalise en expliquant qu'il s'agit d'individus déshumanisés. C'est une classe avec laquelle il est difficile d'envisager des alliances, parce qu'elle est trop préoccupée par sa survie et peut donc se retourner contre le prolétariat en se liant aux capitalistes, comme le souligne Engels :

Le lumpenprolétariat, cette lie d'individus dévoyés de toutes les classes, qui établit son quartier général dans les grandes villes, est de tous les alliés possibles, le pire. Cette racaille est absolument vénale et importune. Tout chef ouvrier qui emploie ces vagabonds comme gardes du corps, ou qui s'appuie sur eux, prouve déjà par là qu'il n'est qu'un traître au mouvement.²⁹⁰

S'il n'est stratégiquement pas opportun de s'allier à eux, la révolution prolétaire porte en elle la fin de la société de classe et, par conséquent, abolit le lumpenprolétariat. Autrement dit, on peut critiquer cette notion en ce qu'elle n'envisage pas la possibilité de lutte depuis la marge de la société capitaliste, tout en considérant qu'il s'agit d'une analyse adéquate de certaines catégories sociales. Ces catégories sont déjà associées à l'animalité dans la pensée marxiste, sans pour autant qu'il y soit saisi ce que cette association peut porter en termes de dépassement de l'anthropocentrisme, puisque ce n'est pas le but de cette philosophie. Cependant, le communisme étant l'abolition de toutes les classes sociales, inclure les animaux non humain·e·s dans une classe marginalisée ou créer la catégorie analytique de personnes spécifiées impliquerait donc le marxisme comme porteur du projet antisépiste.

Depuis notre perspective, il y a une autre raison pour laquelle il est intéressant d'envisager la question des animaux non humain·e·s comme celle d'une classe marginalisée. Cela permet de se poser sérieusement la question de l'implication stratégique possible de cette classe dans la révolution, en lui reconnaissant un rôle actif et sans lui enlever une certaine autonomie²⁹¹. Il ne s'agit pas d'adhérer

²⁸⁹ Deux références sont utilisées pour éclairer cette notion :

BOURDIN, J-C., « Marx et le lumpenprolétariat », dans *Actuel Marx*, n°54, 2013, pp. 39-55

HUARD, R., « Marx et Engels devant la marginalité : la découverte du lumpenproletariat », dans *Romantisme*, n°59, 1988 pp. 5-17

²⁹⁰ ENGELS, F., *La Guerre des paysans en Allemagne* (Trad. E. Bottigelli), Paris, éditions sociales, 1974, p. 20

²⁹¹ Sur la question de l'agentivité des animaux spécifié·e·s dans leur lutte, voir : AMIR, F., *Révoltes animales* (Trad. S. Monslave), Paris, Editions Divergences, 2022

totale à la perspective qui en fait de « la racaille vénale et importune » ; il faut récolter des données historiques et sociologiques sur les luttes pour actualiser cette perspective.

De la morale comme stratégie

Nous avons abordé l'éthique du *care* dans ce travail, en exprimant que si c'était sans doute l'éthique la plus en adéquation avec le projet révolutionnaire du marxisme, elle n'était pas, elle-même, révolutionnaire. Cependant, nous pouvons imaginer l'inscrire dans un cadre révolutionnaire à condition de l'envisager sous un angle marxiste et stratégique.

Léon Trotsky, dans le texte « Leur morale et la nôtre »²⁹², tente de développer une lecture de la morale dans le cadre du matérialisme historique. Il explique donc que la morale s'exprime dans le champ social et politique et peut être instrumentalisée par ses act·eur·rice·s. La morale bourgeoise est ainsi utilisée pour justifier l'oppression et la répression des classes prolétaires. La lutte des classes est donc au cœur de la morale : celle-ci doit être comprise dans le cadre de cette lutte, et non comme un ensemble de principes abstraits.

Il faut dès lors, pour l'auteur, rompre avec l'opinion publique bourgeoise pour permettre l'expression des idées des masses insurgées. Il critique les moralistes qui, selon lui, ne comprennent pas la dynamique de la lutte des classes et qui cherchent à maintenir un statu quo. Il évoque l'idée que les moralistes bourgeois sont souvent en désarroi face à la réaction, autrement dit la période postrévolutionnaire, et utilisent la morale comme un moyen de compenser leur impuissance :

Leur stalinisme jeté par-dessus bord, les gens de cette sorte – ils sont nombreux – ne peuvent manquer de chercher dans les arguments de la morale abstraite une compensation pour leur déception ou leur avilissement idéologique.²⁹³

Trotsky souligne donc la nécessité d'une certaine amoralité, c'est-à-dire de ne pas s'encombrer de la morale abstraite, dans le cadre de la lutte révolutionnaire.

L'auteur développe une vision distincte de la morale, qui s'inscrit dans le cadre de la révolution socialiste, et qui définit celle-ci comme produit des conditions sociales. C'est-à-dire qu'elle n'est pas un ensemble de principes universels et intemporels, mais qu'elle est inscrite dans un contexte socio-historique. Ce sont donc les intérêts des différentes classes sociales qui déterminent ce qui est moral ou immoral. Donc, Trotsky en conclut que : « Seul est moral ce qui prépare le renversement total et définitif de la bestialité capitaliste, et rien d'autre. »²⁹⁴. Dans ce cadre, il explique qu'il y a une dialectique entre les moyens et les fins à l'œuvre, et, par conséquent, si certaines actions peuvent être jugées immorales dans la pensée bourgeoise, elles se justifient dans un contexte

²⁹² TROTSKY, L., *Leur morale et la nôtre*, 1938, consulté en ligne sur Marxists internet archive en novembre 2024 à l'adresse : < <https://www.marxists.org/francais/trotsky/livres/morale/morale.htm> >

²⁹³ TROTSKY, L., *Leur morale et la nôtre*, p. 8

²⁹⁴ TROTSKY, L., *Leur morale et la nôtre*, p. 26

révolutionnaire. Cela implique une évaluation pragmatique des actions en fonction de leur contribution à la lutte sociale. Ainsi, il donne de l'importance à la pratique, qui est essentielle pour comprendre la théorie ; c'est une dialectique de renforcement mutuel.

Cette perspective stratégique nécessite donc un rapport dialectique et non normatif à la morale, qui rejette à la fois l'amoralisme et la morale bourgeoise individualiste. Cette dernière, souvent instrumentalisée par les classes dominantes, peut servir de fondement idéologique aux factions réactionnaires dans une optique contre-révolutionnaire. Toutefois, un rejet total de la morale serait également problématique, car il ouvrirait la voie à des dérives dangereuses, notamment dans des contextes révolutionnaires. Une morale propre à notre classe, comme l'a envisagée Trotsky, est essentielle pour guider les actions sans les enfermer dans des cadres normatifs rigides.

Norman Geras²⁹⁵ critique cette perspective trotskiste, qui lui semble dangereuse par sa permissivité. Il lui semble ainsi que le révolutionnaire ne propose pas de cadre pour remplacer la morale individualiste qu'il critique, et se contente d'une vision trop simpliste où les fins sont premières par rapport aux moyens, ce que l'éthicien pense comme un danger qui peut empêcher l'instauration d'une société communiste désirable. Il souligne la nécessité de fixer des limites morales, même en période de bouleversements, afin de préserver la pérennité et l'intégrité du projet révolutionnaire, ce qu'il appelle une *jus in bello*. Il veut ainsi donner au marxisme des outils qu'il n'a pas intrinsèquement pour résister aux actions qui peuvent être effectuées en son nom.

Ainsi, nous pouvons élargir cette réflexion grâce à l'éthique du *care*, qui met en avant une approche transformatrice et sensible aux relations d'interdépendance, et ce par la pratique. Comme nous l'avons vu, celle-ci repose sur une morale tournée vers l'attention aux besoins des êtres vulnérables et nous pourrions envisager son application aux animaux spécifié·e·s, comme le fait Donovan. Nous pouvons nous appuyer sur cette éthique pour introduire au sein du marxisme une ouverture à des questions telles que celle de la sentience des animaux non humain·e·s. Reconnaître que les animaux spécifié·e·s sont des êtres sentients, capables de souffrir et porteurs de besoins, est compatible avec la critique marxiste du capitalisme et peut s'envisager avec les outils du matérialisme historique. La domination des animaux non humain·e·s n'est pas seulement une injustice en soi, elle est aussi profondément liée aux logiques capitalistes qui transforment les êtres vivants en marchandises.

Donc, en mobilisant le concept de *sympathy* propre à l'éthique du *care*, nous pouvons envisager d'intégrer la cause animale dans une morale révolutionnaire qui s'étend au-delà des seuls rapports humains. Une telle morale enrichirait la critique marxiste en élargissant son champ d'action à d'autres types d'exploitation. Elle permettrait également de dépasser l'opposition entre

²⁹⁵ GERAS, N., « Our Morals: The Ethics of Revolution », dans *Social Register*, vol.25, 1989

individualisme moral et déterminisme structurel, en valorisant une pratique transformatrice ancrée dans la reconnaissance des besoins des opprimé·e·s, humain·e·s comme non humain·e·s.

Ainsi, articuler le *care* à une vision marxiste ouvre la voie à une refonte des valeurs morales pour les faire correspondre à une société du soin. Cette morale enrichie ne se contenterait pas de critiquer les structures économiques injustes, mais chercherait aussi à transformer les relations sociales et inter-espèces de manière profonde et durable. Cela impliquerait une redistribution des tâches de *care* dans une société réorganisée sur des bases égalitaires, où la prise en compte de toutes les formes d'exploitation serait au cœur du projet révolutionnaire.

Nécessité de développer un marxisme souple et ouvert

En tant que marxistes et antispécistes, il ne faut pas céder à une morale abstraite et individualiste, qui risquerait de détourner l'analyse matérialiste des rapports de production en prônant, par exemple, le véganisme comme mode de vie. Cependant, cela ne signifie pas pour autant qu'il faille rejeter toute forme de moralité dans notre approche. Il est possible d'intégrer une morale pratique, comme celle que propose l'éthique du *care*, pour justifier une prise en compte approfondie de la question animale, sans s'éloigner des fondements du matérialisme historique.

Le marxisme, en tant que théorie de l'émancipation, vise l'abolition des classes sociales et lutte simultanément, pour peu qu'il s'agisse d'un marxisme assez souple, contre d'autres systèmes d'oppression, tels que le patriarcat, le racisme ou le validisme. Ces combats enrichissent la normativité minimale contenue dans la théorie marxiste, en esquisant les contours d'une société fondée sur des relations de soin, de solidarité et de justice. Dans cette perspective, il semble incohérent de concevoir un tel horizon tout en acceptant des pratiques qui perpétuent le meurtre et la souffrance inutile d'êtres sentients, en tant que moyens que dans une société sans classes.

Ainsi, un marxisme ouvert et flexible peut s'élargir pour inclure des préoccupations animales sans renoncer à son cadre matérialiste. Il s'agit alors d'articuler une critique systémique des modes de production et d'exploitation qui inclut également les animaux spécifié·e·s, en cohérence avec une vision plus large d'une société du *care*.

Le marxisme orthodoxe, en refusant parfois de s'ouvrir à des problématiques non traditionnellement intégrées à sa théorie, trahit paradoxalement l'essence même du marxisme : un mouvement dialectique, en perpétuelle réinvention, visant l'abolition de l'état actuel des choses. Cette orthodoxie, en figeant des positions passées, limite la capacité du marxisme à répondre aux transformations des rapports sociaux et à intégrer de nouvelles formes de domination et d'exploitation. C'est d'ailleurs ce qui explique la difficulté qu'a eue la grande majorité de ce courant, et celle qu'elle rencontre encore par endroits, à inclure les questions féministes.

Pourtant, les dominations qui composent la société ne sont pas statiques : elles se recomposent et s'entrelacent dans des dynamiques historiques et matérielles complexes. L'exploitation des animaux spécifié·e·s en est un exemple frappant. Réduits à des marchandises ou à des outils au service de l'accumulation capitaliste, iels subissent une ostracisation, une naturalisation, un déclassement en tant que ressources dont les mécanismes sont analogues à ceux qui oppressent certaines catégories d'humain·e·s. Ignorer cette réalité revient à négliger un pan entier de la critique des rapports de production, et par là même, à se couper de la possibilité de construire une société véritablement émancipée.

Un marxisme fidèle à sa vocation révolutionnaire ne peut se contenter de rejeter la question animale comme secondaire ou extérieure à la lutte des classes. L'enjeu n'est pas seulement moral, mais profondément politique et matérialiste : il s'agit de reconnaître que la domination humaine sur les animaux spécifié·e·s est une composante structurelle des modes de production actuels. Militer pour une société du *care* signifie, dès lors, élargir notre conception de la justice sociale pour y inclure les êtres sentients, humains comme non humains, et repenser les relations inter-espèces dans une perspective d'abolition des violences systémiques.

En ce sens, intégrer les animaux spécifié·e·s dans l'horizon marxiste ne constitue pas une trahison de la théorie, mais au contraire, une fidélité renouvelée à son impulsion dialectique. Il s'agit de dépasser les fixités théoriques pour continuer d'incarner un projet radical de transformation sociale, guidé par l'idéal d'une société où le soin mutuel remplace l'exploitation, et où l'émancipation devient un horizon partagé par tous les sentients.

Bibliographie

- ADAMS, C-J., CRARY, A., GRUEN, L. (dir.), *The Good It Promises, The Harm It Does, Critical Essays on Effective Altruism*, Oxford, Oxford university press, 2023
- ADAMS, C.J., *La politique sexuelle de la viande* (Trad. D. Petitclarc) Sofia, L'Âge d'Homme, 2016
- ADORNO, T.W., HORKHEIMER, M., *La dialectique de la raison, Fragments philosophiques* (Trad. E. Kaufholz), Paris, Gallimard, 1974
- ALLOUCHE, J., *Encyclopédie des ressources humaines* (2ème édition), Paris, Vuibert, 2006
- ALTHUSSER, L., *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 2005
- AMIR, F., *Révoltes animales* (Trad. S. Monslave), Paris, Éditions Divergences, 2022
- ANSART, P., *Socialisme et anarchisme : Saint-Simon, Proudhon, Marx*, Paris, PUF, 1969,
- BALAUD, L., CHOPOT, A., *Nous ne sommes pas seuls*, Paris, Éditions du Seuil (coll. « Anthropocène »), 2021
- BALAUD, L., « Des alliances pour recomposer une politique dans et contre l'écologie du capital », dans *De(s)générations*, n°35/1, 2021
- BALIBAR, E., WALLERSTEIN, I., *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 2007
- BARATAY, E. (dir.), *Les animaux historicisés*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2022
- BARUA, M., « Lively commodities and encounter value », dans *Society and Space*, n°34/4, 2016
- BARUA, M., *Nonhuman labour, encounter value, spectacular accumulation: the geographies of a lively commodity*, Oxford, School of Geography and the Environment, 2016
- BENTHAM, J., *An introduction to the principles of morals and legislation*, sl, Batoche Books, 2000
- BIRCH, J., BROWNING, H., *Animal sentience*, dans Centre for Philosophy of Natural and Social Science, 2022
- BLATTNER, C., COULTER, K., KYMLICKA, W. (dir.), *Animal labour*, Oxford, Oxford university press, 2020
- BLOCH, O., (dir.), *L'idée de révolution : quelle place lui faire au XXIe siècle ?*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2009
- BONNARDEL, Y., *La domination adulte, l'oppression des mineures*, Paris, Myriadis, 2015

- BOURDIEU, P., *Le sens pratique*, Paris, Les éditions de minuit (coll. « Le sens commun »), 1980
- BOURDIEU, P., *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998
- BOURDIN, J-C., « Marx et le lumpenprolétariat », dans *Actuel Marx*, n°54, 2013
- BOVENKERK, B., KEULARTZ, J. (dir.), *Animals Ethics in the Age of Humans*, sl, Springer (coll. « Springer Nature »), 2016
- BRAUNE, C., « Une éthique si ordinaire : Iris Murdoch », dans *Philonsorbonne*, n°18, 2024
- BUTLER, J., *Deux lectures du jeune Marx* (Trad. J-S., Carbonell, F. Haselden, V. Heimendinger, M. Leclair), Paris, éditions sociales (coll. « Les irrégulières »), 2019
- BUONARROTI, P., *Conspiration pour l'égalité, dite de Babeuf*, t.2, Paris, Éditions sociales, 1957
- CALLINICOS, A., « Introduction au marxisme analytique » (Trad. R. Fischer), dans *Actuel Marx*, n°7/1, 1990
- CARNOT, H., BAZARD, A., *Exposition de la doctrine de Saint-Simon. Deuxième année, 1829-1830*, Paris, 1832
- CARRIÉ, F., « L'animal comme enjeu de luttes politiques et scientifiques : expérimentation et antivivisection sous la III^e République (1880-1890) », dans *Trajectoires*, vol. 7, 2013
- CAVALIERE, P., SINGER, P., *Le Projet Grands Singes* (Trad. M. Rozenbaum), Nantes, One Voice, 2003
- CHAMAYOU, G., *les corps vils*, Paris, La découverte, 2013
- CHAUVAUD, F., et al, *Le corps en lambeaux*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2016
- CLARK, J.P, « Marx's inorganic body », dans *Environmental Ethics*, n°11, 1989
- COULTER, K., *Animals, Work, and the promise of Interspecies Solidarity*, Londre, Palgrave macmillan, 2016
- COX, N., FEDERICI, S., *Counter-planning from the kitchen, wages for housework a perspective on capital and the left*, New York, New York wages for housework committee and falling Wall Press, 1975
- CRONON, W., *Changes in the land – Indians, colonists and the ecology of the New England*, New York, Hill and Wang, 2003
- DANGEVILLE, R., « Lettres de Marx à Véra Zassoulitch », dans *L'Homme et la société*, n°5, 1967

- DELPHY, C., *L'ennemi principal*, vol. 1 : *Économie politique du patriarcat*, Paris, Syllepse, 1998
- DELPHY, C., « Pour une théorie générale de l'exploitation, En finir avec la théorie de la plus-value », dans *Mouvement*, n°26, 2003
- DELPIERRE, A., *Servir les riches. Les domestiques chez les grandes fortunes*, Paris, La Découverte, 2022
- DEMAZIERE, D., MARCHAL, E., « La fabrication du travail non qualifié. Analyser les obstacles à la valorisation », dans *Travail et emploi*, n°3-4, 2018
- DERRIDA, J., *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006
- DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, Paris, Garnier-Flammarion (coll. « GF Philosophie »), 2016
- DONOVAN, J., « Attention to suffering: a feminist caring ethic for the treatment of animals » dans *Journal of social philosophy*, vol.27, 1996
- DOUET, Y., *L'hégémonie et la révolution, Gramsci penseur politique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2023
- EIKENBERRY, A.M., MIRABELLA, R.M., « Philanthrocapitalism, Effective Altruism, and the Discourse of Neoliberalism » dans *PS: Political Science & Politics*, n°51/1, 2018
- ENGELS, F., *Dialectique de la nature* (Trad. E. Bottigelli), Paris, Éditions sociales, 1968
- ENGELS, F., *La Guerre des paysans en Allemagne* (Trad. E. Bottigelli), Paris, Éditions sociales, 1974
- ENGELS, F., MARX, K., *La Sainte Famille ou Critique de la critique critique* (Trad. E. Cognio), Paris, Éditions Sociales (coll. « Les essentielles »), 2019
- ENGELS, F., MARX, K., *Le Manifeste du parti communiste*, NY, Pathfinder Press, 2011
- ENGELS, F., MARX, K., *L'idéologie allemande* (Trad. H. Auger, G. Badia, J. Baudrillard, R. Cartelle), Paris, Éditions sociales, 1968
- FALUDI, S., *Backlash: The Undeclared War Against American Women*. New York, Crown, 1991
- FANON, F., *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2004
- FEDERICI, S., *Caliban et la Sorcière* (Trad. Collectif Senonevero), Sofia, Entremonde et Senonevero, 2014
- FISCHBACH, F., RENAULT, E., (dir.), *Philosophie du travail. Activité, technicité, normativité*, Paris, Vrin, 2022

- FOSTER, J-B., BURKETT, P., « The dialectic of organic and inorganic relations », dans *Marx and the Earth. An Anti-Critique*, London, Brill, 2010
- FOUCAULT, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard (coll. « tel »), 1972
- FOUCAULT, M., *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard (coll. « tel »), 1975
- FRASER, N., *Le féminisme en mouvement*, (Trad. E. Ferrarese), Paris, La Découverte, 2012
- FRASER, N., « les contradictions du capitalisme contemporain » (Trad. S. Le Pipec), dans *Lava*, n°6,
- FRASER, N., *Qu'est-ce que la justice social ?* (Trad. E. Ferrarese), Paris, La Découverte (coll. « Poche »), 2005
- FRESSOZ, J-B., GRABER, F., LOCHER, F., QUENET, G. *Introduction à l'histoire environnementale*, Paris, La Découverte, 2014
- FROUARD, H., « Esclaves des mers » dans *Sciences Humaines*, n°335, 2021
- GARCIA, M., *On ne naît pas soumise, on le devient*, Paris, Flammarion (coll. « Champs essais »), 2021
- GERAS, N., « Our Morals: The Ethics of Revolution », dans *Social Register*, vol. 25, 1989
- GERAS, N., « The controversy about Marx and justice », dans *Philosophica*, n°33, 1984
- GILLIGAN, C., *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard University Press, 1982
- GIROUX, V., *L'antispécisme*, Paris, Que sais-je ?, 2020
- GUILLAUMIN, C., *Sexe, race et pratique du pouvoir*, sl, iXe, 2016
- GUILLIBERT, P., *Exploiter les vivants*, Paris, Éditions Amsterdam, 2023
- GUILLIBERT, P., « Marx et le travail du vivant », *Séminaire Marx*, URL : <https://www.youtube.com/watch?v=eSLcmy7T6Rw>
- GUNDERSON, R., « From Cattle to Capital: Exchange value, animal commodification, and Barbarism » dans *Critical Sociology*, n°39/2, 2011
- GUNDERSON, R., SCHEWE, L., STUART, D., « Extending social theory to farm animals: addressing alienation in the dairy sector », in *Sociologia Ruralis*, n°53/2, 2013
- HARAWAY, D., *Quand les espèces se rencontrent* (Trad. F. Courtois-l'Heureux), Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2021
- HARDING, S., *The feminist standpoint theory reader: intellectual and political controversies*, Londres, Routledge, 2004

- HARDT, M., NEGRI, A., *Commonwealth* (Trad. E. Boyer), Paris, Gallimard (coll. « Folio essais »), 2012
- HARGROVE, E.C. (dir.), *Animal Rights/Environmental Ethics Debate : the environmental perspective*, Denton, Eugene C. Hargrove, 1992
- HELLER, A. *The Theory of need in Marx*, Londres, verso books (coll. « Radical Thinkers»), 2018
- HELD, V., « feminism and moral theory » dans *women and moral theory*, Totowa, Rowman & Littlefield, 1987
- HONNETH, A., « Reconnaissance et justice » dans *le Passant Ordinaire*, n°38, 2002
- HUARD, R., « Marx et Engels devant la marginalité : la découverte du lumpenproletariat », dans *Romantisme*, n°59, 1988
- JENKINS, S., STRUTHERS MONTFORD, K., TAYLOR, C., *Disability and animality, Crip perspectives in critical animal studies*, Londres, Routledge, 2020
- KO, A., KO, S., *Aphro-ism*, New York, Lantern Books, 2017
- KANT, E., *Critique de la faculté de juger* (Trad. A. Renaut), Paris, Garnier-Flammarion (coll. « GF Philosophie »), 2015
- KANT, E., *Critique de la raison pratique* (Trad. L. Luc, H. Wismann), Paris, Gallimard, 1985
- KANT, E., *Critique de la raison pure* (Trad. A. Renaut), Paris, Garnier-Flammarion (coll. « GF Philosophie »), 2006
- KANT, E., *Doctrine de la vertu* (Trad. J. Barni), Paris, Auguste Durand, 1855
- KANT, E., *Fondements de la métaphysique des mœurs* (Trad. V. Delbos), Paris, Nathan (coll. « Les intégrales de philo »), 2010
- KANT, E., *Leçons d'éthique* (Trad. L. Langlois), Paris, Le livre de poche (coll. « classiques de poche »), 1997
- KOHLBERG, L., POWER, C., *Essays on Moral Development, vol. I: Philosophy of Moral Development*, San Francisco, Harper & Row, 1981
- KOUVÉLAKIS, S., *La critique défaite. Émergence et domestication de la Théorie critique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2019
- LAFOLETTE, H., SHANKS, N., « The origin of speciesism » dans *Philosophy*, n°71, 1996
- LEFEBVRE, H., *Le marxisme*, Paris, puf (coll. « Que sais-je ? »), 2012
- LINDNER, K., *Le dernier Marx*, Paris, Les éditions de l'Asymétrie, 2019

- LINDNER, K., « The german debate on the monetary theory of value: considerations on Jan Hoff's Kritik der klassischen politischen ökonomie », dans *Science & Society*, n°72/4, 2008
- LOJKINE, U., « Les deux visages de l'exploitation. A propos d'un livre d'Emmanuel Renault », dans *Contretemps*, URL : < <https://www.contretemps.eu/abolir-exploitation-capitalisme-renault/> >
- LUKE, B., « Justice, Caring, and Animal Liberation. » dans *Between the Species* n°2, 1992
- MALM, A., *The progress of this storm, nature and society in a warming world*, Londres, verso, 2018
- MARX, K., *Contribution à la critique de l'économie politique* (Trad. L. Lafargue), Paris, Bibliothèque nationale de France (coll. « XIX »), 2021
- MARX, K., *Le Capital livre 1* (Trad. supervisée par J.-P. Lefebvre), Paris, puf (coll. « Quadrige »), 1993
- MARX, K., *Les Manuscrits économico-philosophiques de 1844* (Trad. F. Fischbach), Paris, Vrin, 2007
- MARX, K., *Manuscrits de 1857-1858 (« Grundrisse »), tome 1*, Paris, Éditions sociales, 1980
- MARX, K., *Misère de la philosophie*, Paris, Payot & Rivages (coll. « Petite biblio Payot classiques »), 2019
- MAURIZI, M., *Beyond nature: Animal Liberation, Marxism, and Critical Theory*, Chicago, Haymarket Books, 2022
- MAYR, E., *Histoire de la biologie* (Trad. M. Blanc), Paris, Fayard, 1989
- MAYR, E., *Systematics and the Origin of Species*, New York, Columbia University Press, 1942
- MERCER, P., *Sympathy and Ethics: A Study of the Relationship Between Sympathy and Morality with Special Reference to Hume's Treatise.*, Oxford, Oxford University Press, 1972
- MIES, M., *Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the International Division of Labour*, Londres, ZED Books, 2014
- MOLINIER, P., *Le travail du care*, Paris, La Dispute (coll. « Le genre du monde »), 2013
- MOORE, J.W., *Capitalism in the web of life, ecology and the accumulation of capital*, Londres, Verso, 2015
- MORTON, T., *The Ecological Thought*, Londres, Harvard University Press, 2012
- NOSKE, B., *Beyond Boundaries*, Montréal, Black rose books, 1997
- OLIN-WRIGHT, E., *Understanding Class*, Londres, Verso, 2015

- PAGÈS, C., « Quelques remarques sur une comparaison entre l'École de Francfort et « Socialisme ou barbarie » », dans *Rue Descartes*, n° 96/2, 2019
- PINÇON, M, PINÇON-CHARLOT, D., *Les Ghettos du Gotha : Comment la bourgeoisie défend ses espaces*, Paris, Seuil, 2007
- PITERBRAUT-MERX, T., « Doit-on protéger les enfants ? », dans la *Revue du Crieur*, n°15/1, 2020
- POIRIER, N., « Retour sur la notion d'expérience prolétarienne : Claude Lefort à Socialisme ou Barbarie » dans *Variations*, n°15, 2011
- PORCHER, J., *Cause animale, cause du capital*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2019
- PORCHER, J., SCHMITT, T., « Les vaches collaborent-elles au travail ? » dans *Revue Mauss*, n°35/1, 2010
- QUINIOU, Y., « La question morale dans le marxisme », dans *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n°68, 2000
- REGAN, T., *Les Droits des animaux* (Trad. E. Utria), Paris, L'avocat du diable, 2013
- REINHARDT, A-S., *Les damnés, des ouvriers en abattoir*, Les batelières productions, 2022 [documentaire]
- RENAULT, E., *Abolir l'exploitation, expériences, théories, stratégies*, Paris, La Découverte (coll. « Horizon des possibles »), 2023
- RENAULT, E., « Comment Marx se réfère-t-il au travail et à la domination ? » dans *Actuel Marx*, n°49/1, 2011
- RENAULT, E., *L'expérience de l'injustice, Essai sur la théorie de la reconnaissance*, Paris, La Découverte Poche (coll. « Sciences humaines et sociales »), 2017
- RENAULT, E., *Reconnaissance, conflit, domination*, Paris, CNRS éditions, 2017
- RENAULT, E., « Ressources, problèmes et actualité du concept d'exploitation », *Actuel Marx*, n° 63/1, 2018
- RENAULT, E., *Souffrances sociales, philosophie, psychologie et politique*, Paris, La Découvertes (coll. « Armillaire »), 2008
- ROBIN, L., SVERKER, S., WARDE, P., (dir.), *The Future of Nature: Documents of Global Change*, New Haven: Yale University Press, 2013
- ROEMER, J., *Analytical Marxism*, Cambridge, John Roemer, 1986
- SCHELER, M., *The Nature of Sympathy*, Hamden, Archon, 1970

- SCHOLLAERT, V., *L'élevage non industriel est pire que l'industriel pour la biodiversité et le climat* dans *Le blog de Valéry Schollaert*, URL : <https://valeryschollaert.wordpress.com/lelevage-non-industriel-est-pire-que-lindustriel-pour-la-biodiversite-et-le-climat/>
- SINGER, P., « Ethics and animals » dans *Behavioral and Brain Sciences*, vol.13/1, 1990
- SINGER, P., *L'altruisme efficace* (Trad. L. Bury), Paris, les Arènes, 2018
- SINGER, P., *La libération animale* (Trad. L. Rousselle), Paris, Payot, 2012
- SPINOZA, B., *Œuvres IV, Traité politique – Lettres* (Trad. C. Appuhn), Paris, Garnier Flammarion (coll. « Philosophie »), 2022
- STACHE, C., « Conceptualising animal exploitation in capitalism: Getting terminology straight » dans *Capital & Class*, n°44/3, 2020
- STEIN, E., *On the problem of Empathy*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1966
- STRUTHERS MONTFORD, K., TAYLOR, C., *Colonialism and animality: Anti-colonial perspectives in critical animal studies*, Londres, Routledge, 2021
- TANURO, D., *L'impossible capitalisme vert*, Paris, La découverte (coll. « Poche »), 2015
- TANURO, D., « Pour une reconstruction écologique du marxisme » dans *Europe solidaire sans frontières*, URL : <http://europe-solidaire.org/spip.php?article27104>
- TAYLOR, C., *The Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1992
- TRONTO, J. C., « Care Ethics », dans *Wiley online library*, 2014 URL : <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1002/9781118474396.wbept0124>
- TRONTO, J. C., *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*, New York, New York University Press, 2013
- TRONTO, J. C. « Du care », dans *Revue du MAUSS*, vol. 32/2, 2008
- TRONTO, J. C., *Un monde vulnérable. Pour une politique du care* (Trad. H. Maury), Paris, Découverte, 2009
- TROTSKY, L., *Leur morale et la nôtre*, 1938, URL : <https://www.marxists.org/francais/trotsky/livres/morale/morale.htm> >
- TROTSKY, L., *Programme de transition*, Pantin, Les bons caractères (coll. « Collection classiques »), 2013
- VIGARELLO, G., *Le Propre et le sale, l'hygiène du corps depuis le Moyen Âge*, Paris, Points (coll. « Histoire »), 2014

- VILLE, I., FILLION, E., et RAVAUD, J-F., *Introduction à la sociologie du handicap : Histoire politiques et expérience*, De Boeck Supérieur, 2020
- VOGEL, L., *Le marxisme et l'oppression des femmes, Vers une théorie unitaire* (Trad. Y. Douet et P. Guerpillon), Paris, Les Editions sociales, 2022
- WEBER, M., *La Domination*, Paris, La découverte, 2013
- WILSON, C., « Materialism-Animalism-Socialism: The anthropology of Marx and Engels » dans *Social Science* (China), 2013
- WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus* (Trad. G-G. Granger), Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de philosophie »), 1972
- WOLLNER, G., « Anonymous exploitation: Non-individual, non-agential and structural », in *Review of Social Economy*, vol. 77/2, 2019

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

Faculté de philosophie, arts et lettres

Place Cardinal Mercier, 31, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique | www.uclouvain.be/fial