



Essai d'éthique appliquée à l'expérimentation animale

Michaël Bertin

Vincent Bontems

DSM – LARSIM

(prépublication)

Novembre 2008

Sommaire

I	Introduction.....	4
II	La problématique philosophique des rapports éthiques entre homme et animal.....	8
II.1	L'évolution des conceptions philosophiques.....	9
1.1.	De l'Antiquité à la Renaissance.....	9
1.2.	De Descartes aux Lumières.....	12
1.3.	Darwin et la naissance du débat contemporain.....	15
II.2	L'incidence de l'éthologie contemporaine.....	16
2.1	Les progrès de la perspective éthologique.....	17
2.2	L'estompement de la coupure anthropologique.....	19
2.3	L'articulation entre éthologie et éthique animale.....	23
II.3	L'horizon de l'éthique animale.....	27
3.1	Spectre de positions relatives à l'expérimentation animale..	28
3.2	La circularité des critères et des valeurs.....	39
3.3	Les limites de l'éthique animale pour l'éthique appliquée....	41

III	L'éthique appliquée à l'expérimentation animale.....	44
III.1	Les arbitrages du conséquentialisme.....	45
1.1	La justification d'un mal nécessaire.....	45
1.2	Les limites de l'évaluation <i>a priori</i>	47
1.3	Le problème de la pondération.....	49
III.2	La déontologie des trois « R ».....	52
2.1	Les principes : Remplacement, Réduction, Raffinement	53
2.2	Une source des réglementations en vigueur.....	57
2.3	Les limites pratiques de la déontologie.....	58
III.3	L'éthique des vertus : la compassion raisonnée.....	61
3.1	Des relations ambivalentes et asymétriques.....	63
3.2	L'éclairage du Transfert et du Contre-transfert.....	66
3.3	La recherche d'un juste milieu dans la relation.....	68
IV	Recommandations.....	72

INTRODUCTION

L'expérimentation animale est une composante de la recherche dont l'examen éthique s'impose avec le plus d'évidence, même si la question a été longtemps ignorée, refoulée ou réglée de manière expéditive. Il était entendu que les animaux (« animaux » désigne ici les « animaux non humains ») étaient sacrifiés à une noble cause et l'on évitait de s'attarder sur leur souffrance et leur triste sort. Cette attitude de déni du problème apparaît de plus en plus en décalage avec les mouvements d'opinion qui réclament une évaluation éthique des pratiques scientifiques. La réflexion éthique sur l'expérimentation animale ne saurait donc être éludée davantage. Cette tâche délicate s'impose avec urgence dans la reconfiguration actuelle des relations entre science et société. Partout, il est demandé aux organismes de recherche de faire preuve de plus de transparence, et de justifier les moyens mis à leur disposition, voire les finalités de leurs recherches. Certaines associations réclament d'être associées à l'évaluation des programmes de recherche tandis que d'autres brandissent des menaces. Dans ce contexte, les scientifiques craignent de perdre l'autonomie de leurs recherches, sinon la possibilité de les mener. La question de l'expérimentation animale est un sujet délicat et un motif de crispation. Sa formulation demande d'autant plus de précautions.

Les associations de protection et d'émancipation des animaux militent pour le respect de « droits des animaux » et réclament la limitation, si ce n'est l'abolition, de l'expérimentation sur certaines espèces, voire sur l'ensemble du genre animal. Des États, tels que la Suisse ou la Nouvelle-Zélande, ont déjà adopté des législations prescrivant des obligations à l'égard de certaines espèces. Des pressions s'exercent en Europe afin d'obtenir, pour commencer, l'interdiction de l'expérimentation sur les primates non humains. Ces progrès de la « cause animale » sont extrêmement problématiques du point de vue scientifique : les normes éthiques imposées à cette occasion semblent ne plus tenir compte des nécessités de la recherche. L'attribution de droits aux animaux se fait souvent, en outre, sur la base d'une sympathie anthropomorphique, en fonction de la proximité affective avec

l'espèce considérée. La critique de l'expérimentation opère parfois l'amalgame avec la chasse, l'esclavage, la torture, la destruction de l'environnement. La passion des opposants en conduit certains à la violence.

Les scientifiques, quant à eux, ont longtemps refusé de prendre en considération toute autre valeur que celles de la science : la mesure du progrès des connaissances était le seul étalon pour évaluer leurs pratiques. Le discours scientifique réduit les animaux de laboratoire à du simple matériel expérimental. Face au questionnement éthique de l'expérimentation animale, ce discours s'accompagnait parfois de présuppositions qui permettaient de négliger la souffrance animale. Un cartésianisme fruste joue alors le rôle d'une métaphysique de convenance dispensant d'un examen moral. Un récent éditorial du journal *Nature* (médecine) repousse ainsi les arguments éthiques à l'encontre de l'expérimentation sur les primates :

« Plusieurs arguments éthiques concernant l'utilisation de primates non humains repose sur leur étroite ressemblance avec les hommes, davantage que toute autre espèce. Cette ligne de raisonnement, toutefois, pose problème. Par exemple, plusieurs de ces arguments impliquent des concepts tels que la personnalité, la conscience de soi et la sociabilité, dont la définition appliquée à des primates non humains demeure disputée par les savants qui travaillent sur le sujet. Il serait, par conséquent, prématuré de tirer des conclusions définitives au sujet de notre responsabilité éthique envers les primates non humains sur la base de notre compréhension actuelle du problème »¹.

Le discours des scientifiques s'avance sur un terrain glissant dès lors qu'il abandonne sa justification habituelle (le rappel des progrès obtenus grâce à l'expérimentation animale) pour envisager les enjeux éthiques des relations homme – animal. Autant l'on comprendrait, sur la base d'incertitudes, une réfutation de l'assimilation pure et simple des primates non humains à des « personnes », autant il est maladroit, pour ne pas dire choquant, de récuser par principe la possibilité de relations éthiques entre hommes et animaux. L'éthologie moderne remet en cause la possibilité d'établir une différence radicale entre humains et primates non humains. Elle n'affirme pas l'identité mais la relativité des concepts de « langage », de « conscience de soi » ou de « culture » appliqués aux différentes espèces. En retournant la charge de la preuve, l'éditorialiste de *Nature* semble justifier une pratique scientifique au nom de l'ignorance. Un tel discours ne convaincra nullement les opposants de modérer leurs protestations et n'offre pas une défense satisfaisante du principe de l'expérimentation animale. Renforcer la validité du discours scientifique sur le plan éthique exige au contraire de ne pas balayer d'un revers de main le problème. Prise entre les initiatives dangereuses de certains opposants et les défenses maladroites de l'autonomie

¹ *Nature* (medicine) 14, 791 – 792, 2008 : "When less is not more".

scientifique, la réflexion éthique risque, sinon, de devenir elle-même un champ de bataille illustrant la divergence des valeurs : chaque camp interprétant les arguments de l'autre comme des armes rhétoriques dénuées de pertinence, et se scandalisant de la mauvaise foi qui fait ignorer à l'autre camp la solidité des siens.

Il est certain qu'il faut éviter d'instaurer à la hâte des règlements entravant le travail des scientifiques, mais il faut admettre que, comme les connaissances scientifiques, *les jugements éthiques sont révisables en fonction de l'expérience et de l'avancée de nos conceptions*. Il faut donc prendre du recul pour reformuler les enjeux éthiques de l'expérimentation animale. Pour cela, notre démarche a été de mettre en perspective ce problème à partir de la problématique philosophique plus générale des relations entre humains et animaux, et de préciser les limites de ce que l'on est en droit d'attendre d'une éthique appliquée à l'expérimentation animale.

La première partie commence par restituer, à grands traits, l'évolution des conceptions philosophiques sur les relations éthiques entre l'homme et l'animal, de l'Antiquité jusqu'aux conceptions évolutionnistes, en passant par la révolution cartésienne. Elle poursuit en prenant en compte les progrès de l'éthologie moderne, l'hypothèse de notre travail étant que ceux-ci modifient les conditions de la formulation des relations éthiques entre hommes et animaux. Elle effectue, pour finir, un tour d'horizon des doctrines de « l'éthique animale » anglo-saxonne qu'elle évalue en fonction de leur application possible à l'expérimentation animale.

La seconde partie envisage l'éthique appliquée à l'expérimentation animale comme une réflexion éthique intégrée à la pratique scientifique. Elle n'élabore pas de critères d'évaluation *a priori* pour ensuite les plaquer sur un domaine, mais s'applique à préciser la pertinence et la valeur opératoire des différentes éthiques engagées en pratique. La tradition philosophique a engendré trois variétés d'évaluation éthique : le fait de juger un acte en fonction de ses conséquences, de sa conformité à une règle universalisable, ou selon la justesse de l'exercice d'une vertu. Ces trois éthiques sont susceptibles d'intervenir dans l'expérimentation animale à plusieurs niveaux : le *conséquentialisme* justifie le recours à l'expérimentation animale en comparant les sacrifices et les profits espérés (selon un étalon qui reste à définir) ; la *déontologie*, sous la forme de la règle dite des trois « R » (Remplacer, Réduire, Raffiner) est la source des réglementations qui encadrent l'élaboration des protocoles expérimentaux, elle ne garantit pas pour autant le caractère éthique des actes accomplis ; enfin, l'*éthique des vertus*, peu mobilisée jusqu'à présent dans ce contexte, éclaire l'ambivalence des relations de l'expérimentateur avec l'animal de laboratoire. Elle peut guider la recherche d'un juste milieu entre la compassion à l'égard de l'animal souffrant et la distanciation vis-à-vis de l'animal de laboratoire. D'autres pistes restent sans doute à explorer.

Ce rapport est le fruit du travail de Michaël Bertin, qui a travaillé comme stagiaire au LARSIM sous la direction de Vincent Bontems. Il a été remanié par ce dernier sous la forme du présent rapport.

Nous tenons à remercier tous ceux qui, au CEA comme à l'INRA, ont prêté leur concours à la réalisation de ce travail et, particulièrement, Étienne Klein, Vanessa Nurock, Alexei Grinbaum, Christophe Joubert, Olivier Rampin, Annabelle Rondaud et Evelyne Lhoste.

II La problématique philosophique des rapports éthiques entre homme et animal

II.1 L'évolution des conceptions philosophiques

Ce bref parcours dans l'histoire de la philosophie a pour objectif d'offrir quelques points de repère sur l'évolution de la réflexion sur les devoirs éthiques des hommes envers les animaux et sur le statut de l'homme au sein du règne animal. C'est en abordant la question de l'expérimentation animale avec suffisamment de recul que l'on sera en mesure d'identifier les enjeux éthiques des rapports entre hommes et animaux, avant de se focaliser sur les animaux de laboratoire. Dans cette perspective, la première question à s'imposer est une interrogation récurrente dans l'histoire de la philosophie : y a-t-il continuité entre l'homme et le règne animal ou une différence essentielle ? Cette interrogation possède un versant épistémologique (qu'est-ce qui fonde la démarcation entre l'homme et un animal ?), et un versant éthique (quelles sont les devoirs qui incombent à l'homme vis-à-vis de la vie ou de la souffrance animale ?).

Différentes doctrines philosophiques ont constitué des systèmes de valeurs pour répondre à cette question. Au demeurant, ces systèmes n'ont jamais été unanimement reçus et il faut garder à l'esprit que l'histoire de la philosophie est perpétuellement conflictuelle. Nous n'en présenterons ici que les jalons principaux en nous appuyant, notamment, sur les analyses de Gilbert Simondon, dans *Deux leçons sur l'animal et l'homme*², où il décrit l'évolution de la représentation des rapports homme – animal comme une dialectique : « [...] **les Anciens cherchaient à dire : ce qui est vrai de l'homme est vrai en quelque mesure de l'animal [...]** ; après le cartésianisme dit : **ce qui est vrai de l'homme n'est vrai en aucune mesure de l'animal [...]** ; enfin les thèses contemporaines consistent à dire : **ce que nous découvrons au niveau de la vie instinctive, de la maturation, du développement comportemental dans la réalité animale, cela permet de penser aussi en une certaine mesure la réalité humaine [...]** »³.

² SIMONDON G., *Deux leçons sur l'animal et l'homme*, Paris, Ellipses, 2004.

³ SIMONDON [2004], p. 62-63.

II.1.1 De l'Antiquité à la Renaissance

La pensée des Anciens au sujet de l'animal, telle qu'on peut en juger au travers des écrits présocratiques, résultait de présupposés forts différents des nôtres : nulle opposition n'est faite entre les notions d'instinct et d'intelligence. Le vivant est compris d'après les notions de vie humaine, de vie animale et de vie végétale. S'il y a opposition entre deux formes d'êtres, c'est entre le vivant et le non vivant. Tout vivant possède un principe vital : « l'âme ». Il ne faut pas confondre la conception antique de l'âme avec celle du christianisme. L'âme est un principe d'animation possédé par tous les êtres vivants, un élan vital, elle est impersonnelle, non rattachée à l'individualité. Elle implique, au contraire, une forme d'indivision originelle de la vie. Le sage **Pythagore** utilise la notion d'âme pour formaliser la croyance populaire en la métempsychose (la réincarnation des âmes) en posant un retour perpétuel à la réalité du principe vital : les âmes peuvent passer d'un humain à un animal ou à un végétal et réciproquement durant la transmigration des âmes. Cette croyance religieuse en la continuité du vivant impose un comportement éthique exigeant à l'égard des animaux : il explique le choix de végétarisme de Pythagore. Ainsi, au tout début de la philosophie, les différentes conceptions substantialistes sur le vivant, c'est-à-dire qui ont trait à l'essence du vivant, partent du *principe de l'unité de la vie et de l'identité des âmes*.

C'est sur cette base présocratique que débute la réflexion antique sur le rapport homme – animal : l'unité primordiale du vivant va se voir peu à peu nuancée et s'ordonner en une hiérarchie de degré. Contrairement à Platon, qui distingue les essences des hommes et des animaux par la division abstraite de nos idées, **Aristote** présente la première doctrine ascendante, « naturaliste », guidée surtout par l'observation. La biologie constitue le tiers de son œuvre. Il y dresse un panorama du règne vivant, allant du végétal à l'humain, basé sur l'observation de la nature. Le résultat « n'est plus un jugement de valeur, comme chez Platon, mais un jugement de réalité et le résultat d'une étude produite par l'expérience »⁴.

Selon Aristote, le végétal a une âme où préside le principe *treptikon*, relatif à la fonction de nutrition donc de développement. Cette fonction de nutrition n'est pas une finalité en soi, elle débouche sur une autre fonction : la procréation. C'est d'ailleurs ce mouvement bi-fonctionnel (la nutrition et la croissance pour ensuite se reproduire) qu'Aristote pose comme base commune à tous les êtres vivants. Viennent ensuite les animaux. Ils possèdent aussi la faculté *treptikon* pour la croissance, mais ont, en plus, la capacité *aisthétikon*, la faculté de sentir. Cette aptitude à sentir n'est pas, encore une fois, sa propre finalité : le but est la faculté de désir (*orexis*). À « croître pour se régénérer » s'ajoute « sentir (*aisthèsis*) pour

⁴ SIMONDON [2004], p. 42.

désirer (*orexis*) » chez les animaux. Aristote précise que chez les animaux évolués, on trouve une branche spécifique de l'*aisthèsis* : la *phantasia aisthètikè*, l'imagination sensorielle. On peut aussi observer chez eux la *mnèmè* : la mémoire simple (par opposition à *anamnèsis* : la faculté consciente de mémorisation et remémoration). Les êtres humains, quant à eux, possèdent les aptitudes *treptikon* et *aisthètikon*, mais aussi *logistikon*, la faculté logique. Cette faculté de raisonnement s'articule avec l'aptitude à la *proairésis*, au choix libre, pour rendre possible la finalité opératoire de la délibération : le choix libre après examen (*bouleutikon*). Voici (fig. 1) le schéma de superpositions graduelles défendu par Aristote :

	Végétal	Animal	Animal évolué	Homme
Treptikon nutrition => procréation	X	X	X	X
Aisthètikon faculté de sentir => désir		X	X	X
imagination sensorielle			X	X
mémoire simple			X	X
mémorisation, remémoration				X
choix libre				X
Logistikon logique => délibération				X

Fig. 1 : Les aptitudes dans le règne du vivant vues par Aristote

Aristote maintient la continuité du vivant en y repérant des seuils. Les implications éthiques de cette échelle des êtres sont, au demeurant, nettement moins contraignantes que chez les Pythagoriciens : la subordination d'un animal domestique à son maître est plus forte encore que celle d'un esclave. Toutefois, la cruauté envers les animaux demeure un vice.

Cette conception tempérée sera combattue par le stoïcisme, puis par le christianisme. Les stoïciens refusent l'intelligence aux animaux et développent une théorie de l'activité instinctive animale. L'instinct est pensé en totale opposition avec les facultés humaines : la liberté, la rationalité, le choix rationnel, la connaissance et la sagesse. L'homme sort de l'ordre naturel. Les stoïciens pensent qu'il est d'une autre nature, que ce monde où il évolue n'est pas le sien. Les animaux, guidés par leur instinct, sont adaptés à leur environnement mais sont dépourvus de pensée. *A contrario*, les hommes sont inadaptés et ont tout à apprendre ; c'est par la raison qu'ils s'élèvent au dessus de l'ordre naturel. De cette discontinuité, les stoïciens déduisent qu'il ne peut en aucun cas y avoir de relation de justice

entre les hommes et les animaux : l'animal n'est pas rationnel, or la rationalité est une condition nécessaire à la relation de justice, donc il n'y a pas de relation de justice entre les hommes et les animaux. On peut utiliser et tuer les animaux sans crainte d'être injuste. Cependant, la cruauté gratuite est encore condamnée : elle n'est pas conforme à la nature ni à la raison pour les stoïciens.

La période médiévale, dominée par la scolastique chrétienne, prolonge et amplifie la séparation entre l'homme et l'animal. La théologie encadre la réflexion philosophique qui, même quand elle recourt aux concepts issus de l'Antiquité, doit se rattacher aux principes de la religion révélée. Les penseurs chrétiens doivent faire face à une dualité : les animaux sont à la fois des êtres inférieurs, soumis aux hommes, et en même temps des créatures de Dieu que l'on doit respecter à ce titre. Certains vont jusqu'à croire que les bêtes possèdent, en plus de l'âme végétative et sensitive, l'âme intellectuelle. Ils seraient donc responsables de leurs actes. Cela a donné lieu à des procès fait à des animaux et à des excommunications d'espèces, signe qu'on leur reconnaissait une responsabilité morale et des actions volontaires. Malgré cela, c'est bien une dichotomie entre les hommes et les animaux qui s'instaure. Même **Saint Thomas d'Aquin**, qui s'inspire d'Aristote, pose une nette différence de nature entre hommes et animaux. Si elles n'ont pas de raison, les bêtes ont bien des intentions car leurs actes tendent vers des objectifs, grâce à leur faculté d'*aestimatio*, d'impression qualitative. Il s'agit d'une capacité de représentation simple, ni réflexive ni rationnelle, par opposition à la faculté pensante et logique des hommes, capables de représentations et de raisonnements plus précis et organisés. Mais les animaux n'ont pas d'âme éternelle. Pour cette raison, ils sont des êtres imparfaits entièrement soumis aux hommes. Cependant, la cruauté gratuite envers les bêtes est toujours proscrite car elle n'est pas conforme au devoir chrétien de protection des faibles.

La Renaissance voit la balance homme – animal se rééquilibrer. Une vision du monde plus harmonieuse et universelle s'épanouit chez Saint François d'Assise : les animaux adorent et honorent le Créateur, signe de pureté morale. Si la communication entre hommes et animaux est impossible, c'est à cause du péché humain : seul un saint, un homme pur, conscient de l'Univers et aimant Dieu, peut communiquer avec les créatures divines que sont les animaux. Davantage, en réaction aux apologistes chrétiens et à la scolastique, la Renaissance tend à placer parfois les animaux au-dessus des hommes en magnifiant la condition de dignes représentants de la Nature pouvant donner des leçons aux hommes. Cela permet, par contraste, de critiquer l'activité des hommes soi-disant sensés. Ainsi, **Montaigne**, reprend la dualité entre raison et instinct, mais à l'avantage des animaux cette fois. Il part d'une conception unitaire, c'est-à-dire qu'il pense que les hommes et les animaux ont les même facultés psychiques (les animaux ont le langage, l'intelligence, les émotions...), pour ensuite critiquer la raison humaine et admirer l'action instinctive. Se manifeste ici la

volonté d'humilier l'orgueil humain en attaquant la raison pure, source de conflits et de guerres. Il y a deux conduites possibles : l'usage par tâtonnement de la raison, sans immédiateté ou bien la conduite non rationnelle mais immédiate des animaux. Le fait que l'homme puisse se tromper dans sa conduite, alors que l'on ne peut pas en dire autant des actions instinctives, amène Montaigne à estimer la conduite animale qualitativement supérieure à la conduite humaine. Par ailleurs, il dénonce la chasse et la captivité des animaux sauvages. Ces forfaits trahissent le goût du sang des hommes. Comme les stoïciens, il n'invoque pas un devoir de justice vis-à-vis des animaux, mais plutôt un devoir d'humanité vis-à-vis de soi.

II.1.2 De Descartes aux Lumières

La philosophie de **René Descartes** constitue un tournant majeur de l'histoire de la réflexion au sujet des animaux. Tous les penseurs antérieurs reconnaissent aux animaux une vie psychique que ce soit par désir, intelligence, ou instinct. Descartes rompt avec tout cela et conjugue l'anthropocentrisme chrétien à la dualité ontologique matière – esprit : *l'animal est une machine sans intelligence ni instinct, totalement dépourvue d'intériorité*. Ce que l'on considérait auparavant comme de l'instinct (une faculté psychique analogue à l'intelligence mais moins consciente) n'est en fait qu'un automatisme physique comparable aux rouages complexes d'une horloge. En dehors des manipulations conformes à leur forme corporelle (ce pour quoi ils semblent « prévus »), les animaux sont maladroits et ne peuvent résoudre de réels problèmes. *A contrario*, l'homme n'a pas de conformité corporelle, et paraît « inadapté », mais grâce à la méthode cartésienne (formulation du problème, décomposition des difficultés et résolution progressive), il vient à bout de toute difficulté, il sait s'adapter.

Selon le vocabulaire cartésien, il y a une dualité de substance : la substance étendue, ou matérielle (*res extensa*), et la substance pensante (*res cogitans*). L'animal n'est que de la *res extensa* tandis que l'homme est aussi de la *res cogitans*. En définissant deux substances radicalement différentes, puis en séparant hommes et animaux selon cette frontière, Descartes fonde une métaphysique de l'incommensurabilité entre humains et animaux. Toutefois, il convient d'éviter de caricaturer la thèse de l'animal – machine. Descartes apporte trois nuances à son propos. D'abord, l'animal est certes une mécanique, mais une mécanique plus complexe que les machines produites par l'homme et il reconnaît qu'à certains égards, l'animal agissant naturellement surpasse l'homme. Ensuite, il n'affirme pas catégoriquement que les animaux ne pensent pas mais insiste sur le fait qu'on ne peut en avoir la preuve et que les apparences laissent supposer le contraire. Enfin, il reconnaît aux animaux une âme matérielle jouant le rôle de principe vital, de mise en mouvement.

Toutefois, un corolaire à la thèse cartésienne est que *les animaux ne souffrent pas*. Comment une machine pourrait-elle souffrir ? On peut sans immoralité infliger des violences aux animaux, ceux-ci n'en étant pas affectés eux-mêmes. Le débat sur les devoirs éthiques envers les animaux va se cristalliser autour de cette thèse.

Malebranche adopte la thèse cartésienne en y ajoutant un argument théologique pour « démontrer » l'absence de souffrance chez les animaux : les animaux ne sont pas concernés par le péché originel, ils n'ont pas mangé le fruit défendu, la souffrance qu'ils éprouveraient serait donc injuste. Seul l'homme doit être concerné par la souffrance. Par conséquent, Dieu a fait que les animaux n'ont pas d'âme et sont incapables de souffrir. Contrairement à ce que l'homme imagine, dit-il, l'animal mange sans plaisir et crie sans douleur. *A contrario*, Bossuet, détracteur de Descartes, affirme que l'homme est un animal, mais doté de raisonnement. Cela place l'homme au statut d'être le plus riche de la création tout en restant néanmoins un animal.

Le cartésianisme constitue une révolution : les positionnements ultérieurs se font en accord ou en désaccord avec lui. Désormais, pour parler des animaux, soit on accrédite la thèse de l'animal-machine, soit on la désapprouve. Ainsi, **La Fontaine** est un grand opposant à Descartes, car fervent défenseur du règne animal. Il est même l'initiateur d'un savoir positif sur les animaux que l'on pourrait qualifier d'embryon d'étude éthologique. Par l'observation du comportement animal, il affirme l'existence d'une conscience individuelle (et non d'espèce) chez les bêtes, ainsi que d'une culture animale et d'une conduite collective. Dans son *Discours à Madame de la Sablière*, il attaque la thèse cartésienne de l'animal – machine et pose que l'homme et l'animal ont une âme similaire, l'homme possédant en plus de l'âme animale, une âme de nature divine. La validité des conceptions substantialistes va progressivement donner lieu à un débat éthique qui s'épanouit durant le siècle des Lumières, le point crucial restant la conséquence du cartésianisme : les animaux ne connaîtraient-ils point la souffrance ?

Au XVIII^e siècle, la pensée de Descartes au sujet des animaux inspire dans une certaine mesure des penseurs comme Buffon ou La Mettrie. Cependant, la dénonciation de la souffrance animale et la défense des bêtes prennent de leur côté un essor important outre-manche. Au contraire de Descartes, les Anglais insistent de plus en plus sur la souffrance animale. Humphry Primatt, dans *A Dissertation on the Duty of Mercy and Sin of Cruelty to Brute Animals* (1776), établit le premier une analogie entre le « spécisme », c'est-à-dire la discrimination basée sur l'espèce, et le racisme. En France, Condillac s'oppose clairement à la thèse cartésienne et écrit son *Traité des Animaux* (1755) en réaction à l'*Histoire Naturelle* de Buffon pour défendre une vision riche et continue du vivant : « Il serait peu curieux de savoir ce que sont les bêtes, si ce n'était pas un moyen de connaître ce que

nous sommes.»⁵ Pour Rousseau, la capacité de souffrir doit être l'élément déterminant dans la relation entre les hommes et les animaux. On ne doit pas faire souffrir un homme à cause de sa sensibilité et non de sa raison. Il s'ensuit que l'on ne doit pas non plus faire souffrir les animaux. Jeremy Bentham prend quant à lui une position qui sera vivement critiquée : il fait une claire analogie entre l'esclavagisme et l'asservissement des animaux. Son disciple, le philosophe économiste John Stuart Mill, donne de la pratique immorale la caractéristique suivante : une pratique qui « cause davantage de peine aux animaux qu'elle ne donne de plaisir aux hommes ».

Avec **Immanuel Kant**, en revanche, la doctrine éthique ne se base pas sur la souffrance animale mais de manière générale sur les obligations (une déontologie). Pour ce philosophe, les animaux n'ont pas conscience d'eux-mêmes et ne sont par conséquent que des moyens en vue d'une fin. Sachant que l'homme, en revanche, est une fin en soi, le devoir impératif envers les animaux dérive en fait d'un devoir envers l'humanité : ce devoir « en considération » des animaux est un devoir indirect envers l'homme. Les animaux sont des « *analogon* », c'est-à-dire qu'ils servent à ce que les hommes se rappellent au quotidien les devoirs qu'ils ont envers eux-mêmes. Ainsi quelqu'un qui fera preuve de cruauté gratuite envers les animaux ne saurait se plier à ses devoirs éthiques envers les hommes. Contre cette doctrine des devoirs indirects, Schopenhauer affirme que les animaux ont des droits et que nous avons des devoirs envers eux. Il aménage néanmoins une hiérarchie entre ces devoirs directs. Pour le philosophe du pessimisme, la capacité de souffrir est proportionnelle à l'intelligence. Par conséquent, les devoirs envers les animaux sont par nature inférieurs aux devoirs envers les hommes.

Le siècle des Lumières voit donc, sous l'impulsion des vives réactions engendrées par le cartésianisme, le débat substantialiste, sur les essences des choses (humanité et animalité), se convertir en un débat éthique. La souffrance des animaux, niée par les cartésiens, deviendra le centre de « l'éthique animale » qui se développe dans le monde anglo-saxon. La philosophie continentale, elle, persiste à associer l'éthique à un jugement sur la nature des êtres, les animaux étant les objets de devoirs indirects pour Kant, ou des êtres à l'intelligence et à la sensibilité moindres et, par conséquent, les objets de devoirs directs mais amoindris pour Schopenhauer. Cette multiplicité de combinaison se prolonge jusqu'aux débats actuels où elle s'enrichit de nouvelles données issues des sciences naturalistes.

⁵ CONDILLAC (DE), Étienne Bonnot, *Traité des animaux* - critique de l'*Histoire naturelle* de Buffon de 1749, 1755, p. 3. (http://www.ac-nancy-metz.fr/enseign/philo/textesph/TRAITE_DES_ANIMAUX_Originel.pdf).

II.1.3 Darwin et la naissance du débat contemporain

Le grand événement du XIX^{ème} siècle en ce qui concerne le débat d'idées sur les animaux est sans aucun doute la formulation de la théorie de la sélection naturelle par **Charles Darwin**. Sa théorie évolutionniste renforce la thèse de la continuité graduelle du vivant contre la position défendant une différence de nature. Selon Darwin, seul un mécanisme de sélection naturelle et d'adaptation peut expliquer qu'il y ait une régulation effective des espèces au lieu d'une saturation du territoire déduite du taux de reproduction. Un mécanisme éliminatoire naturel opère la sélection des plus aptes, ce qui explique la transmission des meilleures caractéristiques biologiques, phénotypiques et physiologiques aux générations suivantes : « Comme il naît beaucoup plus d'individus de chaque espèce qu'il n'en peut survivre, et que, par conséquent, il se produit souvent une lutte pour la vie, il s'ensuit que tout être, s'il varie, même légèrement, d'une manière qui lui est profitable, dans les conditions complexes et quelquefois variables de la vie, aura une meilleure chance pour survivre et ainsi se retrouvera choisi d'une façon naturelle. En raison du principe dominant de l'hérédité, toute variété ainsi choisie aura tendance à se multiplier sous sa forme nouvelle et modifiée »⁶. Ce mécanisme permet de retracer l'évolution des espèces sous la forme d'un arbre dit phylogénétique où des caractéristiques communes entre espèces sont le signe de l'existence d'un ancêtre commun qui a développé cette caractéristique en vue de sa survie.

L'humanité n'est pas en-dehors de cette classification généalogique : en raison des similitudes de conformation du squelette, des muscles, des nerfs, des vaisseaux, des viscères, et de l'encéphale entre les hommes et les singes supérieurs, la théorie de l'évolution pose qu'il y a un ancêtre commun entre les deux espèces. Une véritable continuité est donc postulée entre les humains et les autres espèces animales, une continuité biologique et généalogique. L'être humain devient un animal parmi les autres. En plus de son apport scientifique au débat substantialiste, Darwin participe aussi à la réflexion éthique. En effet, le souci du bien-être et du respect des animaux importait pour le naturaliste anglais. Avec Darwin, la moralité rejoint son plus haut niveau : il se préoccupe de la totalité des êtres sensibles. Considérant la notion de souffrance animale, il prend position dans le débat sur la vivisection des années 1870 en distinguant entre le nécessaire et le superflu, fustigeant la « maudite et détestable curiosité ».

Dans le sillage de l'évolutionnisme, l'écrivain anglais Henry Salt annonce la libération des animaux à la suite de celle des esclaves et milite en faveur d'un droit des animaux. André Géraud, journaliste français, publie quand à lui en 1924 la *Déclaration des droits de*

⁶ DARWIN C., *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, Londres, John Murray, 1859, p. 5.

l'animal. Partisan d'une différence de degré entre hommes et animaux, il préconise des traitements proportionnés : « Nous ne réclamons pas, en leur faveur, tous les droits sans exception que l'on accorde aux hommes [...]. Nous demandons seulement que, sur tous les points de ressemblance entre l'homme et l'animal, l'un et l'autre soient traités sur le pied d'égalité ». L'influence de pensées orientales, que ce soit le bouddhisme ou les discours de Gandhi, réintroduit la référence à une conscience cosmique assez similaire à celle des Anciens. Au nom de la globalité du vivant, le meurtre d'un animal est réputé nuire à la vie entière. Selon la doctrine de la non-violence active (*ahimsa*), la violence faite aux animaux est condamnable. Pour Gandhi, « la façon dont les nations s'occupent des animaux reflète avec exactitude leur grandeur et leur hauteur morale ». Le XIX^e et le début du XX^e siècle voient donc s'amorcer un retour important vers la conception continue du vivant. Sur le plan éthique, la limitation de la souffrance animale et le respect de la vie deviennent des valeurs reconnues et le discours de nombreux activistes préfigure la ligne de pensée des défenseurs actuels des animaux.

II.2 Incidence de l'éthologie contemporaine

L'ouverture de la problématique contemporaine des rapports entre hommes et animaux coïncide avec l'avènement des sciences positives de la vie. Le philosophe ne peut plus prétendre éclairer la question des rapports éthiques entre homme et animal indépendamment du progrès des connaissances et des transformations qu'elles induisent sur la formulation des problèmes éthiques. Non seulement la théorie de l'évolution des espèces relativise la place de l'homme en ce monde, mais l'émergence des sciences sociales, telles l'anthropologie, la sociologie ou la psychologie, fait que le philosophe est obligé de se départir de certaines thèses affirmées dogmatiquement. La thèse de l'absence de souffrance animale, en particulier, paraît indéfendable à la lumière des connaissances acquises par la biologie. Toutefois, au lieu de se focaliser sur cet unique enjeu, il est préférable de souligner que le principal facteur de renouveau de la pensée philosophique induit par la science est, plus sûrement, l'incidence de la science du comportement animal et humain : l'éthologie. En effet, l'éthologie sort du débat substantialiste sur la différence de degré ou de nature entre l'homme et l'animal pour lui substituer la compréhension de relations interspécifiques variables.

Dans cette seconde section, en nous appuyant sur les travaux de Dominique Lestel⁷, nous rappellerons rapidement les principales étapes du développement de l'éthologie, depuis Étienne Geoffroy Saint-Hilaire jusqu'à aujourd'hui, en passant par Konrad Lorenz. Nous verrons que les progrès de cette discipline, pourtant issue d'une tradition d'inspiration assez cartésienne, conduisent à estomper la coupure anthropologique qui sépare l'homme des autres animaux : tous les critères avancés pour caractériser le propre de l'homme par différence avec l'ensemble des animaux trouvent désormais un contre-exemple. Enfin, nous proposerons d'articuler l'éthologie, cette science du comportement animal et humain, à la perspective de l'éthique animale, la réflexion sur les normes du comportement humain envers les animaux.

II.2.1 Les progrès de la perspective éthologique

« Éthologie » signifie étymologiquement la « science des mœurs » (*ethos*, « mœurs », *logos*, « étude/science »). La première utilisation connue du terme par Étienne Geoffroy Saint-Hilaire date de 1854. Il s'agissait de l'étude du comportement animal tel qu'il pouvait être observé chez l'animal sauvage en milieu naturel, en captivité, ou chez l'animal domestique. L'éthologie contemporaine consiste en une l'étude objective et scientifique des comportements animaux (pouvant inclure les humains). Le principe de base est d'observer le comportement de manière objective (behavioriste) et d'utiliser une perspective biologique pour l'expliquer, si bien que cette discipline est aussi appelée « biologie du comportement ».

A la fin du XIX^e siècle se développe un courant naturaliste appelé béhaviorisme, qui atteindra son apogée dans les années 1960. Le point de départ est la théorie des tropismes de Jacques Loeb (1888) selon laquelle les animaux agissent de façon purement mécanique et leurs comportements résultent de forces physiques, comme la lumière ou la pesanteur. On reconnaît là l'héritage épistémologique du cartésianisme. Science naturaliste, l'éthologie behavioriste s'attache à décrire et expliquer les mécanismes et réflexes qui président au comportement animal et s'élève contre la psychologie introspective. Tout n'est qu'instinct mécanique, réflexe physique. Parallèlement à ce courant apparaît l'éthologie objectiviste. Dans les années 1930, **Konrad Lorenz** publie des articles qui posent les fondements de l'éthologie moderne. Dans cette nouvelle doctrine, chaque comportement instinctif repose sur un automatisme plus ou moins rigide. Des « déclencheurs » vont engager l'animal à adopter des comportements précis en leur présence. Lorenz définit l'instinct comme l'ensemble des réflexes qui se déclenchent au cours d'une période pendant laquelle l'animal cherche précisément les conditions pouvant les déclencher.

⁷ LESTEL D., *Les Origines animales de la culture*, Paris, Flammarion, 2003.

En 1953, Nikolas Tinbergen publie *Comportement social chez les animaux* où le comportement animal apparaît contrôlé par celui de ses congénères, par l'environnement et par son état interne. Il réactualise le cadre béhavioriste évolutionniste de l'éthologie. Plus tard, les sciences cognitives insufflent une nouvelle énergie à la psychologie animale et l'éthologie cognitive précise les concepts de pensée et de langage animaux. À la fin des années 70 et au début des années 80, Donald Griffin constate que le comportement des animaux suggère qu'ils forment des images mentales des objets, des environnements ou des relations, et qu'ils ont la capacité de conscience de soi, d'intentionnalité et d'anticipation de leurs actions.

Mais la véritable rupture épistémologique de l'éthologie contemporaine se produit au niveau des pratiques d'observation avec, à partir des années 1950, l'essor des études de longue durée en primatologie. Les Japonais entament des études de longue durée sur des sociétés de macaques notamment sur la presqu'île de Koshima. Ils découvrent à cette occasion des phénomènes complexes de coalition et de statut social, et des processus d'innovation comportementale suivis de transmission des nouveaux comportements acquis, qu'ils désignent sous le nom de « protocultures ». Plus tard, dans les années 1960, sont publiés les premiers résultats d'études menées en Afrique par Jane Goodall, partie étudier une troupe de chimpanzés sauvages en Tanzanie, à Gombe. Ces résultats révolutionnaires décrivent des chimpanzés cannibales et violents qui fabriquent et utilisent des outils et dont la structure sociale est d'une complexité insoupçonnée. D'autres troupes de chimpanzés d'Afrique seront ainsi étudiés et produiront une avancée et un bouleversement majeurs de notre conception des animaux. Ces études montrent que « les chimpanzés de groupes sauvages différents exhibent des pratiques techniques et nutritives qui varient d'une société à une autre, et qu'il n'est possible d'expliquer ces différences ni par la génétique des animaux étudiés ni par l'écologie des espaces qu'ils habitent ».

Ainsi, la maturation des concepts et l'approfondissement des observations ont conféré progressivement à l'éthologie le statut de véritable science en même temps qu'elles ont considérablement fait progresser notre connaissance des animaux. Les deux principes de base de l'éthologie étaient, à première vue, dans la droite ligne du réductionnisme cartésien : l'organisme est la réalisation du programme biologique de l'espèce et son comportement est phénotypique au même titre que ses caractères anatomiques et physiologiques ; ce programme n'est pas l'affaire d'individu isolé, mais de l'espèce, l'individu n'est intelligible que par l'étude de ses relations avec son milieu physique et social. Pourtant, l'éthologie contemporaine aboutit, paradoxalement, d'une part à montrer la richesse de l'individuation des animaux sociaux (ils ne sont pas interchangeables, ils ont chacun une personnalité au sein de leur groupe), d'autre part à relativiser des caractéristiques que l'on croyait spécifiques des êtres humains (culture, langage, conscience de soi, etc.), car elles

s'observent désormais, dans une certaine mesure, chez des espèces animales non humaines. Les frontières s'estompent et l'héritage cartésien imprimé dans les représentations occidentales commence à vaciller.

II.2.2 L'estompement de la coupure anthropologique

Le développement de l'éthologie remet en cause la coupure anthropologique : il n'y a pas de différence plus radicale entre l'humanité et le reste des espèces animales qu'entre deux autres espèces quelconques. On peut bien évidemment souligner l'originalité de l'homme par rapport aux autres animaux, mais il n'y a pas de démarcation absolue : il n'est guère possible de formuler une définition du « propre de l'homme » pour laquelle on ne trouve un contre-exemple. Pour illustrer ce point, nous allons évoquer quelques traits distinctifs par lesquels on pensait autrefois pouvoir opposer l'homme à tous les autres animaux et que l'on sait devoir maintenant étendre à certains d'entre eux.

La première propriété exclusive de l'humanité qui a été battue en brèche est celle de l'*Homo faber* : nous, êtres humains, saurions fabriquer des outils, ce qui est la démarche originelle de l'intelligence, selon Henri Bergson, par opposition aux conduites animales qui sont instinctives et dépourvues de médiation technique. Il est maintenant établi que plusieurs espèces animales savent aussi élaborer et utiliser des outils. Le pinson des Galápagos s'aide d'une brindille pour attraper les larves dissimulées sous l'écorce des arbres ; la loutre de mer utilise une pierre pour ouvrir une huître placée préalablement sur son ventre ; le chimpanzé manipule une branche dépouillée de ses feuilles (fabrication d'outil) pour pêcher des fourmis ou des termites. Ces exemples ne sont que les plus connus : on dénombre pas moins d'une centaine d'animaux capables d'utilisation d'outils. Ce ne sont pas des exceptions anecdotiques, des aptitudes réservées aux animaux les plus évolués, mais une réalité massive du monde animal. La notion d'outil est définie, pour être étendue aux animaux, davantage en tant que médiation qu'en tant qu'objet : « On appellera *médiations de l'action* les aides écologiques qui permettent à l'animal de *transformer* ses performances et ses compétences, en changeant la nature de leur déroulement, ou en augmentant leur champ d'action. »⁸.

Les chimpanzés ont une utilisation dite « intelligente » de l'outil, par opposition aux utilisations non intelligentes, c'est-à-dire déterminés par la biologie de l'animal. Le chimpanzé peut choisir ses médiations : la manipulation d'outil nécessite donc une expertise individuelle de la part du singe. On a identifié une quarantaine d'espèces de manipulation d'outils chez les chimpanzés sauvages : pêche aux termites, extraction de miel, éponge de feuilles,

⁸ LESTEL [2003], p. 67.

massue, arme de jet, cassage de noix...etc. La pêche aux fourmis, telle qu'elle a été observée par **Jane Goodall**, sur le groupe de Mahale est une opération soigneusement divisée en trois étapes. Tout d'abord il faut repérer les nids par connaissance préalable des arbres infestés, ou par exploration visuelle et olfactive. Ensuite, il y a la fabrication des sondes en débouillant des branches et des brindilles de leurs feuilles. Souvent, des chimpanzés préparent même des sondes sans les utiliser. Enfin, une fois l'outil établi, il est transporté sur le site à fourmis et sert à explorer les zones inaccessibles et « capter » les fourmis pour ensuite s'en nourrir, le chimpanzé ayant préalablement modifié l'entrée du nid pour en faciliter l'accès.

Il y a aussi le cassage de noix observé dans la forêt de Taï en Côte d'Ivoire et dans celle de Bossou en Guinée. Cela commence avec la collecte de noix qui sont ensuite transportées jusqu'à une grosse racine utilisée comme une enclume pour casser la noix avec un percuteur (une pierre ou une branche morte). Plus le fruit sera dur, plus le marteau utilisé sera lourd. Les enclumes constituent des points fixes dont le chimpanzé doit mémoriser la localisation, ce sont les noix et les percuteurs qu'ils transportent ensuite au lieu de cassage, une technique très efficace et qui nécessite d'être apprise. On a, en outre, observé l'utilisation de « méta-outils », c'est-à-dire des outils servant à fabriquer d'autres outils : des chimpanzés utilisant un caillou pour stabiliser l'enclume de pierre destinée au cassage de noix. Ce sont là des exemples ne représentant que quelques aspects de la complexité des médiations de l'action chez les animaux. Un élément essentiel issu des nombreuses études menées sur les grands singes est que des techniques différentes peuvent être développées parallèlement dans deux endroits différents sans qu'il n'y ait différence d'environnement ou d'espèce. On voit émerger des comportements que l'on peut qualifier de « culturels ».

Cela amène à considérer un second « propre de l'homme » : la culture. Les hommes seraient seuls à développer des comportements culturels, des conduites irréductibles aux facteurs biologiques et techniques, transmissibles et singularisant un groupe au sein de l'espèce. La pêche aux termites par les chimpanzés, observée sur deux sites, à Gombe, en Tanzanie, et au Mont Assirik, au Sénégal, deux sites éloignés de cinq mille kilomètres, est une opération similaire aussi bien sur le plan de la végétation utilisée que sur le plan des habitudes et de la configuration générale des troupes de chimpanzés : environ 90% des végétaux requis dans la fabrication des outils se trouvent à moins de deux mètres des nids sur les deux sites. Mais, au-delà des nombreuses similitudes, subsistent des contrastes importants : 86% des outils sont pelés à Mont Assirik tandis qu'aucun ne l'est jamais à Gombe où, au contraire, les écorcent sont utilisées pour la pêche. Autre différence : les chimpanzés de Gombe utilisent les deux bouts de la sonde, ce qui est le cas que très rarement à Mont Assirik. Pourtant, il n'y a aucun avantage technique à l'emploi des deux bouts. Est-ce une « superstition » ? s'interroge Lestel. Des différences sont aussi mises en

évidences dans la prédation des palmiers à huile, dans l'épouillage et dans d'autres comportements. Toutefois, ces pratiques semblent similaires quand on les compare à celles d'un troisième site, celui d'Okorobiko, où les outils servent non seulement à pêcher les fourmis mais aussi à perforer les dômes des termitières. Ces variations sont difficilement explicables par les biais habituels que sont la génétique et l'environnement.

Outre ces variations comportementales, on observe des mécanismes de transmission des compétences notamment lors de l'apprentissage auprès de la mère. Goodall décrit les relations entre la mère et son petit dans les communautés de chimpanzés sauvages. Le comportement du petit est sous l'influence des signaux que sa mère lui adresse. Des signaux complexes étant donnée leur « multimodalité » : signaux gestuels, auditifs, mais également posturaux. Le regard de la mère importe également : le petit s'y fie pour choisir ce qu'il va ou non manger. L'attitude de la mère montre les signes d'une véritable pédagogie quand par exemple elle ralentit et répète longuement les gestes du cassage de noix sous les yeux de son petit. La primatologue décrit en outre la transmission de certains comportements singuliers comme une manière particulière qu'a une femelle pour nettoyer les oreilles de sa fille, et que cette dernière reproduira avec son petit par la suite. Elle décrit aussi ce qui semble être des traditions familiales (les préférences manifestes pour certaines « routes » plutôt que d'autres lors d'un voyage, par exemple). La primatologue a donc mis en valeur les dynamiques de transmission de compétences, de savoirs et d'habitudes.

En 1990, Christophe Boesch a proposé la caractérisation des comportements culturels chez les animaux de la manière suivante : sont « culturelles » les variations comportementales enregistrées qui ne doivent pas être explicables ni par déterminisme génétique ni par des déterminations environnementales. Selon cette définition, les variations comportementales entre Gombe, le Mont Assirik et le site d'Okorobiki sont bien des variations de « cultures ». Avant Boesch, l'anthropologue américain Kroeber avait déjà proposé, en 1928, six critères : des comportements *nouveaux* doivent émerger, ils doivent être *disséminés* dans le groupe à partir de l'inventeur, être *standardisés*, *durer* et être *diffusés* par l'intermédiaire d'authentiques *traditions*. En 1978, William McGrew et Caroline Tutin, deux anthropologues britanniques ont repris cette définition plus précise de la culture et y ont adjoint deux critères supplémentaires : les comportements pris en compte doivent être tournés vers d'autres activités que celles de subsistances, et ils doivent être vraiment naturels (donc hors de l'influence humaine). Cette définition, issue de la comparaison des sociétés humaines, est bien plus contraignante. Aucune population simple de chimpanzés ne montre tous les comportements exigés pour satisfaire totalement les huit conditions requises. S'il y a un comportement « culturel » ou non semble finalement dépendre du choix d'une convention sur l'emploi de ce terme.

Enfin, l'homme a toujours été défini comme l'animal doué du langage, capable de communiquer par signes et non simplement en émettant des signaux. Nombreux sont les moyens dans la nature permettant la communication entre les individus d'une même espèce animale. La danse des abeilles permet de transmettre à leurs congénères des informations géographiques et pratiques. Le chant des oiseaux comporte sans doute une véritable syntaxe et une sémantique. L'éthologie examine la diversité des vocalisations de certains animaux, oiseaux comme mammifères, diversité basée sur des différences individuelles ou régionales, ce qui conduit à penser à des « accents » locaux ou à des types de « dialectes ». En 1991, Boesch émet l'idée d'une communication symbolique chez les grands singes sauvages pour se déplacer dans la forêt : tambouriner sur les arbres, pousser des cris...etc. Les modalités de communications chez les chimpanzés et les bonobos sont l'objet de recherches approfondies par Frans de Wall. On sait aussi que les fourmis communiquent en émettant des phéromones laissant donc des traces olfactives pour les congénères. On pourra aussi citer le chant des baleines ou le sifflement des dauphins (jouant un rôle particulier car il permet l'identification de l'individu). L'éthologie se retrouve face à une multitude de moyens de communication mis en œuvre dans la nature et selon des degrés de complexités différents.

Or, dans de nombreuses espèces animales, les progrès de la communication montrent une aptitude à prendre conscience du niveau où se situent les échanges et à manipuler les signaux comme de véritables signes : ainsi, les jeunes animaux qui jouent à se battre savent qu'ils jouent et qu'ils jouent à se battre, ils adoptent les postures et comportement guerriers mais contrôlent aussi leur geste afin de ne pas blesser l'autre. On détecte aussi chez les grands singes une certaine forme d'humour. Frans de Wall raconte comment un chercheur déguisé en léopard fit une peur bleue à des chimpanzés. Une fois le déguisement retiré, les chimpanzés le reconnurent et se mirent à « rire » ! La question du sentiment esthétique et de l'art se pose parfois. Parmi de nombreuses expériences où l'on a fait peindre des singes, Schiller a fait peindre plus de deux cents peintures au singe Alpha, observant une évolution stylistique pendant les six mois de test quotidiens. Alpha développa un certain sens de la composition et une préférence pour les structures intégrant des symétries. Si l'on donnait à Alpha une feuille comportant une croix dans un coin, il s'empressait d'en faire trois autres aux coins restants.

Enfin, l'homme est parfois caractérisé comme étant le seul animal conscient de sa propre existence, capable de comportements réflexifs. Certains mammifères supérieurs ont donné des indices sérieux d'une conscience de soi plus ou moins développées. Le fameux test du miroir est passé avec succès par les chimpanzés mais aussi les orques, les éléphants ou les dauphins : marqués d'une tache et placés face à un miroir, ces animaux montrent des signes comportementaux que l'éthologie cognitive interprète comme la

conscience que la tache vue dans le miroir est sur soi : par exemple, le chimpanzé porte sa main à son front directement, sans chercher à toucher son reflet.

Les cas les plus surprenants sont ceux, relatés par Lestel dans *l'Animalité*⁹, des singes « parlants », c'est-à-dire ayant appris auprès de l'homme des formes de communication symbolique. À l'université du Nevada à Reno, on a appris à une jeune guenon chimpanzé le langage des signes et au bout de quelques années, elle manipulait correctement un peu plus de cent trente signes. L'expérience fut répétée et avec succès par la suite avec un gorille et un orang-outang. On a appris un langage symbolique artificiel non iconique à des chimpanzés. Le cas le plus intéressant est celui de Kanzi, un bonobo ayant appris ce langage. Comparé à une petite fille de deux ans, Kanzi montre des capacités équivalentes de compréhension de l'anglais parlé et se montre même plus sensible qu'elle à certaines nuances syntaxiques. Cependant, la jeune fille va par la suite continuer à développer son langage alors que le singe non. Anecdote amusante mais aussi troublante pour la philosophie : un singe « parlant » convié à classer des photos de primates et d'humains les classa en deux catégories en plaçant d'emblée sa photo avec celle des humains. D'un côté, les animaux parlants, de l'autre côté, les non parlants ! Ce comportement renvoie directement à notre propre logocentrisme, (*logos* : « parole, discours »), qu'a analysé Jacques Derrida¹⁰ sans soupçonner qu'un jour ce concept ne coïnciderait plus avec la coupure anthropologique. Le fait même que nous parlons, nous pousse à nous identifier à notre capacité de discourir, et à faire de notre logique langagière un modèle de référence pour toute pensée. Le geste de ce singe est symboliquement très fort : nous utilisons notre aptitude au langage pour nous séparer du reste des animaux, mais un primate non humain vient nous montrer qu'il peut faire de même, et qu'il est peut-être aussi capable que nous de s'illusionner sur la différence radicale qui sépare les animaux parlants des autres ! Il semble donc que le critère du langage et de la conscience de soi, comme ultime critère de démarcation absolue entre hommes et bêtes, soit désormais à réviser.

II.2.3 L'articulation entre éthologie et éthique

La problématique philosophique traditionnelle sur la différence entre l'homme et l'animal en termes substantialistes apparaît dépassée à la lumière des progrès de l'éthologie : la question n'est plus de savoir s'il y a une différence de degré ou de nature entre l'homme et le chimpanzé, mais de savoir comment appliquer certains concepts de manière pertinente relativement à chaque espèce. Lestel s'en explique à propos du concept

⁹ LESTEL Dominique, *L'animalité. Essai sur le statut de l'humain*, Hatier, 1996.

¹⁰ DERRIDA Jacques, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006

de « culture » : « Deux positions sont tout particulièrement difficiles à tenir. La première stipule que les cultures humaines sont, par nature, différentes des cultures animales. La deuxième considère qu'il existe seulement des différences de degré entre cultures humaines et cultures animales. **Une troisième thèse, plus réaliste à mes yeux, défend l'idée que cultures animales et cultures humaines ont une origine commune, mais qu'elles sont séparées par des différences intrinsèques de même nature que celles qui séparent une société de fourmis et une société de chimpanzés. Les différences entre les deux types de culture appartiennent à une même logique évolutionniste, mais elles ont des caractéristiques radicalement étrangères les unes des autres. Rien ne justifie d'attribuer aux cultures humaines un statut *spécial*, alors qu'un statut *particulier* est largement suffisant. [...] Le fond du problème réside bien plutôt dans l'extrême difficulté que nous avons à penser la diversité du vivant et dans notre propension à transformer une différence de nature à l'intérieur du vivant en une différence de nature en dehors du vivant.** » ¹¹

Ainsi, l'expression « culture animale » issue de l'éthologie, combine le substantif « culture », signe d'un inévitable anthropomorphisme du langage, avec l'adjectif « animale », qualificatif généralisant et relativisant, qui représente une correction par une application plus large qu'au seul monde humain, plus consciente de la « diversité du vivant ». Le fait que l'on reconnaisse des « accents humains » dans le comportement de certains groupes de primates manifeste le fait qu'il y a sans doute eu chez un hypothétique ancêtre commun une tendance comportementale, une propension qui a évolué par la suite chez l'homme pour devenir notre comportement culturel et parallèlement chez le primate pour devenir... l'objet d'étude des éthologues. Il s'agit ici d'un passage hypothétique de l'*analogie* à l'*homologie* des espèces, notions développées par Lorenz¹². L'analogie correspond aux similitudes comportementales observées (face aux mêmes éléments environnementaux, les attitudes développées seront les mêmes), tandis que l'homologie suppose une origine commune (les attitudes développées sont similaires car elles ont la même source génétique). Lestel propose donc d'expliquer certaines analogies comportementales observées par l'hypothèse d'une homologie au sein de l'histoire phylogénétique, l'ancêtre commun portant une tendance primitive aux conduites culturelles.

Les résultats des sciences modernes d'observation du vivant modifient considérablement les conditions de la réflexion sur le statut des animaux. Les critères habituels utilisés pour distinguer les hommes des animaux, soit pour placer l'homme au sommet de l'échelle du vivant, soit pour sortir l'homme du déterminisme naturel, se trouvent

¹¹ LESTEL [2003], p. 162.

¹² LORENZ K., « Analogy as a source of knowledge », *Nobel Lecture*, 1973.
(http://nobelprize.org/nobel_prizes/medicine/laureates/1973/lorenz-lecture.html)

désormais au mieux déplacés, au pire effacés. La notion d'animalité vient déborder sur celle d'humanité et réciproquement. Comme le remarque Jean-Yves Goffi, « D. Lestel fait l'inventaire de ces situations de vertige sur lesquelles les catégories habituelles semblent ne plus avoir de prise : cas des enfants sauvages; découvertes des peuples primitifs et des grands singes anthropoïdes; réalisation d'automates qui semblent à ce point mimer le comportement des bêtes que l'on ne voit plus bien ce qui les sépare. [...] Ainsi, l'animalité ne renvoie plus à la figure de l'altérité, comme elle a toujours fait : elle ouvre sur une absence radicale de limites assignables »¹³.

À la lumière de ce passage en revue des différentes conceptions sur l'homme et l'animal dans l'histoire de la philosophie et des précisions apportées par l'éthologie au débat, quelle est finalement la manière la plus sereine, fiable et pertinente d'aborder la question des rapports éthiques entre hommes et animaux ? Un premier élément de réponse consiste à *sortir du cadre substantialiste* de classification des espèces et, en particulier, à éviter de s'enliser dans les débats récurrents et indécis sur la différence entre hommes et animaux, tel que le dilemme entre la différence de nature et la différence de degrés. L'importance et la sophistication des discussions philosophiques à ce sujet ne doit pas masquer le risque de s'éloigner des réalités qui nous concernent dans le cadre de notre réflexion sur l'expérimentation animale.

Opter pour une différence de nature, comme la thèse cartésienne de l'animal mécanique, c'est vouloir clarifier le débat en se fondant sur des critères nets de distinction homme-animal. Mais on a vu que de tels critères peinent à tenir. De plus, l'établissement de ces critères a des conséquences pratiques parfois cruelles : le cartésianisme permit qu'on éventre vivant des chiens à Port-Royal pour pratiquer la vivisection. Les animaux ne pouvaient souffrir, puisqu'ils n'étaient qu'un assemblage de rouages. Ce type de positionnement peut avoir des conséquences indirectes plus graves encore : d'une manière ou d'une autre, à chaque fois qu'un critère distinctif est avancé, il peut être utilisé à rebours pour stigmatiser une partie de l'humanité et la ravalier au rang d'animal, favorisant une discrimination parfois violente. Les nazis utilisaient un vocabulaire animalier pour parler des juifs, les faisant passer du « mauvais côté » de la frontière. On pouvait s'autoriser avec eux les mêmes traitements que ceux infligés aux animaux de rentes dans les abattoirs... Tracer des frontières de nature est un acte dangereux, surtout quand on prétend faire découler une doctrine éthique directement de cette vision substantialiste. **Élisabeth de Fontenay** dénonce en ce sens « le rejet criminel de certains êtres hors de l'humanité [qui] peut s'opérer plus

¹³ GOFFI J-Y., *Qu'est-ce que l'animalité ?*, Paris, Vrin, 2004.

sournoisement, en vertu justement de ces critères élaborés à l'envi par les spéculations de la métaphysique »¹⁴.

Il ne semble pas pour autant préférable d'opter pour une continuité graduelle. Avec des différences de degrés, un premier danger serait de retomber dans une vision naturaliste et réductionniste de l'homme, c'est-à-dire de ne voir plus en lui qu'un organisme biologique, un animal parmi d'autres. Non qu'il faille penser l'homme hors de la nature, mais il faut surtout « disjoindre deux interrogations hétérogènes, celle de l'origine de l'homme et celle de la signification de l'humain »¹⁵. En effet, le discours scientifique ne peut résoudre à lui seul des questions de valeurs ou de sens, pourtant significatifs d'une certaine réalité de l'homme. De Fontenay estime donc que « nous avons à décider que la *signification de l'humain* ne se laisse pas déchiffrer à partir du seul savoir sur l'origine de l'homme et sa réalité biologique. »¹⁶ Second inconvénient, et non des moindres : la représentation de différences de degrés sur une échelle continue n'apparaît pas non plus comme une conception juste et adéquate. Par rapport à la schématisation d'un arbre phylogénétique retraçant la généalogie des phénotypes, notamment comportementaux, la ligne continue graduée fait pâle et, surtout, mauvaise figure : elle est source de mauvaises interprétations. Un arbre donne une vision plus complexe mais plus fidèle de la réalité du vivant tandis qu'une échelle continue suppose une hiérarchie qualitative qui sera bien entendu anthropocentrée : l'homme placé au sommet. Enfin, l'option de la continuité n'est pas exempte de dérives cruelles. C'est au nom de la continuité du vivant qu'est apparue la physiognomonie, méthode utilisée en criminologie, au XIX^e siècle, qui prétendait déchiffrer le caractère d'un être d'après son apparence, à partir de signes morphologiques. Ces signes morphologiques étaient directement mis en relation avec les physionomies animales censées correspondre à des traits de caractères prédominants. Lavater¹⁷ établit ce qu'il appelle les « lignes d'animalité », des critères géométriques du visage qui délimitent le passage de l'animal à l'humain. Les humains côtoyant dangereusement la frontière étant les « nègres d'Angola », et les Kalmouks... La continuité rend donc possible des usages pervers en légitimant l'existence d'êtres intermédiaires, de « sous-hommes ».

Pour cette raison, il n'y a rien à gagner à entreprendre de trancher *a priori* entre des hypothèses métaphysiques sur l'homme et l'animal. Il est préférable d'adopter le référentiel plus neutre, évolutif et soumis à l'épreuve de la complexité du réel que constitue l'éthologie contemporaine. Car, si on s'interdit de statuer sur ce que sont véritablement les êtres, *rien ne nous interdit de réfléchir sur les relations effectivement entretenues entre ces êtres*. Les

¹⁴ FONTENAY (DE) E., *Sans offenser le genre humain. Réflexions sur la cause animale*, Paris, Albin Michel, 2008, p. 50.

¹⁵ FONTENAY [2008], p. 45.

¹⁶ FONTENAY [2008], p. 47.

¹⁷ FONTENAY [2008], p. 135.

philosophies substantialistes cherchent à définir des essences puis à classer les différentes espèces d'êtres obtenues, alors que le réel peut être pensé en termes de processus, de transformations, d'interdépendances et d'interactions, comme un système de relations plutôt que comme une collection d'objets. Les relations que l'homme entretient avec les animaux définissent sa place dans le vivant en termes d'immersion plutôt qu'en termes de face-à-face. On reste davantage fidèle à la complexité du monde vivant en se plaçant dans la perspective de l'étude des relations et, en particuliers, des *échanges interspécifiques* entre les hommes et les autres espèces animales. Voilà, selon nous, le cadre épistémologique pertinent pour mener plus avant notre réflexion éthique sur l'expérimentation animale. Lors de cette investigation éthique, on gardera en mémoire les caractères de base de la relation homme-animal : *ces relations sont asymétriques et ambivalentes* :

« L'asymétrie se retrouve avec l'utilisation intensive des animaux, comme dans les fermes, les zoos et les laboratoires, ou bien comme avec les animaux de compagnie. Ces animaux dépendent du bon vouloir humain en ce qui concerne tous leurs besoins essentiels.[...] L'asymétrie pourrait donc être vue comme la description conceptuelle de la distribution inégale de pouvoir entre les hommes et les animaux. »¹⁸.

Et l'ambivalence **« se retrouve dans toutes nos habitudes et dans la variété de nos émotions à l'égard des différentes espèces animales [...]. La raison de cette ambivalence est que, d'un côté, des animaux spécifiques peuvent être aimés de manière individuelle et compassionnelle, alors que du même temps, dans un contexte socio-économique, de nombreuses espèces animales sont utilisées, exploitées et tuées de façon intensive. »¹⁹.**

II.3 L'horizon de l'éthique animale

L'éthique vise à établir comment se comporter vis-à-vis de soi et des autres. Centrée sur l'être humain, l'éthique s'est longtemps limitée aux rapports humains avant d'envisager les rapports avec les animaux. L'éthique animale anglo-saxonne (*Animal Ethics*) se donne pour ambition « l'étude de la responsabilité morale des hommes à l'égard des animaux pris

¹⁸ C'est nous qui traduisons.

¹⁹ SCHICKTANZ S., « Ethical considerations of the human-animal relationship under conditions of asymmetry and ambivalence », *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 19, 2006, p. 7-16.

individuellement »²⁰. Cette visée soulève la question du statut moral des animaux (sont-ce des agents et/ou des patients moraux ? Peut-on juger moralement les actions qu'ils accomplissent et/ou qu'ils subissent ?), et celle de savoir s'ils ont des droits, ou si nous avons envers eux des devoirs. Cette définition donne à l'éthique animale un champ d'application et des prétentions normatives qui ne sont pas sans incidence sur le questionnement actuel de la légitimité de l'expérimentation animale.

Il convient toutefois de distinguer l'éthique animale d'autres mouvements ou disciplines proches²¹. L'éthique animale ne porte pas sur le « bien-être animal » (*Animal Welfare*) qui est l'objet d'une discipline visant à améliorer le bien-être des animaux mais ne cherchant pas à savoir pourquoi il faut le faire. Nous avons coutume, en France, d'appeler « règles d'éthique animale » ou « comité d'éthique » ce qui relève en fait souvent du bien-être animal. L'éthique animale ne traite pas non plus du droit de l'animal (*Animal Law*) et du statut juridique de l'animal dans le droit positif, ni des droits des animaux (*Animal Rights*) qui considèrent les droits légaux et moraux des animaux. Il convient aussi de ne pas confondre l'éthique animale avec la philosophie de l'animalité, qui relève des diverses positions philosophiques vis-à-vis de l'animal. Enfin, l'éthique animale n'est pas la même chose que l'éthique environnementale (*Environmental Ethics*), qui ne s'intéresse qu'aux animaux à l'état de nature. Cette dernière ne prend pas directement en compte la souffrance individuelle des animaux et se tourne plutôt vers la protection des espèces et des écosystèmes. *En éthique animale, on se demande comment bien faire avec les animaux vus en tant qu'individus capables de souffrance et non en tant qu'espèces menacées par l'homme.*

II.3.1 Spectre des positions relatives à l'éthique animale

L'éthique animale compte une grande variété de positions reflétant la diversité des doctrines éthiques contemporaines ; elles s'articulent et s'organisent principalement autour de deux méthodes : la *déontologie* et le *conséquentialisme*. La déontologie, d'origine kantienne, estime qu'une action est moralement bonne si elle est accomplie par devoir ou par respect envers une loi, une règle ou un principe. Cela revient à accorder une valeur morale aux actes eux-mêmes, quoique en fonction de leur intention. La perspective déontologique se distingue ainsi des systèmes conséquentialistes où l'évaluation ne se fonde pas sur la nature de l'acte lui-même mais sur ses conséquences. Si les conséquences sont les meilleurs possibles, l'action est bonne. La forme la plus répandue de conséquentialisme est « l'utilitarisme » développé par Bentham, Mill, et Sidgwick.

²⁰ ROOSE (DE) & VAN PARIJS (dir), *La pensée écologiste*, Bruxelles, De Boeck Université, 1991, p. 73.

²¹ JEANGENE VILMER J-B., *Éthique animale*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. 9-18.

Outre ce rattachement à telle ou telle école de pensée, le champ de l'éthique animale est surtout soumis à une polarité entre le *spécisme* et l'*antispécisme*. L'affrontement de ces deux « camps » structure le débat en éthique animale. Le spécisme est la discrimination basée sur l'espèce : le spécisme justifie la différence de traitement infligé aux animaux en raison de leur non appartenance à notre espèce. L'antispécisme est, comme son nom l'indique, la critique totale de la position précédente. L'opposition entre ces positions semble parfois caricaturale et la discussion prend souvent une tournure rhétorique agressive. Les antispécistes recourent fréquemment à l'analogie entre « spécisme » et « racisme » pour critiquer leurs adversaires. Selon Ryder, les esclavagistes d'hier avaient la même attitude que les exploitants d'animaux d'aujourd'hui²². On ne peut cependant ignorer la circularité d'une telle analogie : les esclaves n'étaient-ils pas justement traités « comme des animaux » ? Le racisme a été précisément combattu au nom d'une forme de spécisme (« on ne peut pas faire cela à des êtres humains »), si bien qu'on peut se demander si le spécisme est véritablement atteint quand on en reproduit la démarcation. Le spécisme peut d'ailleurs réhabiliter la condition animale sans renoncer à ses distinctions. On retrouve ici le dilemme illusoire entre différence de degré et de nature.

Le spécisme et l'antispécisme apparaissent comme les notions centrales du débat : de la même manière qu'il fallait pour les philosophes choisir entre la différence de nature ou de degré dans le débat substantialiste, il semble nécessaire de se positionner pour ou contre le spécisme dans la réflexion éthique. Pourtant, ces alternatives trop tranchées constituent plutôt un obstacle à la compréhension des enjeux éthiques qu'une clarification. Heureusement, la richesse du débat échappe au simple schéma des oppositions déontologie/conséquentialisme, spécisme/antispécisme. Chaque doctrine a une originalité qu'on ne peut épuiser simplement selon ces critères. En outre, en ce qui nous regarde, seul importe l'application possible de ces positions à la question de l'expérimentation animale. Nous passerons en revue les principales variantes de l'éthique animale en allant des plus antispécistes aux plus spécistes, en mesurant à chaque fois l'incidence de chaque doctrine sur cette problématique. Nous nous appuyerons pour ce faire sur le travail de Jean-Baptiste Jeangène Vilmer²³.

Avant de commencer, précisons que parmi les critiques des traitements infligés aux animaux, on distingue les *réformistes* des *abolitionnistes*. Les réformistes entendent modifier peu à peu le système actuel pour aller vers un « mieux » tandis que les abolitionnistes sont partisans d'un bouleversement radical de nos mœurs et de l'abolition de toute forme d'exploitation des animaux. Ceux que l'on appelle les *welfaristes* (ceux qui basent leur

²² RYDER R.D, *Victims of Science : the Use of Animal in Research*, Londres, National Anti-Vivisection Society, 1983 in JEANGÈNE VILMER [2008], p. 45-46.

²³ JEANGÈNE VILMER [2008].

réflexion sur l'amélioration du bien-être des animaux) sont généralement des réformistes, qui veulent tendre à l'abolition de certaines activités. On les appelle aussi abolitionnistes « patients » ou abolitionnistes « inclusifs ». Ces réformistes se veulent plus lucides et plus efficaces que les abolitionnistes en commençant, par exemple, par demander l'extension de droits aux grands singes anthropoïdes en raison de leur proximité cognitive avec l'homme. Ils sont l'objet de virulentes critiques de la part des abolitionnistes.

Abolitionnisme et théorie des droits : Tom Regan

Le philosophe **Tom Regan** est un abolitionniste résolu : « Quand vous réformez l'injustice, mon opinion est que vous la prolongez. »²⁴ Sa théorie des droits est déontologique et est considérée comme la principale alternative à la doctrine la plus importante en éthique animale, l'utilitarisme de Peter Singer, qui légitime dans certains cas le meurtre d'animaux. Regan considère la moralité d'un acte ne dépend pas de l'état mental de l'agent : la gentillesse n'est pas la justice. Il propose une théorie de la justice, selon laquelle il ne suffit pas d'avoir des devoirs (indirects ou directs) envers les animaux : il faut leur reconnaître de véritables droits. Contrairement à d'autres doctrines éthiques qui se fondent sur la sensibilité animale, Regan considère avant tout les animaux comme les sujets-d'une-vie (*subject-of-a-life*), c'est-à-dire des sujets ayant une « vie conative » qui englobe un ensemble de souhaits, d'espoirs, de désirs, de buts, de tendances, de croissances et un sens du futur. Cette « vie conative » donne droit à la vie. Il est donc partisan d'une extension des droits aux animaux, même s'il n'y a pas de limites très précises (l'amibe a-t-elle une vie conative ?). Selon ses critères, seuls les mammifères âgés de plus d'un an sont concernés, mais, en théorie, une telle conception égalitariste de la justice implique l'abolition totale de l'exploitation des animaux et, *a fortiori*, l'abolition immédiate de l'expérimentation animale.

L'éthique de la sollicitude (care) : Brian Luke

L'éthique de la *sollicitude* (du souci des autres) dont le principal promoteur est **Brian Luke** est, à l'origine, une éthique « féministe » qui réhabilite en philosophie morale des sentiments tels que le soin, l'attention, la protection, la générosité...etc. Dans son article « Justice, Caring and Animal Liberation » (1996), Brian Luke reproche aux deux principales positions en éthique animale (utilitarisme de Singer et théorie des droits de Regan) de n'être que de froides théories rationnelles de la justice, ignorant l'existence des passions. Là où Singer et Regan constatent qu'il est incohérent de traiter différemment des individus ayant

²⁴ Tom Regan, le 2 janvier 1992, propos rapportés in JEANGENE VILMER [2008], p. 79.

des intérêts similaires, l'éthique de la sollicitude, elle, ne procède pas à de telles comparaisons rationnelles, et se présente comme une réaction directe dont l'origine est la sympathie. Les tenants d'une éthique de la sollicitude pensent d'ailleurs que Singer et Regan seraient plus convaincants s'ils axaient leur discours sur les émotions. Luke affirme l'existence d'une sympathie naturelle des humains pour les animaux. L'indifférence apparente des humains envers le sort des animaux ne serait que le produit d'une construction sociale : c'est la société qui renverse la tendance spontanée des hommes à la sympathie envers les animaux. Au-delà de cette affirmation anthropologique quelque peu « naïve » et péremptoire, Luke avance une démonstration par l'absurde : « L'existence générale de mécanismes de modération de la culpabilité qui entoure les systèmes d'exploitation animale contredit l'idée que les humains sont naturellement indifférents au bien-être animal. »²⁵

On ne peut effectivement nier qu'une « énorme quantité d'énergie sociale est dépensée pour empêcher, miner, surmonter nos sympathies pour les animaux, afin que la vivisection, l'élevage et la chasse puissent continuer. »²⁶ Certains stratagèmes ayant pour but d'éloigner, de désintéresser les gens du sort des animaux sont facilement identifiables : la négation des torts causés, par déguisement ou dissimulation de la réalité des traitements infligés aux animaux dans les laboratoires ou les baraquements fermiers. La communication sur ces sujets passe souvent par une *euphémisation* : les chasseurs « récoltent » ou « procèdent à une réduction de population », les chercheurs « achèvent » du « matériel biologique » ou des « systèmes d'essais ». On pourra aussi prétendre que tel ou tel animal est *destiné* à être chassé, ou bien que tel autre est *consentant* à l'expérimentation. L'animal de laboratoire est parfois présenté comme un « collaborateur de recherche » ou un « joueur de l'équipe » dans des catalogues professionnels. Luke prend comme exemple les souris qui « font la chasse au cancer » ou un cobaye appelé « héros méconnu de la recherche sur les bronches ». Un autre stratagème, repéré par Georges Chapoutier, est le découpage des responsabilités qui « permet, en diluant la responsabilité entre plusieurs acteurs sociaux, de la faire plus ou moins disparaître. Il n'y a plus de responsable, mais une société aveugle qui fonctionne "comme ça". »²⁷ On peut enfin noter une dévalorisation générale de la sympathie pour les animaux dans des discours qui la disqualifie au nom de l'analyse de la « froide raison » : si l'on plaide la cause animal, c'est faire preuve d'une sensiblerie ridicule et être inconscient des priorités car il faut d'abord se soucier des hommes. Si tant de mécanismes, tendant à supprimer tout sentiment de sollicitude envers les animaux, sont effectivement mis en

²⁵ LUKE B., « Justice, Caring and Animal Liberation » in Adams & Donovan (dir), *Beyond Animal Rights. A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*, NEW YORK, CONTINUUM, 1996, cité in JEANGÈNE VILMER [2008], p. 94. (<http://www.cahiers-antispecistes.org/spip.php?article140>)

²⁶ LUKE [1996] in JEANGÈNE VILMER [2008], p. 95.

²⁷ CHAPOUTIER G., *Les droits de l'animal*, Paris, PUF, 1992, cité in JEANGÈNE VILMER [2008], p. 135.

œuvre, c'est que la compassion envers eux est sans doute une pente naturelle chez l'homme. L'éthique du *care* exhorte à nous raccrocher à ces sentiments sincères et jugés vertueux. Sous sa forme la plus exigeante (extension de la compassion à tous les vivants), elle rend problématique toute poursuite de l'expérimentation animale.

L'utilitarisme de Peter Singer

Peter Singer est reconnu comme un penseur central en éthique animale. Sa doctrine est désignée parfois comme celle de la « libération animale », ce qui laisse à penser qu'il s'agit d'une position abolitionniste alors qu'il s'agit d'un réformisme. L'utilitarisme est une variante du conséquentialisme : une action est bonne si ses conséquences sont les meilleures possibles, le critère d'évaluation étant, dans une doctrine utilitariste, la maximisation d'un bien « utile », répondant aux intérêts des agents moraux. L'utilitarisme définit préalablement le « bien » qu'il estime devoir être maximisé par nos actions. Pour Singer, une action sera bonne si elle a pour conséquence la satisfaction des préférences, et la maximisation du solde des plaisirs sur celui des souffrances de tous les agents moraux pris en considération. Il faut saisir la différence radicale avec une déontologie : pour l'utilitarisme, une vie est théoriquement *sacrifiable* si cela peut améliorer considérablement le bien-être des autres vivants alors qu'une déontologie proscrit absolument et dans tous les cas le meurtre qui ne peut être considéré comme juste.

La valeur « utile » à augmenter pour Singer étant le plaisir (ou du moins l'absence de souffrance), il propose de prendre en compte tous les êtres sensibles dans le calcul. Or, la possession d'intérêt est corrélée, de son point de vue, à la capacité de souffrir. Peter Singer prône donc une égale prise en compte des intérêts de tous les êtres sensibles, les animaux compris. Il ne faut pas se méprendre, il ne s'agit pas d'instituer une égalité de traitement ou de reconnaître l'égalité des vies, mais uniquement d'égalité dans la considération des intérêts, une forme d'équité entre les vivants. On ne doit pas ignorer l'intérêt qu'ont les animaux à ne pas souffrir dans un « calcul » utilitariste. Les traitements peuvent toutefois différer selon les besoins propres aux espèces et certaines vies valent plus que d'autres, Singer distinguant entre les personnes et les non-personnes. Une personne est capable de conscience de soi, de pensée abstraite, d'élaboration de projet, et de communication complexe. C'est le cas des hommes, et des grands singes anthropoïdes (chimpanzés, gorilles, orangs-outangs) ainsi que des dauphins. Les animaux qui peuvent se représenter leur vie ont un « intérêt à vivre », en plus de celui de ne pas souffrir. Les personnes ont ainsi non seulement une vie biologique mais aussi une vie *biographique* qui rend cette dernière qualitativement supérieure à la vie des non personnes. La protection de la vie des êtres

conscients doit donc être plus contraignante que pour les autres. La vie d'un primate pèse plus que celle d'une souris.

Une telle doctrine amène à condamner l'élevage industriel des animaux et à rendre moralement obligatoire une alimentation végétarienne (selon un argument qu'employait déjà Cicéron : il y a disproportion entre le tort causé à l'animal qu'on tue et la satisfaction du plaisir gustatif). L'utilitarisme remet en cause aussi la plupart des formes d'expérimentation animale, surtout celles touchant aux primates non humains. Il est favorable néanmoins à l'euthanasie sans douleur d'un animal qui n'est pas une « personne », si la recherche contribue à une avancée utile (recherche biomédicale et publique plutôt que privée et commerciale).

L'intuitionnisme de Steve Sapontzis et Jürgen Habermas

Certaines approches éthiques accordent une place essentielle à l'intuition, au bon sens et à la moralité courante. Cette famille très large de doctrines englobe le pragmatisme américain, pour lequel les instincts moraux basiques valent davantage que les arguments construits et fins des éthiciens. Il s'agit davantage d'une attitude, donc, que d'une véritable école de pensée. Selon Sapontzis²⁸, l'homme qui tente de justifier l'exploitation des animaux, par sa supériorité rationnelle et morale, ne fait que rationaliser le droit du plus fort. Il critique l'argument qui fonde la supériorité humaine sur sa rationalité : la psychologie animale et l'éthologie font état d'échos, d'empreintes de la rationalité humaine dans le monde animal si bien que la rationalité ne saurait constituer qu'une différence de degré avec les animaux. En outre, la raison n'est pas une condition de moralité : il est possible d'être moral sans qu'il ne soit jamais besoin de raisonner mais en étant vertueux. Un enfant peut être moral et vertueux sans raisonner.

En pratique, Sapontzis considère qu'il ne serait pas immoral de consommer des animaux morts naturellement ou, par exemple, des œufs de poules élevées en plein air. Il admet aussi qu'il y a des situations dans lesquelles il est moralement justifié d'utiliser des animaux, comme d'ailleurs des hommes, pour expérimenter. Ces cas doivent remplir trois conditions préalables. La première est le consentement du sujet. Pour les animaux, il estime qu'ils sont capables d'exprimer un consentement : si l'animal se débat, manifeste du stress, c'est qu'il n'est pas consentant. Les deux autres conditions font écho à ce que dit Singer : l'expérience doit être inoffensive ou bénéfique pour le sujet et doit être l'unique moyen d'obtenir un bien absolument nécessaire et dont le bénéfice contrebalance largement le sacrifice du sujet.

²⁸ SAPONTZIS S. F., *Morals, Reason and Animals*, Philadelphie, Temple University Press, 1987.

Habermas²⁹ défend, quant à lui, une éthique de la discussion qui exige en principe que les sujets puissent s'engager dans une relation de réciprocité. Or, ceci ne correspond pas à la relation de ce que nous entretenons avec les animaux. Nous disposons néanmoins d'*intuitions morales* qui n'excluent pas les animaux du champ éthique et qui nous rappellent nos devoirs envers eux : « Nous sentons d'une manière infaillible qu'éviter la cruauté à l'égard de toutes les créatures capables de souffrir n'est pas seulement ordonné pour des raisons d'opportunité, pas non plus au nom de notre vie bonne, mais l'est moralement. » Habermas se distingue de Kant en affirmant l'existence de devoirs directs envers les animaux. Il pose que la spécificité humaine réside dans sa capacité de réflexivité (la conscience de soi) qui donne lieu à des souffrances indépendantes de la douleur physique et échelonne ainsi les souffrances, l'humaine étant la plus importante, retrouvant la position de Schopenhauer. Enfin, il précise que notre moralité ne s'applique qu'à la souffrance que nous causons aux animaux et non à celle qu'ils se causent entre eux. Si les animaux avaient des droits, alors de la même manière que nous ne sommes pas insensibles au mal que se causent les hommes entre eux, nous ne pourrions pas plus rester passifs face aux souffrances naturelles que les animaux subissent. Cette différence non négligeable conduit Habermas à admettre des devoirs directs envers les animaux sans que cela implique que ces derniers aient des droits.

L'approche par les capacités : Martha Nussbaum

La philosophe américaine **Martha Nussbaum** développe dans les années 1980 une « approche par les capacités » (*capabilities approach*), alternative à l'utilitarisme de Singer. Il s'agit d'une théorie de la justice où le bien-être s'évalue par le degré de satisfaction non pas des désirs mais des capacités individuelles, vues en tant que libertés fondamentales. Ce modèle est ensuite étendu aux animaux³⁰. Cette théorie partage avec la déontologie le fait que chaque individu est traité comme une fin et non un moyen. Comme dans l'utilitarisme, plaisirs et peines ont leur importance et il y a un devoir impératif d'éviter la souffrance. Néanmoins, elle substitue à l'égalité abstraite de considération de Singer une considération dite adéquate (*adequacy*), c'est-à-dire fidèle aux capacités individuelles des êtres. La reconnaissance et le respect de ces capacités, appliqués aux animaux, donne donc une théorie de devoirs directs qui « traite les animaux comme des sujets et des agents, et pas seulement comme des objets de compassion ». La compassion est « très importante » mais insuffisante car trop indéterminée. Cette considération adéquate, associée au fait que, selon Nussbaum, « les animaux ont droit au fonctionnement d'une grande variété de leurs

²⁹ HABERMAS J., *De l'éthique de la discussion*, Paris, Le Cerf, 1992.

³⁰ NUSSBAUM M., *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Harvard University Press, 2006.

capacités, celles qui sont le plus essentielles à une vie épanouie, une vie digne de la dignité de chaque créature. », amène le devoir de reconnaître la singularité de chaque animal en identifiant ses capacités, sortes de degrés de liberté dans sa vie, et le devoir de les satisfaire le plus possible. Quelles sont ces capacités ?

Il y a d'abord *la vie* : « [...] tous les animaux ont un droit à continuer leur vie, qu'ils aient ou non un tel intérêt, à moins et jusqu'à ce que la douleur et la décrépitude fassent que la mort n'est plus un mal ». Viennent ensuite *la santé corporelle* et *l'intégrité corporelle*. Elle pointe la différence des soins apportés aux animaux d'élevage et aux animaux domestiques. Il y a ensuite *les sens*, *l'imagination* et *la pensée* : il faut assurer aux animaux « un accès aux sources de plaisir, comme la liberté de mouvement dans un environnement susceptible de plaire à leurs sens ». Suivent enfin *les émotions* (nous ne devons ni placer les animaux en isolement, ni les effrayer délibérément.), *la raison pratique* (prise en compte des buts et projets que certains animaux peuvent avoir), *la capacité d'avoir des relations avec d'autres espèces* et *le jeu*.

Il est remarquable que l'approche par les capacités ne s'appuie ni sur une revendication de droits, ni sur un antispécisme. Nussbaum penche même au contraire vers le spécisme. Pour elle, l'appartenance à une espèce a une pertinence morale et politique : il y a obligation morale de prendre soin en priorité des êtres humains, même les cas marginaux, car ils sont membres à part entière de la communauté humaine. Le spécisme est la garantie d'une considération adéquate des capacités : savoir ce qu'être épanoui signifie pour telle ou telle espèce animale nécessite que l'on soit disposé à distinguer entre les espèces. Cette doctrine refuse donc un élargissement égalitariste des droits et prône une distribution juste des devoirs en adéquation avec les capacités individuelles des êtres vivants. Si la liste des critères d'épanouissement des capacités pose indéniablement problème au regard du traitement habituel des animaux de laboratoire, la réflexion de Nussbaum présente l'avantage, dans notre perspective, d'élaborer les conséquences éthiques en fonction de connaissances éthologiques.

L'anthropocentrisme de Carl Cohen

Carl Cohen développe une conception rationaliste et anthropocentrique dans laquelle des devoirs directs envers les animaux sont possibles, mais au nom de la compassion. Pour lui, le monde animal est fondamentalement amoral. « Croyez-vous que le bébé zèbre a le *droit* de ne pas être égorgé ? Ou que la lionne a le *droit* de tuer ce bébé zèbre pour nourrir ses petits ? [...] Il n'y a pas de moralité pour eux. [...] Dans leur monde il n'y a ni mal ni

droits. »³¹. Il s'ensuit que seuls les humains (*tous* les humains) ont des droits, contrairement aux animaux, car ils « vivent des vies qui seront, ont été ou sont *essentiellement* morales ». Pour Cohen, la possession de droits est corrélative à la propriété d'être moral. Les droits ne peuvent apparaître qu'au sein d'une communauté d'êtres moraux, et ne peuvent être liés à la considération des capacités individuelles identifiables. En conséquence, les droits sont exclusivement humains et ne sont pas applicables à ceux qui ne sont pas membres de cette communauté. Pas de droits donc, mais notre nature humaine implique la compassion, ce qui amène Cohen à prendre le parti d'un anthropocentrisme faible, c'est-à-dire où il existe des devoirs directs envers les animaux (contrairement à Kant dont l'anthropocentrisme fort ne tolérerait que des devoirs indirects envers les bêtes). La question de l'expérimentation animale s'en trouve dédramatisée sans qu'aucun outil théorique ne vienne cependant en éclairer les enjeux éthiques.

L'utilitarisme de Raymond Frey

Frey³² s'oppose au mouvement de libération animale en prenant pour hypothèse l'absence de langage chez les animaux. Dépourvus de langage, les animaux ne peuvent avoir ni concepts, ni croyances, ni désirs, ni émotions, ni projets, ni capacité de délibération et de choix, ni raisons pour agir. Il en conclut qu'ils n'ont pas non plus d'intérêt. Ils ne peuvent donc entrer en ligne de compte dans une réflexion utilitariste. L'argument de Frey sur l'absence d'intérêt suffirait donc à conclure que les animaux n'ont pas de droit. Mais Frey doute même de l'existence de droits moraux en général : les hommes ont des intérêts mais pas de droits, les animaux n'ont ni intérêts, ni droits. Il affirme que l'utilitarisme peut condamner l'élevage industriel sans pour autant rendre moralement obligatoire le végétarisme. Le végétarisme cause en effet plus de mal que de bien aux hommes (perte d'emploi, carences, etc.). Frey prône donc un utilitarisme anthropocentrique, qui va au-delà du spécisme : il ne défend pas la valeur de la vie humaine, mais la valeur de la vie des êtres doués de langage et d'intelligence, mettant ainsi à part les « cas marginaux » de l'humanité (handicapés mentaux). Sa doctrine ne fixe aucune limitation à l'expérimentation animale.

Le contractualisme de Peter Carruthers

Le contractualisme est la doctrine selon laquelle nos relations sociales, nos obligations politiques et notre moralité reposent sur un accord, un « contrat » qui donne des droits aux

³¹ COHEN C., REGAN T., *The Animal Rights Debate*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2001, cité in JEANGÈNE VILMER [2008], p. 141

³² FREY R., *Interests and Rights. The Case Against Animals*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

individus. Une telle démarche suppose que l'on comprenne les termes du contrat, ce qui n'est pas le cas, par exemple, des enfants. Il faut alors procéder à une distinction entre les protections directes et les protections indirectes. Les contractants, conscients des termes de l'accord, sont protégés directement, quand les autres pourront bénéficier d'une protection par l'intermédiaire d'autres contractants qui ont un intérêt sentimental à demander l'extension de la protection à ceux qui ne peuvent contracter eux-mêmes. Il semblerait donc possible de « passer contrat » pour protéger les animaux, mais Carruthers³³ défend au contraire un contractualisme spéciste.

Il manque aux animaux la réciprocité (ce ne sont pas des agents rationnels), il ne saurait donc y avoir de compréhension mutuelle avec les hommes pour passer un « accord ». Les animaux n'ont ni droits, ni statut moral. Prenant ainsi le parti de nier les protections indirectes envers les animaux au nom de leur irresponsabilité, Carruthers doit répondre à l'argument des cas marginaux : un handicapé mental de naissance n'est pas non plus un « agent rationnel ». Son premier argument est celui de la limite floue : les cas en question, compte tenu de leur ressemblance avec les humains normaux, ne peuvent pas toujours être clairement identifiés et distingués des autres, alors que pour les animaux la frontière est visible et indubitable. Son deuxième argument est de dire qu'on ne peut ôter leurs droits aux cas marginaux de l'humanité car cela ne serait pas socialement accepté, en raison des liens psychologiques, de l'affection et de la solidarité humaine. Cette doctrine est l'une des dernières à défendre « une sorte de néo-cartésianisme » : Carruthers pense que les animaux ne sont pas conscients et, par conséquent, qu'ils ne sentent rien, qu'ils n'éprouvent pas la souffrance. Cela rend donc invalide l'idée d'une protection des animaux par contrat humain et plus encore celle d'une quelconque limitation de l'expérimentation animale.

L'humanisme spéciste français

Il existe en France une tradition républicaine et humaniste, très inspirée de la pensée de Rousseau et de Kant, qui est fermement opposée à la pensée anglo-saxonne et à la sympathie que celle-ci exprime à l'égard des animaux. Luc Ferry et Janine Chanteur en sont les représentants les plus connus en ce qui regarde la question de l'éthique animale.

Luc Ferry s'oppose clairement à la « libération animale » et propose une thèse qui ne consiste ni à nier la souffrance animale et nos devoirs envers eux, ni à leur reconnaître des droits. Les droits des animaux constitueraient, selon lui, une menace pour ceux des hommes : « Que les êtres humains aient certains devoirs envers les animaux est une chose.

³³ CARRUTHERS P., *The Animal Issue : Moral Theory in Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Que les bêtes aient pour autant des droits en est une autre, dont on aurait tout intérêt à comprendre en quoi elle peut contredire parfois frontalement les principes fondamentaux de l'humanisme. »³⁴ Plutôt enclin à penser que l'amour des bêtes va de pair avec la haine des hommes, il rappelle, dans son anthologie sur les animaux³⁵, que les nazis se prétendaient protecteurs des animaux (revendication qui n'était, semble-t-il, qu'une propagande de Goebbels destinée à « donner un visage humain à Hitler »³⁶). Ferry se place clairement dans la tradition de l'humanisme kantien, donc dans une perspective anthropocentrique. Cela l'amène à défendre une différence de nature entre les hommes et les bêtes : « L'humanisme transcendantal est un humanisme de l'homme-Dieu : si les hommes n'étaient pas en quelque façon des dieux, ils ne seraient pas non plus des hommes. Il faut supposer *en eux* quelque chose de sacré ou bien accepter de les réduire à l'animalité »³⁷. Ce critère « transcendantal » écarte les critères intellectuels en insistant sur la *liberté*, en tant que capacité de « s'arracher aux déterminismes naturels et historiques particuliers qui pèsent de part en part sur les formes de vie "naturelles". »³⁸ Il trace donc une ligne de démarcation entre l'Humanité et la Nature. Les animaux, prisonniers de leurs instincts, n'ont pas d'histoire, pas de véritable liberté. Parler de droits des animaux est donc un non sens même si nous avons le devoir de ne pas être cruels envers eux.

Pour Janine Chanteur³⁹, les thèses qui défendent les animaux sont trop empruntées de passion et d'empathie. Au nom d'une différence non pas de degré mais de nature entre les hommes et les animaux, ces derniers ne peuvent avoir de droits. Le critère distinctif, fondateur de cette différence de nature, est la moralité : l'homme a la « volonté de distinguer le bien du mal et d'agir moralement », il a « envers l'homme d'abord – et avant tout autre être vivant –, un devoir de soin. » Mais Chanteur reconnaît à l'animal la capacité de souffrir : « Tu dois sauver la vie humaine avec aussi peu de souffrance animale qu'il est possible, parce que faire souffrir sans nécessité absolue pour la santé humaine te renvoie en deçà de l'animalité. » Comme pour Ferry, il s'agit d'un humanisme anthropocentrique marquant sa préférence pour des devoirs indirects envers les bêtes.

L'humanisme français semble donc conserver de la tradition cartésienne l'affirmation d'une différence de nature irréductible tout en modérant cette position par la prise en compte de devoirs indirects (à la manière de Kant). Ce faisant, cette tradition évite le problème de l'expérimentation animale plutôt qu'elle ne le résout : comment concilier l'expérimentation

³⁴ FERRY L., « L'Homme est-il un loup pour l'animal ? », *Le Point*, 6 avril 2001, p.136.

³⁵ FERRY L., GERME C., *Des animaux et des hommes : anthologie des textes remarquables, écrits sur le sujet, du XV^{ème} siècle à nos jours*, Paris, Librairie générale française, 1994.

³⁶ JEANGENE VILMER [2008], p. 41

³⁷ FERRY L., *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris, Grasset, 1996, p. 241.

³⁸ FERRY L., « Des droits de l'homme pour les grands singes ? Non, mais des devoirs envers eux, sans nul doute », *Le Débat*, 108, 200, p.164.

³⁹ CHANTEUR J., *Droit des bêtes à disposer d'elles-mêmes*, Paris, Le Seuil, 1993.

avec l'interdiction de se montrer cruel envers les bêtes ? Où commence la souffrance inutile, la cruauté gratuite ?

II.3.2 La circularité des critères et des valeurs

Nous n'avons présenté qu'un échantillon des positions défendues en éthique animale. Ce spectre montre l'extrême diversité des positionnements possibles relativement à la question de l'expérimentation animale. Toutefois, *cette diversité pourrait être aussi le symptôme d'une certaine stérilité des discussions et d'un manque de pertinence des discours en pratique.*

Il apparaît en effet que la plupart des thèses s'inscrivent avec les termes du débat substantialiste : elles statuent sur des propriétés similaires entre animaux et hommes, que ce soit des vertus individuelles ou des qualités de raisonnement, qui servent ensuite de base à l'argumentation éthique par référence à la moralité humaine. La discussion ressemble, dans ces conditions, à un dialogue de sourds : chaque doctrine demeurant fidèle à l'articulation qu'elle établit entre le choix des critères de comparaison et les normes éthiques découlant de celle-ci. Qui plus est, la discussion ne peut s'élever que difficilement au niveau de la comparaison des méthodes, car le choix des critères est solidaire des valeurs reconnues comme devant guider l'éthique. Cette circularité conceptuelle des critères et des valeurs rend la confrontation stérile, sinon impossible. Brian Luke scinde, par exemple, les discours entre raison et passion, et se revendique du côté de la passion. *A contrario*, Regan et Singer se réclament de la logique, du raisonnement net et limpide, garant, selon eux, de la validité de leurs discours. Les intuitionnistes critiquent ces raisonnements philosophiques trop élaborés et tirent leurs thèses de l'intuition, censée représenter le contact direct et véritable entre l'homme et le réel. Enfin, la revendication des humanistes est aussi claire : face aux autres écoles de pensée, elle se soucie avant tout de l'homme, assumant le spécisme que se reprochent mutuellement d'autres courants. L'homme est le premier objet de préoccupation, de réflexion philosophique, il est la substance la plus riche à étudier et qu'il faut aimer.

Le caractère polémique ne pose pas de problème en soi : il faut bien « polariser » les discussions pour que chacune des thèses puissent se construire et éprouver sa validité. En revanche, tous ces échanges d'arguments font preuve de faiblesse et perdent en intérêt quand ils s'accompagnent d'une disqualification systématique des discours qui ne partagent pas leurs présupposés. Les non – intuitionnistes sont dépourvus de bon sens dans leurs raisonnements, les réformistes sont complices des cruautés commises envers les animaux aux yeux des abolitionnistes. Pour Singer, on ne peut être à la fois en désaccord avec sa

thèse et sans réponse face au cas des marginaux : il suffit d'être logique ! Pour Brian Luke, les autres thèses sont dépourvues d'empathie, d'émotions. Enfin, pour les humanistes français, les philosophes anglo-saxons de la « libération animale » produisent des doctrines dangereuses : « Les amis des bêtes se révèlent de redoutables ennemis des hommes. »⁴⁰. Est-ce un hasard si le fait de construire une philosophie qui protège les animaux, s'accorde mal avec les bases spécistes de l'humanisme ? Voilà un ensemble de contradiction au sein de l'éthique animale qui invite à faire preuve de prudence face aux proclamations de principes.

La diversité des positions résulte du choix de principes préalables à l'évaluation éthique elle-même, si bien que la confrontation des arguments revient en fait à arbitrer entre des valeurs sur lesquelles il n'y a guère de connaissance objective ni de moyens de délibérer. En d'autres termes, les éthiciens font des choix sur le plan des *valeurs* et de la *hiérarchie de ces valeurs* (qu'est que le bien-être ? L'absence de souffrance ou la liberté d'agir selon nos capacités ?), ils font aussi des choix *substantialistes* et *métaphysiques* (différence de nature ou de degré ? Quels critères distinctifs ?), *politiques* (je réforme ou j'abolis ? Ou m'en tenir aux hommes pour des raisons historiques ?), *juridiques* (avoir des devoirs envers un individu, est-ce lui accorder des droits ?) et *méthodologiques* (déontologie ou conséquentialisme ?). Au final, la structure de leur discours et la manière dont ils vont défendre leurs thèses est largement déterminés par la combinaison de ces choix initiaux sans qu'on puisse trouver une norme extérieure pour les comparer et les évaluer.

En fin de compte, chacun est armé de ses valeurs, de ses principes, de ses conceptions, et en fait découler son éthique. Selon que l'on a une sensibilité plus anthropocentrique ou au contraire universaliste, on peut choisir ses principes et ses conceptions pour qu'elles aient les « bonnes » conséquences éthiques. *Il y a une « circularité » de l'argumentation*. Ainsi, pour Chanteur, l'homme est un « animal moral », et c'est parce qu'il est moral exclusivement envers les autres hommes qu'il est un homme. Il ne faut donc pas se soucier des animaux et chercher à leur donner des droits, ils ne font pas partie de la catégorie des êtres moraux. Frey fait aussi coïncider la frontière substantialiste déterminante de son éthique avec ce qu'il pense être la frontière homme-animal. *A contrario*, Regan ou Singer utilisent des échelles de valeurs et des critères substantialistes qui permettent d'élargir la communauté morale aux animaux. Tout le débat en éthique animale semble donc être une compétition de pétitions de principes. Les choix initiaux sont « traduits » en thèses éthiques, dont les conséquences viennent en retour conforter le bien fondé des choix initiaux. Il ne s'agit pas ici de dénoncer des cercles vicieux mais de souligner l'impossibilité d'un dialogue constructif.

⁴⁰ POLAC M., *Journal (1980-1998)*, Paris, PUF, 2000, p. 90.

L'impossibilité de « démontrer » qu'un choix de *valeur* est plus valide qu'un autre rend ainsi stérile la confrontation des thèses: les arguments d'une éthique ne peuvent convaincre les tenants d'une autre éthique. Certes, on ne peut nier quelques avancées majeures en éthique animale dans l'élucidation des enjeux, par exemple au sujet des cas marginaux, ni que la reformulation du spécisme en fonction des « degrés de liberté » de chaque espèce soit un progrès. Mais, en général, l'élaboration circulaire des valeurs et des normes rend les éthiques animales inadéquates pour aborder sereinement l'enjeu éthique de l'expérimentation animale : selon ses choix initiaux, nul doute que l'on arrive aux conclusions que l'on entend imposer.

En outre, la plupart des éthiques animales souffrent d'une fondation épistémologique déficiente et manque d'information éthologique. Elles restent sous la coupe de prénotions substantialistes, et plus leurs critères sont abstraits, plus grand est le risque de s'éloigner des réalités concrètes et des pratiques pour verser dans la métaphysique pure (activité respectable, mais inapte à fonder une éthique appliquée). On a vu comment le débat sur la différence de nature ou de degré constitue un obstacle épistémologique à la fondation d'une éthique, et l'éthique animale montre, à partir de l'argument des cas marginaux, les risques qu'il y a à manipuler des démarcations absolues et des frontières entre homme et animal. Les critères distinctifs de l'homme sont remis en cause par la zoologie, l'éthologie, l'anthropologie, la psychologie, la sociologie, etc. Le spécisme comme justification d'une irresponsabilité éthique des hommes envers les animaux n'est plus une position tenable, du moins de manière durable et certaine. À l'inverse, la revendication de l'égalité des droits au nom de l'anti-spécisme paraît irréaliste, utopique, et potentiellement dangereuse. Fonder une éthique de l'expérimentation animale sur les thèses circulaires de l'éthique animale apparaît donc difficilement praticable, et sans réelle incidence sur les problèmes éthiques concrets.

II.3.3 Les limites de l'éthique animale pour l'éthique appliquée

Outre les limitations du débat en éthique animale déjà évoquées, il faut souligner que les querelles inextricables entre partisans des différentes éthiques font écho aux affrontements politiques, qui se déroulent hors du champ philosophique, à propos de l'expérimentation animale. Le recours à une argumentation sophistiquée, mais redondante avec les prises de position politique, a peu de chance d'apaiser la confrontation entre les activistes défenseurs des animaux et les scientifiques qui expérimentent sur les animaux. Le premier aspect qui frappe est le double déséquilibre de leur « dialogue ». Un premier déséquilibre concerne le volume occupé par les discours : les associations de défense des animaux se montrent très présentes et prolixes (sites internet, manifestations, actions

médiatisées, etc.) tandis que la réponse des laboratoires s'apparente plus à un mutisme dédaigneux qu'à autre chose. Le second déséquilibre tient au registre employé : les associations se placent au niveau de la passion, de l'empathie, tandis que les scientifiques construisent leur discours en refoulant les émotions et en faisant appel à la logique et à la raison, froide et chiffrée. Bien que ce schéma soit un peu simpliste, il rend compte de postures typiques au sein de cette confrontation dissymétrique.

Les débats qui ont lieu dans l'horizon de l'éthique animale reflètent cet affrontement de pétitions de principes. Du côté des défenseurs des animaux, l'on opte clairement pour une éthique de la sollicitude et de la compassion. La passion qui transparaît dans leurs discours peut encourager des passes à l'acte. Selon le FBI, l'ALF aurait commis plus de 700 actes criminels sur le sol américain durant cette dernière décennie. Les « libérateurs » de Screaming Wolf (pseudonyme de l'auteur d'un pamphlet ultra-violent) sont l'illustration des extrémités violentes auxquelles peuvent être portés certains⁴¹. Les controverses éthiques peuvent même envenimer la situation, car à la passion s'ajoute le sentiment de ne pas être écouté ni compris par le camp adverse. La compétition de principes engendre une divergence où chaque camp est de plus en plus conforté à interpréter les positions de l'autre comme des agressions ou des dénis de justice. Au-delà de cette posture passionnée, les défenseurs des animaux optent pour une vision de l'universalité de la vie, donc pour la thèse de la continuité et de l'égalité homme-animal (voire de la supériorité de l'animal pour Screaming Wolf). Ils critiquent et stigmatisent le spécisme des scientifiques et les comparent à des bourreaux nazis. Enfin, la plupart de ces défenseurs demandent des droits pour les animaux (la LFDA⁴², fondée en France en 1977, a écrit une Déclaration Universelle des Droits de l'Animal), requête essentiellement issue de la conviction qu'avoir des devoirs envers les animaux entraîne que ces derniers ont des droits.

Du côté des expérimentateurs, la réponse est aussi élaborée sur des principes rendant l'argumentation « circulaire », et fermée sur elle-même. Ils s'appuient constamment sur la reconnaissance du *mal nécessaire*, au nom de toutes les avancées en recherche biomédicales déjà effectuées grâce à l'expérimentation animale. Le Gircor⁴³ publie sur son site internet la liste exhaustive de tous les prix Nobel de médecine et de physiologie qui ont été reçus depuis 1901 grâce à l'utilisation des animaux dans la recherche. Les chercheurs assument aussi une position spéciste qui se veut rationnelle et objective. Le spécisme étant stigmatisé, apparenté au racisme, par les défenseurs des animaux, il est devenu toutefois plus difficile de l'assumer haut et fort. Dans un article publié en 2001 dans *Theoretical*

⁴¹ JEANGENE VILMER [2008], p. 157-168.

⁴² Ligue française des droits de l'animal : <http://www.fondation-droits-animal.org/>

⁴³ Groupe interprofessionnel de réflexion et de communication sur la recherche : <http://www.gircor.org/gircor.php>

*Medicine*⁴⁴, Constance K. Perry défend qu'il existe une justification autre que le spécisme pour l'expérimentation animale : il s'agirait d'« autonomie compatissante » (*compassionate autonomy*). En fait, elle propose simplement un nouveau nom du critère distinctif autorisant l'expérimentation animale, autrement dit une justification analogue au spécisme. Elle définit la capacité d'autonomie de la manière suivante : c'est « la capacité de prendre ses propres décisions, basées sur la compréhension de ses propres valeurs et de ses propres responsabilités, et ce, sans qu'il y ait interférence extérieure, et la liberté d'agir selon ces décisions. [...] Sans autonomie, il n'y a pas d'obligation morale ». Elle reprend ensuite l'impératif kantien de ne jamais utiliser un agent moral comme un moyen en vue d'une fin. Il est immoral d'utiliser un sujet autonome dans une expérience car cela lui ôte son autonomie. Réinventant le sujet transcendantal de la morale kantienne sous un nouveau nom, l'auteur ne fait que renforcer le spécisme comme critère de séparation des êtres. Contrairement à ce que l'on pourrait spontanément penser, des choix métaphysiques (mais rarement aperçus en tant que tel) sont clairement actifs dans le discours scientifique de justification. Interrogé sur les raisons qui font préférer prendre un animal plutôt qu'un humain pour expérimenter, le vétérinaire C.J., engagé dans la recherche utilisant les animaux, se réfère, quant à lui, à une vision hiérarchique des espèces. Il ressuscite sans le savoir l'échelle aristotélicienne des êtres, admettant un « continuum biologique », où existe une différence essentielle entre les hommes et les animaux basée sur la « notion de société » (« parce que l'homme s'est différencié de l'animal en tant que groupe qui s'est organisé et qui s'est donné des règles », cela nous place donc « au-dessus des animaux »). Les chercheurs se réfèrent donc aussi bien à une différence de nature qu'à une différence de degré, pourvu que la conséquence éthique qui en découle soit que nous puissions expérimenter sur les animaux. Seuls quelques scrupuleux poussent leur réflexion jusqu'à interroger les limites de cette éthique spontanée. De tels raisonnements ne convaincront jamais les opposants, qui se déterminent non pas tant à partir de principes radicalement différents que d'une finalité circulaire opposée : n'importe quel principe pour peu qu'il mette fin à l'expérimentation animale.

Imposer des positions éthiques au nom de positions substantialistes ne semble pas convenir à l'élaboration d'une éthique appliquée qui puisse être intégrée aux pratiques de l'expérimentation animale. L'effort doit donc être fait pour mener *une recherche des normes éthiques au sein même du domaine de l'expérimentation animale*.

⁴⁴ PERRY C., « A compassionate autonomy alternative to speciesism », *Theoretical Medicine*, 22, 2001, p. 237–246.

III L'éthique appliquée à l'expérimentation animale

L'idée qu'une éthique *appliquée* à l'expérimentation animale élabore sa réflexion à partir des pratiques en vigueur possède plusieurs avantages. Premièrement, elle met en mouvement l'esprit au contact de problèmes et articule ses notions avec des cas concrets. La réflexion éthique prend ainsi tout son sens quand on la lie intimement à la réalité « de terrain ». Ensuite, comme en épistémologie, la proximité et l'interférence de la pensée réflexive avec les pratiques scientifiques sont bénéfiques aux deux domaines. Le retour au concret par l'observation des pratiques rectifie constamment le discours philosophique et lui évite un éloignement trop considérable dans l'abstraction ou de s'engager sur des pistes impraticables. Inversement, il est des types de questionnement ou des perspectives que la culture strictement scientifique ne peut aborder (par exemple, les questions de sens ou de valeur) et pour lesquels la réflexion philosophique est indispensable.

La question qui nous intéresse est donc la suivante : « Que faut-il faire pour "bien faire" en expérimentation animale ? » La légitimité de l'expérimentation animale n'est pas esquivée. Il faut prendre en compte l'examen critique des justifications effectuées en éthique animale. Certaines éthiques prônent son abolition, d'autres en acceptent une certaine forme, et d'autres encore n'y voient aucun inconvénient. Savoir s'il est légitime ou non d'expérimenter sur les animaux est l'enjeu au cœur des conflits. Le lecteur peut déjà nourrir sa réflexion à partir des éthiques évoquées précédemment pour se positionner. Les limites du débat entre ces doctrines invitent cependant à ne pas trancher cette question délicate, du moins pas en édictant des principes absolus. L'ambition à la portée d'une éthique appliquée est plus modeste et plus pragmatique, elle est de savoir, une fois admise l'existence de l'expérimentation animale, quelles pourraient être les conditions d'une pratique éthique de l'expérimentation animale.

Le questionnement moral dans ce domaine est récent. Pourtant, le conséquentialisme et la déontologie interviennent déjà dans la pratique. Mais cela suffit-il ? Est-ce véritablement opérant ? Bref, la situation actuelle de l'expérimentation animale est-elle satisfaisante d'un point de vue éthique ? Et si tel n'est pas le cas, y-a-t-il d'autres pistes envisageables ?

III.1 Les arbitrages du conséquentialisme

La méthode éthique qui consiste à juger des actions selon leurs conséquences est très présente dans le monde de l'expérimentation animale, notamment parce qu'elle permet une justification rationnelle et pragmatique de cette pratique (en général), et qu'elle constitue un outil d'aide à la décision (au cas par cas). Cependant, dans les deux cas, l'utilisation qui en est faite rencontre des limites qu'il ne faut pas négliger.

III.1.1 La justification du « mal nécessaire »

Dans une perspective utilitariste, les actes provoquant de la souffrance peuvent être jugés moraux s'ils contribuent à un bien supérieur, c'est-à-dire au plaisir (ou, du moins, à soulager des souffrances) du plus grand nombre d'individus. Cette éthique fournit la définition du « bien » à maximiser par les actes : elle engendre une sorte de métrétique, c'est-à-dire de mesure et de mise en balance de la somme « algébrique » des plaisirs et des souffrances. Elle confère à la souffrance animale un rôle « utile ». Cette souffrance devient un « outil » au service d'un bien supérieur. L'utilitarisme procure donc aux scientifiques une justification logique à la notion de mal nécessaire. Elle est mise en avant quand il faut communiquer sur ce sujet sensible. Passé l'alibi de l'atavisme (« on a toujours fait comme ça »), la justification classique de l'expérimentation animale consiste à mettre en avant les avancées médicales permises par l'utilisation d'animaux de laboratoire : « voyez à quoi ça sert ! ». En mettant en valeur les biens causés par cette pratique, le conséquentialisme rend éthiquement acceptables les souffrances infligées. Cette méthode éthique ne justifie pas pour autant l'expérimentation animale en général, puisqu'il faut prouver à chaque fois que les souffrances sont bien la condition des plaisirs et que le bilan est avantageux. L'utilitarisme n'est pas une justification absolue, mais nombreux sont les défenseurs de l'expérimentation qui négligent ce point.

La chose est flagrante dans l'article en forme de provocation publié par Joseph Bernstein dans le *Journal of medical ethics*⁴⁵. Il s'adresse aux antivivisectionnistes et leur propose ironiquement de les aider dans une protestation passive contre l'utilisation des animaux de laboratoire. Cette aide consiste en la rédaction d'un formulaire destiné à être

⁴⁵ BERNSTEIN J., « Animal rights v animal research : a modest proposal », *Journal of Medical Ethics*, 22, Oct 1996, p. 300-301.

montré à son médecin traitant et faisant état de sa volonté de refuser tout traitement ou toute opération médicale dont la découverte a impliqué d'une manière ou d'une autre des tests sur animaux. Il introduit le document ainsi : « Cher Docteur, les animaux méritent d'être libres et non de servir en tant que sujets d'expérience et ce, contre leur volonté. Nous qui nous sommes engagés à voir le monde débarrassé des laboratoires scientifiques refusons donc de bénéficier des résultats des recherches effectuées sur ces victimes. » Suit la liste des résultats en question auxquels il faudrait renoncer : toutes les interventions de type cardiologiques, tous les conseils diététiques et plus généralement de vie (dangers du sel, du tabac, etc.), les vaccins testés sur animaux et aussi la chimiothérapie. En cas de fracture, il faudra amputer le membre et au cas où l'on découvre un vaccin contre le SIDA, il sera aussi refusé. L'article en question souhaite tourner au ridicule le discours des défenseurs des animaux, mais ce n'est pas vraiment le cas. Un antivivisectionniste répond d'ailleurs à l'article en expliquant qu'il n'est pas incompatible de souhaiter la fin des tests actuels sur les animaux (dont on ne peut prouver à l'avance l'utilité) tout en bénéficiant des résultats passés⁴⁶. L'évaluation conséquentialiste consiste à justifier les sacrifices consentis pour un bien supérieur dont l'utilité et l'efficacité est prouvée.

Adopter une posture utilitariste dans le cadre de l'expérimentation animale nécessite que l'on assume en même temps un certain spécisme. Il faut bien qu'il y ait une raison d'utiliser des animaux plutôt que des hommes. Quand on lit des publications de chercheurs ou quand on les interroge, le spécisme est effectivement assumé. La préférence à l'homme se base toujours sur des considérations substantialistes hiérarchisantes : différence de nature ou bien différence de degré, dans tous les cas, il s'agit de placer l'homme qualitativement au-dessus de l'animal. Les critères distinctifs (le libre-arbitre, l'intelligence, le contrat social, etc.) sont tenus pour inconditionnellement valides et même évidents. Les scientifiques se placent dans un cadre où le sacrifice est acceptable s'il est largement contrebalancé par un « mieux », et où, pour une raison ou une autre, l'animal « vaut » moins que l'homme. L'animal est donc le candidat idéal ou, du moins, un meilleur candidat que l'homme, au sacrifice au nom du mal nécessaire en recherche biomédicale. Le problème est, nous l'avons vu, que les critères de séparation homme-animal ne suffisent pas à soutenir le spécisme. D'abord, parce que ces critères sont relativisés d'une manière ou d'une autre par la connaissance scientifique des espèces animales et des hommes, ensuite parce que le spécisme fondé sur de tels critères (intellectuels, le plus souvent) ne résout pas le cas des êtres marginaux de l'humanité.

Le conséquentialisme représente une manière de rendre la pratique de tests sur animaux de laboratoire acceptable. Un regard pragmatique porté sur les conséquences de

⁴⁶ SPRIGGE T., « A reply to Joseph Bernstein », *Journal of Medical Ethics*, 22, Oct 1996, p. 302-303.

ces pratiques permet de contrebalancer le mal causé par un bien quantitativement supérieur. De la même manière que Singer construit son utilitarisme d'après la différence entre les personnes et les non-personnes, les scientifiques utilisent un conséquentialisme basé sur une différence substantielle entre hommes et animaux. Le conséquentialisme, en tant que justification du « bien fondé » de ces pratiques, trouve alors ses limites du fait de ce spécisme sous-jacent, dont les critères sont toujours critiquables. Toutefois, en plus d'offrir un cadre justificatif à l'expérimentation en général, cette éthique fonde une méthode métrétique (« peser le pour et le contre ») qui constitue une aide à la prise de décision dans les cas particuliers.

III.1.2 Les limites de l'évaluation *a priori*

La maximisation du « bien » implique la nécessité de minimiser la souffrance en la réduisant à la seule souffrance « utile », ce qui signifie l'absolu rejet de la souffrance inutile. Dans la pratique, l'interrogation qu'ont certains chercheurs est donc : « cette expérience est-elle bien nécessaire ? ». En d'autres termes, le sacrifice d'animaux dans cette étude est-il réellement utile ? C'est la question que se posent les chercheurs consciencieux (pas tous !) et que se posent les membres d'un comité d'éthique quand leur avis est requis sur un protocole. Car une procédure existe déjà pour qu'un chercheur soumette son protocole expérimental à un comité d'éthique régional pour avis favorable ou défavorable avant de le transmettre aux expérimentateurs des laboratoires animaliers. Dans ce cadre, l'évaluation des protocoles est entre autres motivée par un calcul dit de « coût-bénéfice » avec lequel on met en balance l'intérêt de l'expérience avec le nombre d'animaux utilisé et le type de souffrance occasionné par l'expérience. L'utilitarisme est donc mis en pratique comme une aide à la décision.

La mise en pratique du principe théorique du conséquentialisme présente néanmoins des limites liées justement à l'aspect théorique et idéaliste de cette éthique. Elle part de deux présupposés : on peut connaître par avance et avec exactitude les conséquences d'une action (sinon on se résout à ne juger les actions que quand elles sont effectuées) ; le jugement sur le « bien » à maximiser est uniforme et unanime (condition d'un calcul impartial et indiscutable). Ces présupposés ne se retrouvent pas dans la réalité et la fiabilité du conséquentialisme s'en ressent dans le processus de prise de décision en expérimentation animale. Un défaut majeur du conséquentialisme tient justement à ce que l'on ne peut juger des actions qu'en fonction de leurs conséquences. Cela permet de juger les actes *a posteriori*. Si l'on souhaite juger d'une expérience *a priori*, on ne peut se baser que sur nos estimations de ce que pourront être ses résultats. L'incertitude est partie intégrante de la recherche. *On ne peut jamais garantir à 100% que les conséquences d'une expérience*

seront bénéfiques, ni, surtout, suffisamment bénéfiques pour contrebalancer la souffrance occasionnée chez l'animal.

Parmi les éléments aidant à l'estimation, il y aurait à considérer le retour sur expérience des expérimentateurs. En plus des résultats requis par le protocole, le contact avec les animaux dans les conditions d'expérimentation permet à ces acteurs « de terrain » de fournir des informations sur le degré de douleur et de stress que peuvent causer telle ou telles techniques opératoires sur les bêtes. Cette connaissance « empirique » donne des indications permettant de choisir entre deux modes opératoires pour garantir les meilleures conséquences possibles pour l'animal. Pour calculer les bénéfices escomptés, une information dont il serait aussi utile de disposer serait de savoir si les expériences ont déjà été faites et si elles ont été concluantes. Il y a parfois des redondances dans l'expérimentation animale. Or, répéter une expérience déjà faite revient clairement à occasionner une souffrance inutile (hormis les cas où l'expérience est volontairement répétée pour affiner des dosages par exemple). Dans son livre *L'animal, objet d'expérience*, Karine Lou Matignon relate une de ces redondances : « [...] en 1990, lors d'un colloque à Lyon, une équipe espagnole est venue présenter la somme de ses travaux portant sur une forme particulière d'atrophie rénale provoquée artificiellement chez 14 chiots de quatre mois. Ayant brossé un tableau clinique comportant une série de troubles habituels dans ce cas de figure (diarrhées, vomissements, anorexie...), les cinq chercheurs ont conclu que tous leurs résultats (radiologie, analyses de sang, d'urine et de tissus) étaient similaires à ceux observés par d'autres auteurs tout au long des trente-quatre dernières années. Difficile d'apprécier l'importance d'un quelconque enjeu dans cette énième expérimentation ! »⁴⁷ Comment trouver un quelconque bénéfice à contrebalancer avec la souffrance causée chez ces chiots ? Les publications des laboratoires sont une source d'information sur les expériences déjà faites. Seulement, cela ne concerne que les expériences concluantes. N'étant guère à l'avantage de celui qui les a obtenus, les résultats négatifs sont rarement communiqués. De plus, rendre publique un résultat négatif, c'est donner des indications sur les recherches et les pistes en cours aux laboratoires concurrents. Enfin, il faudrait que ces résultats soient précis et issus d'un protocole effectué sans erreur ni fausse manipulation pour que les informations puissent servir. À l'heure actuelle, les chercheurs sont forcés d'avancer un peu « à l'aveuglette » dans l'estimation de l'intérêt d'une expérience et, sachant que des souffrances inutiles seront à coup sûr infligées aux animaux, de se demander si **« au regard de tout ce que l'on peut savoir actuellement, la décision de faire cette expérience est la bonne décision »**.

⁴⁷ MATIGNON K. L., *L'animal objet d'expériences*, éd. Anne Carriere, 1998.

III.1.3 Une distribution inégale et hétérogène des valeurs

La seconde difficulté du conséquentialisme est que le calcul utilitariste dépend d'une grille de valeurs contingente. En théorie, le conséquentialisme doit juger selon les résultats d'une action. Or, pour émettre un jugement sur eux, on se réfère nécessairement à un système de valeur dans lequel telle ou telle quantité, ou telle ou telle situation vaut mieux qu'une autre. Dans les faits, aucun système de valeur n'est partagé par tous les hommes. Chacun entraîne une pondération des biens qui ne peut jamais prétendre être parfaitement équilibrée. Cela se traduit par le fait que la pondération entre la valeur des biens en fonction des espèces est difficile et incertaine et que son estimation varie d'un individu à l'autre.

En ce qui concerne la valeur attribuée au bien-être des individus, on est loin de pouvoir s'entendre sur « l'égalité considération des intérêts » de Peter Singer. Au nom d'un spécisme assumé, ou par tendance naturelle et inconsciente à l'anthropocentrisme, la valeur du bien-être humain pèse toujours plus que les possibles souffrances des animaux. Le vétérinaire C.J. raconte l'anecdote suivante : lors d'une panne générale de la climatisation dans son centre de recherche, il a fallu choisir entre les animaux et les équipes de chercheurs pour la climatisation provisoire. Son choix de rafraîchir plutôt les animaux fut alors vivement critiqué par les chercheurs. Alors même qu'un arbitrage utilitariste, donc se voulant pragmatique et rationnel, donnerait plutôt raison au rafraîchissement des animaux (ils sont l'« outil » de travail, le stress dû à la chaleur compliquerait les prélèvements, etc.), la comparaison immédiate des bien-être donne l'avantage aux hommes. Cela signifie qu'au fondement même de certains systèmes de valeurs est ancré un anthropocentrisme tenace et que la distribution des valeurs entre hommes et animaux est d'emblée biaisée.

Par empathie naturelle ou par anthropomorphisme, et de l'aveu même des chercheurs, on accordera plus de valeur au bien-être d'un chimpanzé ou d'un cochon qu'à celui d'un rat. Il y aura beaucoup moins de réticence à l'utilisation d'une centaine de souris qu'à celle d'un macaque lors de l'évaluation d'un protocole en comité d'éthique. Il n'y a d'emblée rien de choquant à cela et c'est même en accord avec l'éthique animale des capacités. Néanmoins, pour Nussbaum, il s'agit d'un spécisme objectif et fidèle à la réalité animale alors que dans notre cas, c'est plutôt le signe qu'il sera impossible de formuler un calcul conséquentialiste de manière objective et impartiale, chacun distribuant son empathie selon une sensibilité qui peut faire fausse route. L'absence de connaissances suffisantes sur les animaux fait que l'on s'en remet à son « for intérieur » pour évaluer et comparer les situations.

Enfin, constatons que des cas échappent au conséquentialisme, signe qu'il n'y a pas, en pratique, d'assentiment complet envers le principe même de cette éthique. Il est des situations dans lesquelles on trouve difficile de juger moralement bon ce que nous fournit un

calcul de type utilitariste. Interrogé sur ce point, C.J. aborde le problème des maladies orphelines. Il admet que le très faible nombre d'individus concernés par ces maladies fait que, selon un raisonnement pragmatique et conséquentialiste, on ne devrait pas sacrifier d'animaux pour rechercher des traitements. Le « bien » éventuellement créé serait trop faible à côté des souffrances animales infligées. Cependant, il ne veut pas être celui « qui va expliquer ça aux malades ». La pitié et la très forte compassion que l'on peut éprouver envers nos semblables paraît dans certains cas supplanter la considération objective de la souffrance des animaux. On peut donc raisonnablement penser que les distributions de valeur opérée dans le cadre du conséquentialisme sont inévitablement partiales et inévitablement inéquitables du fait même de la perspective anthropocentrique : le sujet de l'évaluation n'échappe pas à son espèce.

S'agissant de la subjectivité, on observera aussi la différence de jugement d'un agent moral à l'autre. La variété de grilles de valeur peut, par exemple, faire écho aux différentes positions au sein de la « chaîne » professionnelle de l'expérimentation animale : comment un expérimentateur au contact avec les animaux pourrait-il peser le « pour » et le « contre » de la même façon qu'un chercheur ? La définition du « bien utile » de l'utilitarisme n'est donc pas reconnue par tous, ni surtout conçue de manière univoque et homogène par les acteurs de l'expérimentation animale. Les notions de souffrance et d'absence de souffrance ne sont pas les seuls éléments entrant en jeu dans l'évaluation conséquentialiste du « coût-bénéfice ». Le conséquentialisme mis à l'œuvre en expérimentation animale n'est pas systématiquement un utilitarisme fondé sur l'idée d'une souffrance nécessaire vouée à alléger à terme la souffrance du plus grand nombre. Chacun aura sa propre définition du « préférable » lors d'une décision qui met en balance le pour et le contre. Certains, en fonction de leur sensibilité, de leur travail ou de leurs responsabilités, prendront en compte le coût économique des expérimentations, l'intérêt scientifique des tests ou bien le bien-être d'un animal particulier parce qu'on « le connaît ». C'est d'ailleurs sans doute pour cette raison qu'il est préférable qu'un comité d'éthique régional compte des membres issus d'organismes différents (CEA, INRA, CNRS, etc.), de professions différentes (chercheurs, expérimentateurs, chefs d'équipes, etc.) et de spécialité différentes (biologie, neurophysiologie, médecine vétérinaire, etc.). Cette diversité est raisonnable afin d'équilibrer l'influence des préférences individuelles dans les décisions.

Un clivage important dans les valeurs prises pour base de la décision est celui entre le bénéfice pour la santé publique et le bénéfice pour la connaissance. Lors de la rencontre d'un neurophysiologiste engagé dans de la recherche fondamentale, ce dernier affirma lui-même ne pas prendre comme horizon la santé des individus. Les bénéfices pour la santé publique ne sont que des conséquences potentielles et éloignées de la recherche fondamentale. La réelle motivation des sacrifices d'animaux de laboratoire est alors, et avant

tout, la quête de la connaissance. Karine Lou Matignon raconte les propos d'un neurobiologiste qui « ne voit pas de différence entre la recherche fondamentale et l'art », et « à ceux qui prononcent le mot "utilité", [il] brandit le cas de Kepler comme un étendard : "Comment aurions-nous découvert les étoiles si cet homme n'avait pas eu une âme de poète séduit par la beauté d'une ellipse? Bien sûr, la recherche est faite d'échecs répétés, c'est même là le pain quotidien : des idées qui échouent, de mauvaises pistes, des erreurs... Mais bien qu'elles soient rares, les belles expériences existent et, lorsqu'elles réussissent, provoque une véritable jouissance... L'explication du potentiel d'action dans le nerf par les deux chercheurs anglais Hodgkin et Huxley est criante de beauté.[...]" »⁴⁸. Si la quête du savoir au fondement même de toute recherche fondamentale est chose louable, on se demande s'il est raisonnable de mettre sur le même plan l'amour de la connaissance et la souffrance d'êtres vivants. Kepler n'a pas fait souffrir les astres.

Le problème de l'équité de la pondération n'est pas de ceux auquel il puisse être apporté une solution technique satisfaisante parce qu'il est en définitif lié à la relativité des valeurs. Outre que c'est toujours l'homme qui juge, on constate que les échelles de valeurs peuvent changer radicalement d'une profession à une autre, d'une sensibilité à une autre et qu'il serait vain, même si elles peuvent converger, de vouloir les homogénéiser. La valeur est le principe fondamental du jugement éthique et tout le monde juge, c'est inévitable. À la base d'une réflexion éthique résident des questions de sens, c'est-à-dire de connaissance et de valeurs, que la logique scientifique ne suffit pas à résoudre et qui renvoient aux dimensions affectives de la personnalité. L'apparence logique et raisonnée de l'utilitarisme ne doit pas cacher le fait que toute évaluation de l'utilité part des émotions, des valeurs et des conceptions sur l'essence des choses. La définition du bon et du mauvais en morale ne saurait être issue d'une démonstration logique. C'est néanmoins cette forme logique de l'éthique, familière et sans doute rassurante pour les scientifiques, qui est surtout mise en avant lorsqu'il s'agit de justifier l'expérimentation animale.

Pourtant, il y a une tension fondamentale entre cette démarche et l'incertitude propre à la recherche scientifique : le conséquentialisme n'est pas en mesure de garantir que toutes les expérimentations sur les animaux qui auront été acceptées seront justifiées à l'arrivée, il amène en effet à admettre des fautes impardonnables, à devoir reconnaître que certaines études n'étaient pas justifiées même si l'on croyait qu'elles le seraient à l'arrivée. Il ne faut alors pas s'étonner des limites que rencontre l'application de l'éthique conséquentialiste. Cela ne l'invalide pas en tant que piste éthique pertinente en expérimentation animale. La justification de la souffrance pour un bien supérieur semble être de l'ordre du bon sens, du choix rationnel. Le souci d'améliorer le plus possible les conséquences des actes entraîne un

⁴⁸ MATIGNON [1998]

questionnement véritablement moral que ce soit au niveau de la nécessité des expériences que de la diminution des souffrances animales. *Mais, la démarche justificative renvoie en dernier lieu à des considérations substantialistes instables, et l'outil de décision offre une très large latitude de liberté du fait de la méconnaissance préalable des résultats des expériences ainsi que de la diversité des valeurs prises comme grilles d'évaluation.* C.J. remarque qu'un même protocole fourni à deux comités d'éthiques différents peut très bien recevoir deux avis différents. De ce constat d'apparence pessimiste on ne doit pas tirer de conclusions alarmistes.

Il ne faut pas que ce constat lucide conduise à délaisser la démarche conséquentialiste mais, au contraire, tout faire pour améliorer les conditions de sa mise en application en tant que méthode éthique aidant à la décision. Cela passe par un développement concerté des procédures d'évaluation éthique. Pour cela, un effort de circulation de l'information et de communication entre les acteurs de l'expérimentation animale est nécessaire. De tels échanges de vues permettraient de mieux « prévoir » l'issue des protocoles expérimentaux et donc d'orienter les choix vers les études les plus utiles, les moins douloureuses et les moins stressantes pour les animaux. La convergence ne sera, au demeurant, jamais parfaite. Il faut admettre que, peu importe l'étendue des efforts faits, le choix conséquentialiste absolument bon, sans équivoque et unanime est impossible. Afin d'éviter que ces larges « degrés de libertés » ne soient la seule source de ligne éthique (ce qui paraît en effet dangereux), il faut sans nul doute la présence de règles de base à respecter, une manière de savoir *avant* si nos actions seront bonnes. Une perspective éthique propose cela : c'est la déontologie.

III.2 La déontologie

Héritée de Kant, la tradition déontologique pose que les actes seront moralement bons s'ils obéissent à des règles, à des principes préétablis. Un avantage clair par rapport au conséquentialisme est que l'évaluation des actes est possible avant et pendant leur exécution. Avant s'il est par exemple prévu dans un protocole une parfaite adéquation aux textes de lois et aux principes généraux de l'expérimentation animale et pendant si par exemple les règles professionnelles de bonne conduite sont respectées durant l'exécution de l'expérience. Cela restreint dans une certaine mesure le champ des possibles offert par le conséquentialisme. Cela nous rapproche aussi de la pratique de l'expérimentation animale elle-même. Le calcul « coût-bénéfice » porte sur le principe de l'action, alors que le jugement

déontologique évalue l'action elle-même. Que ce soit sous forme de règles de bonne conduite, de chartes éthiques, ou de lois, la déontologie en expérimentation animale revient à favoriser le plus possible le bien-être animal en raison d'une définition empathique de la souffrance. Ces règles s'incarnent principalement dans ce que l'on appelle le principe des « 3 R ». Néanmoins, nous verrons que la posture déontologique n'est pas non plus exempte de limites pratiques.

La principale ligne déontologique fut donnée en 1959 et s'adressait à tous les acteurs de l'expérimentation sur animaux. Le zoologiste **William Russell** et le microbiologiste **Rex Burch** proposèrent dans leur monographie *The Principles of Humane Experimental Technique* que toute recherche utilisant des animaux fasse l'objet d'une évaluation pour voir si trois principes fondamentaux appelés « les 3 R » pouvaient être appliqués. Depuis une quarantaine d'années, le principe des 3 R est largement reconnu comme un principe éthique établi dans le cadre des sciences utilisant des animaux.

Quels sont ces devoirs fondamentaux ?

III.2.1 Les principes : Réduire, Raffiner, Remplacer

Dans un cadre déontologique, la notion de mal *nécessaire* est moins évidente que dans l'explication utilitariste. La souffrance n'est plus vue comme une quantité utile intégrable dans une opération logique, mais plutôt comme un fait intolérable que l'on doit empêcher étant donné notre capacité d'empathie et de compassion. Les devoirs impératifs suivent donc en conséquence : il ne faut pas ou du moins éviter le plus possible de causer des souffrances à autrui. Comme dans l'éthique précédente, la déontologie refuse plus catégoriquement la souffrance humaine que la souffrance animale, selon des justifications substantialistes variées, mais surtout en accord avec l'empathie qui nous porte plus vers nos semblables que vers les animaux. Au nom, donc, d'un devoir impératif d'éviter aux hommes des souffrances pouvant être évitées, le mal nécessaire constitué par les tests sur animaux de laboratoire devient déontologiquement toléré sinon justifié. Néanmoins, depuis que la souffrance animale est reconnue, les déontologues sont conduits à réhabiliter la compassion humaine envers les douleurs subies individuellement par les animaux comme une extension de la moralité, le devoir de les faire souffrir le moins possible devient peu à peu un impératif catégorique. Comment cela se concrétise-t-il en pratique ?

Avant tout par un ensemble de trois principes qui sont la source de toute ligne déontologique, légale ou non, concernant le bien être animal :

Réduction

Un premier R signifie *Réduction*. Cela veut dire une diminution du nombre d'animaux utilisés antérieurement sans qu'il y ait pour autant une perte d'information utile. Cette mesure peut être réalisée par la réduction du nombre de variables, par le partage des données, par une bonne conception expérimentale et en ayant recours à des animaux génétiquement homogènes ou en s'assurant que les conditions de l'expérience fassent l'objet d'un contrôle rigoureux. De même que dans la problématique conséquentialiste, les recherches documentaires sont vitales afin que les expériences ne soient pas répétées lorsque cela n'est pas nécessaire. La réplication de certaines études est nécessaire afin de vérifier la reproductibilité des résultats obtenus par d'autres chercheurs dans des laboratoires différents. Il n'est cependant pas nécessaire de répéter les mêmes études de très nombreuses fois.

Diverses possibilités de réduire le nombre d'animaux nécessaires à l'étude se présentent au chercheur. Il est important de s'assurer que le nombre d'animaux est approprié autant pour le groupe expérimental que pour le groupe témoin. Cela signifie que l'évaluation statistique doit être soigneusement préparée avant que ne commence l'étude. Pour éviter l'utilisation inutile d'un trop grand nombre d'animaux, il faut aussi utiliser des « modèles animaux » ciblés. En effet, par le passé, il était difficile de trouver des modèles animaux qui simulaient adéquatement les conditions humaines de certaines pathologies comme les cancers. Or, il y a comme alternatives aujourd'hui les animaux « immunocompromis » (qui permettent la croissance en leur sein de cellules d'origine humaine) ou bien les animaux génétiquement modifiés pour que leur réaction face à tel ou tel agent pathogène soit similaire à la réaction humaine. Tout ceci permettant la réduction considérable du nombre d'animaux utilisés.

Raffiner

Le deuxième R correspond au principe de *Raffinement*. Il s'agit de modifier certains aspects de l'expérience afin de réduire ou de remplacer les animaux ou de réduire toute douleur, stress ou détresse que l'animal peut éprouver. Il existe plusieurs exemples de raffinements qui ont fait leurs preuves autant pour les animaux (minimiser la douleur et le stress) que pour les résultats des recherches scientifiques.

Un premier cas de raffinement possible est dans le domaine de l'élevage des animaux de laboratoire. En effet, par le passé, les animaux d'expérimentation se retrouvaient seuls dans des cages ou des enclos avec très peu de substrats ou d'espace pour pouvoir se comporter normalement. Or la plupart des animaux de laboratoire appartiennent à des

espèces sociales et l'isolement devient alors pour eux un facteur de stress. Afin d'éviter cela, il est possible de mettre en place une politique dite « d'enrichissement » du milieu d'élevage de ces animaux. Ils peuvent notamment être élevés dans des groupes sociaux et dans des environnements complexes pour leur permettre de se comporter plus normalement. L'effort fut fait de placer, dans une animalerie expérimentale de la banlieue parisienne, les singes deux par deux dans les cages plutôt que de les laisser seuls, puis de chercher à les éveiller par la présence d'objets divers. Ce genre de démarche s'accompagne du risque de conflits et de bagarres violentes inhérent aux groupes sociaux. Cela constitue un risque supplémentaire à gérer pour les équipes scientifiques, mais un risque consenti au nom des 3 R. S'il paraît impossible et illusoire de vouloir recréer un environnement « naturel » pour les animaux de laboratoire, il n'est pas exclu que des dispositifs techniquement mieux adaptés puissent concilier la facilité d'opération avec un relatif épanouissement des animaux.

Un raffinement est aussi possible au niveau des expériences qui causent une souffrance importante ou la mort. Lors d'études impliquant des tests de vaccins, des maladies infectieuses, des tumeurs, des rejets d'organes ou autres, le point limite choisi pour l'animal a pu, par le passé, être la mort des suites de la maladie. Lorsque la mort d'un animal approche, celui-ci arrête de manger et de boire, se déshydrate facilement. À peu d'exceptions près, la mort peut être prévue à faible échéance à partir du moment où l'animal a cessé de manger et de boire. Il est possible d'agir : lorsqu'il est prévu qu'une expérience induise une détresse importante ou la mort, des points limites devraient être établis afin de limiter l'étendue du stress et d'anticiper la mort. Des études pilotes devraient être effectuées afin de déterminer le point le plus précoce auquel les résultats scientifiques sont obtenus et auquel l'expérience peut être terminée pour minimiser la détresse des animaux. Au minimum, les études pilotes devraient être utilisées afin de déterminer quels sont les signes cliniques les plus appropriés à la détermination du point limite ou du moment où la mort est inévitable.

Remplacer

Enfin, le troisième R est relatif au principe dit de *Remplacement*. Il s'agit de remplacer systématiquement, quand c'est possible, l'expérience sur l'animal sensible par une méthode alternative comme le recours à un système inanimé (comme un modèle ou un programme informatique, un mannequin). Ce terme peut également signifier le remplacement d'animaux sensibles (souvent des vertébrés) par des animaux moins sensibles (des invertébrés comme les vers, les bactéries, etc.). Cette stratégie comprend également l'utilisation de cultures de cellules et de tissus. Le recours aux cultures cellulaires peut se faire pour de multiples usages : l'étude des cancers, des maladies du cerveau, des leucémies, de certaines maladies contagieuses comme la tuberculose, ou encore dans la production de virus pour

les vaccins, dans le contrôle des toxines bactériennes, dans les tests immunitaires et même dans les tests de grossesse. De même, l'informatique peut dans une certaine mesure intervenir en recherche biomédicale comme outil de simulation ou comme base de données permettant une étude statistique (le suivi de la toxicité d'un produit, par exemple). Enfin, les biomathématiques permettent une analyse approfondie des données en vue d'une planification des expériences qui minimise le nombre de manipulations nécessaires et donc le nombre d'animaux utilisés.

Les abolitionnistes se focalisent sur ce principe, car ils estiment, un peu hâtivement, que tous les tests sur animaux peuvent être remplacés par ces méthodes alternatives. Même s'il existe plusieurs centaines de méthodes alternatives efficaces, avec des domaines d'application larges (génétique, toxicologie, étude des maladies, de l'immunité et des organes), et que la recherche sur les cultures de cellule, sur les modèles mathématiques et sur la simulation informatique est menée à l'échelle mondiale, il n'en reste pas moins qu'il semble impossible de se passer totalement des études sur des organismes vivants dans leur ensemble. Les méthodes *in vitro* et les modélisations présentent des limites. « Une cellule en soi n'est rien », précise Charles Pilet, professeur à l'École nationale vétérinaire d'Alfort, « c'est sa participation dans l'organisme entier qui compte. C'est pourquoi prétendre que recourir aux cultures cellulaires permet de se passer de l'expérimentation animale n'est pas réaliste. »⁴⁹. L'étude d'une tumeur, par exemple, ne pourra bien se faire hors du fonctionnement d'un organisme entier. Le professeur Cherruault, du laboratoire de mathématique appliquées à la médecine à Paris, rappelle quant à lui que toute modélisation et simulation des processus biologiques nécessite au départ toutes les données phénoménologiques possibles sur l'organisme vivant à étudier⁵⁰. Cette méthode alternative dépend donc entièrement des connaissances actuelles sur le vivant, qui ont été acquises et qui se réactualiseront notamment par l'expérimentation sur animaux.

Le remplacement est donc préconisé quand cela est possible, c'est-à-dire quand le degré de validité des résultats de l'étude n'en est pas atteint, mais son application intégrale n'est jamais qu'un horizon idéal, car le remplacement total ne semble pas être une idée viable aujourd'hui. C'est là un trait commun aux trois principes constituant les 3 R : ils sont des principes régulateurs plutôt que normatifs, des indications non contraignantes à respecter en expérimentation. Chaque responsable, décideur, acteur de l'expérimentation possède comme horizon des pratiques les plus éthiques la règle des 3 R. Elle ne constitue, en tant que telle, que la formulation d'un cap à suivre, mais ces impératifs déontologiques se traduisent sur le plan juridique en règlements contraignants notamment à travers la législation européenne.

⁴⁹ Dossier spécial « Expérimentation animale », *Science et Vie*, avril 2008, p. 70-71.

⁵⁰ MATIGNON [1998]

III.2.2 Une source des réglementations en vigueur

En 1986, le Conseil européen rédigea la Directive 86/609/CEE relative à « la protection des animaux utilisés à des fins expérimentales ou à d'autres fins scientifiques »⁵¹. C'est cette directive qui prévaut en France depuis 1987. Le but premier de ce texte fut d'harmoniser les différentes législations nationales sur l'expérimentation animale, et ce vers une direction préférentielle qui devait « **réduire au minimum le nombre d'animaux utilisés à des fins expérimentales ou à d'autres fins scientifiques, assurer à ces animaux des soins adéquats, empêcher qu'aucune douleur, souffrance, angoisse ou dommage durable inutiles ne leur soient infligés et veiller à ce que ces atteintes, lorsqu'elles sont inévitables, soient réduites au minimum** ».

On reconnaît là l'esprit des 3 R. Selon l'article 7, une expérience ne doit être faite sur un animal que si elle véritablement nécessaire et s'il n'y a pas d'autre méthode possible. Et dans ce cas, elle doit remplir trois conditions indispensables. L'animal doit provenir d'un élevage autorisé (art. 15) et ne pas appartenir à une espèce protégée (art. 4). Les expériences ne peuvent être menées que par des « personnes compétentes autorisées » (art. 7). En France, il s'agit d'une autorisation délivrée par le ministère de l'agriculture au responsable scientifique. Enfin, troisième condition, l'expérimentation doit assurer des conditions de vie appropriées, avec le moins d'animaux possible et le minimum de douleurs (art. 19). L'application de ces règles doit être l'objet d'un contrôle par des inspecteurs vétérinaires.

La loi encadre aussi, et ce de manière précise, certains aspects concrets de l'utilisation d'animaux de laboratoire. Ainsi, les modalités d'anesthésie et d'euthanasie, le sort des animaux en fin d'expérience et les conditions d'élevage sont notamment régies par des articles de loi laissant peu de latitude à un choix exclusivement conséquentialiste. Et cela ne se réduit pas à ce seul texte européen. La législation du bien-être animal en laboratoire est constituée aujourd'hui par des directives, des décrets, des arrêtés, et des recommandations émanant de l'Europe ou de la France. La défense de ces principes de base va aussi se retrouver dans la rédaction de chartes dont les organismes de recherches peuvent se doter. Par exemple, la *Charte pour une éthique de l'expérimentation animale* du CNRS édictée en 2002 stipule que « **Les animaux sont des êtres sensibles et pourvus de capacités émotionnelles. L'expérimentateur a le devoir de s'assurer que leur santé et leur bien-être ne sont pas inutilement menacés.** »⁵²

⁵¹ Directive 86/609/CEE du Conseil du 24 novembre 1986 : <http://eur-lex.europa.eu>

⁵² Dossier spécial « Expérimentation animale », *Science et Vie*, avril 2008, p.68.

En allant du principe régulateur à des lois impératives, en passant par les chartes d'éthique, l'atout manifeste de la déontologie est bien entendu de prescrire *a priori* ce qui est bien ou pas. Cette prévoyance de la déontologie est perçue comme une sécurité et appréciée par les scientifiques. En effet, la ligne légale fixe les impératifs moraux en matière de bien-être animal de manière univoque et produit dans les faits non seulement la référence des règles professionnelles de bonne conduite, mais aussi la référence principale au sein de la l'argumentaire justificatif des scientifiques. Face au public, un organisme de communication tel le Gircor mettra en avant le fait que les pratiques sont encadrées par des règles et des lois sur le bien-être animal⁵³. Une manière de dire « on ne fait pas n'importe quoi dans notre coin ». Seulement, la déontologie ne suffit pas à résoudre tout le problème éthique : elle présente, comme le conséquentialisme, des faiblesses pratiques irréductibles.

III.2.3 Les limites pratiques de la déontologie

S'il est nécessaire qu'il y ait une déontologie pour encadrer l'expérimentation animale et compléter la simple justification conséquentialiste, l'application même de la déontologie présente néanmoins des limites qui font qu'on ne pourra considérer cette démarche éthique comme une solution suffisante au problème de la pratique de l'expérimentation animale. Comme les grilles d'évaluation conséquentialistes, les règles déontologiques sont une manière de juger les actions (mais cette fois-ci de manière intrinsèque à l'action et non *a posteriori*). Des critères substantialistes sont néanmoins à la source des règles et il y aura une dépendance de la portée pratique de l'impératif catégorique d'éviter la souffrance en fonction d'un système de valeur. Est-il illégitime de faire « souffrir » un singe quand on le vaccine ? La souffrance fait partie de la vie animale, à quel moment devient-elle insupportable à la conscience morale ? La limite théorique de la déontologie est de s'en tenir trop exclusivement à la considération de la souffrance animale. Car, comme nous l'avons vu, l'évaluation de celle-ci n'apporte pas de réponse définitive au problème éthique. Les valeurs d'empathie ne sont pas unanimement partagées et sont accordées aux animaux de manière partielle.

Qui plus est, la recherche de la connaissance constitue aussi un impératif catégorique. Ce problème est résolu si l'on admet raisonnablement que la limitation de la souffrance animale prime sur la seule curiosité scientifique (en termes kantien : les impératifs de la raison pratique prime sur ceux de la raison théorique). C'est d'ailleurs la position officielle des chercheurs avec le principe des 3 R. Mais le principe des 3 R ne reste qu'un principe non contraignant et général. L'expérience montre que cela ne suffit pas à encadrer l'activité

⁵³ Site Web du GIRCOR : <http://www.gircor.org/gircor.php>

expérimentale. L'application efficace d'une déontologie nécessite en pratique des règles précises et contraignantes. Si les règles ne sont pas précises, toute latitude est laissée aux chercheurs au risque que certains fassent pencher la décision dans le sens de leurs convictions individuelles à partir d'autres facteurs de décision que le principe des 3 R. Dans les faits, très peu de chercheurs envoient actuellement leurs protocoles aux comités d'éthiques régionaux. La démarche n'étant pas encore obligatoire, on préfère la rapidité dans la mise en œuvre des protocoles et la liberté dans les choix de modes opératoires plutôt que l'examen collectif éthique de l'expérience prévue. *Sans règles précises et en l'absence de contrôle de l'application des principes éthiques, la déontologie peut se révéler inopérante en pratique.*

S'agissant de la production de règles précises, les seuls principes de base ne suffisent plus et il faut tracer de véritables frontières, des limites. Une telle opération s'avère difficile. Quelle doit être la taille de cage minimale tolérée pour l'élevage de macaques en laboratoire ? Quel seuil de douleur et de stress est toléré chez telle ou telle espèce ? Selon quels critères cliniques et comportementaux faut-il décider de l'arrêt d'une expérience ? Que doit-on faire des animaux malades ? Les euthanasier ? Les soigner ? À l'évidence, décider l'élaboration des règles nécessite une complète connaissance de la réalité des pratiques et des réactions des animaux. Le problème est que la connaissance de la souffrance animale reste limitée et que la connaissance empirique « de terrain » des animaliers et des expérimentateurs remonte difficilement vers le législateur. Le cas de l'euthanasie des rongeurs au dioxyde de carbone en est une preuve. Il s'agit d'une pratique recommandée par les textes européens alors même que certains animaliers s'interrogent sur le niveau de stress des animaux placés dans les boîtes à CO₂ (la suffocation s'avèrerait extrêmement stressante et douloureuse chez ces rongeurs).

Enfin, la déontologie fournit des règles générales qu'il faut idéalement respecter en toute circonstance. Or, un principe général risque d'être « aveugle » face à la possible spécificité d'un cas particulier. La déontologie empêche la mise en œuvre de ce que l'on appelle une *casuistique*, c'est-à-dire la résolution d'un cas particulier par la comparaison à des cas similaires et non par l'application d'un principe général. C'est en ce sens que la déontologie pourra dans certains cas s'opposer frontalement au conséquentialisme qui lui, en revanche, examine les cas particuliers pour juger de la meilleure décision à prendre.

Prenons l'exemple de l'utilisation des grands singes en recherche biomédicale. En septembre 2007, le Parlement européen a adopté une déclaration écrite demandant « à mettre fin à l'utilisation des grands singes et d'établir un calendrier en vue de remplacer l'utilisation de tous les primates »⁵⁴. Il s'agirait d'une déontologie de type abolitionniste

⁵⁴ Dossier spécial « Expérimentation animale », *Science et Vie*, avril 2008, p.72.

concernant l'utilisation des primates, la règle impérative étant de ne plus les utiliser. Or, comme il a été remarqué par des membres du Comité d'éthique Ile-de-France Sud lors d'une réunion, un simple calcul « coût-bénéfice » concernant l'étude du virus Ebola (qui touche en majorité les primates) rend l'utilisation des singes en expérimentation productrice d'un bien pour les espèces primates en général, pour l'animal malade étudié, pour la connaissance scientifique et bien entendu pour la santé publique. Une étude précise de cas rend donc moralement acceptable ce qu'une déontologie générale refuse.

Ainsi, la déontologie ne saurait constituer une solution générale définitive aux difficultés éthiques qui se posent en expérimentation animale en raison de son incapacité à raisonner à partir des cas particuliers, de sa dépendance vis-à-vis de principes en réalités instables chez les agents moraux et de sa dépendance envers une information incomplète au sujet des animaux et qui peine à circuler. La déontologie pourrait même être une justification formelle qui dissimule des actes immoraux, si elle était la seule éthique appliquée, puisque respecter le règlement n'est pas une assurance d'adopter une attitude éthique. De même que pour le conséquentialisme, de ce constat des limites pratiques suivent deux remarques constructives.

Premièrement, la déontologie est certes limitée en pratique mais présente un intérêt théorique à ne pas négliger, celui d'offrir un idéal régulateur, il faut donc tout faire pour palier les limites pratiques de son application. Notamment en favorisant une bonne circulation de l'information dans la chaîne de l'expérimentation, et en mettant en place une promotion et des contrôles systématiques de la bonne application des règles et des principes de base.

Ensuite, face aux limites respectives de l'utilitarisme et de la déontologie, on ne peut qu'admettre l'existence d'un « vide éthique » en expérimentation animale. Il ne s'agit pas de renier l'importance de ces deux approches éthiques, puisqu'elles ont au contraire toute leur importance dans l'éthique appliquée actuelle. Le procédé général qui consiste à mener une réflexion conséquentialiste centrée sur des principes issus d'une déontologie semble être un cadre éthique robuste et pertinent pour l'expérimentation animale. Toutefois ce cadre est incomplet car même si tout devrait être mis en œuvre pour palier les limites précédemment citées, il est clair que cela resterait insuffisant dans la recherche d'une pratique éthique de l'expérimentation sur les animaux. Comment pouvons-nous concrètement agir éthiquement envers les animaux de laboratoire ? Un symptôme de ce « manque à gagner » éthique est le profond déséquilibre constaté chez les différents acteurs de l'expérimentation animale dans leurs relations respectives aux animaux. La manière d'être d'un animalier face aux bêtes de laboratoire sera sensiblement différente de celle d'un chercheur. S'agissant de la façon d'être plutôt que de la façon de faire, on doit se tourner alors vers une piste éthique qui ne juge plus les actes mais les dispositions des individus, qui vise à évaluer la justesse d'un acte, le

tout dans la recherche d'un certain équilibre entre des impératifs parfois contradictoires. Il s'agit de l'éthique dite des vertus, héritée de la philosophie antique.

III.3 L'Éthique des vertus : la compassion raisonnée

Prenant acte du caractère pertinent et nécessaire, mais insuffisant, de la mise en œuvre du conséquentialisme et de la déontologie en expérimentation animale, on se propose donc d'explorer une autre piste éthique, qui ne prétend pas tant « colmater » toutes les failles et résoudre à leur place ces difficultés morales qu'apporter un nouveau point de vue permettant de préciser l'horizon de ce que serait une pratique « plus éthique » de l'expérimentation animale. Pour ce faire, il nous faut procéder à un double changement de perspective.

Premièrement, aux vues des limites atteintes par les réflexions fondées sur des positions substantialistes, il faut envisager une approche différente de la réalité plus en accord avec le caractère relationnel de l'éthique. Le fait de se questionner sur la nature des hommes et sur celle des animaux pour en tirer des positionnements éthiques est une démarche vaine en l'état actuel de l'évolution des connaissances. Les critères qui délimitent l'essence des êtres sont manifestement instables et le recours inévitable à ces critères substantialistes pour établir les frontières morales des systèmes d'évaluation éthique est, en toute rigueur, une démarche infructueuse. Mais, si notre regard ne se porte plus sur *ce que sont les choses*, vers quoi nous tourner pour fonder la réflexion ? Comme l'examen de la question philosophique générale sur le rapport homme-animal nous l'a appris, ce sont *les relations qu'entretiennent les choses entre elles*. Plus précisément, en ce qui concerne notre objet d'étude, ce sont les relations dites interspécifiques, c'est-à-dire entre membres d'espèces différentes. Plus spécifiquement, notre attention doit se concentrer sur les relations et échanges qui peuvent se produire entre les animaux de laboratoires et les être humains concernés de près ou de loin par leur utilisation.

Nous avons énoncé deux caractéristiques générales de ces relations interspécifiques : *l'asymétrie*, reflet de la domination effective des hommes sur les animaux, et *l'ambivalence*, signe d'une polarité et d'une hétérogénéité des sentiments humains envers les animaux. Le monde de l'expérimentation animale n'échappe pas à ce constat. Mais, si l'ambivalence des rapports aux animaux ne pose pas de difficulté morale conséquente en général, elle influence largement sur le champ des pratiques de l'expérimentation animale. Les attitudes, les sentiments individuels et les prises de décision des acteurs de l'expérimentation peuvent être

largement influencés par le déséquilibre émotionnel de leur relation aux animaux. Ce phénomène s'éclaire à la lumière de deux notions issues de la psychanalyse : le *transfert* et le *contre-transfert*. S'agissant d'un positionnement individuel dans une relation, les questions ne portent plus sur des actions, mais plutôt sur les qualités auxquelles font appel les individus effectuant ces actions. Ce qui nous amène à notre deuxième changement de point de vue.

La déontologie comme le conséquentialisme, en tant qu'éthiques normatives classiques, font de leur objet de recherche les critères permettant de juger les actes comme bons ou mauvais moralement. En d'autres termes, l'ambition de leur recherche est de pouvoir en toute situation et d'un point de vue extérieur se doter d'une grille d'évaluation permettant de classer les actions dans le camp des bonnes actions ou dans celui des mauvaises. La pratique de la morale se trouve donc idéalement simplifiée par l'existence de ces critères. Cependant, en plus des limites pratiques rencontrées lors de l'application de ce type de réflexion abstraite au domaine de l'expérimentation animale, on doit souligner qu'un aspect de la réalité échappe à ces éthiques fondée sur la nature de l'action ou la nature de l'objet de l'action : la disposition d'esprit des agents. En effet, dans le conséquentialisme, on pourra juger moralement bonne une action ayant les meilleures conséquences possibles alors même que l'agent à la source de cette action ne recherchait pas un tel but. De même, une déontologie évaluera un acte comme bon s'il obéit aux règles qu'elle établit, quand bien même l'individu agissant l'aurait fait uniquement par sadisme en s'abritant derrière la contrainte légale ou par conformisme social, sans réelle volonté de bien faire. Une condition préalable à la recherche du « bien faire » est donc la recherche de la bonne disposition. C'est ce que propose l'éthique des vertus d'Aristote.

L'éthique des vertus des Anciens se limitait aux hommes et ne pouvait considérer la situation, alors inconnue, de l'expérimentation animale. Afin de la réactualiser, il est donc nécessaire d'y intégrer l'asymétrie et l'ambivalence des relations qu'entretiennent les humains avec les animaux dans le cadre de la recherche en laboratoire. Ce que nous tenterons à l'aide des notions empruntées à Georges Devereux sur le *transfert* empathique et le *contre-transfert* méthodologique. À ces conditions, la voie tracée par l'éthique des vertus peut guider vers un équilibre moral individuel intégrant ces deux facteurs d'instabilité émotionnelle. Le premier, la relativité de l'empathie avec les animaux, est le reflet fidèle de l'ambivalence des émotions dans la société selon les catégories animales. Le second tient aux spécificités de la profession exercée et concerne l'engagement de l'affectivité dans la relation à l'animal en vertu de l'image que l'on s'en fait et de la manière dont on l'objective. Ces deux facteurs sont caractéristiques des relations interspécifiques au sein de toute recherche sur le vivant.

III.3.1 Des relations ambivalentes et asymétriques.

L'empathie est inégale et sélective vis-à-vis des différentes espèces animales. Que ce soit par anthropomorphisme, par tradition culturelle ou par le vécu individuel, certaines espèces susciteront plus de compassion que d'autres. Croiser le regard d'un singe dont le visage ressemble terriblement à celui d'un humain rendra l'expérimentateur beaucoup plus enclin à prendre garde à ne pas le faire souffrir que pour une souris par exemple. De même, les chiens et les chats étant des « amis » de l'homme, des animaux de compagnies que les scientifiques peuvent fréquenter dans leur foyer, il semblera toujours plus difficile d'effectuer des protocoles douloureux sur eux que sur une autre espèce. Il existe ainsi des espèces « familières » ou « cousines » de l'homme : les chats, les chiens, et les singes reçoivent sans aucun doute une charge affective sans commune mesure avec les autres espèces. Qu'il y ait ou non une pertinence évolutionniste, ou que ce jugement soit renforcée par les données sur la sociabilité interspécifique, la sympathie envers l'animal est d'abord immédiate et plutôt de l'ordre de l'émotionnel, laissant donc la porte ouverte à une subjectivité non rationnelle. *A contrario*, pour les mêmes raisons, certaines espèces se verront plus facilement manipulables. Elles sont ressenties comme moins « proches » de nous. Prenons l'exemple des rats : quasi-universellement associés aux ordures, historiquement porteurs de la peste, donc véhiculant une image clairement négative, on les voit aussi comme des animaux remplaçables en raison de leur abondance. Quels que soient les résultats éthologiques valorisant leur intelligence ou l'étroite corrélation entre leur population et la nôtre, ils ne suscitent guère de sympathie. De même, les espèces utilisées comme animaux de rentes (ovins, bovins, etc.) semblent avoir pour destinée traditionnelle les abattoirs et nos assiettes. Les euthanasier semble spontanément plus acceptable que dans le cas d'un macaque.

Un facteur propre à la recherche tient à la catégorie scientifique de la recherche faite sur l'animal. Plus les moyens techniques et financiers engagés seront important dans l'étude d'un groupe donné d'animaux, plus leurs vies pourront prendre de l'importance aux yeux des scientifiques. Prenons le cas du statut de l'animal cloné : outre l'investissement particulier qu'il représente, il sera l'objet très tôt de soins particuliers à cause de sa grande fragilité au stade postnatal. Cela facilitera un attachement particulier avec ces animaux plutôt qu'avec d'autres.

Par conséquent, que ce soit pour des raisons scientifiques objectives ou pour des raisons émotionnelles, traditionnelles ainsi que personnelles, une catégorie animale n'en vaut pas une autre. Une ambivalence générale dans les relations aux animaux en laboratoire naît de ce mélange inextricable de rationalité et d'irrationalité. En outre, des conditions

propres au milieu technique de l'expérimentation animale vont, quant à elles, complètement déséquilibrer la relation des personnes aux animaux, ce déséquilibre étant corrélé aux conceptions variables du statut de l'animal qu'ont les acteurs humains participant à la recherche. En raison de divers facteurs contextuels, les conceptions substantialistes de chacun sur les animaux varient sensiblement. Que ce soit de manière consciente ou inconsciente, on ne se défait pas de cette envie de catégoriser les choses pour rationaliser notre réflexion et nos actions en conséquence. Nous ne ferons pas la critique d'une telle démarche en ce qui concerne les animaux, nous l'avons déjà faite. Ce qui nous intéresse ici, c'est d'expliquer la multitude d'opinions ou de convictions intimes qui s'exprime dans le cadre concret de l'expérimentation animale.

La principale source de diversité de points de vue est la division du travail dans les études impliquant l'expérimentation sur les animaux. Du chercheur qui mène le projet de l'étude, rédige le protocole, réceptionne les résultats et publie, à l'animalier qui nourrit et prend soin au quotidien des animaux de laboratoire, en passant par le technicien qui va effectuer les manipulations exigées par les protocoles expérimentaux, il y a un contraste considérable dans les positions tenues vis-à-vis de l'animal et dans le type de connaissance acquises sur les animaux, et donc dans les relations entretenues avec eux. Cette disparité de positions issue de la division des compétences et du travail entraîne que chacun verra l'animal sous un angle précis, envisageant souvent une facette unique de la réalité animale. Ceci entraîne un contraste important dans les conceptions de ce que doit être le statut des animaux.

L'animalier a des animaux une connaissance empirique, il s'occupe d'eux au quotidien et constate le stress et la douleur dans leur comportement, il va logiquement avoir tendance à pencher vers une certaine idée de l'unité de la vie, de la continuité du vivant. L'animal sera pour lui un être sensible doté d'individualité et de caractère. C'est un terrain favorable pour un attachement émotionnel envers les animaux : il n'est pas rare de voir des animaliers donner des prénoms à certains animaux d'échelle « humaine » comme un singe ou un bovin. Tandis que le technicien amené à effectuer des opérations chirurgicales sur les bêtes fera en sorte de ne voir en eux que de la simple matière biologique, un outil de travail, un sujet d'expérience. Enfin, pour le chercheur qui n'est quasiment jamais en contact avec les animaux, ces derniers deviendront facilement des objets théoriques, de simples schémas sur du papier, des outils au service de la connaissance et de la reconnaissance obtenue au travers de publications. Cette vision est néanmoins caricaturale, elle pousse à l'extrême une tendance générale constatée. Il existe bien entendu toute une variété de profils autour du simple schéma : chercheur dans sa « tour d'ivoire » - technicien froid et méthodique – animalier compatissant et émotif. Dans de nombreux cas, les chercheurs viennent au contact des animaux pour participer ou contrôler l'expérimentation, ou bien des animaliers

collaborent, et ce avec fierté, aux expérimentations en effectuant des prélèvements sanguins, par exemple. On se retrouve néanmoins face à une configuration où à une extrémité du champ, on trouve certains chercheurs qui ne sont jamais au contact de l'animal et qui pourtant décident des expériences à faire et, à l'autre extrémité opposée, des animaliers au contact constant des animaux et dans l'ignorance du but précis des expériences. Une telle configuration engendre chez certains une préférence en faveur de la thèse cartésienne de l'animal-machine et chez d'autres une conviction de la continuité homme-animal, un éloignement émotionnel pour certains, la compassion pour d'autres.

Un autre critère déterminant la nature de la relation à l'animal est la formation suivie, le vécu professionnel. Certains jeunes biologistes amenés à effectuer des manipulations sur les animaux peuvent n'avoir jamais eu de contact avec des animaux durant leurs études. Au sein d'un même métier, on aura donc aussi un ensemble contrasté de rapports aux animaux. On constate plusieurs profils de techniciens-animaliers dans le centre de l'INRA de Jouy-en-Josas⁵⁵, un centre d'expérimentation principalement dédié aux espèces de rente. Il y a, d'une part, les personnes provenant du milieu agricole, qui sont motivées par le travail auprès des animaux en raison de leurs compétences ou d'une passion pour la nature et les animaux de ferme. Ces personnes se revendiquent « avant tout éleveurs, et après expérimentateurs ». Il y a, d'autre part, des individus dont l'ambition de départ est de travailler avec les animaux et aussi de se rendre utile. Il y a, en outre, les expérimentateurs de formation, dont la volonté est de contribuer à la recherche. On trouve aussi des profils de personnes arrivées là « par hasard ». Parmi les différents postes occupés, le chargé de protocole représente l'interface entre le chercheur et l'application du protocole. À la différence des autres expérimentateurs et animaliers, celui qui s'en charge sait grâce à son suivi à quoi servent les expériences. Il lui est ainsi plus facile de voir les animaux comme des moyens au service d'un bien supérieur. La diversité accrue des profils et des positions entraîne une disparité des éthiques spontanées au sein même des équipes de professionnels, elle affecte leur conception de l'animal à travers leur mode de relation à l'animal.

S'il apparaît qu'en général l'ambivalence des relations aux animaux soit chose répandue, on constate que ces déséquilibres s'exacerbent dans un contexte de travail en rapport avec les animaux. Quand les individus font concrètement face aux bêtes dans le cadre difficile de l'expérimentation, il est inévitable qu'ils cherchent à se positionner clairement face à eux. La différence avec la « vie courante », où la question animale n'attend pas de réelle réponse, où on peut insensiblement passer de l'engagement affectif pour son animal de compagnie à la distanciation envers les cochons en abattoirs sans que cela n'ait de réelle conséquence, est que la nature même de l'activité expérimentale, loin d'être

⁵⁵ *Paroles d'animaliers* [DVD documentaire], INRA Jouy-en-Josas, Mission communication-Audiovisuel.

anodine, incite une prise de position pour mieux vivre son travail. Davantage, pour les diverses raisons évoquées, les attitudes dans le rapport émotionnel aux animaux peuvent prendre des formes diamétralement opposées : l'expérimentation exige à la fois de la distanciation et de l'empathie. La nature de ces rapports s'organise autour de deux aspects inhérents à toute relation prolongée entre un être vivant observateur et un être vivant sujet d'attention sinon d'étude : le transfert et le contre-transfert.

III.3.2 L'éclairage du Transfert et du Contre-transfert

Issues de la théorie freudienne de la psychanalyse, l'analyse du processus de transfert a été complétée par celle du contre-transfert par l'ethno-psychanalyste Georges Devereux. Ces deux processus interviennent dans toute situation où un observateur vivant étudie un autre être vivant auquel il peut s'identifier. Dans son livre *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Devereux montre l'importance méthodologique de ces deux processus dans toutes les sciences du comportement (y compris l'éthologie) et la nécessité de les intégrer réflexivement à l'analyse. Selon lui, l'étude scientifique du vivant par le vivant « est entravée par l'angoisse provoquée par le "chevauchement" du sujet d'étude et de l'observateur ; ce chevauchement exige l'analyse du lieu et de la nature de la partition entre les deux ». L'angoisse générée par cette situation de transfert inconscient est maîtrisée au plan conscient grâce au développement de méthodes d'objectivation du vivant étudié qui permettent de se désengager affectivement de la relation en l'intellectualisant. Toutefois **« cette analyse doit compenser la *partialité* de la communication entre le sujet et l'observateur au niveau *conscient* mais ne doit pas céder à la tentation de compenser la *plénitude* de cette communication au niveau *inconscient*, laquelle éveille l'angoisse et donc aussi des réactions de contre-transfert. »**⁵⁶ Autrement dit, tout comme le transfert, les défenses émotionnels que met en place la méthode représente un mouvement de contre-transfert qui biaise à son tour la compréhension sinon de l'objet du moins de la relation vivante à l'objet. La solution méthodologique que propose donc Devereux consiste à prendre conscience de ces dispositions d'esprits que l'on développe face à un sujet d'étude vivant, et de les utiliser à l'avantage d'une observation scientifique doublement rectifiée.

Dans le contexte de l'expérimentation animale, chaque agent humain a l'impression d'un dilemme affectif, le choix entre le transfert sur les animaux, en d'autres termes la sympathie par identification sur la base d'une commune appartenance au vivant, et, en réaction à l'angoisse générée par ce transfert (d'autant plus profonde que des souffrances

⁵⁶ DEVEREUX G., *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion, 1980, p.16.

sont infligées), le contre-transfert, c'est-à-dire une méthodologie rationnelle mettant à distance l'animal, une manière d'objectiver les choses tout en se protégeant. Céder au transfert, c'est laisser libre cours à une compassion subjective qui fera que l'on s'apitoiera sur l'animal en tant que sujet individuel. On aura tendance à le rapprocher continuellement de l'homme. *A contrario*, résister au transfert, c'est faire le choix de ne voir en l'animal que de la simple matière, une propriété, un outil de laboratoire remplaçable. C'est évidemment plus commode pour expérimenter mais cela suppose un refoulement permanent des tendances empathiques et des questions éthiques.

L'impression d'avoir à faire face à un dilemme insoluble fait encore écho, comme la barrière du spécisme, à l'éternelle alternative que propose la philosophie entre la différence de nature et la différence de degré entre les hommes et les animaux. Soit on se reconnaît en eux et on mettra en valeur ce qui nous rapproche, soit on ne souhaite plus nous reconnaître en eux, on fera d'eux des repoussoirs de l'humanité en trouvant des critères pour nous en séparer. Dans ce sens, la différence de nature est de l'ordre d'un contre-transfert généré par le caractère angoissant du fait que l'on puisse se reconnaître dans les animaux. Mais cette objectivation occulte la réalité des relations affectives entre hommes et animaux. Une attitude élaborée consiste justement à refuser ces deux écueils, l'éthologue « joue » constamment sur les deux tableaux. La volonté immédiate d'appeler « culture » ce qu'on observe chez des groupes de chimpanzés est de l'ordre du transfert anthropomorphique. Une bonne gestion du transfert et du contre-transfert en éthologie se traduit en revanche avec la définition plus large et relativisée du mot « culture ». Le transfert est ici dépassé et compris à sa juste valeur : après analyse, l'éthologue prend conscience qu'il n'est que l'expression d'une proximité évolutive et donc comportementale, et inversement, l'observateur ne cède pas ici à la tentation du contre-transfert, dont la fausse objectivité neutralise un aspect essentiel de la relation interspécifique puisqu'elle refuse justement d'admettre la ressemblance relative entre l'observateur et le sujet.

En expérimentation animale, le transfert complet aux animaux ferait perdre de vue les objectifs du travail scientifique et cette identification à leur sort entraînerait un apitoiement contreproductif. *A contrario*, le contre-transfert total ferait que l'on ne tiendrait plus aucun compte de la souffrance et de la détresse des bêtes. On en deviendrait insensible, sinon cruel. Il est clair que le dilemme constitue un obstacle épistémologique. Pourtant chacun semble croire qu'il n'y a que ces deux options extrêmes, quand bien même cette croyance engendre chez les personnes amenées à opérer au contact des animaux une sorte de schizophrénie : ils doivent « se blinder », s'isoler émotionnellement des bêtes, ne plus voir en eux que des machines biologiques, pour effectuer sans angoisse les manipulations, mais il leur faut aussi garder une once de compassion pour détecter les souffrances que la réglementation impose de minimiser. Chaque acteur de l'expérimentation animale se sent

obligé au mieux de « jongler » entre le transfert et le contre-transfert, au pire de choisir définitivement une des deux attitudes.

Une méthode permettant une attitude plus respectueuse et fidèle de la réalité animale dans le contexte de l'expérimentation serait au contraire de reconnaître et d'assumer le transfert puis de le dépasser, une fois compris en tant que tel, par l'indispensable contre-transfert, sans verser définitivement dans une désaffection totale envers les animaux. Si le contre-transfert doit protéger, il faut qu'il soit aussi corrigé par une attention bienveillante à l'égard des animaux. Le transfert est l'expression d'une authentique facette du rapport homme-animal. Hommes et animaux ont en commun, entre autres choses, d'être des êtres sensibles. D'ailleurs, dans son métier, l'animalier est tenu de prendre soin du bien-être des animaux. L'amour des bêtes lui est donc conseillé, dans la mesure où cet amour est raisonné et ne verse pas dans l'apitoiement. On peut aimer un animal en tant qu'il est un animal, et non comme s'il était un être humain de substitution.

Finalement, le plus important est de prendre conscience qu'il n'y a pas que deux attitudes antithétiques possibles face aux animaux. Même si la tension des relations interspécifiques est polarisée entre le transfert empathique et le contre-transfert méthodologique, il est possible de s'élever vers une attitude plus *juste*, au sens d'une plus grande justesse, plus équilibrée et donc porteuse de possibilités d'un progrès moral des relations interspécifiques. Dans toute relation, il est possible de viser l'excellence, c'est-à-dire d'améliorer son comportement vis-à-vis de soi et d'autrui. C'est effectivement ce genre d'approche que propose l'éthique de la vertu.

III.3.3 La recherche d'un juste milieu dans la relation

En philosophie, l'éthique des vertus est la conception de l'éthique qui s'intéresse avant tout à ce qu'une personne devrait essayer de devenir. Elle s'emploie à rechercher les qualités qui feront qu'une personne sera vertueuse et les moyens de les exercer adéquatement. La vertu ou excellence est une notion très sophistiquée de la philosophie grecque qu'il convient de préciser en s'informant auprès de *'Ethique à Nicomaque* d'Aristote. Il faut, dans un premier temps, distinguer vertus morales et intellectuelles. En effet, la « vertu intellectuelle dépend dans une large mesure de l'enseignement reçu », alors que « la vertu morale, au contraire, est le produit de l'habitude ». Il ne s'agit pas de qualités innées mais d'aptitudes aux bonnes actions qui sont renforcées par l'exercice de ces dernières : « c'est en construisant qu'on devient constructeur, et en jouant de la cithare qu'on devient cithariste ; ainsi encore c'est en pratiquant les actions justes que nous devenons justes, les

actions modérées que nous devenons modérés, et les actions courageuses que nous devenons courageux. »⁵⁷

Surtout, une vertu n'est pas une simple qualité qui s'oppose à un seul défaut ou à un seul vice. En tant que qualité morale, **une vertu s'oppose toujours à deux vices, à l'un par défaut et à l'autre par excès**. Aristote présente ainsi l'exemple du courage comme opposé à la lâcheté mais aussi à la témérité : « l'excès comme l'insuffisance d'exercice font perdre également la vigueur ; pareillement, dans le boire et le manger, une trop forte ou une trop faible quantité détruit la santé, tandis que la juste mesure la produit, l'accroît et la conserve. Et bien, il en est ainsi pour la modération, le courage et les autres vertus : car celui qui fuit devant tous les périls, qui a peur de tout et qui ne sait rien supporter devient un lâche, tout comme celui qui n'a peur de rien et va au devant de n'importe quel danger, devient téméraire ; pareillement encore, celui qui se livre à tous les plaisirs et ne se refuse à aucun devient un homme dissolu, tout comme celui qui se prive de tous les plaisirs comme un rustre, devient une sorte d'être insensible. Ainsi donc, la modération et le courage se perdent également par l'excès et par le défaut, alors qu'ils se conservent par la juste mesure. »⁵⁸ Le courage, s'opposant à la lâcheté par défaut et à la témérité par excès, incarne ce que devrait être la *juste mesure* en la matière. Les principales vertus chez les Anciens sont la tempérance (l'art de la modération), la justice (rendre à chacun son dû), le courage et la prudence (c'est-à-dire l'intelligence pratique), des qualités morales qui sont toutes un équilibre vertueux.

Il ne faut pas se méprendre sur cet équilibre : il ne s'agit pas de trouver le juste milieu comme un point neutre, indifférent. Un tel milieu entre la témérité et la lâcheté ne serait pas le courage mais l'indécision, l'inaction. Le courage est une véritable vertu en cela qu'elle représente un équilibre dynamique élevé par rapport à la pente de la lâcheté comme par rapport à la pente de la témérité. D'où l'image traditionnelle du triangle vertueux (fig. 2) : une élévation morale au dessus de deux vices diamétralement opposés. La question à se poser pour nous est donc : vers quelle vertu doit-on tendre en expérimentation animale ? À quoi ressemble le triangle vertueux pour les personnes engagées dans la recherche sur le vivant ?

⁵⁷ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Livre II, chapitre 1, 1103a37 – 1103b4.

⁵⁸ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Livre II, chapitre 2, 1104a14 – 1104a27.

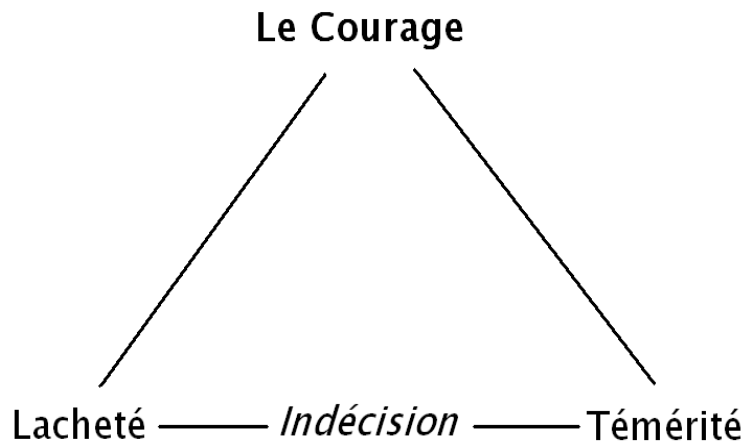


fig. 2: triangle vertueux du courage

Comme nous l'avons vu avec le constat des profonds déséquilibres dans les relations aux animaux de laboratoire, les deux obstacles sont le transfert et le contre-transfert. En effet, dans le contexte de la recherche utilisant des animaux, le transfert amène rapidement à l'apitoiement, angoissant et contreproductif, et le contre-transfert engendre quant à lui des comportements cruels, insensibles. Apitoiement et cruauté apparaissent donc être les deux vices qu'une éthique de la vertu se doit de repousser. La solution ne réside pas dans la recherche d'un juste milieu. Si l'on tente de définir ce qu'est le milieu entre la cruauté et l'apitoiement, on trouve l'indifférence, qui n'est pas non plus souhaitable. Le principe du triangle vertueux prend alors tout son sens : dans la recherche du « mieux être moral », on débouche sur une juste mesure, celle d'une *compassion raisonnée* (fig. 3).

Cette compassion raisonnée constitue la disposition d'esprit que chaque individu se devrait d'atteindre pour une pratique véritablement éthique de l'expérimentation animale. Cette vertu morale s'éclaire à la lumière des considérations précédentes sur la gestion de l'angoisse dans les sciences du comportement du vivant. Par la reconnaissance, à leur juste mesure, de ce que sont le transfert et le contre-transfert, l'agent moral peut véritablement s'élever au dessus de l'angoisse initiale sans avoir à la masquer par un contre-transfert total. Concrètement, il peut être utile de prendre conscience que ce qui nous fait nous sentir proche d'un animal n'est sans doute qu'une proximité phylogénétique dans l'histoire évolutive, et que ce sentiment pour n'être pas absolu (identification) n'est pas pour autant illusoire : il aide à être attentif au bien être de l'animal et de l'humain (dans la mesure où il contribue à acquérir une position équilibrée et morale qui permet d'éviter l'angoisse et la désaffection).

La Compassion raisonnée

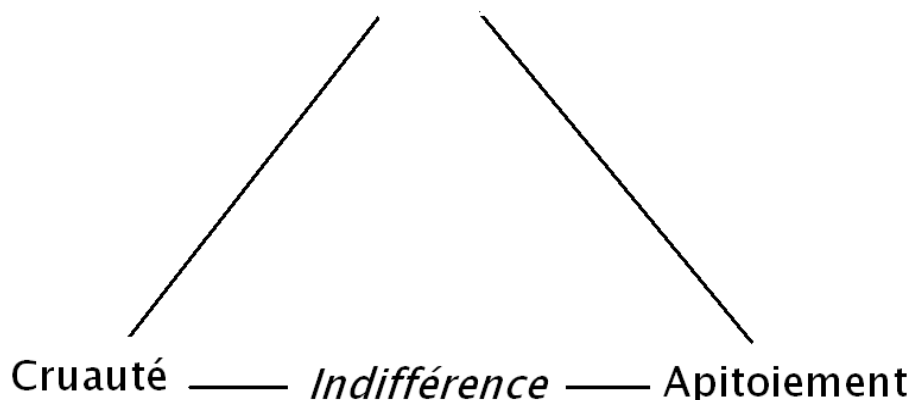


fig. 3 : triangle vertueux en expérimentation animale

Le secret dans la recherche du « comment bien se comporter » envers l'animal serait donc de prendre conscience du transfert en évitant de se laisser entraîner à l'apitoiement. Le contre-transfert total ne serait évidemment pas la solution puisqu'il éliminerait le mobile d'actes éthiques. Le problème est qu'en pratique, certains éléments viennent figer durablement les écarts entre transfert et contre-transfert. Le fait notamment que des chercheurs ne viennent jamais au contact des animaux n'aide pas dans la recherche d'une compassion raisonnée et les voue au contre-transfert aveugle et donc peu moral. Le défaut de circulation d'information et d'expériences personnelles, en plus de limiter la mise en pratique du conséquentialisme et de la déontologie, bloque aussi la maturation vertueuse des individus. Un défaut de circulation « descendante » de l'information empêche par exemple les expérimentateurs et les animaliers de connaître les buts visés par les expériences, qui sont la justification même du mal nécessaire auquel ils collaborent. Comment peuvent-ils alors se raisonner face à la sympathie née de la fréquentation des animaux pour atteindre une compassion raisonnée ? L'information « ascendante » permettrait, quant à elle, de sensibiliser les chercheurs au sort des animaux afin qu'ils renoncent au confort d'un contre-transfert total.

Ainsi, par l'encouragement au travail sur soi, par une remise en question des habitudes et par des efforts au niveau de la politique des laboratoires, l'expérimentation animale pourrait emprunter la piste offerte par l'éthique des vertus. Cela n'est pas une garantie d'atteindre un idéal moral en expérimentation animale, mais c'est une direction du « mieux faire » qui a le mérite de sortir des oppositions primaires, qui rejoint les préoccupations des acteurs engagés dans la relation à l'animal et qui vient s'ajouter de manière harmonieuse aux deux autres démarches éthiques que sont le conséquentialisme et la déontologie.

RECOMMANDATIONS

Le problème éthique de l'expérimentation animale est non seulement un sujet délicat mais aussi un domaine de pratiques complexes dont les conditions d'exercice exigent, pour être comprises correctement, de faire appel à une pluralité de perspectives théoriques. Il serait donc présomptueux de présenter des conclusions autres que provisoires (ou de prétendre en saisir la pertinence sans avoir lu ce qui précède). Il est exclu, en outre, de se prononcer en faveur d'une éthique de manière exclusive. Au terme de ce travail exploratoire, il est possible, néanmoins, de suggérer des pistes à explorer dans la perspective d'un progrès de l'éthique appliquée à l'expérimentation animale. Elles relèvent pour la plupart d'une amélioration de son intégration et des conditions de son exercice par les organismes de recherches.

1. Mettre en place une évaluation normative continue.

Le souci de répondre dans l'urgence aux attentes de la société comme aux messages négatifs des opposants conduit à la nécessité de préciser la position des organismes de recherche quant aux enjeux éthiques et d'adapter leur stratégie de communication. Mais il serait inutile d'envisager d'exposer et d'argumenter vis-à-vis du public avant d'avoir clarifié le cadre de discussion, qui est l'élaboration de procédures permettant *l'évaluation normative continue* de l'expérimentation animale. Un cycle de révision des connaissances et des normes doit être mis en place : la formulation des problèmes éthiques doit donner lieu à des mesures concertées qui doivent être appliquées et dont les résultats sont à évaluer quantitativement et qualitativement afin de reformuler périodiquement les problèmes. Afin que la routinisation de cette activité ne la déconnecte pas des réalités pratiques et de la conscience de l'enjeu, il faut assurer la prise en compte de l'information issue de la chaîne de l'expérimentation animale, mais aussi encourager l'incidence de l'information en

provenance des autres champs éthiques et scientifiques, que ce soit par des formations, en encourageant la culture personnelle ou en associant des chercheurs issus de l'éthologie, de la philosophie ou d'autres domaines.

2. Assurer une meilleure circulation de l'information entre les équipes.

Comme on y a insisté à de multiples reprises, une meilleure circulation de l'information dans la chaîne de l'expérimentation animale entre les différents agents est la condition d'une amélioration considérable des trois éthiques (conséquentialisme, déontologie, éthique des vertus) intervenant à divers niveaux de celle-ci. La possibilité d'adopter un comportement éthique dépend de l'attention que les agents prêtent au sens de leurs actes, à l'articulation de connaissances et de valeurs qu'ils s'imposent, et donc de *la qualité de leur information sur les divers aspects du processus auquel ils collaborent*. Une meilleure circulation « descendante » de l'information permettrait aux agents en contact avec les animaux de mieux saisir les finalités scientifiques de leurs actes quotidiens. Une meilleure circulation « ascendante » doit, quant à elle, susciter la révision des procédures appliquées quand cela est nécessaire et prévenir l'adoption de normes déconnectées des conditions pratiques. Le renforcement des structures transversales, comme les comités d'éthiques, peut améliorer la coordination des différents organismes de recherche pratiquant l'expérimentation animale.

3. Faire évoluer les dispositifs techniques.

L'amélioration des conditions éthiques de la recherche ne saurait néanmoins se résumer à un changement de regard et à une meilleure information des agents. Elle doit aussi pouvoir se traduire en actes et il est indispensable, dans cette perspective, de poser *la question des conditions techniques de l'expérimentation animale*. Le dispositif technique constitue en effet la médiation à travers laquelle se concrétise la relation à l'animal. Il conditionne donc la possibilité d'agir éthiquement. Des cages trop petites peuvent être en elles-mêmes un traitement infligeant une souffrance inutile à l'animal. Pour autant, il serait illusoire de vouloir assurer à chaque animal un environnement « naturel ». L'éthologie pourrait néanmoins suggérer des améliorations du dispositif technique et du traitement des animaux qui ne nuiraient pas à la facilité des opérations. Par exemple, les nouvelles technologies sont une piste intéressante, selon Lestel, pour rendre la vie des grands singes plus « intéressante », sinon plus naturelle. Des travaux éthologiques sur les animaux de laboratoire pourraient certainement faire émerger d'autres pistes. En tout état de cause, la réflexion éthique devrait intervenir dans la configuration des dispositifs techniques, et non pas seulement à travers elle si l'on veut rendre l'expérimentation animale plus éthique.

4. Passer d'une éthique proscriptive à une éthique prescriptive.

Un trait distinctif des doctrines de l'éthique animale est qu'elles visent en général à *interdire* un certain nombre de comportements humains vis-à-vis des animaux. Elles sont donc essentiellement « proscriptives ». Les éthiques appliquées à l'expérimentation animale sont le plus souvent pensées de la même manière (de quoi devons-nous nous abstenir ?), ce qui fait naître la méfiance des chercheurs à l'encontre des instances éthiques et leur frustration quand celle-ci émettent des avis défavorables. Cependant, aucune des trois méthodes éthiques ne devraient se cantonner à ce rôle limitatif et elles pourraient toutes s'exercer dans le sens d'une incitation à compenser la dette morale que contractent les hommes en faisant participer les animaux à la recherche. Elles deviendraient donc prescriptives et non plus seulement proscriptives. Le conséquentialisme peut ainsi mettre en balance ce que nous faisons subir aux animaux et les actions concrètes par lesquelles nous en prenons soin, sinon des spécimens sacrifiés au cours de l'expérimentation, du moins de membres du même groupe ou de la même espèce. Cette compensation pourrait s'effectuer à l'extérieur comme à l'intérieur de la chaîne de l'expérimentation animale. La déontologie en place prescrit certes des actions, mais celles-ci sont en fait négatives (Réduire, Remplacer), ou visent essentiellement à diminuer la souffrance (Raffiner). Toutefois, le raffinement du protocole peut donner lieu à des stratégies d'enrichissement de la vie des animaux qu'il convient d'encourager. Enfin, l'éthique des vertus est plus équilibrée dans la mesure où elle combine le détachement affectif nécessaire à l'opération sur le vivant avec l'exigence d'une attention bienveillante envers l'animal.

5. Viser (à terme) la transparence et la concertation.

À notre sens, ce n'est que si l'on a exploré les pistes proposées, et déjà réalisé un état des lieux et des progrès susceptibles d'intervenir, que l'on peut envisager sereinement de développer davantage de transparence vis-à-vis du public sur les protocoles mis en œuvre en expérimentation animale. Si la stratégie d'occultation et d'euphémisation n'est plus viable et offre un écran aux fantasmes de tous les opposants, la divulgation d'informations sensibles ne peut s'effectuer que dans le cadre d'une communication apaisée et positive. Il faut pouvoir indiquer le cadre des discussions et les perspectives de progrès envisagés avant d'engager la concertation si l'on ne veut pas que celle-ci dégénère en affrontement de principes. Il n'en reste pas moins que la concertation avec les associations de protection des animaux doit être un objectif afin d'établir l'évaluation de la pratique éthique de l'expérimentation animale.