

RAPHAËL LARRÈRE

Comment clarifier les positions diverses et, ô combien conflictuelles – sur la question de l'expérimentation animale qui traversent le milieu des chercheurs et des techniciens et que les mises en accusation des protecteurs des animaux et de leur entourage remettent en cause ? L'auteur, plaçant sa réflexion à l'aval de celle de l'article qui précède, fait l'hypothèse que cette clarification passe par une analyse de ces positions avec la grille de lecture que fournissent les théories philosophiques sur le statut de l'animal et les argumentations éthiques qui leur correspondent. De cette confrontation, il ressort que les scientifiques construisent leurs points de vue éthiques sur l'expérimentation animale à partir d'un bricolage et d'un mélange entre des éthiques différentes, voire même concurrentes. D'où l'intérêt pour NSS de cette analyse épistémologique qui débouche sur la suggestion de ce que pourraient être des comités d'éthique sur l'expérimentation animale.

RAPHAËL LARRÈRE

Directeur de recherche Inra
(département d'économie
et de sociologie rurales)
Inra, unité sur l'environnement,
techniques, sociétés,
politiques économiques (STEPE)
63, boulevard de Brandebourg,
94205 Ivry-sur-Seine cedex,
France
larrere@ivry.inra.fr

¹ Voir, dans ce même n° de NSS, l'article de Florence Burgat.

² Cette mission, dirigée par Jean-Paul Laplace et Pierre Sellier, mise en place en 1999, a rendu son rapport (confidentiel) fin 2000.

Elle comprenait trois groupes de travail : 1/ « Règlements et structures » ; 2/ « Comités d'éthique » ; 3/ « Bonnes pratiques de l'expérimentation ». Membre du comité de pilotage, j'ai animé, avec Isabelle Veissier le groupe « Comités d'éthique ». Tout en m'efforçant de préserver le caractère confidentiel des travaux de la mission et des débats auxquels elle a donné lieu, j'ai interprété dans cet article les discours et arguments de mes collègues, et utilisé certaines des informations qu'ils ont fournies à cette occasion. La présentation critique des éthiques animales provient d'une recherche antérieure, conduite en collaboration avec Catherine Larrère, dont l'objectif était de s'interroger sur le statut éthique des animaux de rente (et donc sur l'éthique de l'élevage) (Larrère, 1997 ; Larrère, 2000).

En aval d'une réflexion sur les présupposés philosophiques concernant le statut des animaux¹, je voudrais procéder à un examen critique des arguments avancés pour justifier l'expérimentation animale, pour la condamner ou pour la régler par des normes. Ce faisant, je n'entends pas présenter ce qui serait ma propre thèse, mais ouvrir un débat, voire le provoquer. Cet article doit beaucoup aux travaux de la « mission animal » de l'Inra, mais les propos qui y sont tenus n'engagent que ma responsabilité².

Les animaux peuvent-ils faire l'objet d'un souci moral ? S'ils ne le peuvent, le traitement qu'on leur fait subir est un acte neutre : comme les instruments de laboratoire, les animaux sont à la disposition de l'expérimentateur. Celui-ci ne doit se préoccuper que de la pertinence de son protocole dans sa stratégie de recherche. Mais, les animaux ne sont pas des machines (ce que même les cartésiens admettent aujourd'hui). On ne saurait donc les traiter en purs objets. Lorsque l'expérimentateur conçoit son protocole, il doit leur accorder une certaine considération morale : si justifiées que soient ses fins (le progrès des connaissances, le traitement d'une maladie, l'amélioration de l'alimentation ou des conditions de vie, etc.), tous les moyens ne sont pas bons.

La première question est alors de savoir pour quelles raisons il convient d'inclure les animaux dans la communauté des êtres vis-à-vis desquels on peut être moralement obligés. Dans la tradition philosophique, ce qu'il faut respecter chez l'animal (par rapport aux choses et aux plantes), c'est la sensibilité. Cette capacité à ressentir (et exprimer) des états mentaux comme la douleur, la souffrance et le plaisir est, en effet, commune aux hommes et aux animaux. Précédant chez les premiers ce qui les distingue des seconds (la parole, la raison, la symbolisation, etc.), elle justifierait d'accorder le droit de ne pas souffrir à

tout être (humain ou animal) dont on a de bonnes raisons de penser qu'il est sensible. Cependant nous verrons que, s'ils admettent en l'animal un être sensible, les kantien n'accordent de droits qu'aux êtres de raison. C'est ce qui a conduit certains

Abstract – Ethics and scientific experiments on animals.

This paper intends to open a debate about scientific experimentation on animals. First, we argue that animals can be the subjects of moral concerns. Therefore biologists cannot do every things with laboratory animals, because they are not tools. Scientific experiments on animals require an ethical evaluation. Then, we carry out a critical survey of ethical theories applied to experimentation on animals. According to kantism, we can have duties towards animals, but they have no rights. So it is right to experiment on animals, but not to hurt them: it is contrary to human dignity. An other theory relies on the concept of animals rights, drawn from Tom Regan's argumentation, according to which some animals are "subjects-of-a-life", and therefore have an "inherent value", which we are obliged to respect. Then we examine how utilitarianism can be extended to all sensible beings, and, according to Peter Singer, what are the consequences of such a position upon scientific experimentation. Assuming that animals are feeling beings, but turning down utilitarian consequentialism, Joel Feinberg argues that animals, which are endowed with a "conative life" have "interests". And so rights capable of protecting those "interests" in well-being are justified. Finally, we study biologist researchers' spontaneous ethical ideas: tinkering between kantism (experimenting is always justified) and utilitarianism (no useless sufferings) prompts them to make an ethical assesment of experiments by a kind of costs/benefits account. But it seems that laboratories' assistants can be more sensitive to animals' sufferings: more often than not they contest the costs/ benefits assesments of researchers. © 2002 Éditions scientifiques et médicales Elsevier SAS

scientific experiments on animal / ethics / ethics committee

kantiens moins fidèles à Kant, à fonder les droits de quelques espèces animales sur leurs performances cognitives.

La seconde question est de préciser en quoi consiste la considération morale que l'on accorde ainsi aux animaux. En effet, le jugement moral que l'on peut porter sur une décision, un acte ou un comportement peut être envisagé selon deux démarches opposées : déontologique ou conséquentialiste. Je n'utilise pas ici le terme de déontologie dans l'acception métonymique que lui accorde le langage commun depuis le XIX^e siècle : celui d'une éthique professionnelle (dont la « déontologie médicale » est le modèle, et l'exemple, le plus connu³). Déontologie est employé ici, dans le sens qui s'est imposé à la philosophie morale contemporaine : celui d'une éthique « qui soutient que certains actes sont obligatoires ou prohibés, sans égard pour leurs conséquences dans le monde » (Berten, 1996). Une action est ainsi conforme à la loi morale, si les principes qui l'inspirent peuvent être universalisés sans contradiction. Certains actes enfin « constituent des moyens inacceptables pour poursuivre des fins, même si ces fins sont moralement admirables, ou moralement obligatoires » (Berten, 1996). A l'inverse, le conséquentialisme ne juge les actions, ni sur les intentions qui les ont motivées, ni sur leur respect de la loi morale, mais sur leurs conséquences, selon qu'elles sont bonnes ou mauvaises. Ainsi, les éthiques déontologiques doivent-elles définir les droits moraux de ceux qui peuvent être affectés par les décisions, ou les actions, de tout agent. Celui-ci est alors tenu de les respecter. Les éthiques conséquentialistes n'ont guère à se préoccuper des droits moraux. Il leur faut, par contre, définir les critères du bien et du mal et les procédures de classement qui permettront l'évaluation morale des conséquences de l'action, que ces conséquences soient, ou ne soient pas, intentionnelles. Le conséquentialisme admet une « mauvaise action » si ses effets sont bénéfiques ; le déontologisme impose la « bonne action », quand bien même ses conséquences seraient-elles catastrophiques. Comme l'a remarqué Amartya Sen (1993), les deux démarches souffrent de la même lacune : elles se refusent à intégrer le respect (ou la violation) des droits dans l'évaluation des situations consécutives aux actions. On peut donc objecter au conséquentialisme que les droits ont une valeur intrinsèque et au déontologisme que la valeur intrinsèque d'une action n'est pas une raison suffisante pour en ignorer les conséquences, parce que celles-ci peuvent, en particulier, satisfaire (ou violer) des droits.

Emmanuel Kant est le premier philosophe à avoir explicitement défendu une éthique déontologique. C'est la raison pour laquelle j'examinerai, en premier lieu, comment la déontologie kantienne a traité l'animal : nous verrons alors que cette tradition kantienne n'accorde aucun droit aux animaux, mais pose que nous pouvons avoir des devoirs envers eux. Si les kantiens s'en tiennent à ce point de vue, quelques auteurs ont cependant tenté de justifier l'extension de droits moraux aux animaux. J'évoquerai

ces tentatives déontologiques, principalement parce qu'elles ont inspiré des mouvements de défense de la cause animale, surtout dans les pays anglo-saxons.

Si l'on trouve des raisonnements conséquentialistes chez Mandeville, Montesquieu ou Hume, Jeremy Bentham a, le premier, construit une éthique conséquentialiste cohérente. Or, il est possible de fonder une éthique animale sur l'utilitarisme tout en restant fidèle à son fondateur : c'est la voie choisie par Peter Singer, théoricien qui a directement inspiré les mouvements sociaux en faveur de la « libération animale ».

Je vais donc m'employer à faire une présentation critique de ces éthiques, examinant à la fois la cohérence de leur argumentation et la façon dont on peut appliquer à l'expérimentation animale. Puis, utilisant un corpus hétérogène composé de textes officiels, de littérature grise, de témoignages recueillis et de discussions auxquelles j'ai participé, principalement dans le cadre de la « mission animal » de l'Inra, je tenterai d'analyser et d'interpréter ce qui semble être l'éthique spontanée des chercheurs⁴ : un bricolage pragmatique entre une déontologie kantienne et un calcul utilitariste. N'accordant pas de droits aux animaux d'expérience mais reconnaissant que l'expérimentateur a des devoirs, on cherche dans une sorte de calcul coût/avantage, à justifier la souffrance infligée aux animaux, par les conséquences attendues (et bénéfiques) de l'expérience.

La déontologie kantienne

Pour Kant, comme pour la série de tous ses successeurs, l'homme, être libre et doué de raison, peut seul être considéré comme une « fin en soi ». Parce qu'il se représente nécessairement lui-même au principe de ses actions, tout individu se considère comme une « fin en soi ». C'est ce « principe subjectif » que Kant généralise en « principe objectif » : « Tout autre être raisonnable se représente également ainsi son existence, en conséquence du même principe rationnel qui vaut aussi pour moi ; c'est donc en même temps un principe objectif » (1781). Chacun doit rationnellement reconnaître la valeur intrinsèque qu'il s'attribue lui-même, à tout autre être susceptible de s'attribuer une valeur. De cette généralisation d'une valeur subjective, se tire l'objectivité de la morale et la reconnaissance mutuelle d'une « valeur intrinsèque » à tous les êtres de raison. L'homme, sujet moral, est donc susceptible d'avoir des droits qui protègent sa liberté et son intégrité physique. Mais il est seul : la communauté morale s'identifie à l'humanité puisque seul l'homme peut rationnellement reconnaître en tout autre être raisonnable la qualité d'être une « fin en soi ».

Bien que ce ne soient pas des choses, les animaux ne sont pas des sujets moraux. Ils ne sauraient avoir d'autre valeur que celle que les hommes leur accordent : une valeur instrumentale. Cela ne signifie pourtant pas que le sort que nous leur faisons subir soit moralement neutre. Si les animaux n'ont pas de droits, nous pouvons avoir des devoirs envers eux, ou

³ Cf. Marie-Hélène Parisot (1996) : « Ce phénomène de professionnalisation de la sphère du travail appelle des règles internes à chaque profession, qui s'expriment par différentes modalités de "bonnes pratiques", qui sont souvent des règles techniques ; la déontologie et les codes d'éthique qui déterminent les valeurs professionnelles, aussi bien que les obligations et les responsabilités associées à la pratique professionnelle ; le code de déontologie qui inclut, outre des principes, des procédures d'organisation de la profession et des dispositions légales pour juger des actes dérogatoires ».

⁴ Deux précisions s'imposent : a) ma base d'enquête étant l'Inra, il est fort probable que cette éthique spontanée soit en relation avec la culture de cette institution et ne corresponde pas tout à fait à celle d'autres institutions. Il n'empêche que les ouvrages français et étrangers que j'ai consultés, corroborent l'attitude qui m'a semblé la mieux partagée au sein des scientifiques de l'Inra ; b) Il s'agit bien de l'éthique spontanée de chercheurs. En effet, les techniciens de laboratoire, les techniciens animaliers, les agents qui élèvent les animaux domestiques dans les domaines expérimentaux de l'Inra n'ont manifestement pas tout à fait le même point de vue, ce qui est à l'origine d'un certain malaise et de quelques conflits.

plus exactement, nous nous devons de ne pas faire preuve de cruauté à leur égard. Nous n'avons ainsi envers les animaux que des devoirs indirects, dérivés des devoirs directs que nous avons envers nous-mêmes. Ce qui distingue l'homme de l'animal, si l'on en croit Janine Chanteur (1993), c'est justement de ne pas se livrer sans problème à la loi du plus fort, c'est de se poser la question de la légitimité des souffrances et des contraintes qu'il inflige aux autres, par exemple aux animaux. Tel est aussi l'argument de Luc Ferry (1992) : « L'animal n'est ni un automate, ni même une plante dont les racines seraient "dans le ventre", comme le voulaient les cartésiens. En vérité nous savons bien qu'il souffre. Et même si nous ne pouvons évaluer la nature exacte de sa douleur, le degré de conscience qui s'attache à ses cris, les signes en sont suffisamment visibles, les symptômes assez transparents pour qu'il n'y ait aucun doute sur sa proximité avec nous ». C'est la raison pour laquelle le spectacle de la souffrance d'un animal ne « peut laisser tout à fait indifférent ». C'est dire qu'il est dégradant de faire souffrir un animal et plus encore de se réjouir du spectacle de sa douleur.

De même, après avoir rappelé que la « personne humaine », parce qu'elle est une « fin en soi », a une telle dignité qu'elle ne doit jamais être considérée comme un instrument, Axel Kahn (1996) affirme que les animaux ne sauraient disposer de droits qu'il faudrait impérativement respecter. Les animaux n'étant pas des « personnes », Axel Kahn n'a pas le moindre doute : leur instrumentalisation par l'expérimentation scientifique est légitime. Il reconnaît cependant que les pratiques de laboratoire peuvent être jugées d'un point de vue éthique : « En effet, certains comportements humains sont indignes en eux-mêmes et, par conséquent, contraires à la dignité de la personne humaine. Par exemple on peut considérer qu'une personne qui, connaissant la souffrance animale, la provoque sans rien faire pour la diminuer, a un comportement indigne de la personne humaine et donc immoral ».

Le philosophe, comme le généticien, tous deux fidèles à Kant, reconnaissent ainsi dans l'animal un être sensible. Mais, cette qualité commune aux hommes et aux animaux ne suffit pas à justifier d'accorder des droits aux seconds. C'est que la communauté morale s'identifie à l'humanité. Aussi incapable de revendiquer ses droits que d'exercer ses devoirs, l'animal ne peut être un sujet moral. Admettre la sensibilité animale a donc pour unique effet d'inviter le seul être capable de jugement moral - l'homme - à se faire une obligation d'éviter d'infliger des « souffrances inutiles ».

Si l'on s'en tient à cette éthique, nous avons donc le droit d'expérimenter sur des animaux, parce que la production des connaissances est incontestablement conforme à la dignité humaine : motivée en outre par l'amélioration de la santé, ou de l'alimentation humaine, cette instrumentalisation des animaux n'a pas à respecter le moindre droit moral qui serait susceptible de les protéger. Mais nous avons aussi le devoir (surtout envers nous-mêmes) de ne pas les faire souffrir inutilement, un devoir d'autant plus impérieux pour les scientifiques, si l'on en croit Axel

Kahn, qu'ils sont censés savoir ce qu'il en est de la souffrance qu'ils infligent à leurs cobayes.

Voilà un point de vue *ethically correct* et de bons sentiments. Mais les bons sentiments ne font pas nécessairement une éthique cohérente. D'une part, on affirme en effet, une différence irréductible entre l'homme et l'animal, et d'autre part on établit une continuité entre la souffrance de l'animal et celle de l'homme. Sommes-nous si éloignés que cela de l'animal, qu'on ne saurait avoir d'autres égards envers lui que ceux que nous daignons lui accorder ? Sommes-nous si proches de lui, qu'il est aussi avilissant de le martyriser que de torturer un de nos semblables ? Certes, les animaux ne peuvent exercer ni droits ni devoirs. Cela justifie-t-il de les exclure de la communauté morale dès lors que l'on reconnaît en eux des êtres sensibles comme nous ? S'ils ne sauraient être des agents moraux, ne peuvent-ils pas être considérés comme des « patients moraux », au même titre que les hommes qu'un handicap quelconque prive de la faculté d'exercer leurs droits et leurs devoirs ?

Luc Ferry (1992) reconnaît, en outre, que c'est par sa « capacité d'agir de façon non mécanique, orientée par une fin, que l'animal, *analogon* d'un être libre, nous apparaît, qu'on le veuille ou non, dans une certaine relation avec nous ». On peut se demander pourquoi cette analogie des animaux avec des « êtres libres » ne leur donne pas titre à des droits, susceptibles de protéger cette capacité d'agir de façon « non mécanique et orientée par une fin », qui nous est commune avec eux. C'est ce qui a conduit certains philosophes à s'interroger sur les raisons objectives qui pourraient justifier que des droits soient accordés aux animaux.

Remarquons enfin que cette argumentation ne spécifie pas quels sont les devoirs que nous avons envers les animaux : qu'est-ce qui distingue une attitude dégradante et cruelle d'un traitement empreint d'humanité ? Ne risque-t-on pas de laisser cette distinction à l'appréciation subjective des individus ? En lieu et place d'une éthique déontologique, dont les jugements doivent être avancés d'un point de vue universel, on aurait ainsi justifié une évaluation susceptible de varier selon les différentes sensibilités individuelles et la diversité des cultures. On peut alors estimer que, quitte à se donner pour principe de ne pas infliger de « souffrances inutiles », mieux vaut s'en remettre à l'utilitarisme, dont l'ambition est justement de mettre en balance les souffrances et les utilités.

Ce sont les raisons pour lesquelles, avant de revenir sur cette position kantienne, je voudrais examiner deux démarches concurrentes, qui tentent d'élargir la considération morale aux animaux. La première, subvertissant la déontologie kantienne, prétend fonder moralement les droits des animaux, la seconde étend l'utilitarisme à tous les êtres sensibles.

Du respect de la vie aux droits des animaux

On a tenté de justifier que soit accordée une « valeur intrinsèque », à des non-humains. Sans remettre en

question la qualification morale de l'humanité, il s'est agi d'examiner s'il est possible de faire bénéficier tout être vivant d'une considération morale. C'est à cette tâche que s'est appliqué, par exemple, Holmes Rolston III (1992). Observer les organismes dans la nature, c'est voir à l'œuvre leurs stratégies adaptatives, qui sont autant de moyens mis au service d'une fin : tout être vivant tend ainsi à se maintenir dans l'existence et tend à se reproduire. Il peut donc être considéré comme une « fin en soi », et les ressources de son environnement ont, de son point de vue, une valeur instrumentale. Cette façon d'établir la « valeur intrinsèque » des êtres vivants conserve la structure kantienne, qui fait des « fins en soi » un principe objectif de la moralité. Pour Kant, les « fins en soi » sont des sujets moraux, dotés d'une conscience réflexive, capables de se représenter des fins, c'est-à-dire des hommes. Caractériser un mammifère, un insecte, une plante, ou une bactérie, etc. comme une « fin en soi », c'est trouver dans le comportement qui leur permet de subsister et de prospérer, l'équivalent fonctionnel des actes intentionnels qui sont ceux des personnes humaines. Pour Holmes Rolston III, les « fins en soi » ne sont plus des sujets. Ce sont des entités, que l'on peut considérer comme des « centres téléologiques » (Taylor, 1986) et qui peuvent toutes prétendre – et toutes au même titre – avoir une « valeur intrinsèque ». Il n'y a plus de privilège humain. Sans en trahir l'argumentation, on est passé de l'anthropocentrisme kantien à un biocentrisme : les centres de valeur sont les êtres vivants⁵.

Pour subtile qu'elle soit, cette argumentation qui établit la « valeur intrinsèque » de tout être vivant, ne peut se monnayer en normes. En poursuivant sa fin - se maintenir dans l'existence, se reproduire - tout organisme porte nécessairement atteinte à d'autres organismes, toute « fin en soi » vit aux dépens d'autres « fins en soi », sans respecter le moins du monde, sous peine de ne plus pouvoir vivre, leur « valeur intrinsèque ». Holmes Rolston III le reconnaît lui-même : « *Nature is not fair* » (1992). Si son argumentation permet d'ébranler les certitudes confortables des kantien, on ne peut tirer, de la valeur intrinsèque qu'elle accorde à la vie, aucune règle de comportement.

C'est en suivant la même stratégie d'argumentation, que Tom Regan (1983) tente d'élargir la considération morale aux animaux. Il défend ainsi que tous les êtres qui sont les sujets d'une vie (*subjects-of-a-life*) ont une « valeur inhérente⁶ » : la possession de cette valeur interdit de leur infliger le moindre dommage, quand bien même il en résulterait des conséquences favorables. Les *subjects-of-a-life* sont ainsi titulaires de droits moraux. Or, certains animaux sont des sujets de vie : il faut donc respecter leur « valeur inhérente ». Ils sont titulaires de droits universels, égaux et naturels⁷, qui interdisent de les instrumentaliser – que ce soit par l'élevage ou pour l'expérimentation scientifique. Quant aux animaux qui n'ont pas de « valeur inhérente », Tom Regan ne s'en préoccupe guère. On peut donc supposer, qu'à son avis, ils n'ont aucun droit ... Ce qui ne signifie pas que nous n'ayons pas de devoirs envers eux.

Remarquons que, tout en aboutissant à des conclusions opposées, les argumentations de Tom Regan et

de Luc Ferry sont fort proches. Quand Luc Ferry, soucieux de justifier l'horreur que lui inspire la cruauté envers les animaux, évoque leur « capacité d'agir de façon non mécanique, orientée par une fin », ne leur accorde-t-il pas le caractère de « centres téléologiques » ? Quand il fait de l'animal l'*analogon* d'un être libre, quelle raison l'empêche d'en déduire, comme le fait Tom Regan, que l'analogie est suffisante pour que l'*analogon* ait au moins une partie des droits qui qualifient l'être libre ?

Cet élargissement subversif de la déontologie kantienne pose immédiatement la question de ses limites. Quels animaux peuvent-ils prétendre être les sujets d'une vie ? « Des individus sont des *subjects-of-a-life* s'ils ont croyances et désirs ; perception, mémoire et sens du futur, comprenant leur futur propre ; une vie émotionnelle en même temps que des sentiments de plaisir et de douleur ; la capacité d'initier une action orientée vers la satisfaction de leurs désirs ou vers la réalisation de leurs buts ; une identité psychophysique à travers le temps ; et un bien-être individuel, en ce sens que la vie dont ils ont l'expérience leur réussit ou non » (Regan, 1983). Les êtres susceptibles d'avoir une « valeur inhérente » sont donc, bien entendu, des êtres sensibles et dotés d'états mentaux, mais ils doivent, en outre, avoir une conscience de soi et l'inscrire dans une représentation du temps. Ils ont une mémoire du passé. Un horizon d'attente oriente leurs actions. Ces capacités sont-elles uniquement celles des hommes ? Elles sont aussi celles des mammifères les plus évolués, les primates en particulier. Mais qu'en est-il des vaches ou des rats de laboratoires ? Or il est important de distinguer : si la vache et le rat ne sont pas des *subjects-of-a-life*, on peut leur faire subir n'importe quel traitement, dès lors qu'il n'est pas avilissant pour celui qui l'inflige ; s'ils ont une « valeur inhérente », l'élevage lui-même est condamnable et toute expérimentation est illégitime.

À vrai dire, Tom Regan n'est pas très clair sur ce sujet. Certes, il distingue les animaux qui sont justes capables d'éprouver des états mentaux et de souffrir de frustration, de ceux qui, conscients de leur identité, peuvent aussi agir de manière intentionnelle. Parfois, il n'accorde de « valeur inhérente » qu'aux êtres conscients de leur identité au cours du temps. D'autres fois, il semble admettre que tous les animaux susceptibles d'éprouver une souffrance physique ou mentale peuvent être considérés, comme des *subjects-of-a-life*, ce qui le conduit à affirmer qu'il faut, au bénéfice du doute, accorder une « valeur inhérente » à tous les mammifères âgés d'un an et plus. Tout se passe comme si la délimitation des candidats à la « valeur inhérente » variait avec les besoins de la cause.

Outre son imprécision, on peut opposer à cette théorie de la « valeur inhérente » des *subjects-of-a-life*, qu'en associant les droits à des performances mentales, elle pourrait représenter un danger pour des hommes qui, en raison d'un handicap ou d'une maladie quelconques, ont des capacités inférieures à celles de certains animaux. Enfin, comme toute déontologie, la théorie de Tom Regan bute sur un dilemme : si chaque individu doté de « valeur inhérente » a

⁵ Pour la critique de cette construction, voir C. Larrère (1997).

⁶ Ce que Tom Regan désigne par « valeur inhérente » est fort proche de la « valeur intrinsèque » de Holmes Rolston III.

⁷ Cf. J.Y. Goffi (1994) : « Un droit est universel en ce sens que si un individu A le possède, n'importe quel individu semblable à A le possède également ; un droit est égal en ce sens que si deux individus ont un droit moral, ils ont ce droit au même degré (...) ; un droit est naturel en ce sens qu'il n'est pas l'effet d'une convention ou d'un arrangement ».

des droits imprescriptibles, que faire quand, pour protéger les droits d'un (ou de plusieurs) individu(s), il faut violer, ou laisser violer, ceux d'un (ou de plusieurs) autre(s) ? Tom Regan se réjouirait peut-être de voir s'ouvrir la « prison bien close » du gorille de la chanson de Brassens. Mais que suggérerait-il de faire par la suite ? Le laisser profiter de sa liberté, ou le remettre en cage pour qu'il ne sodomise pas le juge ?

C'est à de tels dilemmes qu'entend échapper le conséquentialisme : c'est sur ses effets, bénéfiques ou mauvais, que sera jugée toute décision ou toute action. Tel est l'objectif de l'utilitarisme.

L'utilitarisme élargi à l'ensemble des êtres sensibles

L'utilitarisme est une théorie morale qui articule trois propositions fondamentales.

Un critère du bien et du mal : le bonheur est un bien et la souffrance un mal.

Un impératif moral : il faut maximiser le bonheur, et donc diminuer la souffrance. « Le principe du plus grand bonheur pour le plus grand nombre est la seule fin universellement désirable » (Bentham, 1789).

Une règle de méthode : évaluer les actions sur leurs conséquences. Ce n'est pas le respect de principes universels qui qualifie le caractère moral d'une action, mais la somme de bonheur qu'elle procure.

Remarquons que la morale utilitariste est une morale individualiste et égalitaire. Tous les individus ont le même droit de poursuivre le bonheur. Dans le calcul qui agrège les utilités au niveau collectif, chacun compte pour un et ne compte que pour un. Or, dès que l'on considère que le plaisir est un bien et la souffrance un mal, le champ de la considération morale doit être étendu à tous les êtres sensibles. Ce fut d'ailleurs le point de vue de Jeremy Bentham : dans une note, maintes fois citée par les défenseurs de la cause animale, il affirmait ainsi que « La question n'est pas peuvent-ils *raisonner* ? Ni peuvent-ils *parler* ? Mais bien peuvent-ils *souffrir* ? » (Bentham, 1789).

En toute logique, l'univers moral de l'utilitarisme ne se réduit donc pas à l'humanité. Comme l'a fort justement explicité Peter Singer (1975) : « si un être souffre, il n'y a aucune justification morale qui permette de refuser de prendre en considération cette souffrance. Quelle que soit la nature d'un être, le principe d'égalité exige que sa souffrance soit prise en compte de façon égale avec toute souffrance semblable – dans la mesure où des comparaisons approximatives sont possibles – de n'importe quel autre être. Si un être n'a pas la capacité de souffrir, ni de ressentir du plaisir ou du bonheur, alors il n'existe rien à prendre en compte ». C'est dire que tous les êtres sensibles – et eux seuls – doivent pouvoir entrer dans les calculs qui évaluent toute action selon le rapport entre son coût (en terme de souffrances) et ses avantages (en terme de désirs satisfaits).

Pour l'utilitariste, l'expérimentation animale n'est pas illégitime en principe – pas plus d'ailleurs que ne l'est l'expérimentation sur des humains. Toute expé-

rience scientifique est légitime si, et seulement si, l'augmentation totale de bien-être qui va en découler excède la quantité de souffrances qu'elle inflige. Les animaux (ou les hommes) concernés rentrent simplement dans le calcul du « plus grand bonheur pour le plus grand nombre », et chaque individu (homme ou animal) comptera pour un dans la sommation des souffrances et des utilités.

Étendre le monde moral à l'ensemble des êtres sensibles, pose à nouveau la question de la limite de cette extension. Où se clôt l'univers moral élargi de la sorte ? Quelle souffrance animale prendre en considération ? Se souciera-t-on uniquement du bien-être et de la douleur des mammifères et des oiseaux ? Doit-on aussi se préoccuper des poissons, des escargots ou des drosophiles ? Pour placer la limite entre les animaux dont la souffrance doit être prise en compte, il faudrait être capable d'appréhender l'univers émotionnel et mental des différentes espèces. Or, pour nous être exclusivement interrogés sur ce qui nous distingue des animaux, nous savons bien peu de choses de ce qu'ils sont (Burgat, 1997) : leur univers mental nous est encore énigmatique. On fonde certes des espoirs sur la neuropsychologie et sur l'éthologie cognitives (Gallo, Gaulezac et Vaclair, 1998). Mais, en attendant les résultats des multiples recherches en cours, il faut bien décider de distinguer les animaux qui peuvent être considérés, sans état d'âme, comme des outils de laboratoire, ou bien comme de « bons modèles », de ceux dont il faut prendre en considération la sensibilité. Comment le faire sur des critères qui ne soient pas subjectifs ?

Second problème : on sait que l'utilitarisme justifie le sacrifice des intérêts, voire de la vie, d'un ou de plusieurs individus, s'il peut s'ensuivre une augmentation générale de bien-être. Il en est de même si on l'élargit aux animaux. L'utilitarisme va donc permettre de justifier, selon les circonstances, le sacrifice d'un certain nombre d'animaux de laboratoire ou celui de l'expérimentateur. Il est ainsi fréquent que le calcul utilitariste conduise à des solutions qui choquent la morale commune.

Enfin, puisque l'utilitarisme invite à rapporter les coûts aux avantages, cela suppose que le bien-être et la souffrance des hommes et des animaux soient mesurables, commensurables et substituables. Comment évaluer l'intensité de la douleur ou de la souffrance mentale d'un animal (ou la vivacité de son plaisir) ? Les spécialistes des neurosciences peuvent-ils nous éclairer sur ce point ? Le feraient-ils qu'il faudrait encore rendre commensurables les satisfactions (et les souffrances) d'espèces différentes. Il n'y a pas en la matière de marché, comme dans les affaires humaines, pour rendre les utilités commensurables, substituables et négociables⁸.

La « libération animale », conséquence de l'utilitarisme élargi ?

La lecture que Peter Singer fait de l'utilitarisme, le conduit à préconiser la « libération animale » au

⁸ Si l'on a tenté des expériences auprès d'animaux domestiques pour évaluer le « prix » (dépendance d'énergie) qu'ils sont prêts à « payer » pour une satisfaction donnée, le caractère artificiel de ces tentatives, et leur présupposé anthropomorphique, interdit de penser que l'on parviendra de la sorte à un classement des « préférences » animales autorisant leur intégration dans un calcul maximisant l'utilité.

nom de « l'antispécisme » (Singer, 1975). Pour Peter Singer, la capacité de souffrir est une condition nécessaire et suffisante pour avoir des intérêts. Or, le principe utilitariste veut que nous accordions dans nos délibérations morales un poids égal aux intérêts de tous ceux qui sont affectés par nos actions : « le principe de la considération égale des intérêts fonctionne comme une balance, pesant les intérêts de façon impartiale » (Singer, 1979). L'utilitarisme étant ainsi une théorie individualiste et égalitariste, seuls des préjugés peuvent conduire certains individus à accorder plus de poids aux intérêts d'un être qu'à ceux d'un autre. Ainsi, par préjugé raciste, les esclavagistes ont-ils systématiquement négligé la souffrance et le bonheur des Noirs. Il a donc fallu libérer les esclaves pour que la considération morale leur soit étendue, ou plus exactement, il a fallu qu'un mouvement social revendique d'inclure les Noirs dans la communauté morale, pour que l'esclavage soit aboli. C'est en raison d'un autre préjugé, « l'espécisme », que l'on accorde encore dans la communauté des êtres sensibles, plus de poids aux intérêts des hommes qu'à ceux des animaux. Bentham l'avait, en son temps, remarqué : « Les Français ont déjà réalisé que la peau foncée n'est pas une raison pour abandonner sans recours un être humain aux caprices d'un persécuteur. Peut-être finira-t-on un jour par s'apercevoir que le nombre de jambes, la pilosité de la peau ou l'extrémité de l'os sacrum sont des raisons tout aussi insuffisantes d'abandonner une créature sensible au même sort » (Bentham, 1789). Pour Singer, l'heure serait donc venue, après la libération des esclaves au nom de l'antiracisme, celle des femmes au nom de l'antisexisme, de libérer les animaux au nom de « l'antispécisme ». Libérer les animaux, c'est d'abord nous libérer d'un préjugé. C'est ensuite intégrer, de manière impartiale, les intérêts des animaux dans l'évaluation des conséquences de nos actions.

Concrètement, cela conduit Peter Singer à condamner tout traitement des animaux que l'on estimerait inadmissible, s'il était appliqué à des hommes. Il en est ainsi, par exemple, de l'élevage industriel : il impose aux animaux des contraintes que nul n'accepterait de justifier s'il s'agissait d'êtres humains (n'assimile-t-on pas parfois les élevages en batterie à des « univers concentrationnaires » ?) De même y a-t-il « spécisme », dans l'expérimentation animale, dès que l'expérimentateur refuserait d'infliger la même souffrance à des hommes, pour le même résultat. Peter Singer n'est pas en principe hostile à l'expérimentation animale⁹, mais elle n'est justifiée à ses yeux, que dans la mesure où le serait, par le bénéfice espéré, la même expérimentation effectuée sur un homme atteint de graves lésions cérébrales.

S'il a l'avantage de la cohérence, l'utilitarisme n'accorde ainsi de protection, ni à l'homme ni à l'animal : tout individu a simplement l'assurance que ses tourments et ses satisfactions seront équitablement pris en compte dans un calcul dont le résultat peut lui être fatal.

La théorie des droits de Feinberg : une tentative de compromis

La théorie de Joël Feinberg (1974, 1978) entend justifier que des droits soient accordés aux animaux. En ce sens, elle relève, comme celle de Tom Regan, d'une déontologie. Mais, dans la mesure où les droits qu'il reconnaît aux animaux sont destinés à protéger leur bien-être, on peut y voir un compromis : Feinberg retient de l'utilitarisme le critère du bien et du mal, mais il rejette la rationalité instrumentale de l'utilitarisme et se refuse à appliquer un calcul conséquentialiste dans l'évaluation des actions.

Bien que dépourvus de pensée réflexive, les animaux (du moins certains d'entre eux) ont des intérêts. Selon Feinberg, il suffit d'avoir des intérêts pour avoir des droits. Il s'agit alors de droits moraux, signifiant qu'il y a des limites morales à ce que l'on peut faire d'eux et au sort qu'on peut leur faire subir. Les restrictions et les normes qu'ils supposent ont pour unique objet de protéger ces biens propres et objectivables que sont les intérêts. Or, pour que les animaux aient des intérêts, il faut et il suffit, qu'ils aient une « vie conative », c'est à dire des désirs et des états mentaux. Cette vie conative n'accorde pas aux animaux de « valeur intrinsèque », ou « inhérente » : puisqu'ils n'ont pas conscience de la mort, ils n'ont pas en principe droit à la vie. La vie conative fait simplement que les animaux qui en sont dotés, peuvent être satisfaits ou frustrés et donc qu'ils ont des intérêts. Certes, ils n'ont pas la capacité de les défendre eux-mêmes, mais il est légitime que des individus, se faisant les porte-parole des intérêts en cause, exigent que ceux-ci soient respectés. S'il est capable d'une vie conative, l'animal a ainsi droit à la santé, à n'être pas excessivement entravé dans ses mouvements corporels ; il faut éviter de lui infliger des souffrances, de le mutiler ou de l'affubler de difformités. Ce sont donc des droits faibles, mais il serait d'autant plus nécessaire de les respecter, selon Jean-Yves Goffi (1994), que les animaux n'ont rien d'autre, qu'ils ne peuvent compenser les contraintes qui leur sont imposées, ni par la sublimation de leurs désirs frustrés, ni par l'espoir du salut qu'accorde la religion, ni par la création artistique et intellectuelle.

Dans la théorie de Feinberg, l'expérimentation animale est légitime, mais elle ne l'est que sous condition de ne pas violer les droits de l'animal. S'il est loisible de sacrifier des animaux de laboratoire, il faut bien les traiter, éviter toute souffrance et toute claustration excessive. La légitimité d'opérations mutilantes est en cause, ainsi, peut-être, que celle de certaines manipulations génétiques que l'on pourrait assimiler à des difformités. Son avantage, par rapport à l'utilitarisme élargi, est qu'elle échappe au reproche de justifier le sacrifice de certains individus (hommes ou animaux) pour le bien-être du « plus grand nombre ». Par contre, cette théorie comme les précédentes, pose la question des limites : où commence la « vie conative » ? Certes, Feinberg est plus explicite à ce sujet que ne l'est Tom Regan, et sa définition de la « vie conative » est constante, mais il se garde bien de préciser quels animaux en sont dotés et peuvent

⁹ Peter Singer a proposé ainsi de mettre en place des comités d'éthique concernant l'expérimentation sur les animaux, dont la mission serait de justifier ou d'invalider, d'un point de vue utilitariste, les protocoles expérimentaux.

donc avoir des intérêts. Une solution est certes d'élargir au maximum cette extension au bénéfice du doute... Mais jusqu'où doit-on aller ?

Le bricolage éthique spontané des scientifiques

À lire les textes des instituts de recherche (Inserm, 1992 ; CNRS/Inserm, 1995), à écouter les discussions des scientifiques sur l'expérimentation animale, il semble que les scientifiques soient pris entre deux devoirs. Il leur faut produire des connaissances : c'est leur mission et leur raison sociale. Or, cela suppose éventuellement d'infliger douleurs, stress, mutilations et contraintes à des animaux. D'où le second devoir de ne pas s'avilir en les faisant souffrir en toute connaissance de cause. Le point de vue kantien d'Axel Kahn est ainsi largement partagé : s'il ne doit pas y avoir d'entrave à l'expérimentation scientifique sur les animaux, on ne doit pas non plus leur infliger de « souffrances inutiles ». Pour sortir de ce dilemme, les scientifiques se tournent alors vers la rationalité instrumentale de l'utilitarisme et envisagent de procéder à une sorte de calcul coût/avantage, qui permettra de distinguer la souffrance utile de l'inutile. D'où, le compromis pragmatique auquel ils aboutissent : il s'agit d'inscrire, dans le cadre d'une déontologie kantienne, une sorte de calcul utilitariste. Si fruste qu'il soit, ce calcul va spécifier les devoirs de l'expérimentateur vis-à-vis des animaux qu'il manipule.

Ce compromis est à comparer avec celui que l'éthique médicale a élaboré au sujet des expérimentations sur les humains. En raison de l'inviolabilité de la « personne humaine », aucune expérimentation sur l'homme ne devrait être admise. Or la société est, par ailleurs, en droit de rechercher le bien général, ce qui pourrait justifier des expériences sur des humains. Pour sortir du dilemme, on considère que des procédures expérimentales concernant des êtres humains sont licites si, et seulement si, leurs intérêts sont respectés, ce qui suppose de la part de l'expérimentateur l'intention de ne pas leur causer de dommage et le consentement des patients à courir un risque pour le bien général. Dans le cas de l'expérimentation animale, les patients sont dans l'incapacité de donner leur consentement. Ce qui justifie toute expérimentation animale aux yeux des scientifiques, c'est que ceux-ci ne sont pas des personnes, que leur consentement peut toujours être présumé et que l'intention de l'expérimentateur n'est pas de nuire. Le calcul coût / avantage est alors garant de cette règle de non-malfaisance.

La faveur de ce bricolage éthique auprès des communautés scientifiques s'explique aisément : grâce à lui, les scientifiques et les expérimentateurs restent maîtres de l'évaluation et décident du tolérable et de l' inadmissible. Ils peuvent, pour ce faire, s'inspirer de la « règle des trois R » que Monamy (1996) a développée. Le *Remplacement* invite à substituer aux espèces sensibles, des espèces non sensibles ou des expériences *in vitro*, chaque fois que cela est possible. À défaut de remplacement, il convient de limiter les expériences sur des animaux sensibles aux seules expé-

riences considérées comme indispensables : c'est la *Réduction*. Le *Raffinement*, revient à réduire, autant que possible, la souffrance infligée. Mais, comme le remarque Isabelle Veissier (1999), cette « règle des trois R » définit une sorte de « code de bonne conduite », mais ne permet pas de procéder, au cas par cas, à l'évaluation éthique des protocoles expérimentaux.

Si l'on veut mettre en balance les avantages et la souffrance, il faut pouvoir les évaluer. Comment mesurer la souffrance animale ? C'est une question délicate et le risque de projection anthropomorphe est constant¹⁰. Si l'on en croit Robert Dantzer (2001), on est encore loin, en dépit des progrès de la neurophysiologie et de la neuropsychologie, de pouvoir mesurer l'intensité de la souffrance des différentes espèces animales. Or il faut bien une mesure – ou à défaut des indicateurs pertinents – pour classer les interventions, des plus aux moins cruelles. Il faut donc développer des recherches sur la sensibilité différentielle des animaux. Si bien que le devoir de ne pas faire preuve de cruauté, ouvre aux spécialistes d'éthologie, de neurosciences, de sciences cognitives, voire d'ergonomie, un champ de recherches scientifiques dans lequel ils peuvent s'investir. Ces disciplines sont toutes prêtes à justifier des postes et des crédits par la nécessité de fournir les bases scientifiques d'une expertise de la souffrance animale. L'évaluation du coût (en terme de souffrance) de toute expérimentation animale présente ainsi le double avantage de favoriser le développement des connaissances dans des domaines peu explorés¹¹ et de maintenir l'évaluation éthique des expériences opérées sur des animaux dans le champ de la recherche, au sein des communautés scientifiques.

L'évaluation conséquentialiste de la somme des avantages procurés (en terme d'augmentation générale de bien-être) par une expérience scientifique est fortement problématique. Même lorsqu'il s'agit de recherche finalisée (médicale, vétérinaire ou agronomique), il faut souvent de nombreuses recherches, et donc de nombreux résultats, pour aboutir à une innovation. Il faut ensuite de nombreux essais pour mettre la technique au point et vérifier son innocuité. Comment apprécier l'augmentation de bien-être qu'une seule expérience scientifique est susceptible d'apporter ? Ne risque-t-on pas de défavoriser de la sorte, dès qu'elles sont traumatisantes, les recherches à but purement cognitif, celles dont on ne sait jamais a priori quelles en pourront être les applications (la seule chose qui est mesurable à leur sujet, étant l'augmentation de bien-être des chercheurs concernés, un bien-être évalué en termes de carrière) ? Pour un même lot de souffrances infligées, ne risque-t-on pas de justifier plus aisément le test d'un médicament qui permet de soigner l'acné juvénile dont souffrent des millions de jeunes gens de par le monde, qu'une expérience destinée à trouver le remède à une maladie mortelle mais rare ?

Sachant pertinemment qu'il est pratiquement impossible d'évaluer l'utilité sociale potentielle d'une expérience donnée (voire d'une stratégie de recherche), les scientifiques se contentent d'indications, générales et vagues, sur la contribution de leurs résultats prévisibles à une amélioration quelconque de la santé, de l'alimentation ou du bien-être. Quiconque

¹⁰ Un exemple de telles projections est donné par un zootechnicien au sujet des fistules à hublot dont sont affublées certaines vaches de troupeaux expérimentaux de l'Inra. Certains observateurs sont choqués par la vue de ces hublots. Or, on peut argumenter que la fistule a été faite sous anesthésie, que l'animal n'en souffre pas et que le hublot ne modifie ni son comportement, ni son métabolisme. On peut même avancer que, paradoxalement, les vaches affublées de hublots sont avantagées par rapport aux vaches laitières normales : comme l'opération coûte cher, on va les garder jusqu'à ce qu'elles soient vieilles, alors que dans un troupeau dont la finalité est de produire du lait, elles sont conduites à la boucherie au bout de quatre à cinq vêlages. Remarquons que, du point de vue de Feinberg, ces hublots peuvent être assimilés à une difformité et doivent donc être proscrits.

¹¹ Il s'agit là, remarquons-le, d'une aspiration parfaitement légitime ; et l'on pourrait dire, si cette éthique spontanée était prise au sérieux par les instituts de recherche et si elle se traduisait par une stratégie développant toutes les investigations nécessaires à l'évaluation des protocoles expérimentaux, que sa principale vertu (d'un point de vue conséquentialiste, mais non utilitariste) serait de favoriser des domaines de recherche insuffisamment explorés.

a répondu à des appels d'offres sait d'ailleurs fort bien comment argumenter que la recherche qu'il envisage répond à une « demande sociale » (expression quasi incantatoire, qui justifie ipso facto son utilité) : les termes lui en étant fournis par l'appel d'offres, il suffit bien souvent au chercheur de paraphraser celui-ci pour convaincre le comité scientifique de la pertinence sociale de son projet. Si l'on entend être sérieux (et la plupart des scientifiques le sont), mieux vaut, après tout, justifier les « avantages » d'une expérience en focalisant l'argumentation sur l'importance qu'elle revêt dans un processus de développement des connaissances, conçu comme cumulatif. On se demandera ainsi si le résultat attendu est véritablement nouveau et, dans le cas où il ne le serait pas, si le chercheur a de bonnes raisons de vouloir vérifier (ou invalider) des hypothèses sur lesquelles d'autres ont déjà travaillé. On se demandera si l'expérience est vraiment indispensable à la stratégie de recherche du laboratoire : s'agit-il d'un élément essentiel ou d'une précision supplémentaire, voire accessoire ? On cherchera à déterminer si cette stratégie est pertinente, s'il est, par exemple, justifié de travailler sur un corps d'hypothèses que de nombreux pairs estiment dépassé. Comme lorsque l'on s'interroge sur les « trois R », il s'agit là de questions épistémologiques et méthodologiques, que les communautés scientifiques ont l'habitude de traiter : elles sont au cœur des controverses qui les traversent, aussi bien que des procédures d'évaluation que les institutions de la recherche scientifique ont mises en œuvre¹².

Si les scientifiques adoptent spontanément le compromis d'un calcul utilitariste inscrit dans le cadre de légitimité d'une déontologie kantienne, c'est sans doute parce que cette dernière justifie toute expérimentation (dont le cobaye ne serait pas un homme). C'est surtout parce que l'évaluation du tolérable présente le double avantage d'être rationnelle (le calcul coût/avantage) et assimilable dans les pratiques bien rodées des controverses méthodologiques. Il s'agit de préserver ainsi le pouvoir des scientifiques sur l'évaluation de leurs activités : que nul citoyen lambda ne vienne poser des questions, d'autant plus embarrassantes qu'il est supposé ignorer ce que le scientifique est supposé savoir. D'où le refus d'admettre, dans d'éventuels comités d'éthique sur l'expérimentation animale, des personnes extérieures à la communauté scientifique¹³. Or, les scientifiques ne sont pas seuls au monde : le laboratoire a un extérieur. Et c'est bien parce que le laboratoire a un extérieur, que le chercheur n'a pas seulement à respecter les règles déontologiques (au sens commun) du métier, mais se trouve confronté à des problèmes éthiques, qui concernent tant la finalité de son travail, que les moyens employés pour obtenir ses résultats.

Conclusion

En guise de conclusion : que pourraient être des comités d'éthique sur l'expérimentation animale ?

Une évaluation éthique des protocoles expérimentaux doit prendre en considération l'existence d'éthiques différentes et concurrentes de celle que les expérimentateurs ont bricolé pour leur propre compte. La contestation de l'expérimentation animale se réfère d'ailleurs, quoique de façon souvent implicite, soit aux thèses de Singer, soit à une théorie des droits (plus confuse que celle de Feinberg, mais moins restrictive que celle de Regan). Une des premières tâches qui devraient être celles de comités d'éthique sur l'expérimentation animale, serait ainsi de débattre de l'éthique de référence à partir de laquelle les protocoles seraient évalués. On pourrait même rechercher des compromis argumentés entre ces différentes constructions éthiques : nous en avons examiné un avec la théorie de Feinberg, mais on pourrait aussi, à l'instigation d'Amartya Sen, songer à une évaluation conséquentialiste non utilitariste portant sur le respect (ou la violation) des droits¹⁴. Cela suppose la présence dans de tels comités d'éthique, de défenseurs de la cause animale, mais aussi de scientifiques et de professionnels spécialistes des animaux ou des rapports entre hommes et animaux. Et c'est bien là que le bât blesse. Sachant que certains « protecteurs des animaux » n'hésitent pas, organisant de violentes opérations de commando, à saccager les laboratoires qui auraient un comportement inadmissible à leurs yeux, de nombreux chercheurs redoutent qu'à l'issue de discussions auxquelles auraient participé des défenseurs « raisonnables » de la cause animale, des fuites, plus ou moins volontaires, ne désignent à la vindicte des « extrémistes » certaines expériences soumises à évaluation.

À cette crainte, maintes fois exprimée, s'adjoint une certaine réticence à rendre des comptes à d'autres qu'aux pairs. Et le fait est qu'une réflexion sur l'expérimentation animale révèle, dans le champ de la recherche elle-même, des approches très différentes, et parfois conflictuelles. Il s'avère ainsi

Résumé – Éthique et expérimentation animale.

Cet article entend ouvrir un débat sur l'expérimentation animale. Après avoir présenté les raisons qui font que l'expérimentation scientifique sur des animaux n'est pas un acte moralement neutre, il procède à un examen critique des arguments avancés pour la justifier, la condamner ou la régler par des normes. Sont ainsi successivement examinés : la position kantienne (les animaux n'ont pas de droits, mais nous avons des devoirs envers eux) ; les théories qui accordent des droits moraux aux animaux ; l'extension de l'utilitarisme à l'ensemble des êtres sensibles ; le compromis que construit Feinberg en exigeant que soient respectés les intérêts de bien-être des animaux dotés d'une « vie conative ». Puis, l'article analyse et critique l'éthique spontanée des chercheurs : un bricolage pragmatique entre une déontologie kantienne et un calcul utilitariste. N'accordant pas de droits aux animaux d'expérience mais reconnaissant que l'expérimentateur a des devoirs, on cherche dans une sorte de calcul coût/avantage, à justifier la souffrance infligée aux animaux, par les conséquences attendues (et bénéfiques) de l'expérience.

© 2002 Éditions scientifiques et médicales Elsevier SAS

expérimentation / animale / éthique / comités d'éthique

¹² Remarquons, à nouveau, que d'un point de vue conséquentialiste (mais non utilitariste) il s'agit aussi là d'une conséquence à mettre au crédit de l'éthique spontanée des scientifiques : l'interrogation sur le rapport coût/avantage d'une expérience peut avoir pour effet d'éviter les manipulations inutiles ou sans grand impact scientifique, et donc d'économiser les deniers publics.

¹³ Signalons que ce refus n'est pas systématique, loin de là. Isabelle Veissier (1999) examine ainsi deux modèles proposés pour l'évaluation éthique des expériences sur animaux : le « score éthique » de Porter et l'appréciation tridimensionnelle de Bateson. Elle signale à cette occasion, que Bateson estime que cette évaluation ne peut être effectuée par un groupe uniquement composé de scientifiques. L'avantage de la méthode qu'il préconise (selon la balance entre la qualité de la recherche, la probabilité de résultats médicaux intéressants et la souffrance infligée) serait de servir de cadre de discussion entre les scientifiques et des protecteurs des animaux.

¹⁴ Ce qui supposerait de définir précisément ces droits et de les hiérarchiser (ce qui n'est pas une mince affaire).

qu'entre spécialistes de neurosciences, d'éthologie, de « bien-être animal », de génétique, de recherche médicale, vétérinaire, ou zootechnique, les points de vue sont divergents¹⁵. De même, toute discussion sur ce sujet révèle des tensions hiérarchiques au sein de chaque discipline. Si quelques rares techniciens réalisent leurs pulsions sadiques en expérimentant, si d'autres utilisent de multiples ruses, soit pour euphémiser la violence de leurs actes, soit pour mettre l'animal à distance (par la violence de leurs propos) (Arluke, 1992) cf. encadré ci-contre, la plupart sont souvent plus sensibles à la souffrance qu'ils infligent et plus perturbés par les conditions de vie qu'ils imposent aux animaux, que ceux d'entre les scientifiques qui se contentent d'être des donneurs d'ordre. Du moins, savent-ils mieux que ceux qui ne se salissent pas les mains, que leurs actes ne sont pas neutres¹⁶. Aussi me semble-t-il y avoir, dans la réticence exprimée à l'égard de comités d'éthique élargis à des techniciens, à des étudiants stagiaires et plus encore à des non scientifiques, la crainte que les tensions internes à la recherche ne soient portées sur la place publique.

À l'issue d'une enquête dans divers laboratoires américains, Arnold Arluke (1992) remarque que, si les scientifiques tendent au premier abord d'éviter le conflit intérieur qu'occasionnent les expériences qu'ils pratiquent sur des animaux, beaucoup ressentent néanmoins un malaise. Plus rare chez les chercheurs, ce malaise est fréquent chez les techniciens et les « aides-soignants ». Arluke étudie alors les moyens inventés par ceux-ci pour mettre l'animal à distance. Certains isolent ainsi un animal (souris, cobaye, chien) du lot et en font la mascotte du laboratoire, façon de compenser les tourments infligés aux autres. D'autres mettent en place des rituels : minute de silence avant le « sacrifice », prière « pour demander pardon ». Il relève enfin dans le vocabulaire utilisé pour désigner la mise à mort des animaux en fin de protocole, deux figures de style opposées. L'une, par son agressivité, tend à mettre l'animal à distance : on parle de la « chambre des tortures », la seringue est qualifiée de « fusil » et les agents chargés de l'injection de « tireurs d'élite ». L'autre tend au contraire à euphémiser l'acte : l'animal n'est pas tué, mais « sacrifié », « expédié » ou « vidé de son sang », les salles où l'expérience a eu lieu sont « dépeuplées » voire « nettoyées ».

BIBLIOGRAPHIE

¹⁵ Ces divergences ayant été au cœur des débats confidentiels de la « mission animal » de l'Inra, le lecteur me pardonnera, j'espère, le caractère allusif de cette remarque.

¹⁶ La première fois que j'ai entendu formuler des revendications concernant le respect que l'on doit aux animaux et exprimer la souffrance morale de ceux qui étaient contraints de les faire souffrir, ce fut (dans les années 70) par des techniciens de l'Inra. Ils en avaient assez, disaient-ils, de torturer des bêtes auxquelles ils s'étaient attachés par la force des choses. Ils en voulaient à leur directeur de laboratoire de programmer de telles expériences : « s'il effectuait lui-même les manipulations, disaient-ils, il verrait bien que ce n'est pas supportable ».

Arluke, A., 1992. Trapped in a quilt cage. *New Scientist*, Avril, 33-35.

Bentham, J., 1789. An Introduction to the Principles of Morals and Legislation (Chapter XVII, section 1, note 2). In : Rosen, F., Burns, J.H. (Ed.), 1983. *The collected works of Jeremy Bentham*, Clarendon Press, Oxford.

Berten, A., 1996. Déontologisme. In : Canto-Sperber, M. (Ed.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Puf, Paris.

Burgat, F., 1997. *Animal, mon prochain*. Odile Jacob, Paris.

Burgat, F., Dantzer, R., 2001. Les animaux d'élevage ont-ils droit au bien-être ? Un point sur. Inra Éditions, Versailles.

Chanteur, J., 1993. *Du droit des bêtes à disposer d'elles mêmes*. Seuil, Paris.

CNRS, Inserm, 1995. *Livre blanc sur l'expérimentation animale*. Éditions du CNRS, Paris.

Dantzer, R., 2001. Comment les recherches sur la biologie du bien-être animal se sont-elles construites ? In : Burgat, F., Dantzer, R. (Eds.) *Les animaux d'élevage ont-ils droit au bien-être ?*, Inra Éditions, Versailles, pp. 85-104.

Feinberg, J., 1974. The Rights of Animals and Unborn Generation. In : Feinberg, J. (Ed.), *Rights, Justice and the Bounds of Liberty*. Princeton University Press, Princeton, pp. 159-184.

Feinberg, J., 1978. Human Duties and Animal Rights. In : Feinberg, J. (Ed.), *Rights, Justice and the Bounds of Liberty*. Princeton University Press, Princeton, pp. 185-206.

Ferry, L., 1992. *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*. Grasset, Paris.

Gallo, A., de Gaulzac, F., 1998. Qu'est-ce que la condition animale. In : Cyrulnik, B. (Ed.), *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*. Gallimard, Paris, pp. 312-331.

Goffi, J.Y., 1994. *Le philosophe et ses animaux. Du statut éthique de l'animal*. Jacqueline Chambon, Nîmes.

Inserm, 1992. *Expérimentation animale, mode d'emploi*. Éditions de l'Inserm, Paris.

Kahn, A., 1996. *Société et révolution biologique. Pour une éthique de la responsabilité*. Sciences en questions. Inra Éditions, Versailles.

Kant, E., 1781. *Fondements de la métaphysique des mœurs* (II section), trad. fr 1985. Œuvres philosophiques, T. II, « La Pléiade », Gallimard, Paris.

Larrère, C., 1997. *Les philosophies de l'environnement*. Coll. « Philosophies », Puf, Paris.

Larrère, C., Larrère, R., 1997. Le contrat domestique. *Le Courrier de l'environnement de l'Inra* (30), 5-17.

Larrère, C., Larrère, R., 2000. Animal rearing as a contract. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 12 (1), 51-58.

Monamy, V., 1996. *Animal experimentation : A student Guide to Balancing the Issues*. Australian and New Zealand. Council for the Care of Animals. Research and Teaching (ANZCCART).

Pariset, M.H., 1996. *Éthique appliquée*. In : Canto-Sperber, M. (Ed.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Puf, Paris.

Regan, T., 1983. *The Case of Animal Rights*. Routledge & Kegan Paul, Londres.

Rolston III, H., 1992. Disvalues in Nature. *The Monist. The Intrinsic Value of Nature* 75 (2), 250-278.

Sen, A., 1993. Les droits et la question de l'agent. In : Sen, A. (Ed.), *Éthique et économie*. Puf, Paris.

Singer, P., 1975. *Animal Liberation*. New York Revue, New York. Trad. fr, 1993. *La libération animale*. Grasset, Paris.

Singer, P., 1979. *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.

Taylor, P.W., 1986. *Respect for Nature : A Theory of Environmental Ethics*. Princeton, University Press, Princeton.

Vauclair, J., 1998. Deux approches pour étudier la condition animale : programme généraliste et programme écologique. In : Cyrulnik, B. (Ed.), *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*. Gallimard, Paris, pp. 348-355.

Weissier, I., 1999. Expérimentation animale : biologie, éthique, réglementation. *Productions Animales* 2 (5), 365-375