

LA VULNERABILITE ENTRE HUMANISME ET POST-HUMANISME ANTI-SPECISTE

Sandra Rossetti¹

Abstract: The essay examines some of the major philosophical perspectives which have addressed the theme of vulnerability, with the aim of understanding what kind of ontologies they have produced, and how they have characterised the related ethics. Particular attention is placed on some Authors who, although sometimes very different in relation to their national and cultural backgrounds, share the same Jewish origin: Simone Weil, Emmanuel Lévinas, Hans Jonas and Judith Butler. The essay shows how these Thinkers developed an ethics of responsibility. Special attention is paid to the philosophy of Hans Jonas and the possible links of his thought with the philosophy of animal rights.

Keywords: Vulnerability, animal rights, Jewish thought, ethics of responsibility

Introduction

L'Europe semble inexorablement se diriger vers un destin de contraction des droits sociaux gagnés pendant la Seconde Guerre mondiale. C'est un tournant qui impose de se

confronter avec une expérience qui semblait appartenir à un passé lointain: celle de la vulnérabilité sociale. "Vulnérable" vient du mot latin *vulnus* qui signifie plaie ou lésion. Vulnérable est donc tout ce qui est exposé à la possibilité d'être blessé, violé, et endommagé selon un point de vue à la fois physique et psychologique. Les causes qui ont conduit à cette nouvelle phase de l'histoire européenne, imposant la confrontation forcée avec cette condition, sont multiples: la fin de l'ordre bipolaire, l'effondrement de l'Union soviétique et du socialisme, la déclaration, sous des formes toujours plus prononcées, de la mondialisation néo-libérale. Les résultats politiques et sociaux déterminés par ce modèle de mondialisation en Europe donnent lieu à un sentiment généralisé de peur, dont le risque principal est de déterminer des politiques sécuritaires de refus de la diversité, de sa configuration en bouc émissaire sur lequel décharger l'angoisse généralisée et alourdir le poids de la vulnérabilité collective. Mais, conformément à ce que revendiquait le poète

¹

Sandra Rossetti collabore avec le Département de sciences humaines de l'Université de Ferrara, Italie. Email: sandra.rossetti@unife.it

allemand Hölderlin, qui écrivait que "là où est le danger, croît aussi ce qui sauve", la vulnérabilité peut être aussi vécue comme une condition générative d'une nouvelle éthique et de nouvelles façons par lesquelles donner lieu à des relations interpersonnelles. Celle-ci est la direction dans laquelle se déploie une partie de la philosophie morale contemporaine, orientée vers la recherche de nouveaux paradigmes à travers lesquels résoudre les difficultés de notre temps. L'expérience de la vie, comme étant exposée à la possibilité d'être blessée et violée peut, en effet, créer un sentiment de communauté et de solidarité avec les subjectivités qui ont longtemps été sous la menace de ce danger: les peuples de l'hémisphère sud qui, après la deuxième guerre mondiale, ont vu la transition du régime colonial au pouvoir économique détenu par les multinationales occidentales; les exilés et les apatrides forcés de fuir leur pays; les femmes et toutes les identités de genre soumises à la domination patriarcale et, enfin (mais seulement dans cette liste), les animaux dont la vulnérabilité à l'exploitation exercée par les êtres humains détermine toujours des formes de douleur et des souffrances inimaginables: on pense aux abattoirs, aux formes modernes d'élevage intensif, à la vivisection. Dans le but de favoriser une réinterprétation positive de la vulnérabilité à travers laquelle réagir à ces problèmes, l'intervention qui suit, essayera de repérer, dans l'histoire de la philosophie

occidentale, les formes de réflexion qui se sont penchées sur ce sujet, pour comprendre quelles ontologies ont été produites et quelles sont les éthiques correspondantes.

Thomas Hobbes et Arthur Schopenhauer philosophes de la vulnérabilité de la vie

La délimitation de cette recherche aux derniers siècles de l'histoire occidentale est une conséquence du fait que la notion de vulnérabilité commence à avoir une signification philosophique quand la "vie", dans sa dimension charnelle et matérielle, est devenue un sujet de réflexion aux côtés de la métaphysique traditionnelle et de l'ontologie. À la vie dans ce sens, il a été consacré un chapitre entier du livre de Hannah Arendt, *The Human Condition* (1998: p. 313-319), dans lequel l'auteure, en faisant le bilan des nouveautés et des changements qui ont eu lieu dans l'ère moderne, a mis au centre de son discours le nouveau sens dont la vie a été investie. En tant que sphère de l'être qui unit l'être humain aux autres êtres vivants, la vie, observe Hannah Arendt, a été généralement considérée avec suspicion et, dans la Grèce antique, elle a même été méprisée, mais à partir du XVI^e siècle elle est devenue de plus en plus importante, ce qui lui a permis de triompher sur toutes les valeurs utilisées précédemment pour donner un sens aux actions. Dans la cartographie des causes responsables du

changement, l'auteure identifie au sein du dogme chrétien, qui a conçu la vie comme sacrée, le début de l'ensemble du processus. De toute évidence, comme Arendt elle-même le souligne, la vie à laquelle le christianisme se réfère est la vie éternelle, mais quand, dans les temps modernes, les processus de sécularisation ont ouvert la porte à l'athéisme et au matérialisme, la foi en l'immortalité individuelle a échoué, laissant seulement la vie terrestre dépourvue de ses significations transcendantes et métaphysiques. Au milieu du XXe siècle Hannah Arendt a été l'un des premiers intellectuels qui ont compris l'étendue et l'omniprésence des formes de pouvoir qui ont été produites en rapport à ce changement. Biopouvoir est le concept utilisé, quelques décennies plus tard, par des philosophes tels que Georges Canguilhem (1943), Michel Foucault (2004), Giorgio Agamben (1995), Toni Negri (2001: 179-210), Roberto Esposito (2004) qui, des années soixante-dix à nos jours, ont poursuivi la réflexion de Arendt sur le rôle-clé de la vie dans la pensée moderne et contemporaine.

Les méthodes et les approches à travers lesquelles les philosophes ont consacré leur attention à la vie étaient nombreuses, mais si dans l'étude de ce thème nous voulons garder au premier plan, comme c'est l'objet de

cet article, le problème de la vulnérabilité, il faut commencer par examiner deux philosophes parmi les plus sombres et pessimistes de l'ensemble de la tradition occidentale de la pensée, Thomas Hobbes et Arthur Schopenhauer, qui doivent leur triste notoriété à la lucidité avec laquelle ils ont saisi et dénoncé les niveaux de vulnérabilité présents dans le phénomène de la vie et les formes de l'insécurité et de l'incertitude qui lui sont associées. Hobbes, dans son livre de 1651 *Leviathan*, a produit une philosophie radicalement matérialiste qui a tourné le dos aux notions traditionnelles du bien et du mal, de la justice et de l'injustice, ne laissant que la vie humaine et son exposition à ce qui peut la blesser (Hobbes, 1976: p. 70-76)². *Homo homini lupus* est la fameuse phrase par laquelle le philosophe a conçu une métaphore de sa vision de la vie; métaphore selon laquelle la seule règle universelle qui peut être trouvée dans la compagnie des hommes est celle du désir de vexation réciproque. Cette vision a été adaptée dans une autre image tout aussi célèbre, le *Léviathan*, qui représente, pour Hobbes, la solution au problème de la guerre de tous contre tous, celle d'un Etat absolu qui, pour protéger la vie des citoyens, supprime leur liberté et leur indépendance. De même, Arthur Schopenhauer dans son livre de 1819,

² Cf., en particulier, le chapitre "La condition naturelle de l'homme au sujet de son bonheur et de sa misère".

Le Monde comme volonté et comme représentation, a développé une philosophie pessimiste, loin des solutions traditionnelles que la métaphysique a identifiées en réponse au problème de l'être. L'essence de la vie est en fait conçue par lui comme une énergie aveugle, sans fondement et sans fin, "la volonté". Cela signifie que des milliards d'êtres vivants qui luttent pour survivre sont constamment exposés à la possibilité d'être violés et blessés: la fleur qui se fane par manque d'eau, l'animal blessé, l'être humain qui tombe malade et meurt. Derrière l'illusion de l'amour, à travers lequel nous essayons de rendre plus supportable le monde, se trouve donc une arène d'êtres tourmentés qui se dévorent les uns les autres. Contrairement à Hobbes, pour Schopenhauer cette guerre intestine de tous contre tous appartient non seulement aux relations humaines; en fait, elle est universelle, elle connote la vie dans ses nombreuses manifestations:

Nous allons étudier dans l'existence humaine, la destinée intérieure et essentielle de la volonté. Chacun trouvera facilement chez les animaux les mêmes conditions, plus faibles seulement, exprimées à des degrés divers; et, aussi, en regardant la souffrance animale, devra être assez convaincu que pratiquement toute la vie est douleur. (Schopenhauer,³ 1993: 410) .

Aussi différente est la solution donnée au problème de la vulnérabilité, qu'il a abordé à travers une éthique de la compassion qui exige de tout être humain à s'assumer la douleur de tous les êtres, passés et présents, pour éviter de causer plus de douleur et dans le but de promouvoir une volonté active et positive et de faire le bien des êtres vivants.

C'est clair que la pensée de Hobbes et Schopenhauer se caractérise par une ontologie qui ne trouve plus son centre dans l'être comme un état donné, objectif ou subjectif, aussi bien que cela a été fait par la tradition occidentale ancienne et moderne. Dans leur discours, en effet, l'être apparaît comme une simple possibilité à arracher à son contraire, le non-être, parce que la vie, au lieu d'être évidente, est une lutte pour continuer à être là. Cette ontologie a donné lieu, dans les temps modernes, à deux courants différents. D'une part, le courant dominé par la pensée de Hobbes, qui a fait face au problème de la vulnérabilité de la vie par le développement de stratégies sécuritaires, disciplinaires et immunisantes, aboutissant à la politique nazie du XXe siècle⁴ : les politiques de la mort qui, afin de protéger les formes de vie considérées comme les plus qualifiées, ont détourné la question de la vulnérabilité sur des autres vies

sa vision de la vie avec la sphère de la politique et les structures politiques à travers lesquelles le totalitarisme du XXe siècle a investi le phénomène de la vie.

³ Traduction de l'auteur.

⁴ Francesco Viola (1977) aussi estime qu'il existe une ligne de continuité entre la manière dont Hobbes a relié

humaines, transformées en victimes sacrificables⁵. D'autre part, sur la base de la pensée de Schopenhauer, le courant qui, bien que partant de la vulnérabilité, a trouvé son dénominateur commun dans une éthique de responsabilité intersubjective et dans un mode positif de sympathie du sujet humain à un "Autre que lui-même"⁶.

L'objectif de la deuxième section de cet article est de suivre les traces laissées dans la philosophie récente par cette seconde école de

pensée, et de comprendre quelles sont les philosophes et les philosophies qui s'y sont dédiés. Le but est de comprendre les contributions qui ont émergé et les points de contact entre réflexion "humaniste", à laquelle cette tendance a donné lieu et qui a examiné la vulnérabilité uniquement en relation avec le sujet humain, et le "post-humanisme" qui a dépassé les limites du discours sur les espèces. Comme nous le verrons, l'éthique écologiste et animaliste du XXe siècle utilise la catégorie de

⁵

Pour une analyse approfondie de la victimisation, cf. le célèbre livre de René Girard, *La Violence et le Sacré* (1972).

⁶

Cette double lecture des politiques à travers lesquelles la vie a été investie, est inspirée par la réflexion des auteurs du XXe siècle qui se sont penchés sur le biopouvoir. Parmi ceux déjà mentionnés, nous avons en fait, d'une part, ceux qui ont mis l'accent uniquement sur les aspects mortels de cette forme de domination et sont allés à la recherche de solutions par le biais de la récupération des instances pré-modernes: les institutions démocratiques de l'ancienne *Polis* et de la République romaine, comme dans le cas de Hannah Arendt (1958;1995); les modèles anciens, les Grecs en particulier, de problématisation du désir et de construction éthique du corps et des plaisirs de la vie, dans le cas de Foucault (1997) et Agamben (2002). D'un autre côté, cependant, il y a aussi des auteurs qui, tout en reconnaissant la manipulation politique en terme de domination et de violence de la primauté assumée par la vie, ont interprété le changement qui a eu lieu dans les temps modernes, en affirmant que la vie, dans son surplus et dans le statut subversif de son être, est capable de s'imposer sur le commandement politique avec ses propres lois et sa propre logique. Conformément à cette approche, Antonio Negri (2000) voit, dans l'entrelacement de la vie et de la politique, un dispositif qui, loin d'être destiné à fonctionner contre la vie, peut être posé contre les thanato-politiques comme un pouvoir de la vie elle-même, capable de s'exprimer par le travail, la langue, les désirs, pour donner suite à des formes autonomes et libres de la subjectivité. Dans le discours de Negri résonne et trouve amplification l'ensemble de la constellation biopolitique qui caractérise le marxisme, idéologie qui, avec son

exaltation du travail, était l'une des formes d'action les plus expressives de la nouvelle urgence que la vie a pris dans la modernité. Bien que partant d'un point de vue plus critique par rapport à la célébration presque euphorique de la vie accomplie par Negri, Esposito aussi croit que les dispositifs mortels de bio-politique, avec leurs pouvoirs de "normalisation absolue de la vie" et "de ségrégation du bios à l'intérieur de la loi de sa destruction" – analysés selon le paradigme de l'immunisation – doivent être confrontés non pas à quelque chose à trouver au-delà de la vie, mais à leur exact opposé, qui est la "revitalisation de la règle excédentaire par rapport aux philosophies juridiques actuelles, le motif, déjà phénoménologique, de la chair comme celle qui résiste à toute incorporation présumée et, en dernier, une politique de la naissance imaginée comme production continue de la différence par rapport à chaque pratique identitaire". Dans son essai *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale* (Esposito, 2007), la naissance est en fait définie par l'auteur à partir d'un raisonnement sur le corps de la mère qui, pendant la grossesse, tolère la formation d'une nouvelle identité et d'une nouvelle vie, celle de son fils, sans provoquer de phénomènes immunitaires de négation de la vie elle-même. Cette relation particulière qui se développe entre la mère et le fils est la métaphore d'un corps politique qui est capable de protéger la vie et d'accueillir l'étranger, le différent et l'autre, au-delà des phénomènes liés à la thanatopolitique. Dans cette réflexion sur la naissance et la maternité, Esposito offre un écho aux thèmes proposés par la deuxième vague du féminisme qui, dans les années soixante-dix et quatre-vingt du XXe siècle, a développé une réflexion axée sur la valorisation de la vie contre les politiques de domination produites par le patriarcat dans sa version moderne.

la vulnérabilité pour définir les règles et les normes d'une relation fraternelle entre les humains et les autres êtres vivants.

L'éthique "juive" de la vulnérabilité au XXe siècle

Malgré l'influence de Schopenhauer sur les philosophies vitalistes du XIXe et XXe siècle, les philosophes qui ont parlé au nom de la vie (Nietzsche, Simmel, Bergson et Spengler), ne peuvent pas être inclus dans le courant de pensée que nous traitons. Ces auteurs ont en effet défini une célébration optimiste de la vie comme une incitation à l'action et comme la création continue de formes, qui n'a rien à voir avec la question de la vulnérabilité envisagée, qu'ils considèrent comme marginale et indigne d'être élevée au sujet de la réflexion philosophique⁷.

La tâche consistant à mettre à l'ordre du jour les questions soulevées par Schopenhauer appartient à un groupe de penseurs de différentes origines nationales et culturelles, mais avec une origine juive commune, Simone Weil, Emmanuel Lévinas, Hans Jonas, et Judith Butler qui, mécontents de

la façon dont la philosophie contemporaine a pris en charge l'existence humaine dans le monde, se sont engagés dans une réflexion qui avait pour thème la vulnérabilité et les stratégies par lesquelles faire face à ce problème. Bien qu'il soit risqué de parler de l'éthique juive de vulnérabilité, le fait que ces auteurs ont tous une origine commune n'est probablement pas accidentelle. L'idée de la vulnérabilité, malgré la complexité des significations qu'elle présente, est le fait central dans tous les textes sacrés du judaïsme⁸. Et d'ailleurs, la vulnérabilité inhérente à leur statut social de juifs leur a doté d'une forte sensibilité à cette question et elle a été un moteur puissant de motivation pour s'en occuper.

Vulnérabilité, obligations et responsabilités selon Simone Weil

Ayant vécu en France dans la première moitié du XXe siècle, Simone Weil a identifié comme point de départ de sa réflexion la philosophie de Marx qui, bien que critiquée pour les dérives qui se sont révélées dans le

7

Avec cette thématization de la vie, ces philosophes avaient l'intention de remettre en question la cage de la rationalité bourgeoise (mécanisme qui se développe, aussi, dans les sciences de la vie) et, surtout, l'embourgeoisement de la classe ouvrière, thème qui, dans l'œuvre de penseurs comme Sorel, a causé une exaltation téméraire de la violence en tant que manifestation la plus appropriée de la vie qui est capable de se régénérer.

8

Il suffit de penser, par exemple, à deux des livres les plus importants de l'Ancien Testament: a) la *Genèse*: "Leurs yeux ont été ouverts et ils ont réalisé qu'ils étaient nus" (Genèse 3: 7), où le mot nu (arumim) – qui décrit tout le sens de la condition humaine après le péché – est aussi traduit par l'adjectif vulnérable; b) le *Livre de Job*, construit autour du cri de son protagoniste qui se tourne vers Dieu, en demandant des explications pour sa vie misérable, pour sa vulnérabilité et sa douleur.

régime stalinien en Union soviétique, elle lui apparut, au début des années Trente, comme la stratégie la plus appropriée pour faire face à l'asymétrie du pouvoir et des relations de reconnaissance. Dans la troisième section du livre *Sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* (1934), intitulée "Cadre théorique d'une société libre" (Weil, 1955: 56-80), en essayant de développer un concept de liberté propre à la vie humaine, l'auteure choisit de passer à travers une variation du thème du travail, un sujet qui a été au cœur de la pensée marxiste. Conformément à la réflexion marxiste, Weil elle aussi pense que par le travail l'être humain choisit de ne pas répondre immédiatement à la stimulation du besoin; l'être humain choisit de retarder la satisfaction du besoin et de se consacrer à une activité plus complexe qui contribue à une meilleure garantie de conservation. L'être humain devient ainsi maître des conditions de conservation de son existence. La forme contemporaine de cette idée de liberté correspond au travailleur spécialisé que l'auteure, dans le cadre de tous ses écrits, a exalté et opposé aux formes serviles de travail, dont la ligne d'assemblage est l'expression la plus mature et contradictoire. Bien que dépendant de relations de commandement, l'homme de métier, grâce à la synchronisation entre le travail manuel et l'exercice de la pensée, est en effet capable d'exprimer une forme de liberté compatible avec la dignité

humaine et la libération des formes de domination qui avilissent et humilient la vie des classes sociales les plus défavorisées. La période qui suit l'écriture de ce livre coïncide toutefois avec une profonde crise personnelle qui mène Weil à s'éloigner du marxisme, qu'elle jugeait incapable de fonctionner efficacement au sein de l'état de vulnérabilité politique et sociale de la vie humaine. Cette crise aboutira quelques années plus tard à l'expérience mystique qui conduit Weil à aborder le christianisme et sa conception du monde et de la vie. Mais, même dans ce changement, le thème de la vulnérabilité humaine reste central dans son discours et détermine, en même temps, une controverse avec le personnalisme philosophique, école de pensée de son temps occupée à valoriser la religion et la philosophie chrétienne, par opposition aux tendances politiques et sociales du XXe siècle. Cette controverse, de laquelle découle l'une des plus belles définitions qui ont été données de la vulnérabilité de la vie, se trouve dans *La personne et le sacré* (1942), essai axé sur le contraste entre une conception spiritualiste de la personne et sa compréhension comme unicité incarnée et vivante. Simone Weil a écrit:

Il y a dans chaque homme quelque chose de sacré. Mais ce n'est pas sa personne. Ce n'est pas non plus la personne humaine. C'est lui, cet homme, tout simplement. [...] Si la personne humaine était en lui ce qu'il y a de sacré pour moi, je pourrais facilement lui crever les yeux. Une fois

aveugle, il sera une personne humaine exactement autant qu'avant. Je n'aurai pas du tout touché à la personne humaine en lui. Je n'aurai détruit que ses yeux. (Weil, 1957: 12).

L'objectif essentiel de cette considération – qui vise à mettre en valeur les aspects corporels et charnels de l'individu auxquels se lie la vulnérabilité – est, comme nous l'avons mentionné ci-dessus, le personnalisme philosophique – connu grâce à Maritain, Mounier et leurs amis⁹ – qui ressemble à une philosophie trop abstraite, trop ancrée dans les valeurs de nature spirituelle, et surtout, trop liée à des cercles moyen-haut bourgeois, en contraste avec ceux que Weil avait choisi: l'environnement des ouvriers et des paysans, des gens humbles, les plus vulnérables, exposés quotidiennement à la violence physique et psychologique typique d'une époque historique dans laquelle la protection sociale contre la pauvreté et les problèmes sociaux était encore quasi inexistante (Di Nicola et Danese, 2009: 7-39). En opposition à une conception trop "idéaliste" de l'être humain, Weil choisit une définition par rapport à sa vie charnelle, à sa vulnérabilité et au risque d'exposition à la douleur et à la souffrance:

Il y a depuis la petite enfance jusqu'à la tombe, au fond du cœur de tout être humain, quelque chose qui, malgré toute l'expérience des crimes commis, soufferts et observés, s'attend invinciblement à ce qu'on lui fasse du bien et non du mal. C'est cela avant toute chose qui est sacré en tout être humain. Le bien est la seule source du sacré. Il n'y a de sacré que le bien et ce qui est relatif au bien. (Weil, 1957: 13).

La connexion qui, dans cette réflexion, est établie entre l'idée du bien et la demande de protection contre la vulnérabilité permet à Weil de définir un autre concept décisif dans sa réflexion, celui de la justice qu'elle a utilisé en contraste avec le droit, incapable, dans son analyse, d'assurer une véritable protection des êtres les plus faibles. La justice selon Weil consiste, en fait, "à veiller à ce qu'il ne soit pas fait du mal aux hommes" (Weil, 1957: 34), ni à leur âme ni à leur corps. Par cette idée de justice, est défini un chemin très différent de celui de la justice dans le sens moderne du terme, un processus qui exige le remplacement du droit par l'obligation: c'est l'obligation de promouvoir le bien-être mental et physique des êtres humains et de les empêcher d'être lésés. Dans deux autres écrits de la période londonienne, *Étude pour une déclaration des obligations envers l'être*

⁹ Le personnalisme est un courant de pensée d'origine chrétienne (principalement catholique) qui est né en France dans la première moitié du XXe siècle, et qui a trouvé l'une de ses expressions les plus importantes dans le débat provoqué par la revue "Esprit", fondée par Mounier en 1932, et avec laquelle collaboraient des auteurs tels que Maritain, de Rougemont, Flanquès

Touchard, Biot. Le personnalisme représentait l'effort de trouver une alternative au capitalisme et au socialisme; une solution destinée à améliorer le concept de la personne contre la crise des civilisations qui émergeait en Europe. Weil, cependant, croyait que ce concept de personne était trop lié au prestige social et à une idée auto-référentielle de soi-même.

humain (Weil, 1957: 66-75) et *L'Enracinement* (Weil, 1949), Weil approfondit son analyse de la notion d'obligation et propose le remplacement de la Déclaration universelle des droits avec les obligations envers l'être humain. Contre les ontologies individualistes produites dans les temps modernes, Weil définit, dans ses réflexions, une éthique de responsabilité radicale vers l'Autre; une éthique fondée sur une ontologie de la faiblesse du sujet, constamment exposé au risque de déni et de douleur.

Emmanuel Lévinas: philosophe de la vulnérabilité

Le thème de la vulnérabilité a été au centre de la réflexion d'un autre philosophe français bien connu, contemporain de Simone Weil, Emmanuel Lévinas; comme elle, il s'intéresse à produire une rupture dans la tradition philosophique occidentale qui a mis en valeur l'unité et l'autonomie au détriment de la relation et de la différence. Ce projet a donné lieu à une mise à distance de la trajectoire phénoménologique et existentielle qui reliait Husserl à Heidegger, desquels Lévinas avait reçu sa formation. Le sujet est en fait conçu par lui non pas comme "existant", tel que l'entendaient Husserl et Heidegger, mais

seulement comme "autrement qu'être" (Lévinas, 1974), comme un non-lieu, une éradication de l'essence. Il cherche un sens à la subjectivité humaine, en évoquant la transcendance. Cette opération a lieu pour Lévinas sous le signe du judaïsme, religion qui a eu une forte influence sur sa philosophie et qui a déterminé, dans le même temps, une forte divergence avec Simone Weil, laquelle a rejeté le judaïsme avec énergie en faveur de la religion chrétienne¹⁰. Les différences dans la doctrine, cependant, sont dépassées par les catégories à travers lesquelles ces deux auteurs ont l'intention de penser l'identité humaine. Dans *Totalité et Infini* (1961) et encore plus clairement dans *Autrement qu'être* (1974), Lévinas utilise la vulnérabilité pour déconstruire le sujet que la tradition métaphysique et ontologique de l'Occident a voulu centrer sur l'essence spirituelle, le cogito, l'intentionnalité et sur la liberté de l'auto-référence. En commentant cette tradition, Lévinas écrit:

Quel que soit l'abîme qui sépare la *psyché* des anciens de la conscience des modernes – l'une et l'autre relèvent d'une tradition de l'intelligibilité remontant au rassemblement des termes réunis en système. [...] Ici le sujet est origine, initiative, liberté, présent. Se mouvoir soi-même ou avoir conscience de soi, c'est en effet se référer à soi, être origine. (Lévinas, 1974: 98).

¹⁰

Lévinas a publié en 1952 un article contre l'anti-judaïsme de Weil (Lévinas, 1952).

Par opposition à une identité ainsi conçue, l'auteur thématise un sujet "de chair et de sang" qui est en dessous de la conscience et qui est "vulnérabilité, susceptibilité, dénudation, cernée et concernée par autrui, irréductible à l'apparaître d'autrui" (Lévinas, 1974: 101-102). Redéfini à partir de la vulnérabilité, le soi de Lévinas est caractérisé par la passivité, par la spoliation, par une radicale exposition à l'altérité et à la blessure. Le visage humain, qui "[...] dans sa nudité de visage me présente le dénuement du pauvre et de l'étranger" (Lévinas, 1971: 234), est la métaphore de la privation et de la vulnérabilité d'un sujet ainsi défini. C'est sur cette métaphore du visage que Lévinas insiste pour obtenir les coordonnées de sa réflexion éthique. En opposition à la crainte suscitée par la vulnérabilité, dont naissent les logiques sécuritaires et eugéniques qui sous-tendent les biopolitiques destructrices de la vie, Lévinas dit qu'il est nécessaire de ne pas avoir peur de la peur, afin d'établir l'acceptation de l'intrusion de l'autre. L'aboutissement de sa réflexion est donc dans une éthique de la responsabilité selon laquelle le sujet vulnérable qui découvre cette même vulnérabilité en soi-même, est placé dans la condition de prendre en charge son échec et son exposition constitutive à la douleur et à la mort.

Le chagrin et la vulnérabilité dans la pensée de Judith Butler

Dans le sillage de la réflexion de Lévinas se pose celle de Judith Butler, une philosophe "queer" qui, dans les années quatre-vingt-dix du XXe siècle, a produit une critique de la façon dont la norme obligatoire de l'hétérosexualité détermine la "normalité" des rôles sexuels, afin de décider qui est "humain" et qui ne l'est pas, qui doit être protégé par la vulnérabilité sociale et qui ne mérite pas une protection et des garanties, en étant incapable de se soumettre à des obligations de genre (Butler, 1990; Butler, 1993). Placé devant l'escalade de la violence liée aux événements qui ont conduit à l'attaque contre les tours jumelles de New York, Butler, avec le passage au nouveau millénaire, a ressenti le besoin d'étendre le champ de sa réflexion: c'est-à-dire qu'elle a commencé à croire que la vulnérabilité est à l'origine du mécanisme de régulation par lequel sont produites l'humanisation et la déshumanisation de la vie.

[...] Chacun de nous est en partie constitué politiquement par la vulnérabilité sociale de son corps – comme un lieu de désir et de la vulnérabilité physique, le site d'une dimension publique en même temps exposée et assertive. La perte et la vulnérabilité sont les conséquences de notre être corps socialement constitués,

fragilement unis à d'autres au risque de les perdre, et exposés à l'autre, toujours à risque des violences qui pourraient résulter de cette exposition. (Butler, 2004: 40)¹¹.

Selon cette approche, dans le livre *Vie précaire* (Butler, 2004), l'auteure opère une analyse des mécanismes d'immunisation par lesquels la vulnérabilité est exorcisée et projetée sur les formes de vie considérées comme inférieures et moins dignes. C'est une analyse qui se concentre sur le discours de deuil, la manifestation la plus évidente de la vulnérabilité humaine; dans la légitimité du deuil et dans la possibilité de pleurer ses morts, l'auteure identifie en fait l'une des lignes les plus importantes qui articulent la différence entre l'humanité et l'inhumanité, entre les vies dignes et les vies indignes. *Vie précaire* a été écrit grâce à une confrontation directe avec la philosophie de Lévinas, à partir de laquelle l'auteure a emprunté la métaphore du "visage" comme symbole d'une vulnérabilité qui n'est pas une condition à surmonter ou à critiquer, mais une contrainte qui doit être le fondement d'une éthique centrée sur la responsabilité envers l'Autre et sur un pacifisme extrême.

Dans son discours, Butler entre en dialogue non seulement avec Lévinas mais aussi avec le féminisme qu'elle thématise comme un mouvement composite incluant beaucoup de courants, de l'Ouest, du Moyen-Orient, religieux, athées, etc. Selon l'auteure, ces lignes directrices peuvent entretenir un dialogue fructueux et parvenir à une harmonisation des différences avec le développement du thème de la vulnérabilité, un dénominateur commun dont Butler glane les pistes dans toutes les manifestations du féminisme historique, toutes également intéressées à relancer une idée de la subjectivité comprise comme charnalité, rapport et ouverture à l'altérité. Malgré cette réinterprétation du féminisme, Butler a évité les opérations de "genderisation" par lesquelles de nombreuses féministes du XXe siècle ont conçu la vulnérabilité comme exclusivement féminine¹². En fait, ce même problème n'est pas étranger à Lévinas, qui théorise l'identité comme nudité, passivité, ouverture à l'altérité, en regardant les femmes comme exemples qui donnent corps aux abstractions de ses concepts¹³. Le risque de court-circuit à partir duquel le féminisme et

¹¹ Traduction de l'auteure.

¹² Pour un examen plus approfondi de cette question, cf. Casalini, 2015, consacré à une analyse critique de l'éthique féminine du soin.

¹³ En raison de ces déclarations, Lévinas a été accusé d'être un machiste par l'une des plus importantes féministes du XXe siècle, Simone de Beauvoir, qui a considéré son discours sur la femme comme expression d'un point de vue qui, au lieu d'être objectif, est en fait une affirmation du privilège masculin (de Beauvoir, 2008: 717-718).

Lévinas ont lié la vulnérabilité à la femme est de perpétuer, avec des mots nouveaux, l'ancien et bien rodé mécanisme de sa démarcation dans le périmètre de la vie conçue comme inférieure et moins digne d'existence. De ce risque est pleinement consciente Butler qui, pour cette raison, ne mentionne jamais l'éthique féminine du soin, ni la relation duelle mère/enfant comme un lieu d'expression privilégié de la vulnérabilité; l'auteure exploite plutôt une universalisation pleine et entière de cette catégorie, comme la figure par laquelle saisir l'égalité et la proximité de toutes les formes de vie.

Hans Jonas et le paradigme post-humaniste de la vulnérabilité

La réflexion que Hans Jonas a consacré à la vulnérabilité est elle-aussi projetée dans une perspective universelle. Insatisfait, comme Lévinas, de la manière dont la phénoménologie et l'existentialisme de Husserl et Heidegger se sont confrontés au problème de la vie, Lévinas aura recours à la vulnérabilité en tant que catégorie par laquelle offrir une formulation plus adéquate de l'ontologie et de l'éthique. Elève de Husserl et de Heidegger, auxquels il a été fidèle dans la première étape de sa vie consacrée à l'interprétation de l'ancienne gnose', dans la deuxième étape qui coïncide avec son déménagement aux États-Unis, Jonas

comprend, par le contact avec la culture scientifique de son époque, que l'horizon de problématisation ne peut plus être conçu en termes d'historicité fondamentale de l'homme, comme l'a dit Heidegger, ni en termes de l'intentionnalité constitutive de la conscience humaine, comme elle a été théorisée par la philosophie de Husserl. Jonas pose, à savoir, la question de l'être à partir de l'examen du phénomène général de la vie partagée par les humains et par d'autres vivants. Cet objectif l'amène à s'intéresser aux sciences de la vie de son époque, et surtout à la biologie, à laquelle il consacre une série de recherches aboutissant à sa collection d'essais publiée en 1966 et intitulée *The Phenomenon of Life* (Jonas, 1966), qui sera republiée dans une version allemande élargie en 1973. Dans ce travail, Jonas s'éloigne du dualisme cartésien entre *res cogitans* et *res extensa*, qui comprend, dit-il, à la fois la phénoménologie et l'existentialisme, et identifie comme un pont qui relie l'être humain à la nature le phénomène de la vie organique. C'est à ses yeux un phénomène caractérisé par une liberté constitutive, bien distribuée à des degrés divers, commune à tous les êtres vivants. Dans son discours, l'homme n'est donc pas réduit au niveau des plantes et des animaux, selon le discours darwinien sur la biologie; au contraire, c'est toute la nature qui est considérée comme incluse dans les formes d'être traditionnellement attribuées à l'homme. Cependant, cette valorisation ne trouve aucune

célébration optimiste de la vie typique des philosophies du XIXe et du XXe siècle. Pour Jonas, le phénomène de la vie est en fait associé à la prise de conscience de sa précarité, parce que exister signifie toujours, à la fois pour les humains et pour les autres vivants, être constamment exposés à la menace de la souffrance et de la mort. Jonas écrit à ce sujet:

La possibilité de non-être est si constitutive de la vie, que son être en tant que tel est essentiellement un vol stationnaire au-dessus de cet abîme, une promenade le long de son bord. Donc, étant lui-même, plutôt qu'un état donné, c'est devenu une possibilité constamment offerte d'arracher toujours à nouveau à son contraire toujours présent, le non-être, à partir duquel à la fin elle est inévitablement avalée. (Jonas, 1999: 11)¹⁴

A cette condition universelle de la vulnérabilité, dans laquelle résonne l'écho de l'analyse lucide de Schopenhauer, et qu'assure la continuité de l'ontologie d'être "divisé" et "manquant", à laquelle appartiennent les auteurs que nous avons examinés, Jonas associe une éthique de la responsabilité étendue à la portée entière de la vie. L'argument, présenté dans *The Phenomenon of Life*, où nous lisons que "seulement une éthique fondée sur l'échelle de l'être, et non pas exclusivement sur l'unicité et la singularité de l'homme peut avoir une importance dans l'univers des choses" (Jonas, 1999), est

entièrement développé dans le livre de 1979 *Le principe responsabilité*, où Jonas affirme la nécessité d'élargir le champ d'application du principe de la responsabilité – dont il vise à trouver la base et les stratégies de mise en œuvre – à l'ensemble de la nature: "[...] l'action humaine a changé de facto [...] un objet d'ordre complètement nouveau, rien de moins que toute la biosphère de la planète, a été ajoutée à la catégorie des choses dont nous devons être responsables, parce que sur cet objet nous avons le pouvoir" (Jonas, 1993)¹⁵.

Par la thématization de la responsabilité comme une forme d'inter-engagement qui ne concerne pas seulement l'être humain mais aussi d'autres manifestations de la vie, Jonas se réapproprie l'héritage de Schopenhauer et décrit les questions et les problèmes qui ont été repris et même développés par le paradigme post-anthropocentrique et post-humaniste de l'animalisme du XXe siècle. Dans Lévinas et Butler, le discours reste au contraire bloqué dans les limites d'un humanisme trop étroit, qui n'est pas intéressé à raisonner en termes d'implications animalistes auxquelles la catégorie de la vulnérabilité fait référence.

Lévinas se rend compte de la proximité entre les êtres humains et les autres êtres vivants quand, par exemple, dans *Autrement qu'être*, il écrit que "le moi incarné

¹⁴ Traduction de l'auteur.

¹⁵ Traduction de l'auteur.

– le moi de chair et de sang – peut perdre sa signification, s'affirmer animale dans son conatus et sa joie. C'est un chien qui reconnaît comme Ulysse venant prendre possession de son bien" (Lévinas, 1974: 100), mais pour l'auteur "cette condition de la vulnérabilité même", au lieu d'être une question sur laquelle placer l'attention nécessaire, se révèle "une ambiguïté insurmontable" dont on doit se débarrasser pour ne pas obstruer le chemin de la reconfiguration de l'essence humaine. Par rapport à Lévinas, Butler fait un pas en avant. Dans une interview qu'elle a accordé à deux militants et théoriciens de la libération animale, à la question de savoir si aux humains et aux animaux doit être reconnue la même dignité, l'auteure répond en fait par ces mots: "les animaux sont des êtres sensibles, dont la souffrance et l'existence sont perceptibles par le son et le mouvement; les animaux, par conséquent, peuvent – et en fait ils le font – exprimer la même [ce qui concerne l'être humain] interdiction de tuer" (Filippi et Reggio, 2015: 23)¹⁶. Le même jugement a été rendu par l'auteure dans une autre interview (Antonello et Farneti, 2009) et par quelques réflexions dans son œuvre *Frames of War*, où elle affirme que "l'ontologie de l'être humain

est inséparable de l'ontologie de l'animal. Ce ne sont pas seulement deux catégories qui doivent se chevaucher, mais c'est une co-constitution qui implique la nécessité de repenser l'ontologie de la vie elle-même" (Butler, 2009: 75-76)¹⁷. Ce sont des déclarations importantes en ce qui concerne la possibilité d'utiliser les significations de la vulnérabilité dans un sens universel, en impliquant toutes les formes de vie¹⁸. Mais, en réalité, la réflexion de Butler reste confinée dans la formulation d'une éthique anthropocentrique incapable d'aborder, d'une manière systématique, la vulnérabilité des autres formes vivantes et la violence et la douleur qui s'y rattachent. Richard Iveson, dans son essai *Scènes domestiques et questions d'espèces* (2015: 67), attribue ce problème à la sujétion excessive de Butler à l'humanisme de Lévinas. Un humanisme qui a joué un rôle prépondérant dans la réflexion de Butler, orientée, comme nous l'avons vu, à mettre en évidence le rôle de la norme hétérosexuelle dans la production et la négation de ce qui est conforme à l'humanité. En omettant de relever qu'à la base de cette règle il y a une dichotomie plus originale, la dichotomie qui établit

animale comme un paradigme important dans le fonctionnement de la déconstruction des barrières qui existent entre la vie humaine et la vie des autres animaux (cf. Filippi et Reggio, 2015).

¹⁶ Traduction de l'auteure.

¹⁷ Cf. Filippi et Reggio, 2015: 38 (traduction de l'auteure).

¹⁸ Pour cette raison, la pensée de Butler a récemment été prise en considération par les théoriciens de la libération

l'opposition entre l'humanité et l'animalité, Butler n'a pas en fait compris la nature des processus de discrimination et d'exclusion qui fonctionnent tous selon la logique de l'anthropocentrisme spéciste qui, quand il veut dévaluer et discriminer, finit toujours par "animaliser"¹⁹.

L'animal a toujours été synonyme d'irrationalité, du mal, du désordre et ces caractéristiques ont été traditionnellement utilisés pour marquer également les identités humaines sujettes à la domination: les races définies inférieures, les femmes²⁰, l'identité "queer", les personnes handicapées. Le même échec est également présent dans la plus récente pensée de Butler confiée aux pages de *Vie précaire*, où il n'y a pas de place pour l'examen des animaux non humains et de leur

deuil nié²¹. Butler n'est pas en mesure de comprendre et d'aborder les questions liées aux mécanismes du pouvoir et aux hiérarchies qui sont cachés derrière la polarisation humain/animal; une polarisation qu'il est nécessaire de "dénaturaliser" avec la même force et la même détermination qu'elle a utilisé pour contester la norme hétérosexuelle²². Telle est la direction prise par la pensée animaliste qui a émergé dans la seconde moitié du XXe siècle et dont l'objectif était de dépasser le grand saut et la radicale diversité ontologique à partir de laquelle on pensait la relation entre les humains et les animaux. Cette philosophie comprend à la fois un courant plus radical, post-anthropocentrique et post-humaniste – qui, grâce à la pensée des théoriciens tels que

¹⁹

Une trace claire de ce modèle est présente dans le lexique de tous les jours où on trouve de nombreux exemples qui s'y réfèrent: "être traité comme des chiens"; "être mis à mort comme des animaux dans un abattoir", "être battu comme un animal", etc: expressions formulées contre le traitement déshumanisant de l'homme, sans mettre simultanément en question la violence par laquelle est gérée la relation avec les autres vivants.

²⁰

C'était, en particulier, l'un des courants du féminisme du XXe siècle, l'écoféminisme, qui a mis en évidence l'opération par laquelle le patriarcat a animalisé la femme; sur la base de cette enquête, l'écoféminisme a estimé que la lutte contre l'androcentrisme devait être combattue en parallèle avec celle contre l'anthropocentrisme (cf. Adam, 1999; Adam, 2000; Adam et Donovan, 1995).

²¹

Aussi le livre bien soutenu par Olivia Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza* (2012), qui vise à reconfigurer l'idée de la communauté par rapport à l'expérience de la perte et du deuil, a omis de prendre en compte les formes souvent

très douloureuses de deuil qui se lient à la perte d'animaux bien-aimés; deuils non tolérés par notre société, indisponible à assimiler la douleur qui résulte de la mort d'un animal à celle qui résulte de la mort d'un homme. Au contraire, l'essai de James Stanescu se concentre sur ce point, *Questione di specie. Judith Butler, il lutto e le vite precarie degli animali* (Filippi et Reggio, 2015: 27-45) qui, à partir de la thématization de Butler dédiée au deuil nié, définit les lignes d'une communauté inter-espèces où les animaux peuvent trouver leur place.

²²

Un discours à part mérite Simone Weil qui, bien que dans ses livres n'ait jamais fait face organiquement au problème de la vulnérabilité des non-humains (comme Levinas et Butler), a vécu, cependant, une forme radicale de non-violence alimentaire envers les autres êtres vivants. En fait, elle a refusé de manger de la viande et a réduit au minimum les besoins alimentaires, devenant anorexique. Elle a pratiqué un régime qui semblait viser à l'imitation des formes de non-violence des organismes autotrophes, comme les plantes, qui vivent en mangeant uniquement des substances non organiques.

Peter Singer (1975)²³ et Tom Regan (2004)²⁴, applique le postulat de l'égalité universelle²⁵, en termes de droits étendus aux non-membres de l'espèce humaine – et un courant plus modéré (cf. Midgley, 1983 et Passmore, 1974) qui, sans remettre en cause l'intérêt intraspécifique et l'humanisme auquel il se rapporte, croit qu'il est nécessaire d'équilibrer la responsabilité éthique envers les humains avec ce qui doit être garanti à d'autres espèces existantes²⁶. A ce second volet – dans lequel la thématique relative au traitement des animaux est insérée dans un débat plus vaste sur le rapport humain-environnement – appartient la dernière étape de la pensée de Hans Jonas qui, comme le dit aussi Paolo Becchi (2008: 142), bien qu'il insiste sur une nouvelle relation avec la nature ne nie pas à l'être humain des prérogatives spécistes. Un être qui est maintenant appelé à prendre en charge non seulement soi-même, mais aussi le monde et les autres vies. Ces différentes orientations de

l'animalisme – auxquelles correspondent des stratégies d'intervention souvent en désaccord les unes avec les autres, comme, par exemple, la pratique de la reconnaissance des droits des animaux – trouvent un dénominateur commun dans la même fouille ontologique adoptée, visant à augmenter la puissance de la nature charnelle et sensible des vivants et à prévoir des formes de responsabilité par lesquelles faire face à la vulnérabilité qui en résulte. Nous sommes confrontés à un discours de valorisation de l'égalité où, cependant, on ne veut pas égaler l'individualité plus faible à celle supérieure, comme l'a été proposé par certains penseurs des droits des animaux qui sont allés à la recherche, chez les animaux, de la preuve de leur intelligence, comme les féministes de la première vague ont été à la recherche de preuves montrant l'appropriation par les femmes de la raison. Contrairement aux philosophies qui valorisent la différence²⁷, les philosophies post-humanistes et post-anthropocentriques de la vulnérabilité, croient

²³

Depuis sa première publication en 1975, *Animal Liberation*, écrit par Peter Singer, est devenu une sorte de manifeste du mouvement des droits des animaux parce qu'il a révélé à des millions de personnes l'agonie donnée par les humains aux animaux, en particulier en ce qui concerne les industries alimentaires et cosmétiques.

²⁴

De même, le livre de Regan est un document choquant de dénonciation des abus subis par les animaux et de démasquage de la rhétorique du traitement humain pris en charge par ceux qui exploitent les animaux.

²⁵

Cf., pour une discussion sur la relation que les philosophes de la tradition occidentale ont eue avec des animaux, Ditadi, 1994.

²⁶

La comparaison entre la pensée animaliste modérée et la pensée animaliste radicale a été discutée par Battaglia, 1997: 35-51.

²⁷

De même la pensée animaliste a développé un courant de pensée de la différence. Cf., par exemple, Luisella Battaglia qui estime que le respect des animaux "doit être fondé sur une philosophie de la diversité qui reconnaît et garantit le respect des non-humains en tant que tels et non pas comme personnifiés, ou aspirant à l'humanité" (Battaglia, 1998: 57).

que le relâchement des relations de domination et d'abus de pouvoir doit nécessairement suivre le chemin de l'égalité, mais elles s'occupent d'un concept d'égalité obtenu en théorisant une "position d'origine" dans laquelle les animaux et les hommes ne sont considérés que comme des créatures sensibles, susceptibles d'éprouver du plaisir, de la douleur et de la souffrance, quelle que soit l'espèce à laquelle ils appartiennent²⁸. Dans cette situation d'égalité, il est alors raisonnable, comme les militants des droits des animaux ont affirmé, d'accepter le principe selon lequel aucun être sensible ne doit être traité de manière à avoir une vie indigne d'être vécue. C'est un principe universel d'égalité produit en faisant levier sur un niveau minimum, la nature charnelle des vivants, un niveau qui est cependant toujours en jeu et est en même temps décisif en ce qui concerne l'établissement des conditions qui rendent la vie vivable. Dans ce principe, il est possible d'identifier le fil conducteur qui relie et permet de concevoir des formes de partage entre l'humanisme²⁹ et le post-humanisme de la vulnérabilité, courants de pensée que l'on doit

prendre en compte pour mettre à jour et emmener les discours sur les droits au-delà de la crise actuelle³⁰.

Bibliographie

- Adams, Carol J. (1990), *The Sexual Politics of Meat*. New York: Continuum.
- Adams, Carol J. (2000), *Ecofeminism and the Eating of Animals: feminism and the defence of animals*. Sacramento: Black Powder Press.
- Adams, Carol J. et Donovan, Josephine (eds.) (1995), *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, New York: Continuum.
- Agamben, Giorgio (1995), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.
- Agamben, Giorgio (2002), *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Arendt, Hannah (1998), *The Human Condition [1958]*. Chicago: The University of Chicago.
- Antonello, Pier Paolo et Farneti, Roberto (2009), "Antigone's Claim: A Conversation with Judith Butler". *Theory & Event*, 12, 1 (DOI: [10.1353/tae.0.0048](https://doi.org/10.1353/tae.0.0048)).

²⁸

Cet argument est également utilisé par le philosophe Donald Vandever (1980) pour examiner et mettre à jour la théorie contractualiste de Rawls.

²⁹

De même une philosophe "humaniste", plus proche du libéralisme politique, comme Martha Nussbaum, a commencé à prendre en compte, dans sa réflexion éthique, la catégorie de la vulnérabilité et, ce faisant, elle a ressenti le besoin de commencer un discours sur les droits qui doivent être reconnus à toutes les autres vies.

Une section entière de son livre *Les nouvelles frontières de la Justice* (Nussbaum, 2007: 341-424) est consacrée à la "justice envers les animaux non-humains".

³⁰

Comme a été suggéré par l'acte fondateur du partenariat global entre l'UE et les pays méditerranéens du Sud, la Déclaration de Barcelone, où la vulnérabilité est mentionnée comme l'un des quatre points par lesquels mettre à jour le discours occidental sur les droits, pour le rendre compatible avec les défis de la bioéthique et de la biotechnologie.

- Arendt, Hannah (1995), *Che cos'è la politica?*. Milano: Edizioni di Comunità.
- Becchi, Paolo (2008), *La vulnerabilità della vita. Contributi su Hans Jonas*. Napoli: La scuola di Pitagora.
- Butler, Judith (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Butler, Judith (1993), *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge.
- Butler, Judith (2004), *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Roma: Meltemi.
- Butler, Judith (2009), *Frames of War: When is Life Grievable*. London: Verso.
- Canguilhem, George (1943), *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*. Clermont-Ferrand: La Montagne.
- Casalini, Brunella (2015), "Etica della cura, dipendenza, disabilità", in <http://www.iaphitalia.org/brunella-casalini-etica-della-cura-dipendenza-disabilita/>.
- de Beauvoir, Simone (2008), *Il secondo sesso [1949]*. Milano: Il Saggiatore.
- Di Nicola, Giulia Paola et Danese, Attilio (2009), *Persona e impersonale. La questione antropologica in Simone Weil*. Soveria Mannelli (CZ): Rubettino.
- Ditadi, Gino (ed.) (1994), *I filosofi e gli animali*. Vicenza: Isonomia.
- Esposito, Roberto (2004), *Bíos. Biopolitica e filosofia*. Torino: Einaudi.
- Esposito, Roberto (2007), *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Torino: Einaudi.
- Filippi, Massimo et Reggio, Marco (2015), *Corpi che non contano. Judith Butler e gli animali*. Milano-Udine: Mimesis.
- Foucault, Michel (1997), *Histoire de la sexualité, I. La volonté de savoir [1976]*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (2004), *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris: Gallimard, Seuil.
- Girard, René (1972), *La violence et le sacré*. Paris: Grasset.
- Guaraldo, Olivia (2012), *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*. Pisa: Ets.
- Iveson, Richard (2015), *Scene domestiche e questione di specie*, in *Corpi che non contano. Judith Butler e gli animali*. Milano-Udine: Mimesis.
- Lévinas, Emmanuel (1952), "Simone Weil contre la Bible". *Évidences*, 24, fév.-mars: 9-12.
- Lévinas, Emmanuel (1971), *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité [1961]*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Lévinas, Emmanuel (1974), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Jonas, Hans (1966), *The Fenomenon of Life*. New York: Harper & Row.

Jonas, Hans (1993), *Il principio responsabilità* [1961]. Torino: Einaudi.

Jonas, Hans (1999), *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica* [1973]. Torino: Einaudi.

Midgley, Mary (1983), *Animals and why they matter*. Harmondsworth: Penguin Books.

Negri, Antonio (2001), “Il mostro politico. Nuda vita e potenza”, in *Desiderio del mostro: dal circo al laboratorio alla politica*. Roma: Manifestolibri: 179-210.

Nussbaum, Martha (2007), *Le nuove frontiere della giustizia* [2006]. Bologna: il Mulino.

Passmore, John (1974), *Man's Responsibility for Nature. Ecological problems and western traditions*. London: Duckworth.

Regan, Tom (2004), *Empty Cages: Facing the Challenge of Animal Rights*. Lanham, Md. [u.a.]: Rowman & Littlefield.

Singer, Peter (1975), *Animal liberation. A new ethics for our treatment of animals*. New York: New York Review Book.

Schopenhauer, Arthur (1993), *Il mondo come volontà e rappresentazione* [1819]. Roma-Bari: Laterza.

Weil, Simone (1949), *L'enracinement: Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain* [1943]. Paris: Éditions Gallimard

Weil, Simone (1955), *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* [1934]. Paris: Éditions Gallimard.

Weil, Simone (1957), *Écrits de Londres et dernières lettres*. Paris: Éditions Gallimard.

Vandevere, Donald (1980), “Animal Suffering”. *Canadian Journal of Philosophy*, 10, 3: 179-186.

Viola, Francesco (1977), *Totalitarismo e irrazionalismo nella teoria morale di Hobbes*. *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 44: 76-132.