

Samuel Gaudineau
Professeur stagiaire de Philosophie au Lycée Pothier d'Orléans (CAPES 2018)
Doctorant en Philosophie pratique sous la direction de Corine Pelluchon
Université Paris-Est (UPE, ex-Paris XII)
École Doctorale Organisations, Marchés, Institutions (OMI, ED 530)
Laboratoire Interdisciplinaire d'études du Politique - Hannah Arendt
(LIPHA, EA 7373, UFR AEI - Administration et Echange Internationaux)

Les Estivales de la Question Animale, Édition 2018,
L'Arbresle, MFR La Palma, 9 Août, 15h,
Organisées par Mata'i Souchon, Pierre Sigler, Yves Bonnardel et David Olivier.

Les problèmes éthiques et politiques de la chasse de subsistance.

Introduction.

Si vous vous intéressez au statut moral des animaux non-humains, à nos devoirs envers eux, à leur statut juridique, ou à tout ce qui touche, de près comme de loin, l'abolition de leur exploitation et la transformation de nos pratiques envers eux, vous avez rencontré un argument de mauvaise foi de la part de personnes ne souhaitant pas remettre en cause leurs habitudes alimentaires et de consommation, ni les critères moraux qu'ils appliquent à leur vie quotidienne. Cet argument, c'est celui du « *tout le monde ne peut pas être végane* », déclinable sur de multiples plans, de la santé à la difficulté d'être abolitionniste à tous points de vue en passant par la nécessité de certaines populations de chasser pour se nourrir.

L'argument est de mauvaise foi lorsque quelqu'un qui vit dans nos sociétés en fait usage, puisque bien souvent, ces mêmes personnes tentent de justifier par là le fait de ne pas faire de leur mieux. On pourra alors lister les différents écueils méthodologiques dans lesquels ils tombent :

- Biais du *statu quo*, consistant à ne pas vouloir changer une situation initiale parce qu'elle est initiale et qu'on y est émotionnellement attaché.
- Biais naturaliste, consistant à faire appel à une « *nature* » indéfinie, et à tirer un droit d'un fait.
- Argument du pire, consistant à ne pas vouloir changer la condition des animaux sous prétexte qu'il y aurait plus urgent, sans s'en préoccuper pour autant, et en ne voyant pas en quoi l'animalisme participe aussi d'une justice plus forte pour les humains.
- Refus de l'intersectionnalité, sur la base de l'argument précédent.
- Sophisme de la solution parfaite, consistant à ne pas vouloir changer quoi que ce soit puisque des problèmes subsistent même après. L'argument du « parfait végane » en est un.
- Et mon préféré, dissonance cognitive : reconnaître que c'est mal de tuer, ou de tuer certains animaux, mais y procéder tout de même, sur certains comme sur tous.

Vous l'aurez compris, la réaction de mauvaise foi consistant à justifier sa participation à l'exploitation animale par le truchement du fait que certaines populations ne peuvent s'en passer en l'état actuel des choses est un sophisme de la solution parfaite, doublé d'une dissonance cognitive – on reconnaît que c'est mal, d'où la mention du « *certaines n'ont pas le choix* », afin de rendre le mal supportable – et assaisonné d'un nouvel écueil, nommons-le « *généralisation abusive d'un contexte local* », contexte auquel on n'appartient d'ailleurs pas. Il est aisé de dire à un occidental, qui vit quand même dans une richesse relative, qu'il n'a pas besoin de chasser pour se nourrir, et qu'il peut mettre son argent dans des légumineuses plutôt que dans des produits d'origine animale – pour le dire vite, je ne rentrerai pas ici dans les considérations nutritionnelles plus poussées.

A-t-on pour autant réglé par là le problème des populations qui dépendent de la chasse de subsistance ? On a des arguments pour contrer la mauvaise foi d'un carniste occidental, mais qu'a-t-on pour les populations concernées, et pour les animaux sauvages concernés ? A-t-on raison, en affirmant

la nécessité d'un abolitionnisme global, conséquence de l'antispécisme, alors même que des populations en dépendent alors pour leur survie ? Si oui, que faire, et comment ? Si non, pourquoi ? Nous verrons dans un premier temps les problèmes éthiques que cela pose, puis les problèmes politique. Et ce pour des raisons d'ordre pédagogiques plus qu'idéologiques, puisque la distinction de l'éthique et de la morale, et de ces deux dernières avec le politique, reste débattue.

I – Les problèmes éthiques de la chasse de subsistance.

1.1°) Qu'est-ce qu'un choix moral ?

Si l'on aborde le problème moral de la chasse de subsistance, il faut alors revenir sur ce que nous définissons en parlant de « *choix moral* ». C'est en effet l'une des prérogatives du philosophe que d'éclaircir les concepts. Par « *choix moral* », le sens commun entend plutôt que l'adjectif qualificatif porte sur le contenu du choix, qui serait alors un choix vers le bien ou la justice, en fonction des théories éthiques. Un choix moral serait donc un « *bon choix* » portant sur une question où la morale s'applique, c'est-à-dire le contraire d'un mauvais choix, d'un choix immoral.

Ici, c'est en un tout autre sens qu'il faut l'entendre, en se focalisant non pas sur le contenu du choix, mais sur sa forme. Un « *choix moral* », c'est alors choisir la meilleure option entre plusieurs possibilités, ou la moins pire, sur la base de différents critères (le bien, la justice ; les principes, les conséquences, les vertus, *etc.*), ou bien trancher face à un problème aporétique, sans solution qui soit meilleure qu'une autre.

Le problème éthique de la chasse de subsistance s'inscrit très précisément dans ce dernier cas de figure.

On ne reviendra pas ici sur le débat philosophique consistant, en méta-éthique, à séparer l'éthique de la morale, pour des raisons de commodité et de vulgarisation, même si une prise de position sur le sujet pourrait advenir en fonction de ce qu'elle aurait comme conséquences théoriques eut égard au sujet ici traité¹.

1.2°) Sur l'argument récurrent des Inuits.

Nous pourrions prendre l'exemple des Inuits avec lequel on nous tympanise, mais d'une part c'est un contexte que je ne connais que trop peu pour en parler, et d'autre part ils s'inscrivent dans des sociétés qui pourraient aisément trouver une solution pour eux si elles appliquaient certains principes abolitionnistes (Canada, États-Unis d'Amérique et Russie comptent 150 000 Inuits en tout, dont à peine 2% de la population totale pour la Russie)². Et 35 000 de plus si l'on considère les Yupiks comme des Inuits : 33 300 aux États-Unis, et 1700 en Russie. On notera que l'argument selon lequel la chasse leur serait vital se tire lui-même une balle dans le pied, c'est le cas de le dire, puisque, via l'usage de balles en plomb, moins chères mais contaminant la viande, la chasse augmente le risque de saturnisme à la naissance pour ces populations³. Finalement, ce contexte ne fait pas émerger de contre-argument solide, ni de problème véritablement insoluble.

1.3°) La situation Ouest-africaine comme contexte aporétique ?

En revanche, que faire de la situation africaine eu égard à la chasse de subsistance ? Que faire quand, dans le Sud-Ouest du Cameroun, les deux tiers des revenus familiaux, donc des possibilités de survie des ménages, reposent sur l'exploitation des animaux sauvages ? Que faire quand, au-delà des considérations économiques majeures, certaines personnes, comme dans les populations pygmées par exemple, chassent pour se nourrir ? Et que faire quand, de surcroît, des trafiquants particulièrement

1 Ce sera l'objet d'un autre papier, mais différencier la morale, comme découlant de principes et/ou critères issus d'une tradition historique ou autre, et l'éthique, comme construction de normativités nouvelles, n'est pas sans intérêt du point de vue de l'abolitionnisme.

2 Voir par exemple : « Identité autochtone (8), groupes d'âge (20), statut d'Indien inscrit ou des traités (3), région de résidence : Réserve (3) et sexe (3) pour la population dans les ménages privés du Canada, provinces et territoires, Enquête nationale auprès des ménages de 2011 », sur www12.statcan.gc.ca [dernière consultation le 23/08/2018].

3 Rhainds M, Levallois P, Dewailly E, Ayotte P: *Lead, mercury, and organochlorine compound levels in cord blood in Quebec, Canada*. Arch Environ Health 1999, 54:40-7.

influents se servent de leur pouvoir pour exercer en toute impunité, dans un climat de corruption générale.

1.4°) Transformation des termes et des enjeux du débat.

L'antispécisme, en remettant en question la hiérarchisation spéciste non-scientifique de nos sociétés, en luttant contre une discrimination arbitraire fondée sur l'espèce – c'est-à-dire sur rien – peut refuser de poser, au quotidien, la question de la valeur d'une vie, et à très juste titre. À quoi bon savoir quelle vie a le plus de valeur entre un humain, une mouche, un chien, un mollusque et un grand singe, si leurs vies respectives sont compossibles ? Concrètement, on peut littéralement se fier de savoir si notre vie vaut plus ou moins que celle d'un cochon, vu que les deux n'entrent jamais en concurrence⁴. On pourrait même – pourquoi pas ? – pousser jusqu'à refuser d'appliquer à des vies individuelles des questions axiologiques extérieures, pour favoriser la valorisation, par des individus, de pratiques et de conditions qu'ils préfèrent. L'égalité animale pourra alors prendre la forme suivante, qui est de dire que lorsque les différentes vies animales n'entrent pas en concurrence, et que leurs intérêts sont les mêmes (vie, liberté, protection contre la cruauté, *etc.*), alors leurs droits, sur ces points, sont les mêmes, avec des possibles modification en fonction des espèces. L'humain aura ainsi, en plus, le droit de vote, le droit à une éducation, *etc.*, ce que d'autres espèces ne nécessitent pas. L'humain parle, l'oiseau vole, le poisson respire sous l'eau, mais rien de tout cela n'est une valeur absolue permettant de hiérarchiser quoi que ce soit. Toute valorisation d'une vie se fait en interne : quelle valeur a ma propre vie pour moi, qu'est-ce qui est ou doit être une valeur dans ma propre vie ? Dans une autre optique, c'est une question que le sujet de la vertu chez Corine Pelluchon⁵ peut très bien se poser, lorsque, en situation mentale de « *transdescendance* »⁶, il cherche à affiner son rapport à soi afin de fonder un meilleur rapport aux autres, et qui peut donner une importance autre à ce concept.

Pourtant, dans le contexte africain susmentionné, les termes et les enjeux du débat ne sont plus les mêmes, et la problématique se déplace vers des questions nécessaires, mais qu'il n'est pas agréable de poser – on l'a vu. Qu'on agisse ou non, il est nécessaire de choisir, et de poser la question de la valeur d'une vie, donc de trouver les critères les plus neutres, les plus objectifs possibles, ou les plus efficaces.

L'aporie est là : que choisir entre intervenir et laisser mourir (des animaux humains), ou ne pas intervenir et laisser mourir (des animaux non-humains) ?

- En l'état actuel de la situation, empêcher certaines pratiques, légales ou non, signe l'arrêt de mort de certains foyers ; femmes, enfants et seniors compris, pour des raisons économiques et de subsistance, et ce dans des pays où le pouvoir public ne peut pas, ou ne veut pas, les protéger assez.
- Mais ne pas empêcher les mêmes pratiques signe l'arrêt de mort de différentes populations d'animaux non-humains, certains protégés et d'autres non, certains dont l'espèce est menacée et d'autres non, fuyant la déforestation pour trouver un nouvel habitat, et se faisant piéger au passage.

Quoi que nous prônions, quoi que nous fassions, rien n'empêchera qu'il y ait, et pour longtemps, des morts injustes dans ce type de cas. Alors que choisir, et avec quel(s) critère(s) ? Faut-il établir un classement moral, dans lequel action et inaction ne seraient pas au même niveau ? Faut-il partir d'un ordre de priorité en fonction des espèces concernées (humains, animaux protégés, animaux non-protégés), et prolonger par-là ce que le droit spéciste fait déjà ? Faut-il considérer que la mort d'un animal et la mort d'un humain ne sont pas du même acabit, et en ce cas laquelle empêcher d'abord ?

4 C'est le sens très précis que prend aujourd'hui l'égalité animale, telle que déjà théorisée par Peter Singer, par exemple, Cf. SINGER, Peter, *L'égalité animale expliquée aux humains*, trad. David Olivier, Tahin Party, Toulouse, mars 2011.

5 PELLUCHON, Corine, *Éthique de la considération*, Seuil, L'Ordre Philosophique, Paris, 2018.

6 Concept qu'elle reprend à Bernard de Clairvaux, *De la Considération*, trad. P. Dalloz, Paris, Cerf, 2010.

Faut-il calculer à partir d'une spéculation sur le nombre de morts engendré par tel ou tel choix ? Et bien sûr : qui est légitime à agir ici, qui peut dire quoi faire et qui peut le faire ? Nous voudrions n'avoir pas à nous poser de telles questions...

« Mais (les contingences de la vie étant ce qu'elles sont), il est parfois impossible d'éviter de causer des dommages à un innocent. »⁷

⁷ REGAN, Tom, *Op. Cit.*, Préface, p.42.

II - Exemple de débat applicatif : les insuffisances de la pensée de Tom Regan.

2.1°) Ce que dit Tom Regan de la chasse.

Outre le cas de la chasse ou du piégeage pour se protéger d'attaques, dont nous sommes à l'origine certes, mais que nous subissons tout de même, Regan ne défend ni la chasse de loisir, ni la chasse économique - en particulier quand ce sont des promoteurs qui « *chassent* » les animaux de leur habitat⁸. Il n'est en effet pas autorisé de considérer les animaux comme des réceptacles, ni comme des ressources renouvelables. Outre sa critique de l'argument limité de la régulation des espèces par les hommes, il s'oppose aussi à l'idée d'un quota, qui, à terme, permet de tuer plus que moins : sur le temps long, un quota même minimal aura bien plus tué qu'une interdiction pure et simple, et se « *priver* » de tuer maintenant permettrait alors aux générations futures de tuer plus. Lui aussi s'oppose au vocabulaire écologique du « *prélèvement* », qui n'est rien d'autre qu'une stratégie d'évitement du vocabulaire du meurtre. Pondérons le propos : selon Regan, les chasseurs ne sont pas nécessairement cruels, mais ce qu'ils font est mal (*wrong*). S'il refuse donc l'engagement vers des pratiques qui à terme conduisent à tuer plus, il ne dit rien des pratiques de transition.

« Aucune approche de la faune sauvage ne peut être moralement acceptable si elle suppose que les décisions politiques doivent être prises sur la base d'une agrégation des dommages. [...] Les politiques réduisant la somme totale de dommages aux dépens de la violation des droits des individus, que ces individus soient des agents ou des patients moraux, et, dans ce cas, qu'ils soient humains ou animaux, sont mauvaises (wrong). [...] [L]a philosophie de la production durable maximale [...] ignore systématiquement tout comme elle viole systématiquement les droits des animaux sauvages. »⁹

Tom Regan déclare clairement, au sujet de la chasse lucrative, que ceux qui la pratiquent, bien qu'ils aient au départ le droit de ne pas être parmi les plus mal lotis, et donc qu'ils disposent du droit à leur propre subsistance, perdent ce droit à partir du moment où ils l'excèdent en violant celui des autres, animaux y compris. En cas de faillite, ils auraient donc tout perdu, en ayant au préalable renoncé à leur droit de ne pas être les plus mal lotis. Et Regan de conclure que « *[j]ustice sera faite quand et seulement quand, nous refuserons à ces activités commerciales l'autorisation de perdurer* »¹⁰. le propos est d'autant plus fort, plus « maximaliste » pour reprendre le vocabulaire du regretté Ruwen Ogien, qu'il y a une confusion, chez Regan, au sujet des plus mal lotis. Dans la théorie rawlsienne, les plus mal lotis ne sont pas pauvres ; ils sont en situation de suffisance. Or, Regan confond les deux. Donc lorsqu'il dit qu'un chasseur qui chasse pour l'argent perd son droit à ne pas être parmi les plus mal lotis, il le condamne de droit à la pauvreté, sans suffisance. Dans notre optique « diplomatique »¹¹, ce n'est pas acceptable.

2.2°) Problèmes :

Mais *quid* de la chasse vivrière ? Rien, dans le chapitre 9.2 de son ouvrage ne permet de déterminer si Tom Regan pense la condition des animaux sauvages chassés pour remplir des objectifs vivriers, comme dans le cas de la viande de brousse. S'il autorise les prédateurs à chasser, pourquoi ne pas étendre ce droit aux humains pour qui une telle pratique est vitale ? Et d'ailleurs, faut-il laisser un tel droit aux prédateurs ? La chose ne va pas de soi. Tout laisse à penser que la théorie des droits des animaux de Regan est un savoir situé qui ne peut pas comprendre la situation africaine.

Le principal problème de la pensée reganienne, ici, c'est de s'inscrire dans un contexte occidental et de n'en pas sortir. Ma recherche en thèse s'inscrit dans le cadre des conflits de droits entre animaux et

8 REGAN, Tom, *The Case For Animal Rights*, University of California Press, Berkeley, 1983, 2004 ; *Les Droits des animaux*, trad. E. UTRIA, Hermann, L'avocat du Diable, Paris, 2012, 750 p.

9 REGAN, Tom, *Ibid.*, p. 660.

10 REGAN, Tom, *Ibid.*, p. 664.

11 MORIZOT, Baptiste, *Les diplomates. Cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Wildproject, Domaine Sauvage, Paris, 2016.

humains, soit qu'il s'agisse de droits juridiques actés, comme le droit à vivre des espèces protégées, soit de droit normatif, qui n'en est encore qu'à l'étape morale ou éthique de sa mise en place. Lorsqu'on peut penser un droit à vivre de certaines espèces, chassées dans le cas de la viande de brousse, mais qui n'est pas juridiquement acté, je préfère alors parler de conflit d'intérêts. Le droit humain à la vie, juridiquement acté, se heurte au droit moral des animaux à la vie, lorsque l'un chasse l'autre pour se nourrir, ou pour gagner sa vie. Du point de vue de Tom Regan, la pratique n'est pas pensée précisément, et le cadre général de la théorie reganienne rend difficile la conceptualisation d'un tel problème. Difficile de savoir quel principe, entre « *l'outrepassement minimal* » et « *le principe du pire* » appliquer ici.

2.3°) Deux principes problématiques à appliquer exceptionnellement :

À considérer les deux situations comme extrêmes, on pourrait appeler des principes comme le droit au respect (principe 1 de Regan), d'où découle lexicographiquement un principe 2.1, uniquement dans des situations exceptionnelles : celui d' « *outrepassement minimal* », qui doit être appliqué quand les dommages des uns et des autres sont de même ampleur (droit au respect, à la vie, à ne pas subir de dommage, et peut-être à ne pas vivre dans une situation extrême, si on extrapole un peu)¹². À choisir entre outrepasser les droits d'un petit ou d'un grand nombre d'innocents, quand le dommage est le même, il faudrait choisir d'outrepasser les droits du petit nombre. Ici, et *de facto*, les humains ? Regan défend pourtant que la mort d'un humain et la mort d'un autre animal n'ont pas la même valeur, puisque les humains ont des intérêts supplémentaires à vivre, car plus d'opportunités¹³. Il finit par reprendre à son compte l'expression de l'utilitariste John Stuart Mill : « *il vaut mieux être un humain insatisfait qu'un porc satisfait* »¹⁴. Ce qui n'est pas sans poser problème.

Selon un autre principe, découlant lui aussi du principe 1 mais s'appliquant dans un cas différent, à savoir le « *principe du pire* » (2.2), il faudrait, lorsque le dommage n'est pas le même, outrepasser le droit des mieux lotis, quand bien même seraient-ils plus nombreux. Mais qui, des chasseurs de brousse dont la survie quotidienne est directement corrélée au produit de leur chasse, donc à leur capacité à piéger et à tuer efficacement ; et des animaux sauvages à l'habitat détruit, ce qui les affame, et rend aisé de les tuer lors d'une vaine tentative de migrer vers un autre environnement propice ; qui sont les mieux lotis ici ? Et que dire de la mort d'un nombre x d'humains, contre la mort d'un nombre $x + n$ d'animaux ? La théorie réganienne, qui refuse de facto de tomber dans le calcul utilitariste que Regan comme John Rawls combattent, en particulier en ce qu'il peut empêcher parfois d'individualiser les individus, risque bien parfois, et par là, d'arriver à l'application de principes volontairement antispécistes, mais pouvant mener à des résultats équivalents à l'application de principes anthropocentrés : dans notre cas, laisser chasser. Donc même chose, cette solution-là aussi n'est pas sans poser problème.

2.4°) Petit détour par l'idée d'extrême.

Premier constat, on peut qualifier la situation d'extrême. Le concept d'extrême n'est pas de Tom Regan, on y reviendra, et comporte plusieurs critères. Celui qui nous intéresse ici pourra être celui de marginalité/particularité contre celui de globalité. Pour Alain Renaut, la pauvreté d'un pays est extrême lorsqu'il est monnaie courante d'y voir des personnes fortement précarisées. En France, les situations de pauvreté existent, et sont graves, mais sont quantitativement marginales, tandis qu'ailleurs, elles peuvent au contraire être la norme. Voilà l'extrême¹⁵. En effet, voir ses intérêts et/ou ses droits entrer en conflit avec ceux d'une autre espèce, en particulier dans le cas de droits de base

12 REGAN, Tom, *Op. Cit.*, chapitre 8.10 : « Principe d'outrepassement minimal, et principe du pire », pp. 573-589.

13 REGAN, Tom, *Ibid.*, chapitre 3.8 : « Résumé et conclusion », en particulier pp. 277-278. Le bien-être humain et le bien-être animal ne diffèrent pas *en genre*, mais *en nombre* ; les intérêts à vivre d'un humain sain l'emportent sur ceux d'un animal mammalien normal âgé de plus d'un an, car ils sont plus nombreux, plus grands, plus variés, etc.

14 MILL, John Stuart, *L'utilitarisme. Essai sur Bentham*, trad. C. Audard et P. Thierry, PUF, Paris, 1998, p. 37.

15 RENAUT, Alain, *L'injustifiable et l'extrême, Manifeste pour une philosophie politique appliquée*, Le Pommier, Manifestes, Paris, 2015.

comme la survie, n'est-ce pas une forme possible d'extrême ? La situation est extrême partout pour les animaux, et elle l'est dans les pays en voie de développement pour la grande majorité des humains. Les degrés d'écart entre ces deux extrêmes sont minces, et il est difficile de dire en faveur de qui ces degrés plaident, sinon des humains puisque eux ont un droit juridique (le droit animalier¹⁶) à tuer des animaux pour vivre^{17,18}.

En effet, quand on aborde ces deux principes exceptionnels reganiens, le principe d'outrepassement minimal et le principe du pire, on est en droit de se demander : sont-ils pertinents, opératoires, dans le cadre théorique d'une diplomatie des conflits d'intérêts interspécifiques, et lorsque l'on pense à la chasse en particulier ? Et est-ce bien pertinent de critiquer l'utilitarisme singerien quand, pour ne pas être utilitariste, on choisit de sacrifier un plus grand nombre d'individus, au prétexte que les pertes de ces derniers ne s'agrègent pas ? La favorisation du droit des plus mal lotis, peu importe leur nombre, permet ainsi à Regan, une fois introduite la différence entre la valeur de la vie de manière générale et la valeur de la vie aux yeux d'un individu sujet-d'une-vie, de considérer, toutes choses égales par ailleurs, que la mort d'un animal est moins grave que la mort d'un humain, ce qui, une fois exprimé le refus de l'agrégat des pertes, permettrait dans des cas exceptionnels de sacrifier le plus grand nombre au profit du plus petit nombre, ici un grand nombre d'animaux pour un petit nombre d'humains. Si elle était spéciste ou anthropocentrée, la théorie reganienne parviendrait probablement ici à la même conclusion, ce qui n'est pas rassurant. Or, si l'on est cohérent, on est en droit de remettre sur le travail la distinction entre quotidien et exceptionnel, afin de la mieux forger.

Chez Alain Renaut par exemple, l'extrême peut être quotidien (dans le réel) alors qu'il ne devrait être qu'exception (dans l'idéal), sans qu'il n'y ait de confusion entre réel et idéal. Dès lors, la pauvreté est marginale dans les sociétés développées, mais c'est la marge qui devient la norme dans les pays pauvres : voilà l'extrême. *Ecce extremus*. Et c'est en cela qu'un tel concept est bien plus fin que la théorie reganienne. Que les animaux soient chassés, exploités, tués, *etc.*, constitue une forme de violation des droits qu'ils devraient avoir, et à laquelle le qualificatif d'« *extrême* » correspond assez bien pour peu qu'on l'applique à une question qui n'est pas celle d'Alain Renaut. Et Regan ne nierait pas que la situation des animaux est extrême. En revanche, Regan, pour défendre la validité des principes qui guident son expérience de pensée du canot de sauvetage, dans laquelle on voit que le sacrifice de certains animaux pour sauver des humains, insiste plus que de raison – quoi qu'il s'agisse d'une conséquence de lectures peu rigoureuses de sa théorie – sur la nature « *exceptionnelle* » de ce cas de figure, et réitère cela dans la préface de 2004 : les abus quotidiens faits aux droits des animaux n'entrent pas dans ce cadre, car ils ne sont pas des exceptions¹⁹. Pour autant, qu'on soit contraint de chasser pour se nourrir ou subvenir aux besoins de sa famille, dans des pays en développement, bien qu'une situation quotidienne donc pas *exceptionnelle*, n'en est pas moins une situation *extrême*, comme d'ailleurs bien d'autres situations quotidiennes : violences faites aux femmes et aux enfants, guerres, famines (on pensera à l'ouvrage d'Amartya Sen²⁰), *etc.* Vivant l'extrême et le faisant vivre, le chasseur de brousse commet pour survivre des abus quotidiens, qui sont extrêmes précisément en ce qu'ils devraient être, idéalement, *exceptionnels*. Ce n'est pas une exception au sens chronologique ou temporel du terme, mais cela devrait en être une au sens normatif ou éthique du terme.

16 Sur ce qu'est le droit animalier, qui n'est pas le droit des animaux, voir BURGAT, Florence ; LEROY, Jacques & MARGUÉNAUD, Jean-Pierre, *Le Droit animalier*, PUF, Hors collection, Paris, 2016.

17 On rappellera que la viande de brousse constitue un tiers des revenus familiaux au sud-ouest du Cameroun, cf. JEANGÈNE VILMER, Jean-Baptiste, *Éthique animale*, p. 204, pp. 242-243, Préf. de Peter SINGER, PUF, Éthique et philosophie morale, Paris, 2008.

18 The Jane Goodall Institute, UK, « Chimpanzees and Bushmeat », www.janegoodall.org.uk, 2017.

19 REGAN, Tom, *Op. Cit.*, Préface, p. 46 : « *Les utiliser à cette fin est presque une réalité quotidienne.* »

20 SEN, Amartya, *Poverty and Famine, An Essay on Entitlement and Deprivation*, Oxford University Press, New York, 1982.

III – Les problèmes politiques de la chasse de subsistance.

La plupart des approches développées ici font figure de pistes, qui seront traitées à plus long terme, dans le cadre d'articles, de conférences, mais la plupart du temps, de chapitres de la thèse en cours. Les différents éléments politiques ici évoqués éclairent les conditions d'applicabilité des différents éléments éthiques mentionnés plus haut.

3.1°) Approches normatives et humiliation.

Bien mise en avant dans l'auto-évaluation éthique de la recherche avec des personnes – actuellement en cours de rédaction et qui sera intégrée à la thèse – la question de l'apport de normes extérieures dans un contexte local pose problème à plus d'un titre.

D'abord, et je remercie le membre de l'audience qui a pointé cela du doigt en demandant quelle différence il pouvait y avoir entre un animaliste qui se poserait la question de la chasse de subsistance sur place et un missionnaire colonialiste venu apporter la bonne parole, il faut se poser la question de la légitimité de l'intervention, y compris dans le cadre de la discussion. Tout l'objectif de l'étude de terrain à venir ne réside pas dans l'export de prescriptions abolitionnistes vers des pays en développement, mais bien au contraire, sur la base des difficultés pratiques rencontrées dans ces contextes locaux, de remettre en question la prétention globale des différentes théories abolitionnistes. Ainsi, il faudra se demander sous quelles conditions les populations locales, pratiquant la chasse de subsistance mais aussi une certaine chasse lucrative, accepteraient de respecter les interdits locaux eu égard à telle ou telle pratique et/ou espèce, et non proposer frontalement d'examiner des positions abolitionnistes²¹.

Cette légitimité est d'autant plus souvent mise à mal par le manque de prudence, et/ou de connaissances du contexte local et des savoirs des populations, des chercheurs. On sait par exemple que, dans le cas des politiques de santé, les différents intervenants ne se sont pas toujours posé la question de l'appropriation des savoirs exogènes, ce qui nécessite de passer par les représentations des populations locales et par le truchement des savoirs locaux. Ainsi, lors d'un colloque tenu le 27 mai 2016 sur le campus de Yaoundé I, à l'Esstic, Estelle Kouokam Magne, de l'Université Catholique d'Afrique Centrale, montrait à quel point différentes politiques publiques hygiénistes, en particulier la campagne anti-paludisme de l'OMS de 1956, en ne rencontrant pas les représentations locales ni les savoirs locaux, s'étaient vouées elles-mêmes à l'échec²². Il ne faudrait pas que l'éthique animale, lorsqu'elle cherche à penser des politiques plus justes pour les hommes et les autres animaux, se heurte à cet obstacle majeur²³.

Enfin, et en admettant que des conditions d'acceptation soient mises au jour au terme de l'étude de terrain, il faut absolument se prémunir contre les potentielles conséquences humiliantes des différentes interventions. On pourrait en effet partir de l'idée, de l'hypothèse méthodologique, selon laquelle toute théorie abolitionniste serait une théorie de la justice, ce qui justifierait par exemple le passage par Rawls. Or, que la justice soit le critère premier de l'évaluation d'une théorie politique ou morale, ne fait pas consensus. John Rawls annonçait dès les premières lignes de sa *Théorie de la justice*²⁴ que :

21 Il serait bon de se demander si une approche par le spécisme comme discrimination pourrait résonner mieux qu'une potentielle approche directement centrée sur la dimension alimentaire du problème.

22 On trouvera les actes de ce colloque, ainsi que les actes d'un colloque haïtien sur le sujet, dans l'ouvrage de PIRON, Florence ; REGULUS, Samuel & DJIBOUNE MADIBA, Marie Sophie (sous dir.), *Justice cognitive, libre accès et savoirs locaux. Pour une science ouverte juste, au service du développement local durable*, Québec, Éditions Science et bien commun, 2016, 462 p. Pour le texte d'Estelle Kouokam Magne, cf. pp. 193-212.

23 On pourra alors chercher à penser en quoi les savoirs locaux peuvent contribuer à l'éthique, comme ont pu le faire Ernest MBONDA et Dany RONDEAU, in E. M. Mbonda et D. Rondeau (dir.), *La contribution des savoirs locaux à l'éthique, au politique et au droit*. PUL, Nord-Sud (nouvelle collection), Laval, 2015.

« La justice est la première vertu des institutions sociales, comme la vérité est celle des systèmes de pensée. Si élégante et économique que soit une théorie, elle doit être rejetée ou révisée si elle n'est pas vraie ; de même, si efficaces et bien organisées que soient des institutions et des lois, elles doivent être réformées ou abolies si elles sont injustes. »

On s'accordera assez aisément à reconnaître qu'il faille abolir ou réformer des institutions injustes, avec des désaccords stratégiques sur le choix de l'un ou de l'autre. Mais certains auteurs mettent en avant qu'il ne va pas de soi que la justice soit le critère premier d'évaluation d'une institution sociale ou politique. Avishai Margalit propose ainsi qu'avant la mise en place d'une société juste, qui reste souhaitable, il faut apporter les conditions de la décence²⁵, entendue comme protection contre l'humiliation, qui peut être systémique, mais aussi venir de l'aide internationale, comme l'aide au développement par exemple. Ce que Gilbert Rist, professeur à l'Institut de Hautes Études Internationales et de Développement à Genève explique très bien sur la base de son expérience, dans une conférence du 10 février 2015 au Centre International de Philosophie Politique Appliquée intitulée « L'aide au développement mérite-t-elle encore son nom ? »²⁶.

Sur cette base, il est impossible de faire l'impasse sur la question des priorités. L'idée n'est alors plus de chercher à appliquer des principes moraux exogènes et d'en faire des politiques publiques locales, ni même d'ailleurs d'évaluer la pertinence de telle ou telle politique publique eu égard aux conséquences rationnellement anticipables de ces dernières sur la base de critères eux-mêmes exogènes²⁷, mais bien de partir d'abord des données du terrain et des discours des locaux pour cerner ce qu'ils appellent comme normativité(s) nouvelle(s), sous la forme de priorités. Les approches les plus récentes d'Alain Renaut théorisent cette méthode de la philosophie politique appliquée²⁸, puis sectorialisent, et appliquent ainsi cette dernière à des questions précises (études de genre, études ethnoculturelles, études climatiques)²⁹. Il faudra, avec de nouvelles questions, et de nouveaux enjeux, cerner comment les priorités s'expriment sur place, ce qui, une fois encore, explique en quoi les problèmes éthiques et politiques de la chasse de subsistance déplacent le débat abolitionniste, d'une part, mais aussi les débats sur les contextes locaux et les réponses à y apporter.

3.2°) La double-temporalité et ses critiques.

Dans son *Manifeste Animaliste*, Corine Pelluchon³⁰ pense un parallèle stratégique entre l'abolition de l'esclavage aux États-Unis d'Amérique et la fin de l'exploitation animale, en ce que Abraham Lincoln aura su être un diplomate et un stratège de qualité. À l'époque, Lincoln avait proposé qu'on laisse le droit aux propriétaires d'esclaves d'exploiter les Noirs, mais qu'ils allaient *de facto* être les derniers détenteurs de ce droit, non-soumis à l'hérédité, afin que la pratique disparaisse. Cela ne fait pas partie de ce que Corine Pelluchon nomme, dans la liste des propositions concrètes,

24 RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Éd. Harvard University Press, Coll. The Belknap Press, Cambridge, 1971 ; *Théorie de la justice*, Trad. de Catherine AUDARD, Éd. Points, Coll. Essais, Paris, 2009, p. 29.

25 MARGALIT, Avishai, *The Decent Society*, Éd. Harvard University Press, Cambridge, 1996 ; *La société décente*, Trad. de François BILLARD et Lucien D'AZAY, Éd. Champs Flammarion, Coll. Champs Essais, Paris, 2007.

26 RIST, Gilbert, « L'aide au développement mérite-t-elle encore son nom ? », 10 février 2015, Centre International de Philosophie Politique Appliquée, séminaire organisé par Alain Renaut, Jean-Cassien Billier, Giulia Pozzi et Marie-Pauline Chartron, Maison de la Recherche, rue Serpente, Paris. Vidéo disponible ici : <https://www.youtube.com/watch?v=1VOI3xs7b1c> [dernière consultation le 22/08/2018].

27 Pour un retour sur la différence entre déontologie et conséquentialisme, voir BILLIER, Jean-Cassien, *Introduction à l'éthique*, PUF, Coll. Quadrige Manuels, Paris, 2014, 265 p.

28 RENAUT, Alain, *L'injustifiable et l'extrême, Manifeste pour une philosophie politique appliquée*, Le Pommier, Manifestes, Paris, 2015.

29 RENAUT, Alain, *Inégalités, Entre Globalisation et Particularisation*, avec Étienne BROWN, Marie-Pauline CHARTRON & Geoffroy LAUVAU, PUPS, Philosophie Appliquée, Paris, 2016.

30 PELLUCHON, Corine, *Manifeste Animaliste. Politiser la cause animale*, Alma Éditeur, Paris, 2017.

« les revendications pouvant faire l'objet d'un large consensus »³¹. En effet, les exploitants qui acceptent, et fermeront leur exploitation en fin de carrière ou en permettront la reprise à qui changera de secteur d'activité, ne sont pas assez nombreux pour faire consensus. Il va de soi qu'en ce qui concerne l'élevage, cela risque bien de prendre cette forme, avec les résistances que cela suppose. Appliquer cette pensée du combat politique en deux temps à la question de la chasse de subsistance pourrait consister, par exemple, à faire accepter aux populations locales de ne pas cibler certaines espèces protégées dans la continuité du droit spéciste, ou encore à mettre en place des quotas, dans une perspective qui serait alors plus de l'ordre d'une forme d'écologie, mais qui aura pour elle d'être audible. Peut-être faudra-t-il ici plus de deux temps de l'action politique, le rétablissement de la démocratie en étant un premier, une priorité.

Il ne faudrait pas que, pour des raisons de divergences quant à la stratégie à adopter, un discours comme celui de Corine Pelluchon devienne inaudible pour des militants, pressés à juste titre, mais pour qui un devoir de recul critique et d'auto-évaluation se pose quand même. Le combat politique fonctionne rarement sur une temporalité immédiate, il faut donc prendre en compte ses spécificités pour mieux le mener. Lorsque Regan, on l'a vu, s'oppose aux quotas, pense-t-il à une forme de transition vers une société juste pour les animaux, et qui passerait par là ? Difficile à dire ; en tout cas, il n'en fait pas mention. Lorsque Francione tympanise les sympathisants de la cause animale avec des impératifs temporels de l'ordre de l'immédiat³², niant une fois de plus que le temps de transition à l'échelle individuelle soit un argument pertinent, on comprend la priorité éthique de la fin de l'exploitation animale dans les actions d'un individu particulier par rapport au bien-être de ce dernier, et l'on conçoit assez bien en quel sens cela est pertinent. Pour autant, que ce soit à l'échelle individuelle ou à l'échelle d'une société, faire comme si il n'existait pas de temporalité autre qu'immédiate, puisqu'on défend qu'elle ne devrait pas être, c'est confondre l'idéal et le réel, le devoir-être avec l'être, et, ainsi, se priver d'éléments de compréhension ayant une valeur stratégique majeure tout en fragilisant l'union encore à construire des animalistes entre eux. Le simple fait de qualifier certaines approches de « *néo-welfariste* » relèverait presque d'une forme de démagogie dangereuse, labellisant l'adversaire comme s'il ne faisait qu'un avec les approches spécistes, et comparant deux contextes non-comparables, via une analogie fallacieuse. Or, il faut comprendre le temps long pour cerner sur quel levier appuyer. Avec Corine Pelluchon, on comprend qu'un premier levier peut être ce qu'il est déjà acceptable de faire cesser aux yeux d'une majorité de personnes. Dans notre contexte, la corrida et la fourrure, par exemple. Dans le contexte local Ouest-Africain, pourquoi pas, et il faudra voir dans quelles conditions, la chasse d'espèces protégées. De même, on sait grâce au terrain précédent sur quels leviers on ne peut pas encore appuyer : ni le pouvoir politique corrompu et les différents agents de l'État³³, ni l'élevage car peu rentable et plus que problématique d'un point de vue sanitaire³⁴.

3.3°) Retour de flammes : la responsabilité plus grande de nos concitoyens.

S'il y a bien une certitude pouvant émerger de mon travail en thèse, et ce avant même l'aboutissement de ce dernier, c'est que nos concitoyens occidentaux, vu leur contexte, ont une responsabilité plus grande eu égard à la fin du spécisme et de l'exploitation animale. Comparé au chasseur de brousse, le consommateur modeste moyen occidental n'a plus d'éléments pour justifier sa

31 PELLUCHON, Corine, *Op. Cit.*, pp. 71-92.

32 FRANCIONE, Gary, « A Short Essay On The Meaning Of New-Welfarism », site officiel de l'auteur, <https://www.abolitionistapproach.com/a-short-essay-on-the-meaning-of-new-welfarism/> [dernière consultation le 22/08/2018].

33 Sur les problèmes politiques du gouvernement de Paul Biya, voir PIGEAUD, Fanny, *Au Cameroun de Paul Biya*, Karthala, Les Terrains du Siècle, 2011. Sur les actions à mettre en œuvre malgré ce contexte, voir l'association EAGLE (Eco Activists for Governance and Law Enforcement) et ses actions de terrain.

34 On se souviendra des différentes conséquences sanitaires de l'élevage industriel à Yaoundé, qui, soumis à des normes d'hygiène plus que perfectibles, vit une grippe aviaire s'abattre sur la région, épidémie ayant elle-même des conséquences économiques graves sur les populations – sans mentionner, bien sûr, ce que cela implique pour les dizaines de milliers de volailles concernées.

pratique quotidienne. Sa responsabilité est avérée. On pourra donner une définition minimale de la responsabilité dans le monde technologique en suivant les deux critères fondant la responsabilité comme principe chez Hans Jonas³⁵. Pour lui, est responsable quelqu'un qui dispose à la fois du savoir et du pouvoir. Il sait quoi faire et peut le faire. Quelqu'un qui ne pourrait pas ne saurait être tenu pour responsable, quelqu'un qui ne saurait pas ne pourrait être tenu pour responsable. Dans nos sociétés, un pouvoir d'achat moyen à réduit, et un accès à Internet, suffisent pour être considéré comme responsable vis-à-vis de l'exploitation animale, et les savoirs diffusés par les différentes associations ne font qu'aller dans ce sens.

Il ne faudrait pas pour autant tomber dans une forme de position de surplomb consistant à considérer que dans des contextes locaux difficile, les deux manqueraient. Rien de plus cliché. Vis-à-vis du savoir, par exemple, la difficile alphabétisation de certaines régions du monde, et l'accès plus que restreint à des études secondaires puis supérieures, ne signifient pas pour autant que, eu égard aux espèces chassées, les locaux ne sauraient rien. Au contraire, leur pratique de la chasse permet l'émergence de savoirs dits « cynégétiques » ou « écologiques », par exemple relatifs aux conditions de vie préférées de telle espèce, au caractère de telle autre en situation de danger, aux capacités de perception de son environnement d'une troisième, etc. Dans sa thèse en géographie sur le Gabon, Joseph Okouyi Okouyi N.W., qui a une démarche plutôt pro-chasse de subsistance et va jusqu'à défendre qu'elle devienne le point d'appui d'un essor économique, met bien ces savoirs en avant³⁶. On pourrait aussi penser à la thèse de Georgin Mbeng Ndemezogo sur la commercialisation du gibier au Gabon³⁷ et les représentations opposées qu'elle engendre chez différents acteurs. Or qui, sachant tout cela, pourrait nier que les animaux sont des êtres dotés de sentience, cherchant à échapper à la souffrance et à la mort ? En revanche, c'est bel et bien le pouvoir qui vient à manquer, puisqu'il faudrait, pour que l'activité cesse, que les populations qui en dépendent puissent à la fois se nourrir autrement, mais encore subsister autrement sur le plan économique. Sur ce point, plusieurs pistes sont en cours d'évaluation, allant de la justice économique globale, via par exemple une justice fiscale taxant les transactions financières, à la mise en place d'aides internationales variées. Ces questions pratiques urgentes posent la question de savoir si l'un des critères d'une vie humaine considérée comme « décente », « digne », « proprement humaine » ou autre ne pourrait pas être, outre l'accès à l'éducation, l'eau potable, etc., la possibilité réelle de ne pas dépendre de l'exploitation d'autres êtres sentients pour vivre – à entendre alors comme une sorte de « capabilité »³⁸ ?

35 JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Francfort, 1979 ; *Le principe responsabilité : Une éthique pour la civilisation technologique*, Trad. de Jean GREISCH, Flammarion, Champs Essais, Paris, 2013.

36 OKOUYI OKOUYI N.W., Joseph, *Savoirs locaux et outils modernes cynégétiques : développement de la filière commerciale de la viande de brousse à Makokou (Gabon)*, thèse de Doctorat en Géographie soutenue en 2006, sous la direction de Pierre Grenand, Université d'Orléans.

37 MBENG NDEMEZOGO, Georgin, *La commercialisation du gibier au Gabon : anthropologie du conflit des imaginaires du rapport à l'animal*, thèse de Doctorat en Sociologie et anthropologie soutenue en 2011, sous la direction de Raymond Mayer et Patrick Mouguiama-Daouda, Université Lyon 2 et Université Omar Bongo (Libreville) ; Éric Baratay présidait le jury de thèse – et nous le remercions pour la référence de la thèse en question.

38 Pour plus de détails sur la notion de capabilités, à entendre comme libertés réelles, appliquées, comme « possibilités réelles de », voir SEN, Amartya, *Commodities and Capabilities*, Elsevier Science Publishing Company, New York, 1985. Voir aussi NUSSBAUM, Martha, *Creating capabilities. The human development approach*, Harvard University Press, The Belknap Press, Cambridge, 2011 ; *Capabilités. Comment créer les conditions d'un monde plus juste ?*, Flammarion, Climats, Trad. de Solange CHAVEL, Paris, 2012.