

Synthèse de l'ouvrage

Douleur animale, douleur humaine – sous la direction de J.-L. GUICHET,
Editions Quae

Introduction

Historiquement, le 18^e siècle a marqué un tournant dans la prise de conscience de la douleur animale, mais de manière paradoxale. D'une part, une sensibilité croissante s'est faite jour à cet égard - on a commencé à juger négativement les cruautés festives ou rituelles - mais d'autre part, ce siècle marque l'essor de la science positiviste et avec elle de l'expérimentation animale avec, en particulier, la vivisection. Cette pratique ne faisait d'ailleurs par l'unanimité chez les penseurs de l'époque. Le monde contemporain marque une autre étape dans la façon de traiter les animaux avec l'industrialisation de l'élevage. L'animal individuel disparaît en effet dans une masse indistincte : il ne fait plus partie de la vie quotidienne ni de la vie publique. L'Homme a perdu le contact avec les animaux dont les représentations sont éclatées (par opposition à l'« animal synthétique de ferme »). Au 20^e siècle, on assiste aussi – peut-être par réaction - à l'émergence de l'éthique animale que Jeangène Vilmer définit comme « l'étude du statut moral des animaux pris individuellement, c'est-à-dire de la responsabilité des hommes à leur égard ».

Selon l'éthologue Marian Stamp Dawkins, la santé de l'organisme est le « fondement de tout bien-être véritable » ; elle doit être associée à la satisfaction – chez les animaux comme chez les humains – de pouvoir satisfaire leurs désirs dont la douleur serait le contrepoint. Ce genre d'approche associant conditions et physiologiques et comportementales tente en fait une synthèse entre deux courants s'opposant sur les conditions même de possibilité de la douleur chez les animaux. L'une, « physiologiste » plus ancienne reposant, même indirectement, sur le travail de Descartes, l'autre plus récente mettant l'accent une approche comportementale (éthologie) de la douleur.

A ce débat sur la compréhension de la douleur en est corrélé un autre d'ordre moral, philosophique, voire religieux sur le droit ou non de faire souffrir les animaux et, en cas de doute, sur la prudence à avoir dans le traitement qui leur est réservé ; cette question dépend évidemment du statut qui est attribué à ces derniers. Il existe ainsi au sujet de la douleur des animaux une tension entre des termes aussi variés que convictions philosophiques et spirituelles¹, connaissances scientifiques ou intérêts pratiques liés à l'exploitation des créatures non-humaines (les plantes sont aussi concernées).

Nous verrons dans un premier temps comment la science positiviste envisage pour l'heure le phénomène de la douleur avant de présenter l'alternative éthologique à cette approche. Nous reviendrons alors sur une critique des fondements philosophiques qui justifient en occident la domination par l'Homme des animaux et son corollaire : la négation de leur douleur, voir le droit de la provoquer. Nous conclurons alors par l'évocation d'un certains nombre de problèmes éthiques liées à ces questions.

1-Approche scientifique

Selon l'*Encyclopedia of Bioethics*, la douleur est « le processus complet par lequel on éprouve, on interprète et on module le processus nociceptif, par lequel on lui assigne une cause, par lequel on en anticipe le cours et par lequel on détermine une réponse » quand la souffrance est « l'état spécifique de sévère détresse, induit par la perte de l'intégrité de la personne, de sa cohésion, de son caractère entier et complet ». Le neurobiologiste Daniel le Bars décline biologiquement cette proposition de la manière suivante :

a-Nociception

La nociception est le processus par lequel l'organisme enregistre des *stimuli* potentiellement néfastes pour lui et élabore une réponse réflexe de protection de son intégrité. Cette dimension de la douleur

¹ Descartes lui-même était marqué par l'histoire intellectuelle du christianisme (l'astotéli-thomisme en particulier)

commune à tous les êtres vivants est purement physiologique. Résumant la douleur au XVIII^e siècle, cette dimension est actuellement complétée par d'autres facteurs, en particulier chez les organismes développés : sensations (perception consciente), émotions, cognition. Tandis que les deux premières seraient importantes chez tous les mammifères, la troisième serait particulièrement importante chez l'Homme.

La nociception fait, entre autre (car des êtres dépourvus de système nerveux réagissent au milieu – telles les paraméries), appel à un réseau de récepteurs (600 terminaisons par cm²) non spécialisés et sensibles aux *stimuli* mécaniques, thermiques, chimiques, etc. : les nocicepteurs. Le message est véhiculé par les nerfs de manière différenciée (axones Aδ – messages rapides et C – messages lents) vers la moelle épinière puis le thalamus et la formation réticulée du tronc cérébral ainsi que différentes aires corticales. Parmi ces dernières, les cortex cingulaire et somesthésique intervenant dans les émotions et les sensations respectivement. L'organisme élabore alors des réactions soit de contrôle renvoyées vers la moelle épinière, soit végétatives et liées au stress, telles que l'augmentation du rythme cardiaque ou la variation de la pression artérielle. Ces dernières sont contrôlées par l'amygdale associée au « cerveau émotionnel ».

Il existe conjointement aux nocicepteurs, des récepteurs spécialisés (chaleur, pression) dont les signaux suivent le même parcours que ceux des nocicepteurs. Les sensations qu'ils occasionnent sont facteur du nombre de récepteurs concernés ainsi que de la fréquence des signaux envoyés (elle-même liée à l'énergie sensorielle perçue).

b-Sensations et sentiments

La participation des régions corticales liées aux émotions induit que la perception de la douleur est plus complexe que celle des sensations uniquement. Dans le cas de *stimuli* algogènes, la douleur se situe en effet à l'interface de la physiologie et de la psychologie : les sensations, les émotions, le système végétatifs sont intimement liés dans son élaboration qui est toujours particulière à un sujet donné.

Il faut noter que, logiquement, une altération du fonctionnement neuronale peut générer des douleurs spontanées non corrélées à des *stimuli*. La douleur ne possède donc pas de sémiologie propre et doit être prioritairement exprimée par la parole dans le cas des humains.

c-La souffrance

La souffrance quant à elle serait liée au neo-cortex (Chapouthier) propre aux mammifères évolués comme les chimpanzés et l'humain, mais sur-développé chez ce dernier. C'est la raison pour laquelle aux aspects psychologiques de la douleur s'ajouteraient chez l'Homme les dimensions morales ou métaphysiques. Selon Chapouthier, nociception, douleur et souffrances conservent l'autonomie de leurs mécanismes respectifs et constituent ensemble le phénomène « mosaïque » de la souffrance.

d-La douleur des animaux selon des critères physiologiques ?

Dans le cas des animaux – puisqu'ils ne parlent pas, peut-on se fier à des paramètres physiologiques ? Les variations observables telles que la tachycardie ne sont pas univoquement liée à la douleur ce qui n'en fait pas un critère fiable d'évaluation de la douleur animale selon Dawkins. Par ailleurs, la complexité des mécanismes physiologiques sollicités dans l'élaboration de la douleur exige d'être très prudent vis-à-vis des conclusions permises à partir d'une approche neuro-biologique de la question ; on ignore par ailleurs le mode de fonctionnement nociceptif des organismes dépourvus de système nerveux (Chapouthier).

Il est nécessaire (cf. plus haut) de tenir compte du développement différencié du système nerveux chez les différents groupes taxonomiques. Ce n'est par exemple qu'avec le développement du cerveau limbique que les émotions peuvent accompagner la douleur ce qui induit que la perception douloureuse par les mammifères et sûrement proche de celle des hommes selon le biologiste Georges Chapouthier.

Concernant la souffrance, les connaissances sont incertaines et les avis sont partagés, mais certains, comme le neurobiologiste Chapouthier reconnaissent à certains animaux (les vertébrés) cette expérience du fait même qu'ils possèdent un cortex cérébral comparable à celui de l'Homme. Selon le même auteur, on ne peut rien affirmer des animaux possédant un cortex ancien – en terme d'évolution – comme les poissons, mais pas de néo-cortex (mammifères évolués) pour « traiter » les sensations nociceptives. Il semblerait que

d'un point de vue évolutif la conscience émerge par palier sans qu'on en connaisse l'aboutissement chez tel ou tel organisme (Chapouthier).

Globalement, qu'il s'agisse de la nociception, de la douleur ou de la souffrance, leur estimation reste délicate et partielle lorsqu'il s'agit des animaux.

2-Compréhensions phénoménologiques du comportement animal

On l'a vu, pour Dawkins les émotions positives, critère du bien-être, dépendent et de la santé, et de la satisfaction des désirs. L'évaluation de ce que veulent les animaux, en plus du respect de leur intégrité physique – et les deux paramètres sont souvent corrélés – serait donc essentielle dans la détection (et l'évitement) de la douleur.

a-Le comportement

Selon Dawkins, c'est l'observation phénoménologique de perturbations comportementales, plus que la compréhension des processus physiologiques qui doit informer sur la douleur des animaux. Ainsi, la claudication des poulets dans l'élevage industriel est-elle une information suffisante de mal-être de l'animal indépendamment des causes qui en sont à l'origine. Ici l'éthologie est prépondérante et doit tenir compte de chaque espèce dans des contextes spécifiques. Pour exemple, le blanc des yeux des vaches diminue en cas de satisfaction et inversement ; les cris des porcs diffèrent lorsqu'ils ont faim ou son repas.

Le critère complémentaire à celui de la santé est la satisfaction des désir de l'animal lui-même. On sait que les poulets reproduisent les mouvements des bains de poussière dans leurs cages métalliques bien que le support les blesse ; l'expérience montre qu'ils sont également prêts à soulever des poids importants pour avoir accès aux bains de poussières. On peut donc conclure que cette activité est nécessaire à leur bien-être. S'ils ont le choix, les poulets atteints de claudication choisissent spontanément une nourriture riche en corticoïdes antalgiques informant *de facto* sur leur mal-être douloureux. Inversement ces mêmes animaux ne semblent pas éviter la densité de population avec leurs congénères – ce critère ne serait donc pas prépondérant pour leur bien-être.

Il n'existe pas selon Dawkins de comportement « normal » décontextualisé. Le fait que les poulets n'aient pas à se protéger des prédateurs en captivité n'est pas une occasion de mal-être alors même que leur comportement a été modifié par la domestication. La satisfaction du désir doit donc être articulée avec la santé. Pour exemple, les truies se frottent spontanément la gueule sur leurs caisses à claire-voies jusqu'à saigner ; au contraire, la succion par les veaux de tétines artificielles sans lait favorise leur digestion. Dans ces deux derniers cas, c'est bien la santé qui doit alerter sur la mal- ou le bien-être des animaux quand bien même ceux-ci semblent libres de leurs comportement respectifs.

b-La relation

Selon l'épistémologie cartésienne, les signes extérieurs que donnent les animaux ne sont pas des indications de leur ressenti (Véronique Servais, psychologue). A l'inverse, pour le neuro-physiologiste Warren Mac Culloch, tout message comporte conjointement une dimension informationnelle et une dimension relationnelle. Selon Servais, cette seconde dimension est fondamentale pour percevoir qu'un animal souffre. L'écueil cartésien consiste pourtant à réduire le message des animaux à un contenu sans destinataire - le gémissement du chien ne s'adresse pas à moi. Aucune structure relationnelle ne permettrait – selon Servais – cette réduction ; au contraire les expériences montrent qu'il n'existe pas chez les animaux de réactions standards à des *stimuli* et dissociées d'une relation ou d'un contexte. Ainsi, une expérience a t'elle montré qu'un chimpanzé n'obéissait aux ordres (connus) d'un haut-parleur qu'en présence de son dresseur.

Le même auteur estime que les signaux des animaux sont plus apparentés aux gestes humains qu'à la parole : dire qu'ils sont équivoques revient à se méprendre sur ce point. Etant gestes, le langage des animaux relèverait d'abord de l'éthologie, avec toutes les difficultés qu'on a soulignées plus haut, et cette approche disciplinaire serait à privilégier dans l'étude de la souffrance animale. La contextualisation des comportements observés demeure nécessaire pour leur interprétation. De ce point de vue, la prétendue neutralité de l'observateur dans une expérience sur le comportement animal constitue un biais épistémologique dans la

mesure ou l'expérimentateur ne perçoit pas le comportement observé comme une réponse au cadre du test et le considère comme une réaction mécanique aux seuls *stimuli* planifiés par l'expérience.

Eviter la « neutralité aveugle » scientifique va toutefois de pair avec une prudence nécessaire vis-à-vis de l'anthropomorphisme. En effet, s'il existe selon le sémiologue Bouissac, « une superposition partielle des systèmes sémiotiques », le monde des animaux n'est pas celui des hommes. Ainsi, importe-t-il de comprendre le monde des significations des premiers ; en cela, les techniques de l'ethnologie peuvent aider. Notamment, outre la connaissance des spécificités physiologiques et écologiques de l'espèce considérée, c'est par ses *actions* qu'on reconnaît la signification que l'animal donne aux choses.

c-Le langage ordinaire

Le philosophe Wittgenstein, à l'instar de Servais, affirme que notre scepticisme à l'égard de la souffrance animale relève d'un *refus de s'engager à leur égard*. Si cette attitude est soutenue par certains langages scientifiques et métaphysique, il existe selon cet auteur un type de connaissance quotidienne des animaux (et de leur souffrance) qui transparaît dans le langage ordinaire. Le langage en effet ne transmet pas qu'une information mais exprime aussi un vécu. Or, selon Wittgenstein, le langage ordinaire « ne dresse pas de frontière aussi hermétique que la science entre l'animal et l'homme. Précédent tout autre type de connaissance, je sais qu'un chien qui souffre de sa patte écrasée devant moi, souffre. « ce chien a mal » signifie que je *reconnais* la douleur et non son expression seulement ; l'expression n'est pas un avis sur la douleur mais sa reconnaissance, une forme de participation.

3-La douleur animale – en amont de la science

Servais remarque que même lorsqu'on reconnaît une continuité physiologiques, y compris cérébrale, entre certaines espèces animales et les humains, on opère une « discontinuité mentale » qui permet de les enfermer et pratiquer des expériences sur eux – le cas des grands singes est paradoxal à cet égard. Il s'ensuit que le doute scientifique concernant la douleur des animaux serait, au moins en partie, un voile et que la persistance à mal-traiter les animaux relèverait de causes plus profondes.

a-Le dualisme de l'animal-machine cartésien

Selon la philosophe Florence Burgat, le droit à ignorer ou justifier la souffrance animale (l'auteur conteste la distinction entre « douleur » et « souffrance ») est ancré dans la « structure ontologique cartésienne d'animal-machine » qui, si elle est dépassée en apparence, continue à supporter un ensemble de pratiques vis-à-vis des animaux. Dans ce cadre, le corps vivants est régi par les mêmes règles mécaniques que l'ensemble de la matière tandis que les fonctions de l'« âme sensitive » d'Aristote sont rattachées à l'« âme intellective » dont seul l'Homme serait doté. Il s'ensuit une vision radicalement dualiste dans laquelle, contre toute évidence, la sémiologie du corps des animaux ne dit plus rien de leurs sensations puisque ces derniers ne sauraient en avoir. L'animal-machine se réduit à un corps physique sans intérieur psychique, ses manifestations de « douleur » étant une illusion, un « signifiant sans signifié ».

Toute tentative de parler de « souffrance » des animaux est ainsi réduite à un anthropomorphisme² et l'inscription de la douleur animale dans le champ de l'éthique rendue impossible. Provoquer la « douleur » chez l'animal devient admissible et son seul intérêt réside dans le fait de comprendre la seule douleur réelle : celle de l'Homme. L'animal est sortie de la « communauté metaphysico-morale ».

Que la distinction soit faite entre « les animaux » sans distinction quant à leur degrés d'évolution et l'Homme témoigne selon Burgat du fait que la distinction entre souffrance et douleur, la première étant l'attribut de l'Homme seul et liée à sa conscience réflexive, est moins réelle qu'opératoire : *la mécanisation théorique de l'animal rend possible en revanche son utilisation technique*. D'ailleurs, en continuité avec la perception « ordinaire » de la souffrance relevée par Wittgenstein, nombre de dictionnaires ne distinguent pas douleur et souffrance, ne conditionnant pas celle-ci par la réflexivité proprement humaine. Pour Burgat, dans le même sens, la souffrance est ce qui « affecte la totalité de l'individu » : elle n'a pas besoin d'être

2 Voir par exemple le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, Paris, 1996

réflexive pour exister : « je n'ai pas besoin de me dire que j'ai faim pour avoir faim ».

b-Une conception unifiée de l'être vivant

Il n'y aurait pas de souffrance sans « sujet souffrant » : par opposition à la conception cartésienne, on est un corps vivant plutôt qu'un *a* un corps. Burgat défend la conception du corps comme unité psychophysique. Diviser cette unité ne permet pas pour elle l'intelligibilité de la vie. Dans le même sens le philosophe Canguilhem estime qu'un préalable à l'étude du vivant – à la biologie – est de « voir un centre autour duquel s'organise une liberté » ; la biologie selon lui, ne devrait jamais rejeter les questions de sens de son domaine.

Pour le spécialiste de psychologie animale Buytendick, seule la relation du sujet à son corps permet de comprendre le phénomène de la douleur : si le corps est ce qui relie le sujet au monde extérieur, celle-ci est ce qui l'en sépare en déchirant l'unité organique existant entre les phénomènes corporels et psychiques. Ce qui distingue alors l'Homme n'est que la possibilité de faire un retour sur sa douleur.

Pour cet auteur, la douleur est donc une réalité plus profonde que l'anatomie ou même le comportement : elle est le témoin, de manière accentuée, de la disharmonie permanente entre le corps, *comme unité*, et la résistance du monde (froid, faim...) ; l'expérience de la douleur échappe ainsi à toute conceptualisation dans la mesure où elle est constitutive de l'existence même des vivants. Finalement, en négligeant ou en niant la souffrance des animaux, on nie leur réalité même, là précisément où il font une expérience et une expérience douloureuse selon Burgat.

Pourtant, en tant qu'intrusion dont on ne peut se distancier physiquement, la douleur marquerait selon Burgat un facteur d'égalité entre tous les êtres vivants. Si l'Homme possède le privilège de savoir qu'il souffre, de pouvoir s'en distancier intellectuellement, il n'a pas celui de sentir qu'il souffre ni de faire des expériences – confusion probablement sciemment entretenue selon Burgat.

4-Questions posées aux Hommes par la douleur des animaux

a-Différents aspects sociétaux

En termes d'éthique animale certains, à la suite de Peter Singer et avant lui Rousseau, estiment que la capacité de souffrir est un critère suffisant de considération morale – il s'agit du courant « utilitariste ». D'autres, les « déontologistes » à la suite de Tom Regan, raisonnent en termes de droits de l'animal. Pour ces derniers, les animaux sont les « *sujets-d'une-vie* ». Ils ont une « *valeur inhérente* », un « *droit moral fondamental à un traitement respectueux* ». En aucun cas, ils ne peuvent servir de « *ressources* ». « *Nous ne devons pas commettre d'injustice pour que du bon puisse advenir* ».

Selon Vilmer, les questions pertinentes du droit juridique des animaux d'une part, celle de la sacralité de la vie de l'autre sont ici posées. De fait, selon cet auteur l'égalité de considération entre animaux et humains ne présupposerait pas l'égalité de vie (à choisir entre sauver la vie d'un chien et celle d'un humain, on devrait préférer celle de l'humain). Élisabeth de Fontenay fustige l'anti-humanisme des utilitaristes : selon elle, on ne peut pas mettre moralement et juridiquement sur le même plan les hommes et les animaux.

D'un point de vue politique, si les conservateurs mettent l'accent sur la responsabilité vis-à-vis des animaux, les socialistes accusent plutôt leur exploitation capitaliste à laquelle ces derniers sont assujettis. On relève à ce propos l'immense remise en cause de pans entiers de l'économie et d'intérêts financiers que supposerait le respect des animaux. ... dans son ouvrage souligne le rôle immense qu'à eu le recours à l'énergie animale en occident pour le développement économique.

D'une manière générale, trois attitudes sont à déconstruire selon Jeangène Vilmer :

1. La négation des torts causés aux animaux

2.- Le découpage des responsabilités où personne ne reconnaît son propre rôle dans la souffrance infligée aux animaux. D'un bout à l'autre de la chaîne des responsabilités

3.- La dévalorisation de la sympathie pour les animaux, souvent ramenée à de la sensiblerie.

b-Echos anthropologiques de la douleur animale

L'incapacité des animaux à exprimer leur douleurs renvoie au traitement de cette dernière chez les personnes incapable de s'exprimer rappelle l'anesthésiste Franck Van Trimpon. Ainsi pensait-on jusqu'au milieu des années 1980 que le nourrisson – immature – ne pouvait souffrir de sa douleur comme un adulte – il l'oubliait vite³. La souffrance des personnes âgées ne date quant à elle que des années 2000. On peut encore mentionner les personnes autistes, frappées de la maladie d'Alzheimer, celles qui sont frappées de troubles psychiatriques.

La souffrance animale, est finalement un miroir de la souffrance humaine qui menace l'humanité même de l'Homme. A cet égard, l'expression « souffrir comme une bête » est révélatrice comme l'explique Bertrand Vergely puisqu'elle signifie faire l'expérience d'une souffrance hors norme qui inciterait à perdre toute dignité et toute pudeur.

Le traitement médical de la douleur chez l'Homme semble lui au moins, et contrairement à l'attitude envers les animaux, être sorti du dualisme cartésien ; il prendrait désormais en compte toute l'« épaisseur » du corps malade (Hamraoui).

Conclusion : questions éthiques

a-L'anthropocentrisme

Fondamentalement, comment peut-on tolérer, et pire – justifier, la douleur que l'on inflige aux animaux ? Selon Burgat, il s'agit d'une « théodicée laïque » dans laquelle le Dieu de Leibniz est remplacé par l'humain. La douleur des animaux serait ainsi justifiée par le plus grand bien de l'humanité. L'Homme ne saurait alors porter le poids moral de la souffrance qu'il impose aux animaux.

b-L'Homme un être d'exception ?

L'humanité peut-elle se considérer suffisamment exceptionnelle au sein du vivant, voire de l'existant, pour légitimer moralement une relation de domination aux autres créatures ? Si l'influence du cartésianisme opère une influence si forte après bientôt 500 ans, n'est-ce parce que non seulement, il décharge l'Homme de toute poids moral lié à la souffrance qu'il cause aux animaux, mais aussi parce qu'il fonde ce droit sur une caractéristique exceptionnelles – la conscience réfléchie ? Le catholicisme a toujours lutté dans le même sens. Pourtant les sciences naturelles comme d'autre philosophies souligne que l'Homme « en-soi », isolé des écosystèmes, n'existe pas – il ne peut se penser qu'en « relation avec ». De ce point de vue, la perte de relation avec la nature en général, et les animaux en particulier, ne doit-elle pas être vu comme dénaturante et pour l'Homme qui réduit sa sphère d'échanges et pour les animaux qui subissent un traitement réduit à la manipulation de la part de ce dernier ?

c-Différences et droits

Pratiquement, c'est la question avancée par les **anti-spécistes** : peut-on justifier une différence de droits, une justice différenciée, fondée sur la différence ? Ici, il s'agit d'espèce comme là de race. On pourrait également lier à cette question celle du statut du fœtus : doit-on définir le stade à partir duquel il devient suffisamment *semblable* à une personne humaine (comme les adultes qui font le droit) pour devenir un sujet de droit ?

Cette question implique de définir de quel droit on parle d'une part, et de distinguer droit et traitement de l'autre. Ainsi, le droit à l'intégrité physique ne suppose pas la même alimentation ou les mêmes conditions écologiques (température, végétation, ...) et relationnelles chez les différentes espèces (et non pas seulement entre l'Homme d'un côté et les autres espèces prises globalement, de l'autre).

Pratiquement, le droit à l'intégrité physique des animaux remet en question non seulement un grand

³ *La douleur de l'enfant*, Calman-Levy, Paris, 1993, Gouvain-Piquard, A. Meignier

nombre de pratiques industrielles orientées vers le profit, mais également l'expérimentation animale. Est-il moral de priver les créatures non-humaine du droit au bien-être au nom de celui de l'humanité, et ce, *contre leur gré* ou, si en doutait, dans l'ignorance de leur consentement ?

d-Quel critère moral comme fondement du droit à l'intégrité ?

La philosophie aristotéli-thomiste a justifié la domination de l'Homme sur les animaux au nom de sa raison qui le rangerait du côté de Dieu tandis que les animaux et le reste de la nature demeuraient du côté des choses. Ainsi l'intellect devenait le critère de droit moral prépondérant. Prolongée à l'extrême dans la pensée de Descartes et de la science positiviste, le rapport de l'Homme aux autres créatures devenait une relation de sujet à objet.

Selon Jeangène Vilmer et l'éthique animale anglo-saxonne, et à l'instar de Rousseau, la sensibilité est le critère qui doit m'empêcher moralement de faire du mal à un être vivant. Cependant, la capacité à souffrir est-elle le critère morale ultime ? Il est vrai que les animaux supportent probablement l'immense majorité de souffrance physique brute, du fait qu'ils sont sensibles mais traités comme des choses. Abolir cette souffrance serait une avancée morale révolutionnaire.

Ceci étant, peut-on disposer de l'autre à condition de ne pas le faire souffrir ? Et par suite : peut-on considérer comme moral de tuer les animaux si on ne les fait pas souffrir ?

Pratiquement, sachant la difficulté qu'on a à identifier la nature et l'intensité de la souffrance chez les Hommes et *a fortiori* chez les espèces vivantes appartenant à des taxons éloignés, s'en tenir à ce critère comme indicateur pour l'éthique ? Quelle est d'ailleurs la légitimité de la science à définir seule ce qu'est la souffrance ?

e-Qui sont les animaux ?

En acceptant de faire souffrir les animaux, on refuse selon Georges Charbonneau de reconnaître qu'on affecte une existence. À partir du moment où on reconnaît l'animal comme un sujet de vie, quelque-soit son degré de développement psychique, nous devons nous demander qui il est par rapport à l'Homme mais cette interrogation demeure biaisée si ce dernier est seul juge est partie. Ici un effort considérable est demandé à l'humanité de prendre de distance par rapport à elle-même. Les religions ne devraient-elles pas alors avoir un rôle à jouer dans la mesure où par définition, elles rappellent à l'Homme qu'il n'est pas la mesure de toute chose ; un transcendant existe qui et relativise ses prérogatives.

f-l'honnêteté morale

nous rappellerons enfin la question de l'honnêteté morale de l'humanité vis-à-vis des animaux que mentionne Florence Burgat. Quant bien même on se contenterait de se fonder sur la sensibilité comme critère moral de comportement avec les animaux et quand bien même on s'en tiendrait à une approche physiologico-anatomique pour évaluer cette douleur, il est acquis que les grands singes souffrent et possède une conscience réfléchie pour les Chimpanzés. Or l'expérimentation continue sur ces animaux ; probablement pour des intérêts pratiques - le problème éthique est ici évident.

Par ailleurs, le fait que l'homme établisse une distinction entre lui-même d'un côté et « les animaux » de l'autre pose la question de sa volonté réelle de comprendre ces derniers, ce qui supposerait de les envisager *ad minima* par espèce. Selon la conception de l'éthique anglo-saxonne, ce n'est d'ailleurs même pas aux espèces que l'éthique animale doit s'intéresser, ce qui relève de l'éthique de l'environnement, mais aux animaux individus.

On peut se demander si l'effort ne consiste pas prioritairement à garantir la domination humaine sur les autres espèces à des fins pratiques.

Damien Gangloff