



HAL
open science

Un bon usage de la compassion

Olivier Renault

► **To cite this version:**

Olivier Renault. Un bon usage de la compassion. Critique : revue générale des publications françaises et étrangères, 2009, Libérer les animaux, 8, pp.771-782. 10.3917/criti.747.0771 . hal-01443132

HAL Id: hal-01443132

<https://hal.science/hal-01443132v1>

Submitted on 22 Jan 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Un bon usage de la compassion

« Beyond 'Compassion and Humanity' : Justice for Nonhuman Animals », in Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice, Disability, Nationality, Species Membership*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2007.

Mais le pauvre petit garçon ne se connaît plus. Tout en criant, il se fraye un chemin à travers la foule qui entoure la jument rouanne; il prend la tête ensanglantée du cadavre ; et la baise, la baise sur les yeux, sur les lèvres... Puis, dans un soudain transport de colère, il serre ses petits poings et se jette sur Mikolka. En ce moment, son père, qui depuis longtemps déjà était à sa recherche, le découvre enfin et l'emmène hors de la foule.

— Allons-nous-en, allons-nous-en! lui dit-il, — rentrons à la maison!
— Papa! pourquoi ont-ils... tué... le pauvre cheval?... sanglote l'enfant; mais la respiration lui manque, et de sa gorge serrée ne sortent que des sons rauques.
— Ce sont des polissonneries de gens ivres, cela ne nous regarde pas, partons! dit le père. Rodion le presse dans ses bras, mais il a un tel fardeau sur la poitrine... Il veut respirer, crier, et s'éveiller.

F. Dostoïevski, *Crime et châtement*, I, V.

La compassion de l'enfant ne change rien à l'affaire de la jument abattue sur le Marché-au-Foin dans le cauchemar de Raskolnikov. Elle se heurte, impuissante, à la foule qui s'amuse du spectacle de l'abattage, y participe, puis s'en indigne en condamnant le moujik ivre de posséder un bien dont il dispose à sa guise. La compassion n'a pas toujours bonne presse en éthique animale, précisément du fait de son impuissance : elle est d'abord insuffisante à la fondation rationnelle d'un droit, elle manque à l'universalité d'une réflexion concertée, elle est toujours rivée à la dimension subjective et immédiate d'un spectacle traumatisant, et il suffit de n'en être pas le spectateur pour la refouler ou la tempérer. L'expérience de la pitié, de la sympathie, ou de tout autre nom qu'on lui donne, ne suffit jamais à rendre notre attitude envers les animaux « morale » ou juste. Au mieux les émotions morales qui nous permettent de former avec l'animal une communauté de joie et de souffrance sont des « intuitions » que la raison peut ensuite examiner ; au pire, elles nous renvoient à une « schizophrénie

morale » qui occulte la souffrance animale, la déréalise, la délocalise : « cela ne nous regarde pas ! ».

Bannir l'émotion de l'établissement théorique de l'éthique animale, voilà ce à quoi la plupart des penseurs contemporains se sont résolus, à la manière de P. Singer¹. On peut même condamner le recours à la compassion en accusant celui qui en fait l'expérience d'*humaniser* tant et si bien son rapport avec l'animal qu'il en fait irrémédiablement sa « créature », reproduisant ainsi la fable spéciste qui prête à l'homme seul le pouvoir de s'apitoyer sur le sort de ces êtres vulnérables. L'homme confisque l'usage du sentiment d'« humanité », quasi-synonyme de compassion, et le distille lors de ces face-à-face publics où l'animal se voit menacé : les jeux, les zoos, la chasse, la production carnée, l'expérimentation animale. Pour ses détracteurs, le sentiment d'humanité est un arrangement casuiste qui fait de la « dignité » de l'animal un concept entièrement réductible au « bien-être » minimal d'une bête encagée².

Le recours à la compassion est donc d'emblée frappé de suspicion : expérience éthique fondamentale, la compassion est aussi ce qui par définition n'est jamais expérimenté par certains humains, nécessitant le recours à des règles rationnelles, à un droit, à un programme politique. Martha Nussbaum connaît ces difficultés et s'est elle aussi employée à montrer les limites de ce recours trop facile à la compassion et à l'humanité dans nos attitudes envers les animaux non humains.

¹ P. Singer, *La Libération animale*, Paris, Grasset, 1993, p. 9-10. Singer ne se prive pourtant pas de recourir à une rhétorique édifiante de l'indignation, mais elle n'est qu'un levier démonstratif (celui des « cas marginaux » étant le plus connu). Cette stratégie argumentative est critiquée par M. Fox, « Animal Liberation : a critique » *Ethics* 88, n°2, 1978, p. 106-118.

² Sur les racines de cette conception, voir E. de Fontenay, *Le Silence des bêtes*, Paris, Fayard, 1998, p. 719 sq. On pourra comparer avec T. Regan, « The Case for Animal Rights », in P. Singer (ed.) *In Defence of Animals*, Blackwell, Oxford, 1985, p. 13-26.

« Les émotions comme la compassion et l'empathie (partagée) par imagination qui nous mène souvent à la compassion ne sont pas des guides sûrs, car nos croyances sur ceux dont il conviendrait de prendre soin ne sont pas plus assurées³. »

En un sens, M. Nussbaum retrouve la difficulté à laquelle Rousseau s'était heurté en faisant de l'éducation à la sensibilité et à l'empathie la source d'une moralité universelle élargie, tout en laissant le contrat social inentamé par ce sentiment. La compassion apparaît comme cette émotion aux prises avec un naturalisme qui suppose une communauté dans la souffrance, tout en demeurant suffisamment vague pour ne pouvoir fonder un droit.

Dans un de ses derniers ouvrages, *Frontiers of Justice*, M. Nussbaum consacre un chapitre au réexamen de la théorie rawlsienne de la justice à la lumière d'une approche néo-aristotélicienne qu'on appelle « approche par les capacités »⁴. Pour M. Nussbaum, l'approche par les capacités consiste à se poser la question de savoir ce que les personnes sont réellement capables de faire et d'être ; quelles sont en d'autres termes les « aptitudes », ou ce que M. Nussbaum appelle « *functionings* », qu'un individu est capable de réaliser dans un contexte social, politique et environnemental donné. Car les capacités sont des aptitudes ou activités indissociables des conditions réelles de leur épanouissement. Il ne s'agit donc pas de « droits » mais plutôt de prérogatives (*entitlements*), au nom desquelles les individus pourraient en appeler à davantage de justice⁵. En effet, le degré de justice d'une société se mesure à l'aune de la possibilité

³ M. Nussbaum, « Animal Rights : the need for a theoretical basis », *Harvard Law Review* 114, n°5, 2001, p. 1506-1549.

⁴ *Id.*, *Frontiers of Justice, Disability, Nationality, Species Membership*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2007, (ci-après *FJ*) dont le dernier chapitre reproduit une version remaniée et plus développée de « Beyond 'Compassion and Humanity' : Justice for Nonhuman Animals », in C. R. Sustain et M. Nussbaum (éds.), *Animal Rights. Current Debates and New Directions*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 299-320.

⁵ *Id.*, « Human Functioning and Social Justice : In Defense of Aristotelian Essentialism », *Political Theory* 20, 1992, p. 202-46.

pour un individu de les exercer pleinement. La singularité de l'approche de M. Nussbaum est d'accorder aux animaux les mêmes capacités centrales qu'aux êtres humains, ouvrant ainsi la voie à une reconnaissance de leurs droits.

L'approche par les capacités étendue aux animaux se caractérise par le fait qu'elle opère une critique du rôle de l'émotion en éthique animale, tout en dégageant les conditions de possibilité du bon usage de l'émotion dans une théorie des droits globale. La gageure de cette approche consiste donc à requalifier la compassion, en mettant l'accent sur sa fonction politique, de manière à pouvoir en faire l'un des piliers de son argumentation.

Une compassion réfléchie

Le titre du chapitre en question, « Beyond 'Compassion and Humanity' : Justice for Nonhuman Animals », est une réponse à une formule que John Rawls utilise à la fin de sa *Théorie de la Justice* :

« Même si je n'ai pas soutenu que, pour avoir droit à la justice, il faille être capable d'un sens de la justice, il semble malgré tout que nous n'ayons pas besoin de rendre une stricte justice aux créatures qui en sont dépourvues. Mais cela ne veut pas dire que nous n'ayons aucune obligation à leur égard, ni en ce qui concerne nos relations avec la nature. Il est certainement mal de faire souffrir les animaux ainsi que de détruire une espèce vivante dans son ensemble. La capacité qu'ont les animaux à éprouver du plaisir et de la douleur ainsi que leurs formes de vie conduisent de toute évidence au devoir de compassion et d'humanité à leur égard⁶. »

La compassion ainsi comprise ne peut pas compenser, dans la sphère affective et sociale infra-légale, les iniquités envers ceux qui sont laissés aux marges d'un contrat social trop

⁶ John Rawls, *Théorie de la Justice*, Paris, Le Seuil, p. 550.

étroit (les femmes, les handicapés, les étrangers, les animaux), et satisfaire autant que faire se peut leurs besoins de reconnaissance. Ce type d'appel aux émotions « morales » doit être dépassé. Suivant une forme de rationalisme moral, M. Nussbaum concède que l'émotion ne peut pas étayer un principe d'action juste ; il faut donc établir un droit sur des principes rationnels, quand bien même c'est l'indignation devant la souffrance animale et l'expérience d'une communauté « sensible » avec lui qui en est la source. Car le sentiment de pitié s'accommode trop souvent de la seule empathie avec celui qui souffre, laissant le « coupable » de cette iniquité impuni. Mais la défense par M. Nussbaum d'un droit des animaux n'est pas ratiocinante pour autant. L'appel à la compassion joue à plusieurs niveaux dans l'économie de la démonstration ; il convient de distinguer la compassion aux prises avec ses excès émotivistes ou humanistes de celle, plus réfléchie, qui gouverne l'ensemble de l'approche par les capacités. Le programme de réhabilitation de la compassion chez M. Nussbaum devra donc passer par une justification éthique et politique de cette émotion.

« Je ne nie pas que la compassion est très importante pour envisager de manière correcte en quoi consistent nos devoirs envers les animaux. La compassion recoupe le sens de la justice, et être juste au sens plein du terme requiert que nous ressentions de la compassion pour ceux qui souffrent injustement, comme elle suscite la colère à l'endroit de ceux qui infligent cette souffrance injuste. Mais la compassion est en elle-même trop indéterminée pour cerner ce qui est injuste dans le traitement des animaux. La vraie réponse nécessite que l'on ressente une compassion d'un certain type, une compassion centrée sur l'action injuste, et qui soit capable de percevoir l'animal comme un agent et comme une fin⁷ ».

La compassion présente trois caractéristiques essentielles : 1) elle est une reconnaissance de la « gravité » (*seriousness*) de la souffrance d'autrui, 2) elle

⁷ *FJ*, p. 337-338.

s'accompagne de la conscience que cette souffrance n'est pas méritée (*nondesert suffering*), et 3) elle implique un jugement sur la manière dont cette souffrance entrave un bonheur qui aurait pu être le mien, étendant ainsi ma propre conception du bonheur par empathie⁸.

La compassion nous ouvre tout d'abord à la vulnérabilité de l'animal qui souffre. Accordant à l'utilitarisme de Singer le fait d'avoir mis l'accent sur la souffrance animale, M. Nussbaum recourt volontiers à la « pitié » pathocentrée comme élément indissociable de la reconnaissance des droits pour l'animal à mener une vie digne et à s'épanouir dans un monde plus juste. Par ailleurs, la compassion est une émotion qui déplace la frontière morale et légale communément admise entre l'agent et le patient moral : la compassion rend compatible pour l'animal à la fois le fait d'être un *patient* qui souffre, amputé d'une dimension essentielle de son existence, et le droit à la dignité⁹. L'approche par les capacités suppose en effet que l'on puisse, sur la base d'une certaine empathie avec l'animal et ses fonctions, affirmer que le seuil en-deçà duquel on peut dire que notre attitude n'est pas juste correspond en fait aux mêmes perceptions que celles que nous avons de nos propres capacités. Ce n'est donc pas seulement la faculté de plaisir et de douleur que nous accordons à l'animal, mais aussi une vie affective et émotive plus riche et plus complexe. À chacun des traits structurels de la compassion doit répondre l'établissement d'un critère qui puisse lui conférer la valeur d'une émotion morale et utile à l'établissement de nos institutions. Il faut donc, dans un cadre pluraliste que permet justement l'empathie et l'imagination développées par la compassion, préciser

⁸ Pour une analyse de l'émotion de compassion en général, voir *Upheavals of Thought*, New York, Cambridge University Press, 2001, (ci-après *UT*) chapitres 6-8. M. Nussbaum souligne que cette émotion peut être partielle et inconstante, mais tente d'en montrer l'intérêt pour élargir le champ de notre perception des problèmes éthiques et politiques.

⁹ *Ibid.*, p. 405-414. C'est ici que l'approche des capacités résonne, semble-t-il, avec le concept de « sujet-d'une-vie » de T. Regan. Pour M. Nussbaum, les émotions sont cependant les plus à mêmes de remettre en cause la frontière qui sépare l'agent du patient moral, au sens où elles sont des signes de vulnérabilité et de manque d'autonomie.

quels sont ces « biens » dont la souffrance animale est la privation, mais aussi montrer en quoi la responsabilité de cette souffrance est avant tout sociale et politique, et enfin tracer les linéaments d'un ensemble de jugements « eudémonistes », une conception du « bonheur », permettant de mesurer le défaut de nos institutions existantes.

Capabilités et compassion

La compassion est une émotion autour de laquelle M. Nussbaum a construit son approche par les capabilités depuis *Femmes et Développement humain*¹⁰. C'est à partir de l'imagination empathique que la liste des dix capabilités centrales est établie, et elle est intimement liée aux anciennes figures « tragiques » de la vulnérabilité et de la dépendance¹¹. C'est à la faveur de cette émotion que l'approche par les capabilités, trop souvent déracinée de son fondement empathique, peut être étendue aux animaux. Déjà, dans une recension d'un ouvrage important sur la représentation des animaux dans l'Antiquité par R. Sorabji, M. Nussbaum avait prévenu : « les multiples niveaux de continuité et de discontinuité entre les humains et les animaux requièrent une théorie éthique flexible, et à plusieurs facettes (...)»¹². La compassion, parce qu'elle s'accompagne, dans le cas des animaux, d'une sensation d'étrangeté et requiert un effort d'imagination pour se représenter la souffrance ou le bonheur de l'autre¹³, remplit les conditions ainsi fixées. Elle est ce qui permet l'analogie entre l'agent vulnérable humain et celui qui tombe sous le coup de l'agir humain.

¹⁰ *Femmes et développement humain : une approche des capabilités*, Paris, Des Femmes - Antoinette Fouque, 2008, voir en particulier p. 109-131.

¹¹ *UT*, p. 414-424.

¹² M. Nussbaum, Compte rendu de R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals : The Origins of the Western Debate*, *The Philosophical Review* 105, n° 3, 1996, p. 403-405.

¹³ *UT*, p. 321.

La liste des capacités centrales se présente comme suit¹⁴ : tout animal a droit (*entitled*) 1) à la vie, a droit de vivre sa vie jusqu'au bout, qu'il en ait ou non conscience, 2) à la santé physique 3) à la préservation de son intégrité physique 4) au libre exercice de son imagination, sa pensée et sa sensibilité 5) à une vie émotive riche, 6) à l'exercice de sa raison pratique, 7) à l'établissement de liens de parenté, à l'intérieur comme à l'extérieur de sa propre espèce, 8) à se mettre en relation avec d'autres espèces et plus largement avec l'ensemble du monde vivant, 9) à des activités ludiques, 10) à la maîtrise de son propre environnement, dont dépendent la plupart de ses autres capacités (intégrité territoriale et habitat).

Cette liste relève davantage d'une aspiration à ce que soit satisfait l'ensemble de ces fonctions qu'une charte des droits (*rights*) à proprement parler. Notons également que cette énumération n'obéit pas à un ordre lexical ou hiérarchique strict. Elle n'est pas non plus l'énumération de conditions non qualifiées de justice pour les animaux, et même la première capacité, celle de la « vie », peut être compensée par la satisfaction d'autres capacités. Cette liste est, de l'aveu de M. Nussbaum, provisoire et sujette à discussion et à spécification selon les animaux envisagés. Nous laisserons donc de côté les conflits qui affleurent entre ces aspirations pour les animaux et *nos droits*¹⁵, pour nous concentrer sur le fondement de cette « extension » des capacités aux animaux, et ses conséquences éthiques.

À propos de la cinquième capacité, la vie émotive et affective, M. Nussbaum écrit :

« Les animaux ressentent une grande variété d'émotions. Tous les animaux sensibles, ou presque, ressentent la peur. La plupart font l'expérience de la colère, du ressentiment, de la gratitude, de la

¹⁴ *FJ*, p. 392-405. Cette liste est partiellement reproduite et commentée par J.-B. Jeangène-Vilmer, *L'Éthique animale*, Paris, P.U.F., 2008, p. 97-99.

¹⁵ On trouvera une analyse précise et pertinente de ces difficultés dans A. Schinkel, « Martha Nussbaum on Animal Rights », *Ethics and the Environment*, 13, n°1, 2008, p. 41-69, qui pointe une certaine contradiction dans la légitimation prudente de la consommation d'animaux et de l'expérimentation animale.

peine, de l'envie et de la joie. Un petit nombre d'entre eux – ceux qui sont capables de mettre une situation en perspective – ressentent de la compassion. Comme les humains, ils ont le droit de mener une vie où il leur est possible de s'attacher à autrui, d'aimer et de prendre soin des autres, sans que ces attaches affectives se trouvent entravées à la fois par l'isolement auxquels ils sont forcés et par la peur à laquelle on les soumet délibérément¹⁶. »

Il n'est pas étonnant que la compassion apparaisse ici dans le cadre d'une théorie qui reproche à Rawls d'avoir sous-estimé la réciprocité qui peut exister entre l'humain et l'animal, quand bien même elle serait infra-rationnelle. Ce qui ne veut pas dire que seuls les animaux susceptibles de compassion doivent faire l'objet de notre sollicitude ; mais bien que ces animaux, eux précisément, nous obligent à franchir le pas de la différence anthropologique. Bien plus, cette capacité est intimement liée aux autres, et en particulier à toutes les capacités qui impliquent l'exercice des facultés des sens, de l'imagination et de la pensée, ainsi que celles qui insistent sur la constitution de relations mutuelles. À ce point de la démonstration, l'analogie qui gouvernait l'extension des capacités humaines aux animaux fait s'entrecroiser les termes comparés pour former un véritable réseau de relations inter-personnelles, indifférent aux différences d'espèces. Malgré son caractère utopique, la capacité n°8 en appelle alors à l'extension de notre sphère de justice, sans pour autant nier ce qui en est la source émotive : la réciprocité compassionnelle.

« Si les êtres humains ont le droit « d'être capables de vivre en se souciant des animaux, des plantes, de la nature, et de tisser des relations avec eux », alors les animaux y ont également droit, avec des espèces différentes de la leur, y compris l'espèce humaine, et le reste du monde naturel. Cette capacité, lorsqu'elle est considérée du double point de vue de l'homme et de l'animal, appelle à former graduellement un monde interdépendant, où toutes les espèces pourront tisser

¹⁶ *FJ*, p. 397.

des relations de coopération et d'entraide. La nature ne fonctionne pas ainsi, et ne fonctionnera jamais ainsi. Il faut donc souhaiter, d'une manière générale, que le juste supplante progressivement le naturel¹⁷. »

L'appel au dépassement de la nature pour accéder à un monde de justice n'est pas nécessairement un « arrachement » à la nature ; cette vocation s'inscrit dans une communauté, non pas seulement de souffrance et de douleur, mais d'emblée de compassion mutuelle.

On comprend dès lors pourquoi l'approche par les capacités ne fait pas de la « sensibilité » (*sentience*) le critère central, contrairement aux utilitaristes. Pour M. Nussbaum, la sensibilité n'est pas le critère qui déterminerait en dernier ressort le seuil en-deçà duquel les droits des animaux ne sont plus respectés. Car si la sensibilité est en quelque sorte au fondement de toutes les capacités, aucune ne saurait s'épuiser en elle. La sensibilité des animaux au plaisir et à la douleur ne peut être distinguée de leur faculté de penser, de l'aspiration à une vie affective riche et épanouie, de la capacité à élaborer un projet de vie, d'expérimenter dans le jeu la joie de règles librement consenties. « Le bien, écrit M. Nussbaum, se trouve dans toutes les occasions de s'épanouir pleinement, et non dans la seule sensibilité¹⁸. »

La persistance d'une tragédie

Nous ressentons la compassion de Raskolnikov enfant ; de même, nous saisissons la dimension tragique de la scène du petit âne mourant au milieu des moutons à la fin de « Au hasard Balthazar » de R. Bresson. Ces « tragédies », nous pensons d'autant plus en comprendre le sens qu'elles font partie de notre perception littéraire et imaginaire de

¹⁷ *Ibid.*, p. 399-400.

¹⁸ *Ibid.*, p. 361.

l'animal. Mais ces récits, pour tragiques qu'ils soient, en cachent d'autres encore plus tragiques, auxquels la théorie de M. Nussbaum est inévitablement confrontée.

Dans une section intitulée « The Ineliminability of Conflict », deux cas « tragiques » sont évoqués : la consommation d'animaux et l'expérimentation animale. La modération des propositions de M. Nussbaum (elle préconise un semi-végétarisme et la continuation de l'expérimentation animale lorsqu'elle est justifiée) pourrait passer pour une casuistique timide, et somme toute acceptable, si elle ne prenait la peine de qualifier ces conflits normatifs de « tragiques ». Voici, en quelques lignes, la réponse de M. Nussbaum sur le végétarisme comme garantie de la satisfaction de la capacité n°1 :

« Le monde dans lequel nous vivons est fait de conflits perpétuels et souvent tragiques, entre le bien-être des êtres humains et à celui des animaux. Certains mauvais traitements infligés aux animaux peuvent être éliminés sans qu'il y ait de perte conséquente pour le bien-être humain : c'est le cas par exemple des animaux confinés et élevés de façon brutale pour leur fourrure ou pour la consommation de leur viande. L'usage des animaux pour la nourriture est d'une manière générale un cas beaucoup plus complexe, car personne ne sait vraiment quel serait l'impact environnemental du passage à l'alimentation totalement végétarienne : un tel régime fournit-il à l'homme les protéines dont il a besoin ? n'y a-t-il aucun risque à l'imposer dans le monde entier à des enfants en pleine croissance ? Dans ce cas, la meilleure solution, semble-t-il, c'est de s'en tenir d'abord à bien traiter l'animal pendant sa vie et le mettre à mort sans douleur. Il faut, du moins dans un premier temps, placer le seuil à ce point, où nous sommes assurés que toutes les capacités humaines sont garanties, sans qu'aucune capacité centrale de l'animal ne soit violée ; tout cela dépend si nous considérons que la mise à mort sans douleur de certains animaux constitue un mal. Si même ce seuil est utopique aujourd'hui, il peut tout de même constituer une utopie réaliste¹⁹. »

Certes, une telle déclaration est en contradiction flagrante avec le principe d'inaliénabilité de la capacité n°1, « la vie » animale. Nous ne vivons pas, décidément,

¹⁹ *Ibid.*, p. 402-403.

dans une société juste, et la théorie des capacités présentée ici échoue, en se laissant aller, semble-t-il, à une justification *a posteriori* de la domination de l'animal par l'homme. Est « tragique » un conflit où, à la question de savoir ce que je dois faire, les réponses possibles impliquent nécessairement de faire du « mal », et nous « obligent » ainsi à distinguer la gravité morale des alternatives en jeu, ce dont est incapable l'analyse en termes de coûts et de bénéfices²⁰. Si la conscience « tragique » d'une communauté désavouée avec l'animal ne peut pas, par définition, faire autre chose que placer l'individu devant un choix moral (non réductible à un calcul de coûts et de bénéfices), elle peut, à un niveau social, public et légal, orienter les choix de développement futurs. La persistance de la tragédie dans la conscience individuelle et sociale est le signe de la vitalité de la revendication des droits dans une société donnée, et de la complexité des besoins de reconnaissance de ses membres. Le nier, ou vouloir supprimer la dimension « tragique » de ces conflits, c'est se rendre aveugle à des droits plus fondamentaux encore.

Même si l'argument évoquant les méfaits ou dangers du végétarisme ne convainc pas vraiment, il donne au moins à penser que la théorie des capacités vise avant tout un système de représentations, des mœurs, et des habitudes de vie. Appeler ce conflit « tragique », ce n'est pas tenter de justifier la « schizophrénie morale » qui soutient l'édifice du système économique et idéologique de domination des animaux. Il s'agit plutôt de « cultiver » ces sentiments tragiques que sont justement la compassion et l'humanité, et les hisser au niveau de la politique publique, en faire un usage qui, loin de les inhiber, en fait au contraire son moteur²¹. Ce qui est donc en jeu, avec ces conflits « tragiques », c'est une véritable « réforme » des émotions morales de pitié, de

²⁰ Voir « The Costs of Tragedy : Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis », *The Journal of Legal Studies*, 29, n°2, 2000, p. 1005-1036, en particulier la section III.

²¹ *UT*, p. 425-454.

compassion et d'humanité, pour que le conflit entre Antigone et Créon que cite M. Nussbaum à la fin de *Frontiers of Justice*, soit, comme pour les Grecs en leur temps, un véritable conflit de société. Aller « au-delà de la compassion et de l'humanité », cela ne signifie donc pas rejeter l'intuition fondamentale qui préside à notre souci de l'animal et de ses droits : la compassion détermine toujours notre regard envers l'animal ; cela ne signifie pas non plus rejeter le sentiment d'« humanité » ; il faut nous arracher à l'illusion de la différence anthropologique pour lui substituer l'idée que l'animal est une « personne » réelle. Cette compassion « tragique », il faudra bien qu'on en fasse l'expérience si l'on veut que les animaux non humains puissent espérer jouir de leurs droits.

Olivier RENAUT