

n° 13

Côté-Philo

www.acireph.org

Le journal de l'enseignement de la philosophie

Dossier

***Enseigner la philosophie à partir de
questions contemporaines ?
"quel droit sur le vivant, quels droits du
vivant ?"***

Les animaux ont-ils des droits ? Avons-nous des
devoirs envers eux ? L'éthique animale
Enrique Utria

Consensus et conflits en matière de bioéthique
en Europe
Carlos De Sola

juin 2009

Côté Philo

www.cotephilo.net

Le journal de l'enseignement de la philosophie

ÉDITORIAL		3
HUMEUR		4
DOSSIER	ENSEIGNER LA PHILOSOPHIE À PARTIR DE QUESTIONS CONTEMPORAINES ? "QUEL DROIT SUR LE VIVANT, QUELS DROITS DU VIVANT ?"	
	Les animaux ont-ils des droits ? Avons-nous des devoirs envers eux ? L'éthique animale Enrique Utria	7
	En prolongement, quelques textes. <i>Bentham,</i> <i>Schopenhauer, Adorno, Horkheimer, Nozick, De Fontenay</i>	18
	Consensus et conflits en matière de bioéthique en Europe Carlos De Sola	27
ENTRETIEN	Entretien avec Alain Clayes (<i>président de la mission parlementaire sur la révision des lois de bioéthique</i>)	43
DÉBAT	L'enseignement de la philosophie en série technologique Cécile Victorri	49
EN CLASSE	Fiches pédagogiques sur le devenir des embryons surnuméraires Lila Echard	53

Éditorial

La réforme est morte, vive la réforme future

La réforme des lycées que Xavier Darcos présentait naguère farouchement comme inéluctable et imminente est à présent oubliée... jusqu'à nouvel ordre. Dans une conjoncture économique et sociale dramatique pour le pays et inquiétante pour le gouvernement, celui-ci ne pouvait en effet maintenir une réforme qui était probablement autant approuvée et souhaitée dans son principe que rejetée dans ses modalités : censée se mettre en place après une concertation et des délais précipités, elle s'est rapidement heurtée au refus des enseignants et des lycéens. Devant la perspective d'une grève lycéenne massive et prolongée, le Ministre a donc plié, promettant de tout remettre à plat et d'engager la concertation sur de nouvelles bases.

Or, si l'ajournement de la réforme était nécessaire étant donné la façon dont elle était conduite, il n'en reste pas moins que cette perte de temps est en soi regrettable, tant une réforme est effectivement indispensable. Pour ce qui concerne la philosophie, l'extension en première était enfin en vue, même si les modalités de son application laissaient planer des doutes et des réticences, notamment sur la question des horaires, sur les problèmes que pose l'articulation entre la première et la terminale et sur la question du caractère facultatif ou non de cet enseignement. C'est tout particulièrement sur ce dernier point qu'il faudra veiller quand la réforme sera à nouveau à l'ordre du jour : étendre l'enseignement de la philosophie en première sans l'y rendre obligatoire aurait quelque chose d'un peu dérisoire et aurait même toutes les chances d'être contre-productif, puisqu'une telle "extension" ne pourrait que rendre plus difficile encore le travail en Terminale, obligeant les enseignants de philosophie à des acrobaties invraisemblables pour ne pas désavantager les élèves qui n'auraient pas suivi d'enseignement anticipé en première, sans pour autant obliger ceux qui l'auraient suivi à le recommencer...

Sortir de l'enfermement de la philosophie dans la seule année de Terminale, avec tout ce que cet enfermement comporte d'effets pervers, est nécessaire, mais à condition d'en sortir véritablement, clairement et sans bricolages. Morceler les services sans même obtenir la garantie d'une véritable amélioration de l'enseignement de la philosophie pour tous, voilà qui ne risque pas de satisfaire grand monde. Est-ce si difficile à comprendre ?

Chargé par le gouvernement d'élaborer de nouvelles premières propositions sur la réforme du lycée (avant le rapport final en octobre) Richard Descoings, le directeur de Sciences Po Paris, a remis son rapport le 2 juin. Son contenu si vague laisse perplexe : rien n'est dit de l'organisation future des enseignements au lycée ; le rapport se contente d'énoncer des « préconisations » dont les modalités ne sont jamais précisées. Revaloriser la filière L : certes, et

comment ? Rénover la voie technologie "source de progrès démocratique" : par quels moyens ? etc. Rien n'est dit des enseignements, *a fortiori* de l'enseignement de philosophie.

Est-ce l'enterrement définitif de la réforme des lycées ? Sinon, qui en décidera et comment ? Le projet Darcos va-t-il ressusciter pendant l'été ? Une nouvelle consultation est-elle prévue ? Pour l'heure, les cartes sont brouillées.

Humeur

2009, année Darwin : nouvelles extinctions de postes en vue

Les postes aux concours se raréfient et le lauréat du CAPES ou de l'Agrégation en philosophie est aujourd'hui un animal assez rare (respectivement 20 et 40 postes annoncés).

Apparemment condamnée par l'évolution, cette espèce au mode de reproduction erratique est aujourd'hui quasiment disparue. Les étudiants et les départements universitaires de philosophie sont également menacés. Greenpeace se déclare impuissante.

DOSSIER

Enseigner la philosophie à partir de questions contemporaines ? "*Quel droit sur le vivant, quels droits du vivant ?*"

Journées d'étude de l'ACIREPh - 2008

Présentation du dossier

Notre association poursuit depuis dix ans un travail de réflexion sur l'enseignement de la philosophie. En mars 2001, nous avons publié un *Manifeste pour l'enseignement de la philosophie* qui expose 10 chantiers pour un renouvellement de l'enseignement de philosophie. Nos deux journées d'étude d'Octobre dernier concernaient principalement le huitième chantier : ***enseigner la philosophie vivante***.

La sclérose des programmes

Chacun sait que l'*absence d'un véritable programme*, le poids des sujets de baccalauréat sur une discipline qui n'existe qu'en année d'examen, ont produit peu à peu un **rétrécissement des horizons** de l'enseignement philosophique. La plupart des débats contemporains particulièrement intenses en philosophie du langage, en philosophie de l'esprit ou en philosophie morale ou politique n'ont bien souvent aucune résonance dans la philosophie telle qu'elle s'enseigne au lycée.

Pourtant, cela n'a pas toujours été le cas. On trouvait autrefois dans les programmes - et jusqu'à la fin des années 60 - un écho des débats philosophiques qui avaient alors cours. Les « instructions » de 1925 (toujours en vigueur !) indiquaient qu'il est souhaitable de "*mettre la culture philosophique en relation avec les problèmes réels que pose la vie morale, sociale, économique*" afin que l'élève de terminale ne puisse avoir "*l'impression que la réflexion philosophique se meut dans un monde à part, sans relation avec celui de la science ou celui de la vie*". Plus récemment, les programmes « Renaut » proposaient l'introduction de « *questions à ancrage contemporain* », innovation fatale puisque ce fut aussi le principal motif de son rejet par une profession habilement cornaquée et manipulée par sa frange la plus aveuglément corporatiste. Quelles étaient ces questions absolument « inacceptables » et « idéologiques » ? « *La maîtrise de la nature. Enjeux du progrès technique : prudence et responsabilité / Religion et modernité. La question de la laïcité :*

l'éthique et la croyance religieuse / La question de l'autorité : tradition et autonomie » etc. !

La difficulté est aussi pédagogique.

Les élèves lisent des journaux, des revues, regardent à la télévision des émissions scientifiques ou des débats d'idées ; et ils posent des questions. Le professeur de philosophie a sans doute à les introduire aux « grands textes » mais Platon, Descartes ou Kant ne sauraient suffire à leur curiosité ni à leur donner tous les moyens de s'orienter dans la pensée aujourd'hui. D'où le sentiment qu'ont les élèves d'un fort décalage entre les promesses de notre enseignement (une discipline scolaire qui va les aider à penser le réel, à mieux penser ce qu'ils pensent !) et ce qu'ils vivent en classe : une philosophie souvent décontextualisée, trop éloignée du monde.

Enseigner une philosophie vivante.

Il n'y pas lieu d'opposer les « classiques » aux contemporains. On ne peut entretenir une relation vivante avec les classiques, donc enseigner une philosophie vivante, que si on les lit en relation avec *nos* questions, qui sont pour une bonne part celles de la philosophie *d'aujourd'hui* ; c'est aussi la condition pour que la philosophie *soit réellement* formatrice et aide effectivement les élèves à penser - au-delà des préjugés - les grandes questions du monde contemporain auxquelles ils seront confrontés comme *homme* et comme *citoyen*.

Il nous semble aussi, qu'au moment où se discute l'avenir de notre enseignement, la profession devrait se donner pour tâche de discerner dans les travaux contemporains ce qui non seulement *est important*, mais ce qui peut être *formateur et utile aux élèves*.

D'où l'objet de nos journées d'études, ***Enseigner la philosophie à partir de questions contemporaines ?*** - avec comme exemple de question aux résonances aussi bien classiques que contemporaines : ***"Quel droit sur le vivant, quels droits du vivant ?"***.

Pour ce dossier il fallait choisir quelques exemples de nos travaux. Nous avons retenu deux conférences, l'une d'Enrique Utria portant sur la question de *l'éthique animale* et l'autre, de Carlos de Sola, sur les *questions bioéthiques* à travers leur discussion au *Conseil de l'Europe*. Deux conférences à la forme et à la problématique très différentes, mais tout à fait passionnantes.

En complément, vous trouverez sur le site de l'Acireph <http://www.acireph.org/>

1. Un dossier sur la question de la brevetabilité du vivant
2. Un exemple de dialogue entre philosophes sur la corrida
3. Deux articles de Jean-Yves Goffi (« *Les relations entre l'homme et l'animal* » ; « *Animaux* »)
4. Un dossier sur l'étonnant et controversé ouvrage de Charles Patterson ***Éternel Treblinka***

I

Les animaux ont-ils des droits ? Avons-nous des devoirs envers eux ? L'éthique animale

Conférence d'Enrique Utria¹

Pour nous rendre à cette journée d'étude², nous avons tous tué ou fait tuer des centaines d'animaux sans même croquer leur chair. Des produits d'hygiène rudimentaires aux cosmétiques les plus fins, tous testés mortellement sur les animaux, du lait soutiré aux vaches après séparation d'avec leur enfant, et avant leur abattage en fin de rentabilité, à la « récolte » des œufs dont les poules finiront à l'équarisseur, de la peau des bêtes qui habillent nos pieds et nos sacs à main, en passant par la graisse animale (suif) et parfois le sang utilisés pour la fabrication des pneus en caoutchouc, des centaines ou des milliers d'animaux sont morts pour nous ce matin. Tous les actes de la vie quotidienne sont scandés par des portions, des « traces », des effluves de leur cadavre et de leurs produits dérivés. Cinquante milliards d'animaux sont abattus annuellement dans le monde pour notre consommation. A cet égard, un historien américain a parlé « d'Eternal Treblinka », quand d'autres, de manière moins provocatrice, si l'on ose dire, ont avancé les termes de « génocide » (Derrida), de guerre, ou d'enfer (Horkheimer). Dans le même temps, le programme de philosophie de terminale enseigne que *la bête* - l'ensemble homogène allant des abeilles au chimpanzé - ne pense pas, n'est pas libre, n'est pas consciente, ne souffre pas mais reçoit des « nociceptions », ne rit pas, ne parle pas, n'a ni outil ni jugement esthétique ni culture, n'a pas d'histoire, pas de personnalité, ne s'accouple pas face à face, ne meurt pas, mais « arrive à la fin ». Chaque chapitre est une insulte de *l'animal* (en l'homme). La question des possibles droits des animaux n'est pas même jugée digne d'être abordée. Il semble que, de fait, les bêtes ne semblent avoir le droit que d'être tuées, comme le parricide avait le droit, autrefois, d'être jeté dans le Tibre, pieds et poings liés dans un sac de serpents. Je me propose d'aborder trois perspectives modernes de « philosophie morale et politique » foulant à la cheville ce *statu quo* : l'utilitarisme de la préférence de Peter Singer, l'approche déontologique de Tom Regan, et le contractualisme néo-rawlsien de Mark Rowlands.

¹ Enrique Utria est doctorant en philosophie à l'université de Rouen. Il travaille à une thèse intitulée « *Essai sur les droits des animaux* » et s'intéresse de près au concept de droits moraux, depuis leurs fondements jusnaturalistes modernes jusqu'aux conceptions des philosophes du droit contemporain. Il est l'auteur d'un récent ouvrage paru en 2007, *Droits des animaux. Théories d'un mouvement*, édité par l'association Droits des animaux. Il a traduit le volumineux et très important ouvrage de Tom Regan, paru en 1983, intitulé *The Case for Animal Rights* (en cours de publication). Il consacre un article à Tom Regan dans les actes (à paraître) du colloque sur le comportement animal, organisé à l'INRA en 2008 par Florence Burgat.

² Ce texte reprend la conférence d'Enrique Utria aux journées d'études de l'ACIREPh d'octobre dernier. [Ndlr].

L'utilitarisme de Singer

L'utilitarisme est une théorie conséquentialiste, elle juge le caractère bon ou mauvais des actions en fonction de leurs conséquences. Le mal ou le bien d'une fausse promesse, par exemple, n'est pas évalué en fonction de l'universalisabilité du mensonge, sur un mode kantien, mais par ses bonnes ou mauvaises conséquences. Qu'est ce qui a de la valeur dans les conséquences ? Selon Peter Singer - titulaire de la chaire de bioéthique à Princeton - ce qui compte dans les conséquences, ce sont les satisfactions de préférence et leurs frustrations. Les utilitaristes de la préférence « jugent que les actes sont bons ou mauvais en tentant de déterminer (*weigh up*, de soupeser) s'il est plausible que l'acte satisfasse plus de préférences qu'il ne risque d'en frustrer, en prenant en compte l'intensité des diverses préférences affectées » (*ENCY.*). De manière générale, une action contraire à la préférence d'un être est mauvaise, sauf si cette préférence est dépassée en poids (*outweighed*) par des préférences contraires plus fortes (*QEP*, 99). Ainsi les utilitaristes de la préférence nous enjoignent-ils de promouvoir le solde maximal de préférences satisfaites et frustrées, de maximiser leur agrégat, pour une action donnée. Si les animaux sont capables de préférences, alors celles-ci *doivent* être prises en compte ; en cas contraire, l'utilité ne serait ni générale ni maximale. Singer présume qu'un animal susceptible de douleur ou de stress, *préfère* y échapper. Prendre en compte les préférences, c'est donc tenir compte à la fois des préférences liées aux plaisirs et douleurs - hommes et bêtes préfèrent souvent ce qui leur donne du plaisir à court, moyen, ou long terme -, mais aussi les préférences difficilement descriptibles en termes purement hédonistes (typiquement, mais pas uniquement, des préférences touchant au sacrifice pour une cause juste, pour des amis, de l'art, etc.). Comment comptabiliser ces préférences ?

L'utilitarisme de la préférence doit, pour maximiser la satisfaction des préférences, opérer selon un *principe d'égalité de considération*, dont on trouve une célèbre formule chez Bentham : « chacun doit compter pour un, et aucun pour plus d'un ». Les plaisirs ou les préférences égales doivent être comptés de manières égales, indépendamment de l'âge, de la confession religieuse, du genre, de l'ethnie, et même de l'espèce. Selon Bentham, pour que les plaisirs de deux individus soient égaux, nous devons avoir la même certitude ou incertitude que tout deux se produiront, que leur intensité et durée seront les mêmes, que les sentiments semblables ou opposés engendrés à leur suite seront les mêmes. S'agissant des préférences, on évaluera leur force (*strength*) sous certaines conditions de savoir et de réflexion (*KHKA*, 152).

La grande force de l'utilitarisme tient à son apparente simplicité. L'injonction de maximiser l'utilité, suivant le principe d'égalité de considération, permet de justifier très intuitivement des pratiques (avortement, euthanasie) ou conduites (mensonge) que d'autres théories éthiques peinent à justifier. Ainsi fonde-elle le plus facilement du monde le devoir de mentir à un officier nazi qui s'enquerrait de savoir si un Juif a trouvé refuge chez vous. Quelle que soit la préférence du soldat nazi, de la vôtre, ou des voisins, la *préférence à vivre* d'un

individu possède infiniment plus de poids que la ou les *préférences à savoir* si celui-ci se trouve bien chez vous. Par ailleurs, l'utilitarisme permet de dévoiler un point commun fondamental entre diverses formes d'exploitation intra-humaine et animale. Chaque acte raciste ou sexiste est une violation du principe d'*égalité de considération*, un « trucage » de la balance d'utilité. Dans le calcul des intérêts visant à maximiser l'utilité, le raciste ou le sexiste accordent un plus grand poids aux intérêts des membres qu'ils croient appartenir à sa « race » ou à son genre. De même,

ceux que j'appellerais « spécistes » accordent un plus grand poids aux intérêts des membres de leur propre espèce lorsqu'il y a un conflit entre leurs intérêts et ceux des autres espèces. Les êtres humains spécistes n'acceptent pas que la douleur soit aussi mauvaise lorsqu'elle est éprouvée par les porcs ou les souris que lorsqu'elle est éprouvée par les humains (QEP, 66)

Est-ce à dire que le principe d'« égalité de considération », pour éviter toute forme de racisme, de sexisme ou de spécisme, nous enjoint de traiter tous les êtres dotés de préférences de la même façon ? Il est évident que frapper vigoureusement du plat de la main le flanc d'un cheval et le visage d'un nourrisson n'a pas la même conséquence en termes de douleur et de frustration de préférence. Intituler « Tous les animaux sont égaux » le premier chapitre de la *Libération animale*, n'est donc pas dire qu'humains et animaux doivent bénéficier d'un traitement égal, mais que leurs préférences doivent être comptées également lorsqu'elles sont égales. Qu'en résulte-il en pratique ? Comment doivent être traités les animaux non humains ?

Du point de vue de l'utilitarisme de la préférence, tuer est mal parce que cela est contraire aux préférences de la victime. Le meurtre est un *mal direct* causé à l'individu tué si celui-ci préfère vivre. Toute la question est donc de savoir s'il est des animaux qui préfèrent l'« existence continuée » (*continued existence*). Étonnamment, Singer ne répond pas à cette question, mais glisse¹ à plusieurs reprises, lorsqu'il aborde la question du meurtre, vers un autre critère moral que la préférence à continuer d'exister : la conscience de soi.

Si je m'imagine tour à tour comme un être conscient de moi puis comme un être simplement conscient, c'est seulement dans le premier cas que je pourrais avoir un désir de vivre qui n'est pas satisfait si je suis tué. (KHKA, 151-152 ; voir aussi QEP, 127-128)

La conscience de soi est à coup sûr une condition nécessaire pour préférer continuer à vivre, mais est-elle une condition suffisante ? Singer définit la conscience de soi comme une capacité à se représenter soi-même en tant qu'entité distincte des autres possédant un passé et un futur, comme une aptitude à se représenter comme un « soi persévérant » (*a continuing self*) au cours du temps. La conscience de soi ainsi définie suffit-elle à préférer continuer de vivre ? Ou bien faut-il encore avoir une conception de sa propre mortalité ? Et

¹ Je ne suis pas le seul à voir ce glissement. Pour une critique détaillée, voir Regan, *The Case for Animal Rights*, p. 206.

si le concept de mort est nécessaire pour préférer continuer à vivre, les animaux en sont-ils pourvus ? Je laisserai ces questions ouvertes, en mentionnant seulement le fait que certains éléphants enterrent leurs morts et que certains singes montrent des formes de deuil¹.

Quoi qu'il en soit de la pertinence du critère « conscience de soi » quant à la question du meurtre au sein d'une théorie utilitariste, cette capacité doit être reconnue aux grands singes. Singer est catégorique, ces animaux « s'avèrent rationnels et conscients d'eux-mêmes, se concevant comme des êtres distincts, dotés d'un passé et d'un futur » (*QEP*, 132-133). Si un chimpanzé sauvage, comme la primatologue Jane Goodall l'observe, est capable de différer son désir pour une banane, en simulant le fait de ne pas la voir, pour venir par après s'en emparer lorsque le mâle dominant a quitté les lieux, « il faut que cet animal soit conscient de lui-même comme d'une entité distincte existant dans le temps » (119). Puisque, selon Singer, la conscience de soi est un critère moral pertinent pour la question du meurtre, alors il « faut immédiatement accorder aux [grands singes] la protection complète dont nous faisons bénéficier tous les humains face au crime (133) ». Sans autre argument ou appui éthologique, Singer conclut que la même chose vaut « peut-être » pour tous les mammifères ; tout dépend de notre propension à leur accorder « le bénéfice du doute lorsqu'il y a doute » sur leur conscience de soi (*id.*).

Reste à savoir ce qu'il en est des êtres dépourvus de préférence à vivre ou de conscience de soi. Préférer éviter une douleur n'est pas préférer sa propre existence future à la non existence. Un poisson pris au piège d'un hameçon « n'indique rien de plus qu'une préférence pour la cessation de cette situation perçue comme douloureuse ou menaçante » (99). De même pour les poulets, Singer « est prêt à concéder », non sans quelques sérieux doutes, qu'« ils ne sont pas conscients d'eux-mêmes » (*KHKA*, 153 ; *QEP*, 134). Nous est-il donc loisible de les tuer au nom de nos préférences gustatives, s'ils ont une vie bonne, conforme à leurs aptitudes, et sont abattus sans douleur ? Si les probabilités sont telles que le reste de leur vie risque de contenir plus de préférences satisfaites que frustrées, alors, toute chose étant égale par ailleurs, le fait de les tuer diminuera le surplus total de satisfaction de préférences dans l'univers. Il serait donc mal de les tuer sans autres raisons compensatrices. A *contrario*, si l'on imagine remplacer chacun de ces êtres, en l'occurrence des poissons ou des poulets, par un autre congénère capable de jouir à leur place, pour ainsi dire, alors l'utilitarisme de la préférence n'a aucune raison de s'opposer à ce qu'on les tue sans douleur (*QEP*, 100) - du moins cette forme d'utilitarisme ne suggère-t-elle aucune raison directe, c.-à-d. aucune raison

¹ Selon Cynthia Moss (*Elephant Memories, Thirteen Years in the Life of an Elephant Family*), citée par Marc Bekoff et Jane Goodall dans *The Emotional Lives of Animals*, p.66-67, « ils restèrent autour de la carcasse de Tina, la touchant doucement (...). Parce que le sol était rocailleux et humide, il n'y avait pas de poussière ; mais ils essayèrent de creuser.... et quand ils réussirent à se saisir d'un peu de terre, ils en répandirent sur son corps. Trista, Tia, et quelques autres éléphants s'en allèrent casser des broussailles aux alentours et les ramenèrent sur la carcasse (...) A la nuit tombante, ils l'avaient presque ensevelie (*buried*) de branches et de terre. Puis ils veillèrent sur elle la majeure partie de la nuit, et ne reprirent leur chemin avec réticence qu'à l'aurore ». Pour les singes, *ibid.*, p. 63.

reposant sur le seul poids de leurs préférences personnelles. Cependant, il existe une objection *indirecte* à l'élevage extensif suivi d'un abattage sans douleur (LA, 214), prenant la forme d'un argument de type « pente glissante » : quel que soit le « caractère humain » qui préside à nos intentions d'éleveur « bio », « label rouge, ou « viande heureuse », aussi longtemps que nous continuerons à manger des animaux, nous risquons de glisser progressivement vers des méthodes intensives d'élevage, à la première crise économique ou hausse du cours des grains. En raison d'une certaine « nature humaine », mieux vaut ne se fier qu'à un seul principe d'action concernant l'ensemble des êtres sensibles : éviter de les tuer pour manger.

Pour en terminer avec l'utilitarisme de la préférence, il ne sera pas sans intérêt de noter ses implications spécifiques quant à l'expérimentation médicale. Selon Singer, il est clair que « le savoir obtenu à partir de certaines expérimentations sur les animaux sauve vraiment des vies et réduit la souffrance » (AVL, 374) totale agrégée des humains et des animaux. L'expérimentation sur un être « seulement conscient » peut, écrit-il, être défendue sous trois conditions - pertinence du savoir qu'on envisage d'obtenir - non disponibilité d'alternatives non animale - précaution pour éviter la douleur.

S'agissant des êtres conscients d'eux-mêmes, les utilitaristes pourraient « permettre que certains buts expérimentaux soient suffisamment importants pour justifier la mort d'un être conscient de soi » (*id.*). L'utilitarisme de la préférence serait certes contraint de tenir compte du désir de l'animal de continuer à vivre (dans l'hypothèse où la conscience de soi serait un critère suffisant pour avoir un désir de continuer à vivre) - contrairement à l'utilitarisme classique se bornant au seul calcul des plaisirs et des peines -, mais il permettrait tout de même qu'on le tue. Singer ne parle en l'occurrence que des bêtes conscientes d'elles-mêmes, mais l'utilitarisme n'accorde, par principe, aucune pertinence directe au fait d'être humain. Une question d'une importance capitale est donc de savoir si les utilitaristes peuvent trouver des raisons indirectes contraignantes de ne pas expérimenter sur leurs pairs, humains ou animaux, conscients d'eux-mêmes ou simplement conscients. Un autre problème insigne est de savoir si des raisons seulement indirectes suffisent à former des jugements éthiques appropriés et au *respect* des humains et animaux concernés.

La Théorie des droits de Regan

Tom Regan est professeur émérite de philosophie morale à l'université d'Etat de Caroline du Nord, et spécialiste de George Edward Moore. Il est considéré outre-atlantique comme le père philosophique des droits des animaux, au sens fort et moderne du terme. Pour Regan, certains animaux ne sont pas seulement les bénéficiaires de nos devoirs de servir l'utilité générale bien comprise, du devoir de minimiser l'agrégat total de souffrances et de frustrations de préférence dans le monde ; ils sont surtout des porteurs de droits moraux fondamentaux - dont

celui à ne pas subir de dommage, y compris par l'expérimentation animale. Pour défendre cette thèse, Regan reprend à son compte l'analyse influente du concept de droit proposée par le philosophe contemporain du droit Joel Feinberg. Affirmer qu'on a un droit, c'est *prétendre (to claim)* que quelque chose nous est dû. Mais l'on n'a ce droit véritablement que lorsque ce qu'on prétend être un devoir des autres, est reconnu par une autorité. Plus précisément, *un droit*, écrit Feinberg, *est une prétention valide à quelque chose contre quelqu'un* (ou quelques-uns, ou tous). Et la validité en question est une justification au sein d'un système de règles. Dans le cadre d'un droit légal, une prétention est validée par référence aux règles en vigueur (lois, règlements). S'agissant des droits moraux (par ex. les droits de l'homme), un homme a un « droit moral lorsqu'il a une prétention dont la reconnaissance est exigée - non pas (nécessairement) par des règles légales - mais par des principes moraux, ou les principes d'une conscience éclairée » (F, 154). Autant la définition de la prétention valide légale semble limpide, autant celle de la prétention valide morale n'est pas sans obscurité. N'importe quel principe moral suffit-il comme justification ? Puis-je m'autoproclamer conscience éclairée ? Regan propose une interprétation de la validité des prétentions morales. Elles doivent, selon lui, être validées à double titre, à la fois comme prétention-contre [a] et comme prétention-à [b] (*The Case*, 273). Essayons d'être plus précis.

[a] Une prétention peut échouer à se qualifier comme une prétention-contre valide pour au moins deux raisons. Tout d'abord, si l'individu *contre qui* je forme ma prétention *ne peut pas* faire ou s'abstenir de faire l'acte que je prétends être dû, si par exemple mon fils RMIste n'a pas les moyens de payer la pension alimentaire à laquelle je prétends contre lui, alors ma prétention ne peut tout simplement pas être valide *contre lui*. De même, s'il s'avérait que les animaux aient des droits, leurs prétentions à ne pas être victime de la prédation des autres bêtes, ou de celle des êtres humains incapables d'agir moralement, ne pourraient pas être valides. Deuxièmement, il existe de nombreux devoirs qui ne sont pas corrélés à des droits. Il semble, en effet, difficile de dire qu'un agent de la circulation a le droit à ce que vous obtempériez au coup de sifflet (il est difficile de comprendre en quoi cela lui serait dû à lui personnellement), que quelqu'un a le droit à ce que vous vous arrêtiez au panneau stop (cela apparaît d'autant plus clairement si vous êtes seul sur la route), ou que quelqu'un a le droit à ce que vous ne siffliez pas la Marseillaise en public. Vous devez obéir parce que c'est la loi, et non parce que c'est ce que vous devez à quelqu'un. Pour prendre un dernier exemple, dans le registre moral cette fois, il est peu d'auteur pour nier l'existence d'un devoir de charité. Pour autant, Feinberg, Regan et les autres théoriciens du droit s'accordent généralement pour dire qu'il n'existe pas de droit à la charité. Aucun organisme de charité ne peut prétendre, contrairement à mon créancier, à une certaine somme d'argent contre moi. Les « contributions charitables ressemblent davantage à des services gratuits, des faveurs, des dons, qu'à des remboursements de dettes ou à des réparations » (F, 144). (Seul un Chien comme Diogène vitupérerait cette conclusion, lui qui considérerait l'aumône comme son dû). En bref, deux conditions au minimum sont requises pour qu'une prétention-contre soit valide. Il faut qu'elle soit formée contre une ou des personnes qui *puissent* s'exécuter,

et que celle(s)-ci s'exécute(nt) en vertu d'un devoir dû au prétendant (*claimant*).

[b] Le deuxième élément important pour la validation des prétentions est l'élément « à ». Pour que les prétentions-à soient valides, il faut, selon Regan, que ce qui est prétendu soit justifié par l'appel à « des principes moraux valides exposant des devoirs directs » (*The Case*, 274). Qu'est ce que des « principes moraux valides » (c) et pourquoi ceux-ci ne devraient-ils concerner que des « devoirs directs » (d) ?

(c) Pour être valides, les principes moraux doivent, bien entendu, être consistants logiquement, avoir une portée adéquate (plus étroite sera leur portée, plus étroite sera leur gamme d'applications), être précis ; mais ils doivent aussi, selon Regan, être conformes à nos intuitions réfléchies, c'est-à-dire à ces réponses que nous apportons à des questions morales *après* avoir essayé de former un jugement moral idéal à leur sujet (c.-à-d., avec rationalité, sang-froid, impartialité, clarté conceptuelle et autant d'informations pertinentes que possible). Les principes moraux sont conformes à nos intuitions réfléchies lorsque, sur le mode de l'équilibre réfléchi rawlsien, ils les cohèrent.

(d) Pour valider une prétention morale, il n'est pas suffisant que les principes moraux invoqués pour les valider soient consistants, précis (...) et ne contredisent pas nos meilleures intuitions (par ex., l'intuition que tuer un être humain innocent est mal), il faut aussi qu'ils exposent un devoir direct de satisfaire cette prétention. Ils le doivent parce qu'il est ici question de valider des droits, et que, par définition, tous les droits, au sens strict, entraînent nécessairement des devoirs directs de la part des autres. Un exemple éclairera cette idée, s'il en est besoin. Quelqu'un peut avoir le devoir de vous donner une certaine somme d'argent s'il a passé un contrat avec une tierce personne pour ce faire. Son devoir ne sera pas tourné directement vers vous, mais vers l'autre partie contractante. Vous bénéficierez, certes, de l'exécution d'un devoir indirect, mais n'aurez aucun droit à ce que la tierce personne s'exécute (sauf à ce qu'une clause contractuelle *ad hoc* ait été prévue). Un droit est corrélatif d'un devoir direct. Une prétention morale ne pourra donc se qualifier comme un droit moral que si elle est validée par un principe moral qui justifie et expose un *devoir direct* de la satisfaire.

Cette analyse des droits légaux et moraux en termes de prétentions -à et -contre paraît tout à fait solide ; mais en quoi fait-elle sens pour les animaux incapables de langage ? Après tout, comment les animaux pourraient-ils former une quelconque prétention sans user d'un langage ? Outre certains grands singes instruits en langue des signes américaine (jusqu'à 1000 mots), ils le pourraient par le même mécanisme juridique que celui utilisé pour les nourrissons, les enfants, les séniles, les aliénés, et les handicapés mentaux profonds : la représentation. Avoir un droit, c'est avoir une prétention valide, ou avoir une prétention valide *formée en notre nom*, à quelque chose contre quelqu'un. Si l'« objection du langage » est assez peu solide, l'idée qu'« il n'est pas de droit sans devoir », promue par les deux favoris à l'élection présidentielle française 2007, l'est encore moins. En France, comme dans tous les États non totalitaires,

les êtres humains incapables d'agir moralement ont certains droits, et ce, inconditionnellement ! Dira-t-on finalement que c'est le fait d'avoir *potentiellement* la faculté à agir par devoir, à universaliser la maxime de notre action, qui exclut, non pas que les animaux puissent prétendre, mais que leurs prétentions doivent être soumises à délibération ? Là où les enfants humains seront un jour dotés de cette faculté, sauf à en être privés par quelques tragiques contingences, les animaux en seront toujours et nécessairement dépossédés.

Cet argument « du potentiel » ne permet de sauver qu'en apparence les *théories* juridiques du *choix* rationnel ou de la *volonté* autonome (*choice or will theory*) des Hobbes, Kant, et autres Kelsen de nos manuels de philosophie. Outre le fait que les espèces pourraient être dites potentiellement dotées de cette faculté, en raison de l'évolution darwinienne, l'argument du potentiel ouvre très certainement la porte à une lourde faute logique. Comme l'écrit Stanley Benn, cité par Feinberg (*in* Regan, *MLD*, 267), « un président potentiel des Etats-Unis n'est pas de ce fait Commandant en chef des armées ». Ce qui suit d'une qualification potentielle, est un droit potentiel, non un droit en acte. Autrement dit, être potentiellement qualifié pour un droit ne donne pas ce droit. Par ailleurs, respecter quelqu'un non pas pour ce qu'il est en acte, mais pour ce qu'il a été ou est en puissance implique à tout le moins une curieuse définition du respect. Ce n'est plus la loi morale kantienne (qui ne concerne que les fins en soi) ou l'autre en face de moi qui est valorisé(e), mais la fiction que je me fais de celui qui me regarde.

Aucune objection ne semble ni pouvoir empêcher les animaux de *prétendre* par un mécanisme de représentation, ni entraver la considération due à leurs prétentions. Il faut donc dire avec Feinberg et Regan, conformément à la réalité juridique, que « la sorte d'êtres *pouvant* avoir des droits est précisément celle qui a (ou peut avoir) des intérêts » (F, 167). Cela ne veut pas dire que les droits sont nécessairement des *intérêts protégés* - ils peuvent aussi protéger une raison calculatrice (Hobbes) ou une raison pratique (Kant) -, ni même que tous les intérêts doivent être protégés (par ex., mon intérêt à gagner à tous les coups au loto). Cela signifie simplement qu'avoir des intérêts est une condition *suffisante* pour avoir des prétentions susceptibles d'être validées. Les cailloux, les voitures, les immeubles, et les arbres ne souffrent pas ; ils ne peuvent donc avoir aucun intérêt, aucune prétention, et par suite aucun droit. Puisqu'il est acquis que les animaux ont des prétentions, il reste à savoir si certaines d'entre elles sont valides.

Pour valider une prétention à ne pas subir de dommages *contre* tous les humains susceptibles d'agir moralement, il faut que cette prétention soit justifiée par *l'appel à un principe moral valide*, on l'a dit. La stratégie de Regan va donc consister à évaluer réflexivement (*id est*, avec l'équilibre réfléchi) quatre des principales théories éthiques dominantes. Toutes sont gravement déficientes et échouent à rendre compte de certaines de nos intuitions réfléchies. Pour résumer outrancièrement son propos (des pages 150 à 241), on dira que *l'utilitarisme* permet au nom de l'utilité bien comprise le sacrifice d'êtres humains en général (même une préférence à vivre peut être dépassée

par un agrégat de préférences plus fortes) ; le *perfectionnisme* permet l'exploitation des moins vertueux par les plus vertueux (esclavage, système de castes) ; le *kantisme* échoue à rendre compte des droits fondamentaux des êtres humains ne se qualifiant pas comme « fin en soi » au sens strict ; le *contractualisme classique* est, entre autres, incapable de rendre compte des droits des êtres incapables de contracter.

Contre l'utilitarisme, Regan suppose que ce ne sont pas les plaisirs et les douleurs, ou les préférences et leur frustration, qui ont de la valeur du point de vue moral, mais l'individu qui les éprouve. Contre le kantisme, il suppose que cette valeur ne se réduit pas aux seules fins en soi, mais que les êtres humains incapables d'agir moralement en sont aussi dotés. Enfin, contre le perfectionnisme, il suppose que cette valeur est égale chez tous ceux qui la possèdent, indépendamment de leurs talents ou de leurs vertus. Il appelle cette valeur, valeur inhérente. Comment la reconnaître ? Un critère de la valeur inhérente peut être trouvé en dégagant un point commun à tous les êtres humains qui la possèdent. Tous sont des « *sujets-d'une-vie* », dotés

de croyances et de désirs, de perception, de mémoire, d'un sens du futur, y compris de leur propre futur ; d'une vie émotionnelle (...) ; d'intérêts en rapport aux préférences et au bien-être ; [tous sont] aptes à initier une action en vue de leurs désirs et de leurs buts ; ont une identité psychophysique au cours du temps ; et un bien-être individuel, au sens où la vie dont ils font l'expérience leur réussit bien ou mal, indépendamment logiquement de leur utilité pour les autres et des intérêts que les autres leur portent (243).

Pour des raisons, et après une longue argumentation analytique sur les attitudes propositionnelles (chap. 2), qu'il n'est pas possible de rapporter ici, Regan considère que tous les mammifères et oiseaux, âgés d'un an ou plus, sont dotés de ces capacités. Chacun d'entre eux est sujet-d'une-vie et a donc une valeur inhérente. *Tout principe moral fondant le devoir direct de ne pas causer de dommages à des innocents humains, en raison de leur valeur inhérente, fonde en même temps le devoir direct de ne pas causer de dommages aux sujets-d'une-vie animaux.* La possibilité pratique du régime végétalien achève de valider la prétention à l'exécution de ce devoir direct envers les sujets-d'une-vie animaux¹. La consommation de chair animale et de ses sous-produits, l'expérimentation, et l'exploitation animale pour nos loisirs violent leurs droits moraux fondamentaux. Ces pratiques doivent être abolies. Quant aux autres bêtes, qu'elles aient moins d'un an, ou qu'ils s'agissent de poissons, non seulement elles doivent bénéficier de notre doute quant à la question de savoir si elles satisfont au critère sujet-d'une-vie, mais permettre leur exploitation serait encourager la formation d'habitudes et de pratiques menant à la violation des droits des animaux sujets-d'une-vie. La théorie des droits de Regan exige donc que ceux-ci soient traités *comme s'ils étaient des porteurs de droits*.

¹ Voir la position de l'Association américaine de diététique et des diététiciens du Canada à ce sujet : www.vegetarisme.fr/Articles/PositionAAD.pdf

Le contractualisme de Rowlands

Pour terminer cette présentation générale, une dernière perspective philosophique favorable aux animaux mérite considération, celle développée récemment par Mark Rowlands, professeur de philosophie à l'université de Miami. Le lecteur des modestes lignes précédentes a peut-être résisté jusqu'ici à l'injonction de maximiser l'utilité ou de respecter les droits moraux des animaux basés sur une analyse des droits comme prétentions valides. Il a pu reconnaître le caractère rationnel de ces analyses, mais penser que la moralité et le droit relève davantage d'une question de contrat. Une forme contemporaine de contractualisme permet d'échapper au problème majeur des théories contractualistes classiques, à savoir l'impossibilité de fonder les droits directs des humains incapables de contracter, soit les membres les plus fragiles de notre communauté.

Selon John Rawls, un contrat ne *peut* accorder une considération égale à chacun des contractants, quel que soit leur pouvoir ou leurs capacités, que s'il est négocié à partir d'une position d'égalité. C'est de cette dernière dont il est question en « position originelle ». Les contractants y sont en position d'égalité en raison d'un aspect particulier liés à leurs connaissances : ils sont flanqués d'un *voile d'ignorance*.

Personne ne connaît sa place dans la société, sa classe ou son statut social, (s)es avantages naturels et (s)es capacités naturelles, son intelligence, sa force, etc. (...) Les principes de justice sont choisis derrière un voile d'ignorance. Ceci assure que personne n'est avantagé ou désavantagé dans le choix des principes par le hasard naturel ou la contingence des circonstances sociales. (Rawls, *Th. de la J.*, Seuil, 1997, p. 38, tr. mod.)

Rawls n'a cessé de souligner que les contingences naturelles et sociales qui influencent notre sort - talent, environnement, origine sociale - ne sont pas elles-mêmes méritées. De sorte que les différences d'avantages ou de bénéfices qui en dérivent sont moralement arbitraires. Selon Rowlands, Rawls oublie le fait que ni la rationalité ni le fait d'être humain ne sont mérités. Certes on peut bien dire que la rationalité se cultive, qu'elle est effort, qu'elle se gagne, que nous pouvons la contrôler dans une certaine mesure. Mais cela n'est possible que parce que nous avons d'abord ce que Rawls appelle une *range property*, une « propriété de champ ». A l'image des points contenus dans un cercle qui ont tous la propriété d'être-à-l'intérieur-du-cercle, bien que leurs coordonnées puissent varier, nous sommes tous rationnels, bien que certains aient un QI plus élevé. Le fait même d'être dans ce cercle, dans ce champ où la rationalité peut être cultivée, n'est pas quelque chose que nous pouvons contrôler. Il faut donc dire que c'est une propriété arbitraire au sens rawlsien.

De la même manière, savoir qu'on est humain doit aussi être mis entre parenthèses en position originelle. La propriété être-humain est chose sur laquelle nous n'avons aucun pouvoir, aucun choix. Que résulte-t-il sur le plan pratique de ce repiquage, pour ainsi dire, du voile d'ignorance ?

Du point de vue contractualiste, défendu par Rowlands, la moralité de l'élevage et de l'abattage des animaux pour la nourriture, dépend de la rationalité des choix que nous ferions derrière le voile d'ignorance (Rowl., 148).

Si l'on ignorait si on allait devenir humain ou proie animale des humains, le choix rationnel serait sûrement d'opter pour un monde où le végétarisme serait une pratique humaine généralisée et où, par conséquent, il n'y aurait aucun élevage industriel. Ce qu'on risque de perdre en tant qu'humain est sûrement sans conséquence, comparé à ce qu'on risque de perdre en tant que vache, cochon, ou agneau. (...) Par conséquent, le choix rationnel doit être d'opter pour un monde où le végétarisme serait moralement obligatoire pour les humains. (149-150)

Rowlands étend le même raisonnement à l'élevage extensif où la mort serait « donnée » sans douleur (151-152) : le choix moral reste le végétarisme. « Il serait probablement rationnel » d'étendre le même raisonnement à un mode de vie végétalien et sans produits animaux, c'est-à-dire « de choisir un monde vegan », de l'aveu non publié de son auteur.

Enrique Utria

Livres cités :

- Feinberg Joel [F], *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton University Press, 1980 (inclus "Nature and Value of Rights" et "The Rights of Animals and Unborn Generations").
- Regan Tom, [The Case], *The Case for Animal Rights* [1983], University of California Press, 2004, 2^e éd.
- Regan Tom (dir.) [MLD], *Matters of life and death. New Introductory Essays in Moral Philosophy*, New York, Random House, 2^e éd., 1986.
- Rowlands Mark, [Rowl], *Animal Rights. A Philosophical Defence*, Palgrave, 1998.
- Singer Peter, [QEP], *Questions d'éthique pratique*, tr. fr. Marcuzzi, Bayard, 1997.
- Singer Peter, [LA], *La Libération animale* [1975], tr. fr. L. Rousselle, relue par D. Olivier, Grasset, 1993.
- Singer Peter, [AVL], "Animals and Value of Life" in Regan (dir.), MLD.
- Singer Peter [KHKA], "Killing Humans and Killing Animals", *Inquiry*, 1979, vol. 22, n°1-2, p. 145-156.
- Singer Peter, [ENCY], "Utilitarianism", in M. Bekoff (dir.), *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, Greenwood Press, 1998.

Bibliographie complémentaire:

- Burgat Florence, *Animal mon prochain*, Odile Jacob, 1997.
- Burgat Florence, « Les habits de la cruauté » in B. Cyrulnik (dir.), *Si les lions pouvaient parler*, Gallimard, 1998.
- Fontenay (de) Elizabeth, *Le Silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Fayard, 1998.
- Goffi Jean-Yves, *Le Philosophe et ses animaux. Du statut éthique de l'animal*, J. Chambon, Nîmes, 1994.
- Jeangène Vilmer Jean-Baptiste, *Ethique animale*, préfacé par P. Singer, PUF, 2008.
- Pelluchon Corine, *L'Autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*, PUF, 2009.
- Cahiers Antispécistes* (Revue): <http://www.cahiers-antispecistes.org>

En prolongement, quelques textes...

Côté-Philo vous propose une sélection de textes classiques ou contemporains en prolongement de la Conférence d'E. Utria. Tous ces textes plaident tous pour une certaine prise en compte morale de la souffrance animale. Le dossier n'est donc pas « équilibré ». Il ne s'agit pourtant pas de s'ériger en « défenseur » ou militant de la « cause animale », mais seulement de mettre à disposition des textes peu connus et d'un intérêt philosophique certain.

Jeremy BENTHAM

Autrefois, et j'ai peine à dire qu'en de nombreux endroits cela ne fait pas encore partie du passé, la majeure partie des espèces, rangée sous la dénomination d'esclaves, étaient traitées par la loi exactement sur le même pied que, aujourd'hui encore, en Angleterre par exemple, les races inférieures d'animaux. Le jour viendra peut-être où il sera possible au reste de la création animale d'acquiescer ces droits qui n'auraient jamais pu lui être refusés sinon par la main de la tyrannie. Les français ont déjà découvert que la noirceur de la peau n'est nullement une raison pour laquelle un être humain devrait être abandonné sans recours au caprice d'un tourmenteur. Il est possible qu'on reconnaisse un jour que le nombre de jambes, la pilosité de la peau, ou la terminaison de l'os *sacrum*, sont des raisons tout aussi insuffisantes d'abandonner un être *sensible* au même destin. Quel autre [critère] devrait tracer la ligne infranchissable? Est-ce la faculté de raisonner, ou peut-être la faculté de discourir ? Mais un cheval ou un chien adulte est, au-delà de toute comparaison, un animal plus raisonnable, mais aussi plus susceptible de relations sociales, qu'un nourrisson d'un jour ou d'une semaine, ou même d'un mois. Mais supposons que la situation ait été différente, qu'en résulterait-il ? La question n'est pas « *peuvent-ils raisonner ?* », ni « *peuvent-ils parler ?* », mais « *peuvent-ils souffrir ?* ».

Principles of Morals and Legislation, chap.17, sect.1, Blackwell, 1967, p.411-412.
Traduction Enrique Utria.

Il serait, certes, grandement à désirer que quelque moraliste bienfaisant prit les animaux sous sa protection, et revendiquât leurs droits à la protection des lois et à la sympathie des hommes vertueux. Ce vœu est peut-être prématuré aujourd'hui qu'une portion considérable de la race humaine est encore exclue de l'exercice de la bienfaisance, et traitée comme des animaux inférieurs ; non comme des *personnes*, mais comme des choses. Les animaux, il est vrai, n'ont qu'une puissance d'action fort limitée sur le sensibilité humaine, que peu de moyens de faire éprouver à l'injustice et à la cruauté le châtement qui leur est dû, et moins encore de donner à l'homme, par la communication du plaisir, la récompense de son humanité et de ses bienfaits. Nous leur ôtons la vie, et en cela nous sommes justifiables ; la somme de leurs souffrances n'égale pas celle de nos jouissances : le bien excède le mal. Mais pourquoi les tourmenter ? Pourquoi les torturer ? Il serait difficile de dire par quelle raison ils seraient exclus de la protection de la loi. La véritable question est celle-ci : sont-ils susceptibles de souffrances ? Peut-on leur communiquer du plaisir ? Qui se chargera de tirer la ligne de démarcation qui sépare les degrés divers de la vie animale, en commençant par l'homme, et descendant de proche en proche jusqu'à la plus humble créature capable de distinguer la souffrance de la jouissance ? La distinction sera-t-elle établie par la faculté de la raison ou celle de la parole ? Mais un cheval ou un chien sont, sans comparaison, des êtres plus rationnels et des compagnons plus sociables qu'un enfant d'un jour, d'une semaine ou même d'un mois. Et en supposant même qu'il en fût autrement, quelle conséquence en tirer ? La question n'est pas : *peuvent-ils raisonner ? peuvent-ils parler ?* mais : *peuvent-ils souffrir ?*

Deontologie ou Science de la Morale, 1834

http://classiques.uqac.ca/classiques/bentham_jeremy/deontologie_tome_1/deontologie_t1.html

Contre tout type de cruauté envers les animaux

Le législateur doit interdire tout ce qui peut mener à la cruauté. Les spectacles barbares des gladiateurs ont sans nul doute contribué à donner aux Romains cette férocité qu'ils ont montrée dans leurs guerres civiles. On ne peut pas attendre des gens habitués à mépriser la vie humaine dans leurs jeux, qu'ils la respectent quand ses passions sont déchaînées. Il est approprié, pour la même raison, d'interdire tout type de cruauté, qu'on l'exerce par amusement ou pour satisfaire à notre gloutonnerie. Les combats de coqs et les attaques de taureau avec des chiens <bull-baiting>, la chasse au lièvre et au renard, la pêche et les autres amusements du même type, supposent nécessairement soit l'absence de réflexion soit un fonds d'inhumanité, puisqu'ils infligent à des êtres sensibles la souffrance la plus aigue, et la mort la plus douloureuse et la plus lente dont on puisse jamais avoir idée. Pourquoi la loi devrait-elle refuser sa protection à un être sensible quel qu'il soit ? L'heure viendra où l'humanité étendra son manteau sur tout ce qui respire. Nous avons commencé par prêter attention à la condition des esclaves ; nous finirons par adoucir celle de tous les animaux qui assistent à notre labeur ou subviennent à nos besoins.

Principes of Penal Law, Part. III, ch. XVI, dans J. Bowring (éd.), *The works of Jeremy Bentham*, Part. II, p.562.

Arthur SCHOPENHAUER

CRUAUTE ENVERS LES ANIMAUX

L'oiseau qui est conçu pour parcourir la moitié du monde, l'homme l'enferme dans une cage où il s'ennuie à mort et crie: car

L'ucello nella gabia

canta non di piacere ma di tabbia

[l'oiseau dans sa cage est malheureux /il ne chante pas de joie mais de rage]

Et son plus fidèle ami, le chien si intelligent, l'homme l'attache à la chaîne! Je ne vois jamais un chien dans une situation sans éprouver de pitié pour lui et une profonde indignation à l'égard de son maître, et je pense avec satisfaction au cas relaté il y a quelques années par le Times: un lord qui avait un grand chien de garde, traversant sa cour un jour se mit à caresser ce chien qui lui déchira aussitôt le bras de haut en bas-avec raison! Il voulait dire pas là: "*tu n'es pas mon maître mais mon diable, qui fait de ma courte existence un enfer*". Qu'il en advienne ainsi à quiconque tient un chien en laisse.

L'art de l'insulte (textes réunis par Franco Volpi), Seuil, 2004, p.153.

Th. W. ADORNO et M. HORKHEIMER

L'HOMME ET L'ANIMAL

Dans l'histoire européenne, l'idée de l'homme s'exprime dans la manière dont on le distingue de l'animal. Le manque de raison de l'animal sert à démontrer la dignité de l'homme. Cette opposition a été prêchée avec tant de constance et d'unanimité par tous les prédécesseurs de la pensée bourgeoise - les anciens Juifs et les Pères de l'Église, puis au Moyen Age et dans les temps modernes - qu'elle fait partie du fond inaliénable de l'anthropologie occidentale comme peu d'autres idées. (...) Cet homme prouve en faisant violence à l'animal qu'il est seul dans toute la création à fonctionner volontairement de façon aussi mécanique, aussi aveugle et automatique, exactement comme les membres en convulsion des victimes que le spécialiste utilise à ses propres fins. Le professeur à sa table de dissection définit scientifiquement ces spasmes comme des réflexes; l'aruspice devant l'autel proclamait qu'ils étaient des signes donnés par les dieux qu'il servait. L'homme possède la raison qui progresse impitoyablement; l'animal qu'il utilise pour aboutir à ses conclusions irrévocables n'a que la terreur déraisonnable, l'instinct de la fuite qui lui est interdite.

L'absence de raison n'a pas de mots pour s'exprimer. Seul celui qui la possède est éloquent et l'histoire manifeste est pleine de cette éloquence. La terre entière témoigne de la gloire de l'homme. Durant les guerres, en temps de paix, dans l'arène et à l'abattoir, de la mort lente de l'éléphant vaincu par les hordes humaines primitives dans leur premier assaut planifié jusqu'à l'exploitation systématique du monde animal, les créatures privées de raison ont eu à subir la raison. Ce processus visible cache aux bourreaux le processus invisible: la vie sans la lumière de la raison, l'existence des animaux.

La dialectique de la raison, Gallimard, collect. Tel, 1983, p.268-270.

Th. W. ADORNO

§68 *Les humains te regardent* -

L'indignation que suscitent les cruautés commises diminue à mesure que les victimes cessent de ressembler aux lecteurs normaux, qu'elles sont plus brunes, « plus sales », plus proches des « Dagos ». Voilà qui éclaire autant sur les atrocités que sur les spectateurs. Peut être la schématisation sociale de la perception est elle ainsi faite chez les antisémites qu'ils ne voient plus du tout les Juifs comme des hommes. L'assertion courante selon laquelle les Sauvages, les Noirs, les Japonais ressemblent à des *animaux*, par exemple à des singes, est la clé même des pogromes. Leur éventualité est chose décidée au moment où le regard d'un animal blessé à mort rencontre un homme. L'obstination avec laquelle celui ci repousse ce regard - « *ce n'est qu'un animal* » - réapparaît irrésistiblement dans les cruautés commises sur des hommes dont les auteurs doivent constamment se confirmer que « *ce n'est qu'un animal* », car même devant un animal ils ne pouvaient le croire entièrement. Dans la société répressive la notion d'homme est elle même une parodie de la ressemblance de celui ci avec Dieu. Le propre du mécanisme de la « projection pathique » est de déterminer les hommes détenant la puissance à ne percevoir l'humain que dans le reflet de leur propre image, au lieu de refléter eux-mêmes l'humain comme une différence. C'est alors que le meurtre apparaît comme une tentative constamment répétée, dans une folie croissante pour déguiser en raison la folie d'une perception aussi erronée : celui qu'on n'a pas perçu comme un être humain et qui pourtant est un homme, est transformé en chose afin qu'aucun de ses mouvements ne mette en cause le regard du maniaque.

Minima moralia: réflexions sur la vie mutilée, §68, Payot, 2003 (rééd.), p.142.

Robert NOZICK

LES CONTRAINTES ET LES ANIMAUX

Nous pouvons éclairer le statut et les implications des contraintes morales secondaires en étudiant les êtres vivants pour lesquels on juge habituellement inappropriées des contraintes secondaires d'une telle rigueur (ou quelque contrainte que ce soit) : à savoir les animaux non humains. Y a-t-il des limites à ce que nous sommes en droit de faire aux animaux? Les animaux ont-ils le statut moral de simples objets? Certaines fins nous frustreront-elles du droit d'imposer de grands sacrifices aux animaux? Qu'est-ce qui nous permet de les utiliser le moins du monde?

Les animaux comptent pour quelque chose. Certains animaux supérieurs, tout du moins, devraient recevoir quelque considération dans les délibérations humaines sur ce qu'il convient de faire. Il est difficile de prouver cela. Nous présenterons d'abord quelques exemples, puis des discussions.

Si vous aviez envie de claquer des doigts, peut-être pour marquer le rythme d'une certaine musique, et que vous saviez que, par quelque étrange relation de cause à effet, le fait de faire claquer vos doigts serait à l'origine, pour 10 000 vaches heureuses

et qui ne vous appartiennent pas, d'une mort douloureuse, voire même sans souffrances et instantanée, cela ne soulèverait-il pas quelque problème ? Y aurait-il quelque raison pour que ce soit moralement répréhensible d'agir ainsi ?

D'aucuns disent que l'on ne devrait pas agir ainsi parce que de tels actes rendent les hommes brutaux et rendent susceptible de coûter la vie de personnes humaines, uniquement pour le plaisir. Ces actions qui sont moralement irréprochables en elles-mêmes, disent-ils, ont des prolongements éventuels moraux indésirables. (Les choses alors seraient différentes s'il n'y avait pas de possibilité de débordements éventuels. Par exemple, pour la personne qui se sait être la dernière survivante sur terre.) Mais pourquoi devrait-il y avoir un tel prolongement éventuel ?

Si, en soi, faire tout ce qu'on veut aux animaux, quelle qu'en soit la raison, ne pose alors aucun problème pourvu qu'une personne se rende compte de la frontière nette qui sépare les hommes et les animaux et la garde à l'esprit pendant qu'elle agit, pourquoi le fait de tuer les animaux aurait-il tendance à en faire une brute et la rendrait plus susceptible de faire du mal ou de tuer des personnes humaines ? Les bouchers commettent-ils plus de meurtres que d'autres personnes qui ont des couteaux autour d'elles ? Si j'aime bien frapper une balle en plein avec une batte, cela augmente-t-il de façon significative le danger que j'en fasse autant avec la tête de quelqu'un ? Ne suis-je pas en mesure de comprendre que les gens diffèrent des balles de base-ball, et cette compréhension n'arrête-t-elle pas les débordements éventuels ? Pourquoi les choses devraient-elles être différentes dans le cas des animaux ? La question de savoir si les débordements éventuels ont lieu ou non est, à coup sûr, empirique ; mais elle constitue certainement une énigme pour ceux qui veulent en expliquer les raisons, ceux des lecteurs de cet essai du moins, au raisonnement élaboré, capables d'établir des distinctions, et d'agir en conséquence de façon différenciée.

Si certains animaux comptent pour quelque chose, quels sont les animaux qui comptent, jusqu'à quel point comptent-ils, et comment ceci peut-il être déterminé ? Supposons (comme, je le pense, la réalité le confirme) que manger des animaux ne soit pas nécessaire pour la santé et ne soit pas meilleur marché que d'autres régimes aussi sains que possible aux États-Unis. Ce que l'on gagne alors à manger des animaux, ce sont les plaisirs du palais, les délices de la dégustation, la diversité des saveurs. Je ne prétendrai pas qu'ils ne sont pas réellement agréables, délicieux et intéressants. La question qui se pose est la suivante : ces plaisirs, ou plus exactement leur accroissement marginal lié à la consommation de chair animale plutôt que d'aliments non animaux l'emportent-ils sur le poids moral que l'on donne à la vie et à la douleur des animaux ? Si l'on considère que les animaux comptent pour quelque chose, le bénéfice supplémentaire que l'on gagne à les manger plutôt qu'à consommer des produits non animaux est-il plus grand que le coût moral ? Comment trancher ces questions ?

Nous pourrions essayer de regarder des cas comparables, en extrapolant des jugements que nous portons sur ces cas et en les appliquant à celui qui nous occupe. Par exemple, nous pourrions étudier le cas de la chasse, pour lequel je présume qu'il ne convient pas de chasser et de tuer des animaux simplement pour le plaisir que cela procure. La chasse représente-t-elle un cas spécial, parce que son objet et ce qui en fait le plaisir est la poursuite, la mutilation et la mort d'animaux ? Supposons alors que j'éprouve du plaisir à balancer une batte de baseball. Il se trouve qu'au seul endroit où je puisse la balancer se trouve une vache. Balancer la batte impliquerait malheureusement que je frappe violemment la tête de la vache. Pourtant, je n'en retirerais aucun plaisir ; le plaisir provient de l'exercice de mes muscles, de mon bon mouvement de batte, etc. Il est malheureux que l'un des effets secondaires (et non pas un moyen) de mon action provoque l'écrasement du crâne de l'animal. A coup sûr, je pourrais m'abstenir de balancer cette batte, et, à la place, me baisser et toucher mes orteils, ou me livrer à un quelconque exercice. Mais ceci ne serait pas aussi agréable que de manier la batte ; je n'en retirai pas autant d'amusement, de plaisir ou de délice. La question se pose donc

ainsi: serait-ce bien pour moi de balancer la batte en vue d'obtenir un plaisir supplémentaire en comparaison de la meilleure activité possible qui s'offre en échange et qui ne fait aucun mal à l'animal? Supposons qu'il ne s'agisse pas simplement de s'abstenir des plaisirs spéciaux de ce jour qui consistent à balancer une batte; supposons que chaque jour la même situation survienne avec un animal différent. Existe-t-il un principe qui permettrait de tuer et de manger des animaux pour le plaisir supplémentaire que cela apporte, et pourtant qui ne permettrait pas de balancer une batte pour le plaisir supplémentaire que cela apporte? A quoi ce principe ressemblerait-il? (Est-ce un meilleur parallèle au fait de manger de la viande? On tue l'animal pour avoir un os à partir duquel on fabrique la meilleure sorte de batte - les battes fabriquées à partir d'autre matière ne donnant pas tout à fait le même plaisir. Est-ce bien de tuer un animal pour obtenir le plaisir supplémentaire qu'apporterait une batte faite de ses os? Serait-il moralement plus acceptable de demander à quelqu'un de tuer à votre place ?)

De tels exemples et de telles questions pourraient aider quelqu'un à voir quelle sorte de limite il veut se fixer, quelle sorte de position il désire prendre. Ils se heurtent toutefois aux habituelles limites de cohérence des raisonnements; ils ne disent pas, une fois que le conflit est révélé, quelle analyse doit être changée. N'ayant pas réussi à définir un principe qui permettrait de faire la part des choses entre balancer la batte et tuer puis manger un animal, vous pourriez décider que, dans le fond, c'est très bien de balancer la batte. De plus, faire appel à des cas semblables ne nous est pas d'un grand secours pour assigner un poids moral précis à différentes sortes d'animaux.

Anarchie, Etat et utopie, Puf, Paris, 1988, p.55-63.

Tom REGAN

DU DROIT ANIMAL

Je me considère comme un militant pour les droits des animaux - comme faisant partie du mouvement pour les droits des animaux. Ce mouvement, tel que je le conçois, est dédié à un certain nombre de buts parmi lesquels :

- l'abolition totale de l'utilisation des animaux dans les sciences ;
- l'élimination totale de l'élevage à des fins commerciales ;
- l'interdiction totale de la chasse pour le sport et le commerce ainsi que l'interdiction du piégeage.

Je suis conscient qu'il existe des gens qui disent défendre les droits des animaux et qui ne soutiennent pas les buts énoncés ci-dessus. Pour eux, l'élevage industriel est mauvais - car il est en contradiction avec les droits des animaux - mais ils estiment que l'élevage traditionnel n'est pas condamnable. Pour eux, les tests de toxicité de cosmétiques sur les animaux vont à l'encontre des droits de ceux-ci, mais les grands programmes de la recherche médicale - comme, par exemple, la recherche sur le cancer - ne violent pas ces mêmes droits. L'abattage des bébés phoques est intolérable, mais pas celui des phoques adultes. Il fut un temps où je comprenais ce raisonnement. Plus maintenant. Il est impossible de changer des institutions injustes en se contentant de les améliorer.

Ce qui est mal - fondamentalement mal - dans la manière dont sont traités les animaux, ce ne sont pas les détails, qui varient d'un cas sur l'autre. C'est le système dans son ensemble qui est mauvais. La misère du veau élevé pour la viande est pitoyable, écœurante. La douleur intense que ressent le chimpanzé dont le cerveau est implanté d'électrodes est répugnante. La lente agonie du raton laveur pris à la patte par un piège est insupportable. Mais ce qui est mal, ce n'est pas la douleur, la souffrance ou la privation. Tous ces éléments font partie d'un tout qui est mauvais. Parfois, souvent même, tous ces éléments rendent le tout encore pire, bien pire. Mais ces éléments ne sont pas le mal fondamental.

Le mal fondamental est le système qui nous permet de considérer les animaux comme *nos ressources*, à notre disposition, pour être mangés, subir des expériences chirurgicales ou encore pour être exploités pour l'argent ou le sport. Dès lors que l'on accepte de considérer les animaux comme nos ressources, les conséquences sont aussi prévisibles que regrettables. Pourquoi se lamenter sur leur solitude, leur douleur ou leur mort ? Puisque les animaux existent pour nous - pour que nous en tirions un profit quelconque - ce qui leur nuit n'est pas un problème - ou ne commence à être un problème que si cela nous préoccupe ou nous met légèrement mal à l'aise lorsque nous mangeons notre escalope de veau. Dans ce cas, faisons en sorte que le veau ne soit plus maintenu dans l'isolement, qu'il ait plus d'espace, un peu de paille et quelques compagnons. Mais qu'on ne nous enlève pas notre escalope !

Cependant, ce n'est pas un peu de paille, plus d'espace ou quelques compagnons qui élimineront, ni même allégeront, le mal fondamental qui reste attaché au fait que nous considérons et traitons les animaux comme nos ressources. Un veau est considéré et traité comme une simple ressource quand il est élevé dans l'isolement pour être tué puis mangé. Mais c'est aussi le cas du veau qui est élevé (comme on dit) « plus humainement ». Ce n'est pas simplement en rendant « plus humaines » les méthodes d'élevage que nous corrigerons nos torts envers les animaux d'élevage. Pour les corriger, il n'y a pas d'autre solution que de faire disparaître purement et simplement l'élevage à fins commerciales.

"The Case for Animal Rights", in Peter Singer (éd.), *In Defence of Animals*, Oxford, Blackwell, 1985. Traduit de l'anglais par Eric Moreau. Paru dans les *Cahiers antispécistes*, n°5, (déc. 1992).

Elisabeth de FONTENAY

"On refuse de voir que la cruauté envers les bêtes est la chose du monde la mieux partagée et la plus déniée : violence banale, quotidienne, légale, celle des atrocités non passibles de sanctions. Car, aujourd'hui, ce n'est plus seulement la mort qui constitue pour l'animal la plus atroce atteinte, mais l'emmurement de son pauvre corps, de sa pauvre vie, dans l'abstraction terrifiante de l'animalerie et de la salle d'expérimentation, ou dans l'espace concentrationnaire de l'élevage en batterie. L'amnésie constitutive de la réalité qui est celle de nos pratiques ordinaires et la cruauté quotidienne dont il s'agit dès lors portent un nom tout simple : l'indifférence. Nous ne sommes pas sanguinaires et sadiques, nous sommes indifférents, passifs, blasés, détachés, insoucians, blindés, vaguement complices, pleins de bonne conscience humaniste et rendus tels par la collusion implacable de la culture monothéiste, de la technoscience et des impératifs économiques. Encore une fois, le fait de ne pas savoir ce que d'autres font pour nous, de ne pas être informés, loin de constituer une excuse, représente une circonstance aggravante pour les êtres doués de conscience, de remémoration, d'imagination et de responsabilité qu'à juste titre nous prétendons être."

Sans offenser le genre humain, Albin Michel, 2008

« Les animaux ne sont pas, pour les seuls auteurs qui les prennent ontologiquement en compte dans la tradition occidentale, Husserl et Merleau-Ponty, des êtres de la nature et ce, non pas tant parce qu'ils sont susceptibles de souffrir mais parce qu'il y a lieu de leur présumer des mondes, lesquels peuvent recouper celui des hommes. J'ai fait mienne cette thèse phénoménologique qui implique de dépasser l'obsession encore très anthropocentrée des grands singes, afin de déjà prêter aux mammifères et, plus largement, aux vertébrés quelque chose comme une culture, et de penser leurs rapports avec les hommes en s'interrogeant sur l'*Einfühlung*, à savoir sur une éventuelle capacité de compréhension qui nous permettrait d'avoir un certain accès à leurs mondes. Une telle problématique n'a rien à voir avec les thèses de l'écologie profonde, ni, plus généralement, avec celles de l'environnementalisme. Elle s'accorderait peut-

être, en revanche, avec ce que l'on peut nommer un pathocentrisme, à savoir une centralité du subir ou du souffrir commun à tous les vivants, tel qu'on le trouve à l'oeuvre chez Schopenhauer. L'instance pathocentriste consisterait à établir, sans trop de brutalité à l'égard des humanismes métaphysique et juridique, que la communauté morale n'est pas constituée uniquement d'«agents moraux», capables de réciprocité, susceptibles de contracter en toute connaissance de cause, mais aussi de «patients moraux», dont font partie certaines catégories d'êtres humains et les animaux. Disons que la phénoménologie qui se réclame de Husserl, puis de Merleau-Ponty, et l'exigence anglo-saxonne d'une extension de la communauté morale pourraient, en vue d'une meilleure protection des animaux et par-delà les antagonismes et les allergies mutuelles, faire assez bon ménage. »

« Pourquoi les animaux n'auraient-ils pas droit à un droit des animaux ? », *Le Débat* n° 109, Gallimard, mars-avril 2000, p. 153.

Entretien - La philosophe et les animaux

Elisabeth de Fontenay récuse à la fois ceux qui, comme Jean-Marie Schaeffer, annoncent « la fin de l'exception humaine » et les tenants d'une exception radicale, les « métaphysiciens anthropomanes ». Aussi cette philosophe rare est-elle un gibier pour les deux camps. « Sans offenser le genre humain », son nouvel ouvrage (Albin Michel), est une réplique aux uns comme aux autres. Propos recueillis par Élisabeth Lévy

Le Point : Comment la question animale est-elle devenue centrale pour vous ? Cet intérêt est-il passé par un amour concret des animaux ?

Elisabeth de Fontenay : Bien sûr ! Contrairement à trop de militants de la cause animale qui ne sont que dans la déploration, la plainte, la dénonciation des scandales, j'ai toujours eu un rapport joyeux avec les animaux. Quand j'étais enfant, mon frère et moi passions nos vacances à la ferme. Mon père était un grand chasseur. Je n'ai jamais tenu un fusil, mais je suivais la chasse et je n'osais pas être indignée que l'on y tue. Je le suis beaucoup plus aujourd'hui, surtout à la pensée qu'on lâche et qu'on tire des animaux qu'on a élevés, ce qui me semble abominable. Bref, le terreau de mon travail est une familiarité forte avec les bêtes, moins avec les bêtes sauvages qu'avec les bêtes « bien de chez nous ».

Avez-vous pensé que les animaux vous enseigneraient ce qu'est l'homme ?

Quand j'ai écrit « Le silence des bêtes », j'essayais de déconstruire cette grande constante métaphysique qu'est la théorie humaniste de l'animalité. Mais, depuis dix ans, j'ai découvert l'existence de ces puissants mouvements de l'écologie profonde qui tendent à ne considérer l'homme que comme une espèce animale. Entendez-moi bien : il n'est pas question de renoncer au darwinisme qui inscrit l'espèce humaine dans le grand courant continu des vivants. Mais encore faut-il comprendre la petite différence qui a permis à cet animal-là de dominer les autres espèces.

Si cette petite différence ne s'appelle pas l'âme, à quoi tient-elle ?

Il faut être totalement « bête » pour ne pas reconnaître la singularité humaine. Elle tient au fait que l'homme est capable de ce langage articulé et de cet acte de parole qui le fait se déclarer genre humain et proclamer, sur le plan du droit et de la politique, qu'il se pense autrement que comme une espèce parmi les autres espèces. Nous sommes les soi-disant hommes : et il faut prendre ce soi-disant à la lettre et au sérieux. Ce contre quoi je m'élève, c'est la coupure cartésienne et kantienne à partir de laquelle on pense une spécificité humaine radicalement hétérogène à l'être vivant.

En quoi cette idée d'une hétérogénéité radicale est-elle dangereuse ?

Les définitions métaphysiques du « propre de l'homme » conduisent inmanquablement à exclure ceux qui ne sont pas conformes à la définition : les fous, les handicapés

mentaux, les prétendus sauvages et, pour reprendre le vocabulaire inquiétant de Nicolas Sarkozy à propos des pédophiles, les « *monstres* ». Pensez à cette certitude d'un propre de l'homme qui autorise par exemple à traiter certaines personnes de « légumes ». Le fait de s'enorgueillir de la supériorité radicale de l'être humain est peut-être humaniste dans sa démarche, il est antihumaniste dans ses conséquences pratiques. En un sens je refuse d'être humaniste.

Dans ces conditions, vous, la « philosophe des bêtes », que reprochez-vous aux « ayatollahs » de la cause animale ?

Tout en prenant acte de la conception darwinienne, matérialiste de l'animal, j'essaie d'éveiller ou de réveiller quelque chose qui s'appelle la responsabilité. Or ce n'est pas en qualifiant l'homme d'animal humain ou de primate humain que l'on suscitera en lui un sens de la responsabilité envers les autres animaux ou les autres primates.

Ne faudrait-il pas d'abord éveiller le sens de la responsabilité envers les humains ?

Votre question reconduit une idée selon laquelle aimer les animaux, ce serait être antihumaniste, zoophilie et antisémitisme étant allés de pair chez les nazis. Or cette mise en corrélation est fautive, cela a été démontré. Alors, pourquoi demander que les êtres humains se conduisent de façon responsable envers les animaux ? Parce qu'ils sont les victimes par excellence, des êtres vivants qui ne peuvent pas s'opposer et que, depuis le néolithique, nous les tenons à notre merci. Et c'est surtout vrai des bêtes de ferme, celles qu'on appelle les animaux de rente, et de celles qu'on utilise dans l'expérimentation. Ce qui m'a interpellée, dans l'histoire, dans la vie, dans la pensée, c'est la fragilité, la vulnérabilité des êtres vivants.

C'est avec les représentants de l'écologie profonde et les militants de la cause animale que vous avez le débat le plus violent. Hors de l'observation empirique de la différence humaine, qu'est-ce qui vous distingue d'eux ?

Je conteste l'idée d'un spécisme qui serait du même ordre que le racisme. Le racisme consiste en ce que des hommes décrètent que d'autres hommes ne sont pas pleinement ou pas du tout humains. Le spécisme, pour les tenants de l'écologie profonde, signifie que nous, êtres vivants, considérons que d'autres êtres vivants ne méritent pas de vivre au même titre que nous, les hommes. Cette analogie ne fonctionne pas et elle est injuste politiquement. Car, dans la mesure où nous ne relevons pas seulement de l'éthologie, mais de l'Histoire, donc de la politique, nous sommes profondément différents. Au fond, ce que je récus, c'est le naturaliste scientifique, le positivisme qui prétend que le développement des neurosciences rendrait caduques l'ethnologie, l'Histoire, la psychologie. D'accord, nous avons 99 % de patrimoine génétique en commun avec les chimpanzés. Mais ce qui est né de cette différence de 1 % est inouï, à la fois par sa malice et par sa grandeur éthique !

La singularité humaine se manifesterait notamment par la capacité d'avoir pitié, de reconnaître soi en l'autre. Mais cette capacité peut se passer du détour par la compassion envers les animaux. Faut-il aimer les animaux pour aimer les hommes ?

Darwin, qui nous a appris que l'homme était une espèce parmi d'autres, affirme aussi que la civilisation, c'est l'élargissement du cercle de la compassion. On porte secours aux faibles, aux malades, à ceux qui auraient dû être détruits par la sélection naturelle. On peut donc être évolutionniste et souhaiter que cette compassion ne s'arrête pas aux hommes. Elle doit s'étendre aux mammifères, avec qui, disait Freud, nous avons en commun « *la terrible césure de l'acte de naissance* ». La distinction entre ceux qui sont « *simplement vivants* » et les hommes me semble très dangereuse.

Vous reprenez dans votre livre la polémique avec Paola Cavalieri, qui réclame l'extension des droits de l'homme aux grands singes. Pourquoi cette idée vous

déplaît-elle tant, à vous que le regard d'un chimpanzé peut émouvoir autant que celui d'un enfant ?

C'est une outrance qui ne peut que braquer le public et, surtout, un programme amnésique de l'Histoire. Du procès de Nuremberg, par exemple, Paola Cavalieri retient simplement qu'on y a recommandé les expérimentations sur les animaux, ce dont elle se scandalise. Or il s'agissait bien entendu de condamner les expérimentations humaines pratiquées par les nazis. Si la défense ou, comme le disent ces militants, la libération des animaux suppose de compter pour rien cette abomination européenne du XXe siècle, c'est à désespérer.

Sous le règne libéral, j'ai le droit d'être femme si je suis né homme, j'ai le droit d'avoir un enfant à 60 ans. Si les droits sont supérieurs aux lois de la nature, pourquoi se contenter de défendre les droits des animaux plutôt que d'étendre les droits de l'homme aux animaux ?

Je partage votre inquiétude quant à l'hypertrophie du juridique. Les droits que je revendique pour les animaux, je ne les revendique pas pour ma subjectivité toute-puissante, mais pour ces prochains que sont les autres vivants, et en vertu d'un sentiment de solidarité profonde.

Diriez-vous que ce qu'il y a de commun entre « eux » et « nous », c'est la souffrance ?

Un minimum de bon sens permet de savoir que les animaux souffrent quand on les maltraite. Je doute de la bonté de celui qui ne s'identifie pas à l'oiseau englué dans le mazout et aux bêtes emmenées à l'abattoir. Ce n'est pas un hasard si tellement d'auteurs juifs-Singer, Grossman, Adorno et Horkheimer, entre autres-ont établi une analogie précise entre le sort des bêtes destinées à notre nourriture et celui des hommes conduits à l'extermination.

Si l'on récuse la domination de l'animal par l'homme, faut-il renoncer à se nourrir d'animaux ?

Je ne récuse pas la domination mais la chosification, la totale instrumentalisation des animaux. Non, je ne suis pas végétarienne, sans pour autant m'en vanter. Mais le problème n'est pas tant celui d'une éthique personnelle que celui d'une politique du vivant : il faut s'opposer à la toute-puissante filière viande qui ne prend en compte que la rentabilité. Dans « *Un éternel Treblinka* », Charles Patterson a montré l'influence, sur les techniques d'abattage, du système de mécanisation du travail élaboré par Henry Ford. Sans un entraînement systématique à l'insensibilité, la chaîne ne fonctionne pas. Aujourd'hui, du reste, le problème réside bien plus dans l'élevage que dans l'abattage. J'attends que les directives européennes, qui sont de plus en plus exigeantes, entraînent une régression rapide de notre inhumanité. Cela étant dit, sans l'exploitation de l'énergie animale, il n'y aurait pas eu de progrès de la civilisation. Nous sommes maîtres, c'est indéniable. Je souhaite seulement que nous cessions d'être maîtres et possesseurs des animaux, que nous devenions leurs maîtres et tuteurs

Le Point du 18 octobre 2008

- II -

Consensus et conflits en matière de bioéthique en Europe

Conférence de Carlos de Sola

Sylvie Bach présente Carlos de Sola :

Carlos de Sola est au Conseil de l'Europe, c'est la plus ancienne institution européenne dont le but est de promouvoir la paix et les Droits de l'Homme. En général, c'est un organe consultatif et de réflexion, et c'est le parlement européen qui légifère, mais pour la bioéthique les normes sont élaborées au niveau du Conseil. La convention d'Oviedo en est un exemple, ainsi que la convention sur la protection des animaux vertébrés lors d'expérimentations animales. Quand on travaille à l'élaboration de normes juridiques, on est confronté à la diversité des positions et des principes, surtout à l'intérieur de l'Europe. Comment peut-on élaborer des normes communes. Quel rôle peut jouer le droit ? Quels types de consensus peut-on obtenir ? Quel progrès peut-on faire malgré l'existence de ces conflits ?

Carlos de Sola :

1. Je suis un espagnol presque de Strasbourg maintenant, puisque cela fait deux bonnes dizaines d'années que j'y vis, depuis que je travaille au Conseil de l'Europe. C'est une organisation internationale au sens classique. Ce n'est pas une institution comme l'Union Européenne qui est plutôt une institution d'intégration, d'ordre supranational. Mais c'est une institution intergouvernementale, c'est-à-dire qu'il n'y a pas un législateur au-dessus des législateurs nationaux, il n'y a pas un gouvernement au-dessus des gouvernements nationaux, ce sont les gouvernements nationaux qui se mettent d'accord, ce sont les parlements nationaux ou des représentants des parlements nationaux qui discutent entre eux et se mettent d'accord sur ce qu'il y a de plus classique en droit international, à savoir un traité international, c'est-à-dire un contrat entre deux ou plusieurs États, traditionnellement pour définir les frontières entre des pays, pour rétablir la paix ou régler des affaires économiques. Depuis la deuxième guerre mondiale, un nouveau type de traités internationaux s'est développé, portant non sur les relations entre les États, mais entre chaque État et ses propres ressortissants. Ce qui est beaucoup plus intéressant, dans la mesure où il y a une ingérence de la communauté internationale sur la façon de faire de chaque État chez lui.

C'est le conseil de l'Europe qui a constitué la base pour ce type de traité en Europe.

La Convention d'Oviedo, sur les Droits de l'Homme et la biomédecine, se situe dans cette filiation car elle est dans la philosophie de la convention des Droits de l'Homme, et même dans la technique et les concepts de la convention des Droits de l'Homme de 1950.

Je voulais vous remercier d'abord de m'avoir invité à participer à ces journées ; pour moi c'est un plaisir. Je trouve que le luxe, c'est de travailler un dimanche, et l'esclavage, de travailler le lundi. Mais c'est aussi une occasion pour moi d'échanger avec des interlocuteurs qui ne sont pas nécessairement le type d'interlocuteurs avec lesquels on le fait le plus souvent. Mes interlocuteurs habituels sont des scientifiques, des médecins et des juristes, et un peu, mais trop peu de philosophes. Dans le débat éthique, l'absence des philosophes et des philosophes s'est faite sentir. En fait, il y en a qui font de la philosophie, mais qui ne sont pas philosophes. Les philosophes du droit par exemple, mais je trouve que souvent ils ne sont ni l'un ni l'autre. Or dans la branche éthique la composante philosophique est très importante.

Il y a quelque chose en commun entre un philosophe et un juriste.

On travaille d'abord avec des mots, qui sont censés refléter des concepts. Et donc il y a un rapport à la précision des concepts et à la précision de l'expression qui est commune et qui est probablement très importante dans ce domaine dans la mesure où très souvent le débat se fait parfois sur des équivoques. Il y a naturellement des mots qui sont en eux-mêmes ambigus. Par exemple de par la façon dont ils se sont formés, ils ont une histoire et, au niveau où cela touche à quelque chose d'intime, un mot souvent renvoie à l'expérience de chacun qui n'est pas forcément la même que celle de son voisin. On est parfois en train d'utiliser les mêmes mots, mais les représentations mentales ne sont pas du tout les mêmes.

Cela s'aggrave encore quand la discussion a lieu entre des personnes de cultures ou de pays différents. Les différences de contenu par rapport à un même mot peuvent être très importantes. Il y a parfois, même, des mots qui ne sont pas compris. Par exemple, des chinois disaient, dans une discussion à l'UNESCO, sur la notion de dignité humaine : « Mais nous ne savons pas ce que c'est ... ». Ils ont des concepts qui s'en approchent mais le mot « dignité » ne renvoie pas du tout aux mêmes choses, c'est plus social, c'est ce que j'ai cru comprendre, mais je n'étais pas très sûr. Il faut donc d'abord essayer de faire un effort sur une définition du mot et une contextualisation du mot.

Une image. *Une photographie avec des singes.* Je trouve que cette photographie est en elle-même un tableau presque philosophique, autant que le penseur de Rodin en tout cas. C'est toujours bon de connaître sa famille, ses cousins, pour nous situer parfois nous-même. **Je voudrais d'abord vous donner une toute petite liste de questions - c'était Socrate, je crois, qui posait surtout des**

questions - en essayant de les formuler de la manière la plus précise. Je ne veux pas apporter des réponses ; déjà, poser la question est important.

Est-il légitime ? Est-ce que l'on peut effectuer sur un patient qui est juridiquement capable, qui est reconnu comme pouvant se déterminer par lui-même, un traitement qu'il refuse mais qui est le seul à pouvoir lui sauver la vie ?

Est-ce que l'on peut effectuer sur un malade mental un traitement qu'il refuse, pour traiter son trouble mental, lorsque ce traitement est le seul qui peut lui apporter une réelle amélioration ?

Peut-on empêcher une jeune femme souffrant d'un handicap mental sévère de tomber enceinte, notamment au moyen d'une ligature des trompes ?

Peut-on effectuer dans des pays du tiers-monde des recherches qui ne seraient pas acceptées chez nous parce qu'elles présentent un très haut risque pour les participants ?

Ce sont des questions réelles, de la vie parfois presque quotidienne, pour des professionnels de la santé.

Est-ce qu'on peut créer des embryons humains pour les utiliser dans la recherche ?

Même question avec des embryons créés non à des fins de recherche mais de procréation qui ne seront plus utilisés ?

Peut-on prélever les ovaires d'un fœtus avorté tardivement pour les transplanter chez une femme stérile ?

La question peut paraître curieuse mais c'est biologiquement possible. Les ovaires ne produisent pas régulièrement des ovules, toutes les cellules qui sont les précurseurs des ovules existent dès le stade fœtal, on ne fait après qu'utiliser le capital d'ovules constitué pendant la période embryonnaire. Cela avait été proposé lors d'une assemblée annuelle de l'association médicale britannique.

Peut-on créer des embryons par clonage, par transfert nucléaire en vue de cultiver les cellules souches pour les transplanter chez le patient pour régénérer un organe malade ?

Peut-on utiliser des méthodes de procréation in vitro pour sélectionner le sexe de l'enfant ?

Peut-on prélever un rein sur un mineur de treize ans pour le transplanter chez son père afin de lui sauver la vie ? Treize ans, c'est un âge limite entre l'enfance et l'adolescence, à la frontière entre la capacité à se déterminer par soi-même et le fait de prendre ses décisions.

Peut-on autoriser la vente des reins sachant que le don gratuit ne suffit pas pour ce dont on a besoin ?

Peut-on autoriser la vente d'ovules ?

Peut-on effectuer un test génétique sur une personne qui recherche un emploi pour évaluer sa prédisposition à développer une maladie, dans un avenir éventuellement lointain ?

Peut-on effectuer sur une personne qui veut contracter une assurance vie un test génétique pour évaluer sa prédisposition à développer une maladie dans un avenir éventuellement lointain ?

Peut-on effectuer sur un malade incurable le prélèvement qu'il demande avant de mettre fin à ses jours, ce qu'on appelle l'euthanasie ?

Voici quelques-unes des questions qui donnent une idée de l'éventail des questions qui se posent dans la bioéthique et le bio-droit.

Avant de parler de ce que l'on fait, je voudrais vous donner une petite synthèse des points de conflit qu'on a rencontrés dans l'élaboration de cette convention.

Il y a des différences culturelles, qui entraînent des conflits qui ne portent pas sur le principe mais sur le rapport d'un principe à un autre. Alors que tous les deux sont reconnus partout, selon les pays, on n'accorde pas le même poids à ces principes. Voici synthétisée l'essence même des différences culturelles.

C'est un peu la même chose, le rôle de la famille et l'autonomie de l'individu. De manière plus générale, c'est la place que l'on accorde, dans les différents pays européens, à ces deux extrêmes qui sont l'individu, d'un côté, et la société, de l'autre, le groupe. Les deux sont reconnus partout. Et nous sommes quand même dans une civilisation centrée sur l'individu. Peut-être que lorsque l'on compare les civilisations dans le monde, il est certain que la civilisation occidentale se distingue par la place prépondérante accordée à chacun des éléments de la société, à l'individu, et non à la société dans son ensemble. Si on va au Japon, par exemple, on ne comprend pas grand-chose si on ne part pas du principe que la société a un poids différent que dans nos esprits.

Parfois en Europe, il y a quand même des nuances qui sont données à ces deux points de comparaison qui parfois, naturellement, s'opposent.

La culture en Occident a souvent été une lutte d'émancipation de l'individu par rapport au groupe, notamment par rapport au pouvoir politique, religieux, aujourd'hui peut-être économique aussi, et de faire diminuer la pression sur les individus qu'exerce le groupe constitué ou non. Cela ne s'est pas fait de la même manière dans chacun des pays. Il y a des nuances qui peuvent être importantes.

2. Il y a eu un cas qui s'est présenté il y a quelques années devant un juge britannique. C'est un patient psychotique grave qui est hospitalisé et qui, à la suite d'un accident, s'est blessé à la jambe. Il y a eu des complications et un

début de gangrène. Il ne s'agit non pas de traiter son problème mental, mais sa jambe. Le médecin traitant dit qu'il y a un risque de généralisation de la gangrène et qu'il faut amputer. Mais le patient, lui, refuse il ne veut pas qu'on lui coupe la jambe. Il n'est pas si fou que cela, il se rend compte que ce n'est pas très bien.

Au Royaume-Uni, il n'y a pas de représentant légal comme en France ou d'autres pays, il existe un représentant légal qui concerne les affaires économiques, mais pas pour les affaires personnelles. De la même manière qu'on ne comprendrait pas, nous, qu'il y ait un représentant légal pour marier ou divorcer la personne. De la même manière, il n'y a pas de représentant légal pour la sphère privée.

La seule manière de procéder à une opération sur un patient qui souffre d'un trouble mental très grave, pour l'hospitaliser (même dans un hôpital psychiatrique), c'est d'aller devant le juge. Le médecin demande l'avis d'un confrère qui conclut à la même nécessité d'amputer. Ils vont chez le juge et il fait bien son travail. Il dit « Très bien, je vous ai bien écoutés, vous, les médecins, le dossier paraît solide. Je vais entendre l'intéressé ». Il l'entend en personne, c'est déjà bien, et lui, le patient, il dit « Non non je ne veux pas qu'on m'ampute ». Et le juge l'interroge et prend une décision qu'il motive : « Je l'ai entendu, je me suis rendu compte qu'il comprenait les implications de sa décision, le risque qu'il encoure qui peut être vital, je trouve que, malgré son trouble mental, il a compris, qu'il est capable de former sa volonté, et de l'exprimer, ce n'est pas un problème de compréhension ni de décision, il en est capable et je ne peux pas passer outre sa volonté. Et donc on n'ampute pas ».

J'ai exposé ce cas récent de la jurisprudence à des magistrats français, et ils me disent que le principe est le même en droit français. Mais, en France, on ne prendra jamais ce risque. Il y aura aussi le représentant légal qui serait entendu, mais qu'est-ce que peut dire le représentant légal encore moins qu'un médecin ? Il prendra encore moins le risque de voir mourir la personne qui dépend de lui uniquement pour suivre son avis, et le juge pourra très difficilement passer outre.

Pourquoi est-ce que le juge britannique peut prendre une telle décision ? Moi je pense que c'est tout simplement, parce que la société britannique lui permet de prendre ce risque. Parce que ce patient lorsqu'il va mourir, on ne va pas avoir la presse qui l'accable et qui le traite de tous les noms. C'est parfois le cas à l'égard de certains magistrats, en disant qu'il s'est cru plus malin que le corps médical. Donc voilà, tout simplement, la société elle accepte ce genre de risque.

Je vais me permettre une citation, je parle de mémoire, John Stuart Mill dit : « Le mieux pour une société c'est que, dans le domaine de la santé, chacun prenne des décisions pour lui-même ». Il ne dit pas « le mieux pour le patient », il dit « le mieux pour la société ». Donc c'est l'individualisme du 19^{ème} siècle au sens pur, dans ce domaine, ce qui est bon pour l'individu est le meilleur qu'il puisse y avoir pour la société, y compris dans ce domaine. On a là affaire à des principes qui sont exactement les mêmes : on ne peut pas passer outre la décision d'une personne, on ne peut pas intervenir sur une personne sans son

consentement. On le trouve, dans l'article 5 de la Convention d'Oviedo, exprimé comme une interdiction d'intervenir contre la volonté d'une personne. Mais on applique le même principe en pratique de façon différente. Pourquoi ? Probablement parce que la culture n'est pas la même, c'est-à-dire le poids respectif de la volonté individuelle, de l'autonomie individuelle, et de la norme sociale n'est pas le même.

Dans cette histoire, en fait, ce qui s'est passé, c'est qu'il n'est pas mort. Donc il a gardé sa jambe. C'est aussi ce qu'il faut rappeler de temps en temps aux médecins : il faut rester modeste, un médecin, deux médecins peuvent se tromper. Quand j'essaye de faire plaisir au magistrat, je dis « vous n'êtes pas un juge britannique ».

Mais toujours est-il que normalement cette personne serait morte. Le risque avait été pris très sérieusement. Et s'il était mort, il n'y aurait pas eu de scandale, alors qu'ailleurs il y en aurait eu. Et donc, par peur du scandale, on aurait pris une autre décision. Voilà donc une conséquence individuelle concrète de cette différence d'approche. L'autre conséquence aurait été que, dans un pays, il serait mort, et dans un autre, il aurait été amputé. Je crois qu'on peut multiplier les exemples de ce type. Là, c'est dans l'application du principe.

3. Un autre exemple pour comparer le Royaume-Uni, le parangon de l'individualisme, et la France, qui est un exemple d'une approche un petit peu plus normative. Il y a une vingtaine d'années, avant même que les premières lois de bioéthique, en 1994, n'aient été adoptées, il y avait un couple, le cas Pires dans la jurisprudence, dont la femme avait suivi un traitement contre l'infertilité, ils avaient constitué des embryons c'est-à-dire prélevé des ovules chez la femme, fécondés in vitro par le sperme du mari, ils avaient conservé les embryons ainsi constitués. On peut les conserver en les congelant pendant des années, on les décongèle après et ils peuvent, avec de la chance, donner lieu à une grossesse et donc à une naissance. On en constitue plusieurs, parce que la procédure de prélèvement c'est lourd, il y a un risque. Pour éviter de multiplier cet acte, qui lui-même est lourd, on le fait une fois, on en prend plusieurs et on les conserve. On ne peut conserver les ovules, seuls, il faut les féconder et, une fois fécondés, on peut les conserver, pendant des dizaines d'années. C'est ce qui s'était passé. Il y a eu plusieurs tentatives. Deux ou trois ovules ont été implantés et cela n'a pas marché. Entre temps, le mari a eu un accident de la route et il est mort. La veuve a demandé à ce qu'on fasse une deuxième tentative avec les embryons de son défunt mari. Le CECOS, à l'époque il n'y avait pas de loi, a dit « Nous avons des règles, et ces règles disent qu'il faut être un couple hétérosexuel, stable. Vous n'êtes plus un couple, donc nous ne le faisons pas ». Elle est allée en justice et le tribunal a confirmé la décision du CECOS. A mon avis, s'ils étaient allés à Strasbourg, à la Cour des Droits de l'Homme, ça aurait été un cas intéressant, je pense qu'ils auraient eu une chance. En tout cas, il y avait des arguments, autant d'arguments pour que d'arguments contre. Mais il est évident qu'il y avait des règles et qu'elles ont été suivies, même si ce n'était pas des règles légales.

Nous voyons que la société se mêle de la vie privée d'un couple, cette fois-ci d'une femme concernant les embryons obtenus par FIV de ses ovules avec les spermatozoïdes de son mari. Et qu'il y a une norme avec les critères de fond qui sont établis et qui s'imposent à la personne. C'est le type d'une norme sociale qui limite la liberté des personnes, dans un domaine déterminé. Les raisons pour lesquelles cela se fait restent toujours naturellement à discuter, mais la raison, on l'a vue.

Le même cas s'était posé lorsque la loi britannique a été votée, la loi sur la Procréation Médicalement Assistée, le comité avait abordé cette question. Et il est clair que laisser ou aider une personne seule à avoir des enfants, ce n'est pas l'idéal pour l'enfant. Normalement, le mieux pour un enfant, c'est qu'il y ait un père et une mère. Le comité posait la question comme ça et le Parlement l'a suivi. Qu'est-ce qui doit relever du meilleur et du pire ? Qu'est-ce que la société doit décider ? Qui doit décider ? Nous pensons, nous, société, que ce n'est pas très bon. Mais est-ce que nous devons, nous, passer outre l'avis des personnes concernées, si elles pensent autrement ? Et donc ils ont conclu que c'était à chacun de se déterminer.

Chacun a sa position. La France de son côté, le Royaume-Uni de l'autre, exactement pour le même problème. C'est un exemple de divergence alors que les principes sont les mêmes. Dans les deux pays, on considère que l'intérêt de l'enfant va plutôt dans le sens de naître dans un couple avec un papa et une maman. La norme n'impose pas nécessairement cela de manière contraignante aujourd'hui, mais il y a une norme sur le fond qui est posée.

4. La loi britannique s'attache à autre chose. On peut le voir dans l'exemple qui a été célèbre, il y a quelques années, de madame Blood. C'était un jeune couple assez beau tous les deux, la dame passait même très bien à la TV, ça a son importance aussi, le mari a eu une attaque cérébrale et il est tombé dans le coma. C'était un couple jeune, récent et la femme, avant qu'il ne meure, a demandé au médecin de prélever sur le mari du sperme parce qu'ils avaient le projet d'avoir des enfants qui ne s'était pas encore concrétisé. Les médecins, curieusement, ont fait le prélèvement alors que normalement c'est interdit, on ne peut pas prélever sur une personne inconsciente, mais ils ont pensé que probablement la femme avait raison et que lui aussi aurait peut-être voulu ; normalement c'était déjà un acte limite, sinon illégal. Toujours est-il que le mari meurt et que la femme dans ce cas demande à ce qu'elle soit inséminée, non avec des embryons, il n'y en avait pas dans ce cas, mais avec le sperme congelé de son mari. Dans le cas du couple français, c'était des embryons, on aurait pu par exemple imaginer qu'on s'attache à un début d'être humain, dans le cas britannique, on n'est pas dans cette situation, il n'y a que du sperme. Quand elle demande l'insémination, l'équivalent du CECOS français lui dit : « Non, impossible, la loi est très formelle dans ce cas, elle demande le consentement par écrit des deux personnes. Et là on ne voit rien par écrit, on veut bien vous croire, mais la loi demande un écrit. C'est clair ». Elle est allée en justice, en première instance, ils ont dit : « Non, c'est impossible, vous ne

pouvez pas vous faire inséminer ». Entre temps, il y a eu la télé, tout ça. Et elle est allée en deuxième instance. Curieusement, pour une cour de justice britannique, elle a dit : « En vertu de la loi britannique, vous ne pouvez pas vous faire inséminer en Grande-Bretagne, mais il y a le droit européen. Il y a une disposition des libertés de service. Vous pouvez demander qu'on vous donne les paillettes avec le sperme de votre défunt mari et aller vous faire inséminer dans un autre pays ». C'est ce qu'elle a fait. Elle a eu un premier enfant, puis un deuxième enfant. Madame Blood a eu des enfants à partir du sperme de son mari qui n'était plus là.

Je crois que juridiquement, mais aussi un peu culturellement, philosophiquement aussi, on voit la différence. En droit français, on impose une norme sur des considérations de fond. En droit britannique, on s'attache à des procédures qui ont pour objet de garantir l'authenticité de la volonté de chacun. On est dans la procédure des garanties de l'autonomie individuelle, c'est tout. Si on demande un écrit, c'est parce que l'on veut une preuve non équivoque de la volonté de la personne, parce que, avoir une descendance n'est pas quelque chose d'indifférent, y compris sur le plan économique par exemple. Si c'était quelqu'un de riche, apparemment ce n'était même pas le cas, là, mais il est évident qu'il peut y avoir des intérêts très opposés. Ce n'est pas la même chose d'avoir des enfants qui vont hériter, que de ne pas en avoir, d'avoir une veuve, même si on est en régime de séparation, l'argent va à quelqu'un d'autre, à la famille du mari. Mais, la loi ce qu'elle veut, c'est non pas imposer sa norme aux personnes, mais être sûr de ce que veulent les personnes, elles. Il y a là un exemple d'approche différente en ce qui concerne les deux pays, or nous avons la même civilisation, les mêmes valeurs, mais nous attachons parfois un poids un peu différent à deux principes qui parfois peuvent être opposés. **Voilà ce que j'appellerai des différences culturelles.**

La leçon que je tire, c'est que, au niveau européen, il faut véritablement distinguer, cela peut paraître de la philosophie à l'allemande « cataloguer les choses », mais il faut analyser la nature des différentes approches d'un pays à l'autre et voir si c'est dû finalement à cela, au poids respectif de principes qui, en eux-mêmes, sont partagés par tous. Sur ce point, chaque pays se détermine par lui-même selon sa culture, et dans ce cas, ne cherchons pas une solution unique, il n'y a pas nécessairement une solution meilleure qu'une autre. Qu'est-ce qui nous dit ce qui est plus éthique, plus moral ? L'intérêt de l'enfant, on le reconnaît partout, mais il y a néanmoins un poids qui va être donné plus important à la volonté des parents dans un pays que dans un autre. On va interdire en France, pour le moment, en tout cas, l'accès à la procréation médicalement assistée à des personnes qui ne sont pas un couple hétérosexuel, stable, alors que c'est autorisé au-delà des Pyrénées. Qu'est-ce qui est meilleur, c'est très difficile de dire ce qui est meilleur ; en tout cas, chacun de ces pays considère que, au moment où il prend une option, c'est l'option la moins mauvaise, dans le contexte. Il n'y a pas un critère qui puisse nous dire de manière absolument certaine ce qui est meilleur. Voilà pour ce qui relève des différences culturelles.

5. Il y a aussi des conflits sur le fond, où, là, je dirais, on a plus affaire à des problèmes qui naissent de considérations philosophiques différentes. Dans la convention d'Oviedo, il y a eu deux domaines dans lesquels cela a été dur, et pour l'un d'eux impossible, de trouver un consensus. Pour les deux autres, on a pu parvenir à un accord. La recherche sur les personnes incapables, l'art.17, la recherche sur l'embryon, et la thérapie génique.

Concernant la recherche sur des personnes incapables, on s'est vues confrontés à ce qui apparaissait comme un conflit de principes.

La différence essentielle entre la recherche médicale et un traitement médical, c'est que le traitement n'a de sens que pour diagnostiquer, essayer de guérir ou améliorer l'état de santé physique ou mentale d'une personne. C'est purement individuel. L'objet de la recherche, même si elle porte sur des essais qui peuvent être thérapeutiques, même si cela se fait sur des personnes qui sont malades et qui suivent un traitement pouvant éventuellement les guérir, l'objet premier de la recherche n'est pas de traiter, ni de guérir les personnes qui participent à la recherche. Le but de la recherche est d'accroître les connaissances. Comment cela se justifie-t-il d'utiliser des personnes pour la recherche ? C'est parce qu'on espère que les connaissances qui éventuellement peuvent être acquises serviront un jour à traiter ou ces personnes ou d'autres personnes qui se trouvent dans le même cas. Il y a là une situation conceptuellement très différente de l'acte médical habituel. C'est pourquoi la recherche s'entoure de garanties, des conditions de fond et des procédures de forme, très différentes des actes médicaux habituels, qui sont thérapeutiques. Le consentement doit être explicite, par écrit. Alors que, lorsque vous allez chez un médecin, il n'y a pas d'écrit ; en général, le consentement est implicite ; on est censé vous informer.

Pour un traitement, on en connaît les conséquences, statistiquement on sait que ce traitement peut avoir un effet bénéfique sur 50 pour cent des personnes traitées, il y a encore 30 pour cent pour lesquelles il y a une amélioration, 10 pour cent pour lesquelles il n'y a rien, 10 pour cent pour lesquelles il y a un effet négatif. On ne sait pas, au départ, mais en tout cas on prend le risque, et c'est normal, car c'est ce qu'on peut faire de mieux pour une personne et elle demande à ce qu'on le fasse.

Dans la recherche, on est dans une situation complètement différente puisqu'on est dans l'hypothèse où on ne sait pas, il s'agit d'un nouveau traitement, d'une nouvelle thérapie, d'une nouvelle technique, d'un nouvel équipement, donc on ne connaît pas les risques, ni les effets bénéfiques. La recherche, j'ai pour habitude de dire que c'est une application du principe de précaution avant la lettre, avant qu'on parle de principe de précaution. La différence entre précaution et prévention c'est que, quand on prévient, on connaît le risque, il a déjà été vérifié et donc, ce qu'on essaye, c'est de faire en sorte qu'il ne se produise pas. C'est de la prévention et c'est tout ce qu'il y a de plus classique.

Dans la précaution, on ne connaît pas le risque, on le soupçonne, ce sont des hypothèses. On ne sait pas quel va être l'effet bénéfique et quel va être l'effet néfaste. Et donc on prend un petit nombre de personnes au lieu de sortir un nouveau médicament et de l'appliquer à la masse, ce qui serait un risque pour l'ensemble des patients, on va l'appliquer sur un petit nombre de personnes, de manière très protocolisée, petit à petit, d'abord en mesurant sa toxicité, son effet néfaste, et dans une deuxième phase, l'efficacité, et, dans une troisième phase, on passe à un groupe plus large, nettement plus large. Il y a du temps que l'on prend parce que l'on est dans l'inconnue de l'efficacité et du risque.

C'est pourquoi on ne peut pas soumettre une personne à une recherche contre sa volonté. C'est « niet ! ». C'est selon un principe qui est, un principe, moral, et qui a de bonnes sources philosophiques, notamment européennes - Emmanuel Kant - « une personne ne doit jamais être utilisée en tant que seul instrument ». Le mot « seul » a son importance, on est tous plus ou moins instrumentalisés, mais on ne doit jamais être traités comme de simples instruments, être traités uniquement comme des instruments. Nous pouvons être des personnes qui sont utilisées en espérant que nous pouvons être utiles dans certains cas, mais pas en tant qu'objets d'expérimentation. Donc, la première condition pour la participation d'une personne dans une recherche, c'est de consentir.

Et ça, c'est une des règles de base qui a été jetée lors du procès de Nuremberg à la suite des expérimentations qui ont été effectuées pendant la seconde guerre mondiale par les nazis. On ne peut pas utiliser une personne dans le domaine de la recherche sans sa volonté.

Mais qu'est-ce qui se passe alors avec les personnes qui ne sont pas juridiquement capables de consentir ?

On a bien besoin de médicaments pour traiter des enfants, on a même besoin de traitements pour les nouveaux nés. Il y a quelques années, par exemple, il y avait beaucoup de nouveaux nés parmi les grands prématurés qui soit mouraient, soit survivaient avec des handicaps sévères (ils étaient aveugles, ils avaient des handicaps cérébraux), pour une raison très simple, qu'on n'a pu voir qu'en faisant des recherches. Un grand prématuré a un système respiratoire qui n'est pas suffisamment développé et l'oxygénation de l'organisme, notamment du cerveau, ne se fait pas bien. L'apport d'oxygène est insuffisant, on a pu le mesurer. Aujourd'hui on sauve de plus en plus de prématurés et même des grands prématurés. C'est un risque parce qu'on va peut-être trop loin, mais pour les prématurés classiques, très souvent, on arrive à leur permettre de se développer normalement. Grâce à quoi ? À des recherches qui ont été effectuées. On ne peut pas se permettre, naturellement, de prendre des risques, on avait cependant des hypothèses concernant le système respiratoire, mais il fallait les vérifier.

La différence entre la recherche philosophique et la recherche expérimentale, vous la connaissez bien, c'est que dans la dernière, il faut vérifier l'hypothèse avec des cas concrets, ici avec des personnes, éventuellement, avec des

animaux d'abord ; mais l'animal n'est pas toujours le bon modèle, et, à un moment donné, il faut passer à l'homme. Or qui est-ce qui va nous dire qu'un nouveau né prématuré aurait accepté ou non ? On a donc protocolisé la recherche sur les personnes incapables.

Mais il y avait un problème avec la délégation allemande, car, dans certains secteurs de la société, ils considèrent qu'il fallait en rester à l'interdiction absolue. Ils voulaient que l'on ne fasse une recherche sur une personne incapable - par exemple, un enfant - que si cette recherche est susceptible hypothétiquement d'aider cet enfant. C'est ce qu'on appelle la « recherche thérapeutique », mais ils voulaient que l'on interdise la recherche fondamentale qui est d'abord de dire « On va essayer d'obtenir des données et peut-être à partir de ces données on va échauffer des procédés thérapeutiques ». Mais la recherche, c'est d'abord d'obtenir des données. En raison d'une hypersensibilité à ces questions, ils en étaient restés à « Pas de recherche sans bénéfice individuel direct éventuel », pas de recherche sans cette possibilité de bénéfice pour eux. Ce qui rendait impossible toute une série de recherches et notamment les premières qui permettent d'obtenir les premières données.

Les autres pays ne voyaient pas un problème de principe pourvu qu'il y ait un certain nombre de conditions. Qu'est-ce qu'il faut assurer lorsqu'une personne se soumet à une recherche ? *Son intégrité* d'abord et *l'autonomie*, ensuite.

Pour ce qui est de l'intégrité, on va accepter un niveau de risque. Dans le cas des personnes incapables, il sera très inférieur à celui qu'on peut accepter pour une personne capable de s'exprimer et de donner son accord. Un volontaire sain, qui n'est pas même malade, peut très bien dire « J'accepte ce niveau de risque parce que j'accepte de participer à la recherche ». Ce que l'on va interdire pour ce volontaire sain, c'est qu'on essaye de vicier sa volonté, par exemple, au moyen d'une rémunération excessive, parce que, à ce moment-là, on serait en train d'instrumentaliser cette personne, très probablement. Mais il peut y avoir des volontaires sains au moyen de petites incitations. Il ne faut pas non plus que cela dépasse le niveau du raisonnable.

Mais, pour une personne incapable, certains ont commencé à dire qu'il faudrait que le niveau de risque soit nul. Or cela n'existe pas, puisqu'on ne connaît pas, au départ, le risque. Ce qu'on peut faire, c'est utiliser des méthodes qui sont déjà éprouvées ou réduire au minimum le risque. Mais on ne peut pas dire que le risque est égal à zéro. Cela n'existe pas. Ne serait-ce que dans le risque qu'il peut y avoir à se déplacer de l'endroit où l'on habite à l'endroit où l'on fait la recherche. Donc on a exigé un niveau de risque minimal dans la Convention, en ce qui concerne la protection de l'intégrité, et pour l'autonomie on a exigé qu'il ne puisse pas y avoir de recherche contre la volonté d'une personne.

Cela s'applique évidemment à des majeurs incapables. Cela s'applique-t-il de la même manière à un enfant ? Cela est difficile. On n'est pas exactement dans la même situation. Dans le cas précédent, par exemple, mesurer le niveau d'oxygénation, ce qu'on a fait, il faut mesurer le niveau d'oxygène dans le sang de l'enfant et voir quelle est la quantité d'oxygène par mm³ de sang et le comparer à des enfants qui ne sont pas nés prématurés. Donc il faut prélever du

sang et on le fait en prenant une goutte sur le pouce. Ce n'est pas un risque déraisonnable, mais est-ce qu'on devrait interdire la recherche uniquement à cause de ce risque ? Est-ce qu'on prend le risque et la responsabilité de faire naître des enfants ou de permettre que des enfants développent des handicaps extrêmement importants ? Et là nous arrivons à des conceptions même de l'éthique qui sont différentes.

Pour ce que Max Weber appelle l'éthique de la responsabilité, il ne faut pas voir seulement ce qui découle de ce que nous faisons, mais aussi ce qui découle de ce que nous ne faisons pas. Donc il faut le mesurer et parvenir à des règles qui soient équilibrées. Je pense que cet article 17 le fait de manière convenable, en nous assurant que l'intégrité de la personne et le respect de ce qu'il peut y avoir d'autonomie chez une personne incapable.

Là on est parvenu, après moult discussions, à un accord. Et les allemands, dans le fond, étaient très contents que le débat avance aussi, parce que cela a permis d'avoir une norme très protectrice, au niveau européen.

6. Le débat sur la recherche sur les embryons, lui, n'a pas abouti. La recherche sur les embryons montre une difficulté qui est due à des conceptions philosophiques qui sont opposées. A mon avis, cela relève des branches de la philosophie qu'on peut appeler l'ontologie peut-être. Qu'est-ce qu'un être humain ? Le définir n'est pas une mince affaire.

La première fois qu'on a utilisé le mot « être humain », c'est dans la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de 1949 où l'on parle de la « dignité et des droits fondamentaux de tout être humain ». A mon avis, cela avait une connotation à l'époque. A la limite, la notion de « personne » qui est juridique, on peut la faire changer, selon la loi. Mais la notion d' « être humain », on ne peut pas la changer, c'est une question d'espèce humaine. Et donc on ne peut pas dire « Voilà, parce qu'on est de telle ou telle race on n'est pas autant un être humain qu'un autre ». La Déclaration universelle aurait probablement cet objectif.

Dans un embryon, selon la façon de se reproduire de notre espèce ainsi que dans celle des autres mammifères, il y a un apport 50-50 du mâle et de la femelle, de la femme et de l'homme, au moyen du sperme et de l'ovule. Les cellules de la reproduction, les spermatozoïdes et les ovocytes, ont, à la différence de toutes les autres cellules de l'organisme, un seul jeu de chromosomes. Les cellules de l'organisme ont un jeu en double hélice, l'hélice c'est la forme, mais elle est double. Donc il y a 50 pour cent apporté par le père et 50 pour cent par la mère, génétiquement c'est ce qui nous conforme, ce qui fait de nous des êtres humains, c'est ce qui fait un embryon humain.

Dans les cellules de la reproduction, il y a un seul jeu, parce qu'il y a eu la méiose, une séparation en deux, une scission du patrimoine génétique dans la reproduction, pour permettre l'appariement avec une autre cellule. Il y a là une combinaison qui fait qu'il n'y a pratiquement aucune chance qu'il puisse y avoir deux êtres humains génétiquement identiques, c'est un peu comme au loto il y a

une chance sur un milliard d'obtenir la même combinaison même avec les mêmes parents. Donc, au départ, dès la première cellule constituée, c'est-à-dire la fusion des noyaux du spermatozoïde et de l'ovule, se forme une nouvelle entité biologique qui n'a jamais existé et qui n'existerait de manière égale jamais.

C'est donc biologiquement un être unique et en plus il y a une singularité de cette cellule, sur le plan de son contenu de son être biologique. Et cette façon d'être va se perpétuer tout au long de son développement : elle va se couper en deux, il y aura deux cellules, qui se diviseront à nouveau et on en aura quatre, huit, seize, etc.... Et nous allons voir, à part des petites différences provoquées par l'environnement, l'identité génétique de chacune des cellules de l'organisme, exactement identiques à la première. Elle a donc une deuxième particularité, la première était la singularité, la deuxième la permanence de cette identité.

Encore une fois, il peut y avoir modification d'une cellule, de par l'environnement, elle va devenir cancéreuse à cause du soleil, de l'alimentation ou de l'environnement du fœtus, mais on a là un être qui est unique et qui va rester le même tout au long de sa vie. Là ce sont les données de la biologie telles qu'on ne les connaissait pas jusqu'à il y a peu d'années finalement, et que ni les scientifiques, ni les philosophes, ni Aristote, ni Pascal, ni Kant ne connaissaient ; et on a dit au cours de l'Histoire beaucoup de bêtises, des affirmations - ce ne sont même pas des hypothèses car une bonne hypothèse est basée sur un minimum de données - sur ce que pouvait être un fœtus, encore plus un embryon qu'on ne connaissait pas puisqu'il n'est pas visible.

Donc le problème : qu'est-ce que cela signifie au juste ? On est dans la biologie jusque là, mais on entre dans une autre discipline, dans la signification : qu'est-ce que c'est, ça, cet embryon de l'espèce humaine, est-ce que c'est un être humain ? Certains tirent argument de la singularité, dès le début, et de l'identité, par la suite, pour dire « Oui, on est face à un être humain et le même être humain dès le départ, dès la première cellule jusqu'à la mort ». Et d'autres tirent argument d'un phénomène que les autres acceptent : la formation progressive d'un être, de cette entité. Ainsi, cette progressivité du développement signifie, pour les uns, que, ontologiquement, c'est le même être, pour les autres, que ce n'est pas encore le même être au même sens : au début, au milieu et à la naissance. On est là dans un domaine d'interprétation des données biologiques, d'interprétation philosophique. Cela se combine avec des approches philosophiques, des traditions culturelles et notamment religieuses qui viennent s'y greffer également. Mais naturellement la légitimité des deux positions est parfaitement argumentée et donc il est extrêmement difficile de dire qui a raison.

Pendant longtemps, la loi a protégé le fœtus dès le départ, et cela a été un crime d'avorter. Cela a changé parce qu'on a donné plus de poids à la volonté individuelle de la mère, alors qu'avant on punissait la mère pour protéger l'enfant à naître. Là on voit que, dans une même société, on peut changer le poids qui est donné à une valeur ou à une autre. Mais concernant l'embryon on a

également une différence dans l'interprétation des données, et je pense que cette différence est irréductible. Nous voyons néanmoins qu'il y a dans presque tous les pays un certain alignement de la loi, c'est-à-dire de la norme juridique contraignante, avec la théorie de la progressivité de la formation de l'être. On va plus protéger un fœtus de vingt semaines, qu'un embryon de quelques jours ou de quelques semaines. Est-ce que c'est légitime ? En tout cas, c'est une donnée. C'est la position du législateur. Je pense qu'il est très difficile de prendre une position qui soit incontestable. On voit aussi par exemple aussi bien chez les patients que dans le corps médical que l'attitude n'est pas du tout la même. Et cela a à voir avec une façon d'être, humaine. Ce n'est pas la même chose de voir un ensemble de cellules qui n'a pas de forme que de voir un fœtus dont on reconnaît la tête, le début des membres, les jambes, les mains, le nez. Nous nous « reconnaissons » beaucoup plus dans un fœtus qui a déjà forme humaine que dans un embryon. La capacité morale est sans doute liée à une condition biologique qui est l'empathie, c'est-à-dire la possibilité de reconnaître l'autre comme étant notre semblable. Or, « semblable », cela signifie qu'il nous ressemble, quelque part. Et il est très difficile de se reconnaître dans ce que certains ont appelé un amas de cellules. Le terme « amas » cela signifie quelque chose d'inorganisé. Or un embryon ?? amas de cellules que dans l'apparence. Pourquoi on va le respecter ? Ce n'est pas en tant qu'embryon qu'on le respecte. Il est digne de respect parce qu'il peut devenir une personne. Un ensemble de cellules, en lui-même, est-ce qu'il a de la dignité ou est-ce que cet ensemble peut, a la potentialité, au sens aristotélicien du terme, de devenir, toutes conditions externes étant les mêmes, de devenir un être humain accompli ? Il a donc ce potentiel, a priori, pour autant que les conditions externes qui lui permettent de se développer soient réunies.

Il y a là naturellement une discussion qui est essentiellement philosophique. Donc, là-dessus, la question portait essentiellement sur deux points : est-ce que les embryons, créés non pas, pour faire de la recherche, mais dans le but tout à fait légitime de leur permettre de naître, donc à des fins de procréation et qui, finalement, à cause de ce que je vous indiquais toute à l'heure, de la multiplicité des embryons que l'on constitue, est-ce que ces embryons, qu'on appelle surnuméraires, pour lesquels, selon l'expression de la loi française, il n'y a plus de projet parental, est-ce qu'ils peuvent être utilisés pour la recherche ? Il y a là des positions de principe : soit on dit « Non, on ne doit pas instrumentaliser ce que nous appelons soit un être humain, soit un être humain potentiel, selon comment on veut le qualifier, mais qui est quand même le début d'une vie humaine, et on ne doit pas les utiliser uniquement comme instrument », et donc on opte pour la destruction, parce qu'on ne peut pas les conserver pendant des siècles non plus, parce qu'il y a des millions d'embryons - il y en a certains qui pourront être donnés-, mais ce n'est pas un avenir pour un embryon d'être conservés indéfiniment. Si on peut parler de l'intérêt d'un embryon c'est de devenir un être humain, pas de rester un embryon ; pour quoi faire ? Donc si on réduit les options, c'est finalement d'être détruit ou d'être utilisé ou si on réduit encore plus les options sémantiquement, d'être utile dans le cadre d'une recherche ou détruit. On essaye de se rapprocher le plus des concepts, et, alors, qu'est-ce qui est plus moral, dans un cas ou dans l'autre ?

On va toujours discuter, mais, dans un cas, on est sur une position de principe absolu et, dans l'autre, on se dit « Destruction pour destruction, pour cet embryon, il n'y a pas un tort individuel supplémentaire qui lui soit fait parce qu'on le détruit dans le cadre d'une recherche ». Voilà, j'essaye de vous formuler les différentes positions.

On a discuté pendant très longtemps, les diverses options législatives. Certains disaient « Peut-être devrait-on autoriser les recherches qui concernent la procréation elle-même », mais d'autres répondaient « En quoi les recherches sur la procréation seraient-elles plus légitimes que celles qui vont porter sur le développement du cancer ? ». On sait en effet qu'il peut y avoir une similarité biologique entre la forme de prolifération des cellules embryonnaires et les cellules cancéreuses. Finalement, a-t-on trouvé un compromis ? Rien, il n'y a aucune règle qui a été posée au niveau européen. Ce qui revient, sur le plan international, à ce que chaque état se détermine, il n'y a pas une règle commune européenne sur ce point.

Il y a une règle sur laquelle on s'est mis d'accord à l'époque, et aujourd'hui je ne suis pas certain qu'on se mettrait d'accord exactement de la même manière dessus, c'est l'interdiction de la constitution d'embryons aux seules fins de recherche. C'est-à-dire créer des embryons non pas dans un cadre parental, non pas à des fins de procréation embryons qui pourraient éventuellement devenir excédentaires, mais de ne les créer que pour la recherche. Là, il y a une forme d'instrumentalisation de l'embryon, c'est certain, il n'est formé que pour cela.

Voici, cependant, un exemple sur lequel on ne s'est pas mis d'accord, parce que les positions n'étaient pas conciliables. A l'intérieur de chaque pays, les mêmes divergences existent ; mais dans un pays il faut bien prendre une position.

Voilà quelques exemples donc de consensus ou dissensions, en ce qui concerne la formation de normes qui, au tout début, sont des normes éthiques, fondées du moins sur des considérations éthiques, mais qui deviennent des normes juridiques contraignantes, étatiques qui s'imposent aux individus comme aux chercheurs. Voilà. Je crois que j'ai été beaucoup trop long par rapport au temps imparti.

Conférence prononcée par Carlos de Sola, le dimanche 26 octobre 2008, à l'occasion des Journées d'Etude de l'ACIREPh (retranscrite par Lila Echard).

CECOS : Centre d'Etude et de Conservation des Oeufs et du Sperme Humains

PMA : Procréation Médicalement Assistée

FIV : Fécondation In Vitro

Entretien

Entretien avec Alain Clayes

Aux Journées d'étude d'octobre 2008, nous avons abordé le problème de la brevetabilité du vivant. Agnès Ricroch a exposé, en scientifique, les problèmes que pose la pratique des brevets. Le fait de protéger une invention par un brevet semble peu défendable lorsque la dite invention s'apparente à la découverte d'un gène ou d'une protéine, c'est-à-dire à la découverte de quelque chose qui existe et qui est de la matière vivante. Or le vivant est aujourd'hui de plus en plus breveté, et ce dit-on pour stimuler la recherche. S'il s'agit de stimuler la recherche scientifique, la publication des articles devrait suffire à faire progresser la science tout en reconnaissant les chercheurs pour leurs découvertes, l'antériorité de leurs publications valant pour la reconnaissance de ces découvertes. C'est une telle position que défend Agnès Ricroch. En effet, le fait que le droit, ici de la propriété intellectuelle, interagisse avec la recherche pour « privatiser » en quelque sorte l'objet de la recherche, la matière vivante, a des conséquences économiques et éthiques considérables. La principale question étant : cette pratique est-elle légitime ? C'est ainsi que nous avons abordé le problème avec la généticienne Agnès Ricroch. Or cette question de la légitimité ne peut se penser indépendamment de la loi qui autorise ou n'autorise pas la brevetabilité du vivant. C'est pourquoi il m'a semblé pertinent d'interroger un représentant du pouvoir législatif, et plus précisément, le parlementaire qui s'était chargé en 2001 du rapport sur la brevetabilité du vivant. Alain Clayes, député PS, est maire de Poitiers où nous l'avons rencontré le 12 janvier 2009. Il préside aujourd'hui la mission parlementaire sur la révision des lois de bioéthique et fait partie du comité de pilotage des états généraux de la bioéthique¹. C'est donc en tant qu'homme politique que je l'ai questionné.

Lila Echard

Pourquoi avez-vous été chargé de ce rapport sur la brevetabilité du vivant ?

Je suis devenu député en 1997 et j'ai été nommé à l'Office Parlementaire d'Évaluation des Choix Scientifiques et Technologiques (OPECST). C'est un office composé à parité de députés et de sénateurs. En 1998, s'est posée la question de l'évaluation des lois de bioéthique votées en 1994 qui indiquaient que l'OPECST devait évaluer ces lois avant de les réviser. Il fallait qu'un député et un sénateur puissent s'atteler à ce travail. A priori je n'avais aucune compétence, je n'étais ni médecin ni scientifique, je suis économiste de formation. C'est Bernard Kouchner qui m'avait dit que ce serait bien que quelqu'un comme moi, qui n'est pas du domaine médical, puisse évaluer. C'est avec un sénateur, Claude Huriet, qui est médecin, que nous avons entrepris ce travail d'évaluation au cours duquel nous nous sommes rendus compte qu'il y avait cette directive européenne sur la brevetabilité du vivant qui n'avait jamais été ratifiée par la France. Cette directive posait problème à la France, car elle était assez ambiguë. A l'époque, c'était Jacques Chirac le président de la République et Lionel Jospin le premier ministre ; ils ont, d'un commun accord, saisi la commission pour montrer les ambiguïtés qu'il y avait dans cette

¹ Un site internet est dédié à ces états généraux qui sont un préambule à la révision des lois de bioéthique prévue en 2010. Ces états généraux s'inscrivent dans un mouvement général de consultation et d'information lancé par le gouvernement et se veulent être un outil démocratique. CF <http://www.etatsgenerauxdelabioethique.fr>.

directive. Moi-même à l'Office, j'ai souhaité faire un rapport pour éclairer le Parlement sur ce sujet.

Je suis parvenu aux conclusions suivantes : un brevet c'est d'abord un certain nombre de revendications sur une invention du domaine technologique ou scientifique et ensuite un moyen pour diffuser cette invention. En aucun cas, un brevet peut breveter la connaissance. C'est si vrai que lorsqu'il y a eu le décryptage du génome, Tony Blair et Bill Clinton ont déclaré que le patrimoine du génome est patrimoine de l'humanité. Tout le monde y a accès. Dans le même temps, des *start up* ont décidé de breveter un gène et son application, une protéine. C'est là que le débat s'ouvre. J'ai contesté ce type de brevet, car cela signifie en effet que si, à partir de ce gène, une deuxième équipe trouve une application différente ou contradictoire, la deuxième découverte devient dépendante de la première. Et donc breveter le vivant c'est quelque chose qui s'apparente plus à une rente de situation plutôt qu'un élément permettant de faire avancer le progrès scientifique. Je ne sais pas si je suis clair.

Ce problème existe encore aujourd'hui sur la lignée des cellules souches embryonnaires. Est-ce que l'on peut breveter une lignée de cellules souches embryonnaires ? Cela a été le cas pour une certaine entreprise de Californie qui en a breveté une. Ma position c'est de dire qu'on brevète l'application, mais, que si, à partir d'un gène, on élabore une protéine applicable en médicament, on brevète le médicament, mais pas le gène qui reste dans le domaine de la connaissance. Ces brevets-là, depuis 2000, sont réduits, car il y a eu des procès, des contentieux. J'ai eu cette discussion avec l'Office Européen des Brevets dont le président est monsieur Pompidou. Le problème s'est ralenti en termes d'ampleur. Il faut savoir que la directive s'est transférée dans le domaine français, j'ai voulu faire un recours au Conseil Constitutionnel qui a dit « la directive ce n'est pas de notre compétence ». Donc voilà où nous en sommes. Quant à l'aspect éthique, breveter une partie du corps humain pose problème. Voilà résumées très rapidement les raisons pour lesquelles j'ai fait ce rapport et les recommandations qui s'y trouvent.

De manière générale quand on rédige un rapport le rapport se doit-il d'être neutre ?

Je ne sais pas ce que cela veut dire « neutre ». Non, quand je rédige un rapport, je prends position, dans ce cadre là j'évaluais la loi, le processus, comment cela a évolué. C'est objectif. Après, le parlementaire fait des recommandations, pour telles et telles raisons. Pour ce rapport, pour le décryptage du génome, si on reste en l'état, on trouvera des produits dépendants qui seront des rentes de situation et non des découvertes. Il y avait des raisons, aux USA, comme ces *start up* n'avaient pas d'argent, elles déposaient des brevets qui permettaient de monnayer des tours de table financiers de manière à ce que des investisseurs les rejoignent. Si on découvre quelque chose, on aura breveté et on sera propriétaire.

En quoi les brevets déposés aux USA changeaient quelque chose au progrès de la recherche en France si un brevet déposé en France vaut en France et si, en payant un peu plus, il vaut dans une zone géographique plus vaste comme l'Europe ?

Ce qu'il faut savoir c'est qu'il y a aujourd'hui trois grands offices : l'office américain, l'office européen et l'office japonais. Aujourd'hui, les grandes firmes posent des brevets en Europe, aux USA et au Japon, ils valent dans les pays où ils ont été déposés. Mais, comme les Américains sont plus prompts que nous à déposer des brevets, nous prenons du retard. Et nous, nous déposons à l'Office Européen des Brevets qui délivre des brevets qui couvrent des pays européens qui sont parfois autres que ceux de la communauté européenne.

Mais alors, dans l'affaire de Myriad Genetics¹, concernant le dépistage du cancer du sein, la réaction des Instituts G. Roussy et P. et M. Curie, l'AP-HP, c'était une position de principe ou il y avait réellement des conséquences juridiques du brevet déposé par Myriad Genetics ?

Ils ont considéré que Myriad Genetics à travers ce brevet prenait le pas sur toutes les découvertes qu'ils pouvaient faire après. C'est ça le problème.

Parce que Myriad Genetics avait déposé aussi en Europe ?

Bien sûr ! Les brevets aujourd'hui des grandes firmes se déposent partout et couvrent toutes les zones.

Du fait de cette activité, apparaissez-vous au sein de votre groupe ou de l'Assemblée Nationale comme un spécialiste de bioéthique ?

On le dit et je crois l'être. J'ai investi beaucoup là dedans. « Spécialiste » je n'aime pas ce mot, mais je suis quelqu'un qui s'y intéresse beaucoup. Pour les États généraux de la bioéthique que N. Sarkozy a décidé de créer, il m'a nommé dans le comité de pilotage en tant que membre de l'opposition.

« En tant que membre de l'opposition », sur la brevetabilité du vivant ou sur d'autres sujets de bioéthique, en quoi votre position est-elle marquée politiquement ?

Je crois que ce sont des clivages qui se séparent des clivages politiques traditionnels. Il y a débat et on s'écoute tous. Sur ces sujets, chaque député est écouté et on peut en débattre tranquillement. C'est une caractéristique importante.

Est-ce parce que cela touche à la morale ou à autre chose encore ?

Oui, à la morale, à l'éthique. Et ça touche à des sujets qui ne sont pas blancs ou noirs. Je prends des exemples : la gestation pour autrui, la levée de l'anonymat pour des personnes nées de PMA, l'implantation d'embryons post mortem. Ce sont des sujets qui ne sont pas fermés, sur lesquels il faut beaucoup réfléchir, et

¹ Pour des précisions sur l'affaire Myriad Genetics, nous renvoyons au dossier des JE 2008 sur la brevetabilité du vivant (vous trouverez une version de ce dossier sur le site de l'association).

j'allais dire, chacun a son avis ; donc on essaye de faire une synthèse. Parfois il y a des clivages, mais c'est toujours un débat apaisé.

Dans ce débat, vous dites « chacun son avis », mais cet avis est éclairé par un certain nombre de choses, vous, qu'est-ce qui vous éclaire particulièrement ?

Si vous voulez, ma démarche elle est simple. Il y a les lois de bioéthique qui viennent de Nuremberg. On s'est rendu compte dans cette période d'horreur que l'expérimentation sur le corps humain était sans limite. Ces assassins ont été jugés à Nuremberg et il y a une charte et après il y a eu une loi. Moi quand on me demande ce qu'est la bioéthique je dis la chose suivante : ce sont des lois des droits de l'homme, des droits des chercheurs à chercher librement, et le droit des patients atteints d'une maladie incurable et le respect de la dignité humaine. Entre ces trois droits il faut faire une synthèse et trouver le chemin de ce que j'appelle l'éthique de responsabilité.

Et donc est-ce qu'il y a certains philosophes que vous lisez ou des lectures antérieures qui vous orientent ?

On voit, on auditionne des philosophes, des juristes, des gens qui ont réfléchi, même des scientifiques, comme Axel Kahn, qui n'est pas un philosophe mais qui a réfléchi sur la question, Atlan, aussi. Sur ces sujets-là il y a plein de personnes qui ont pensé là-dessus et c'est important, et ce n'est pas qu'une affaire de scientisme ou de scientificité.

Vous disiez que cela dépassait les clivages politiques traditionnels, mais est-ce que vous ne pensez pas que dans vos positions on retrouve quelque chose de typiquement à gauche ?

Je pense qu'il y a des positions plus progressistes que d'autres sur la recherche sur l'embryon par exemple, le camp progressiste est plus libéral et va aller plus loin que le camp conservateur. Le poids religieux joue son rôle aussi, vous connaissez la position des catholiques, plus fermée, sur ces sujets par exemple, donc il faut faire la part des choses dans tout ça. Je crois qu'il faut s'approprier la notion de progrès et veiller à ce que l'application de ce progrès, ce n'est pas le progrès par lui-même, la découverte scientifique qui est dangereuse, mais c'est son application, et les lois de bioéthique ne doivent pas freiner la recherche mais en limiter les applications. Par exemple, le diagnostic préimplantatoire, c'est pour prémunir des familles qui ont des maladies génétiques de génération en génération, ce n'est pas pour permettre à des parents de choisir la couleur des yeux, etc.

Dans le cadre des États généraux, il est question qu'il y ait une information aux citoyens.

Je suis dans le comité de pilotage et je ne veux pas que ce soit le rendez-vous des lobbies. Il faut des conférences citoyennes, avec des panels de citoyens face aux experts. Ça se prépare. Il faut être très prudent. Et je souhaite qu'il y ait des débats régionaux à partir des espaces éthiques régionaux.

Ces Etats Généraux visent quoi ? La révision des lois de bioéthique.

L'office parlementaire dans lequel vous travaillez, l'Office Parlementaire d'Évaluation des Choix Scientifiques et Technologiques, a été créé en 1983, ce qui correspond à la date de création du Comité Consultatif National d'Éthique, est-ce que cela avait été pensé ensemble ?

Non. Le CCNE, c'est François Mitterrand qui l'a créé, il émet des avis soit en s'auto saisissant soit en étant saisi par d'autres organismes. Alors que l'OPECST est véritablement un outil à la disposition du Parlement. Tout ça est complémentaire.

Vous signalez dans votre dernier rapport, du 10 décembre 2008, sur la révision des lois de bioéthique, qu'il faudra davantage d'organisation entre le travail de l'Agence de Biomédecine et le CCNE, de manière à ce qu'il n'y ait pas redondance mais complémentarité.

L'Agence de Biomédecine ce n'est pas un CCNE, c'est le bras séculier de l'exécutif. On a voté une loi ; à l'Agence d'appliquer cette loi et de la faire appliquer. Par exemple on autorise la recherche sur les cellules souches embryonnaires, à l'Agence d'accorder les autorisations sur les protocoles qu'on lui propose.

Et vous qui êtes politique et plus spécialiste en bioéthique que les autres parlementaires, pensez-vous qu'il y a un ordre, une hiérarchie, une priorité parmi les différents et nombreux sujets abordés dans cette révision des lois de bioéthique étant donné que si on lit le dernier rapport on découvre que les lois de bioéthique précédentes, de 1994 puis de 2004, ont mis un temps très long à être mises en application voire écrites. Pour vous quelle serait aujourd'hui la priorité ?

Je crois qu'il y a deux grands problèmes, le début et la fin de la vie. Et il y a tout le reste au milieu : la médecine prédictive, le don, et de nouveaux pans de la science comme la neuroscience.

La fin de la vie c'est clairement le débat sur l'euthanasie.

Oui, mais on ne traite pas de l'euthanasie dans les lois de bioéthique.

Pourquoi ? Parce que c'est comme ça.

Ma position sur cette question, c'est que je suis pour mourir dans la dignité. J'ai voté la loi qui avait été faite par Léonetti et je souhaiterais aller plus loin. Il y a des cas extrêmes comme Chantal Sebire, où des personnes veulent mourir parce qu'elles ne se reconnaissent plus et je crois que l'on doit les aider. Mais cela ne doit pas être une règle de société, ce doit être une règle individuelle. C'est une notion à prendre avec beaucoup de précaution. Et dans 90 voire 95 pour cent des cas, on règle ces problèmes tout à fait normalement. La loi Léonetti règle beaucoup de cas.

Vous dites que vous seriez « pour avancer sur ce sujet », mais comment concilier l'idée d'une règle individuelle pour que cela ne soit pas une règle générale, avec la loi ?

C'est toute la difficulté.

Donc, en fait, quand, vous, vous dites « je souhaiterais aller plus loin », vous n'avez pas de solution.

Je ne suis pas hostile à l'exception d'euthanasie. Mais c'est quelque chose de très personnel et qui ne doit pas s'opposer aux soins palliatifs. Il ne faut pas opposer les uns aux autres. Et le sentiment de déchéance c'est quelque chose d'important aussi. Là-dessus je suis très ouvert, je ne suis pas du tout sectaire. Vous me poussez dans mes retranchements, je vous dis ce que je pense. Mais cette loi, aujourd'hui, on n'est pas en mesure de la voter. La loi Léonetti est déjà un compromis. C'est ce que le parlement pouvait faire de mieux à ce moment-là.

Et sur la question du début de la vie ? Je pense qu'il ne faut pas instrumentaliser l'embryon. Mais ce n'est pas une personne, c'est une personne en devenir quand il y a implantation. Je ne suis pas hostile à la recherche sur l'embryon et je ne me prononce pas sur la conception catholique ou protestante du statut de l'embryon. Chacun a sa conception de l'embryon, du début de la vie. La question à laquelle il faut répondre c'est « A quelles conditions la recherche sur l'embryon est-elle satisfaisante ? »

Lorsque les recherches sur l'embryon se font à des fins thérapeutiques.

« Thérapeutiques », il faut enlever ce mot, c'est idiot.

A des fins scientifiques.

Voilà ; parce que j'espère qu'elles sont à des fins thérapeutiques, mais quand on commence à faire de la recherche fondamentale, c'est de la recherche scientifique. « A des fins thérapeutiques » : c'est pour se donner bonne conscience. Donc, lors de la révision de la loi, je proposerai la suppression du mot « thérapeutique ».

Pour revenir au début de notre entretien, sur les raisons de votre investissement sur ces questions, y avait-il un lien entre votre formation et la bioéthique ?

Je suis professeur d'économie. Économiste, ça n'a rien à voir. J'étais membre de la commission des finances, rapporteur du budget de la Recherche et de l'Enseignement supérieur. Je suis tombé dans ce sujet que je n'abandonnerai à aucun prix. On me demande souvent : « mais comment tu fais ? » et je réponds que j'ai besoin de ce jardin secret pour me sentir bien, tout simplement.

DÉBAT

Réflexions personnelles inspirées d'un atelier sur l'enseignement de la philosophie en série technologique, lors des journées d'études de l'Acireph (octobre 2008)

L'enseignement de la philosophie en séries technologiques connaît une situation bien paradoxale. On le veut possible, puisque « réel ». On le déclare légitime, puisque obligatoire jusqu'à présent. Or il apparaît, à beaucoup de ceux qui l'exercent, comme vain, absurde, voué à l'échec. On se plaint régulièrement de la médiocrité pour ne pas dire de l'ineptie de la grande majorité des copies, et de la difficulté à faire cours dans ces classes au point où on peut s'interroger sur le maintien de l'enseignement de la philosophie dans les séries technologiques. Dans un mouvement contraire, et pour défendre cet enseignement et le pari démocratique qu'il représente, on prend appui sur toutes les expériences qui montrent ce qu'on peut faire avec ces élèves, contre toute attente, quand on s'en donne les moyens. Les professeurs se trouvent ainsi ballottés entre l'espérance et le découragement, entre les idéaux et la réalité. Essayons donc de faire le point.

Quel est en effet le lot commun des séries technologiques, pour ce qui est de la philosophie ? 60 heures de cours par an, dont 30 en classe entière, c'est-à-dire le plus souvent avec une bonne trentaine d'élèves ; des élèves dont les difficultés en matière d'expression écrite sont notoires, et pour lesquels les exigences sont pourtant à peu de choses près les mêmes que dans les autres séries ; des élèves dont l'attention et l'intérêt volatiles ou les habitudes scolaires et les parcours individuels rendent difficile la pratique classique de l'enseignement de la philosophie ; des travaux écrits qui, quand ils existent ne correspondent en rien à ce qui est officiellement attendu, et une évaluation dont les critères n'ont plus rien à voir avec la discipline et relèvent de l'appréciation tout à fait hasardeuse des intentions et des efforts fournis (ne pas décourager les élèves qui travaillent). Pour ne rien oublier, il faut mentionner le ridicule coefficient qui, peut-être est-ce une chance, ôte tout poids à la discipline au moment de l'examen. Comment s'étonner alors du sentiment d'échec que ressentent les professeurs de philosophie, qui se consolent comme ils peuvent, quand ils le peuvent, dans les classes de séries générales ! L'inspection elle-même déserte ces classes, dans lesquelles même les compétences des professeurs ne semblent donc pas pouvoir être appréciées à leur juste valeur !

D'autres voix et d'autres analyses se font cependant entendre selon lesquelles, malgré tout quelque chose est possible. Pour en faire l'écho on peut prendre l'exemple d'un certain nombre de pratiques, de dispositifs ou d'innovations pédagogiques. Certains professeurs, qui parfois n'enseignent que dans ces séries (et pour qui réussir le pari de faire de la philosophie avec ces élèves devient un enjeu professionnel majeur) parviennent à obtenir des résultats intéressants et à voir leurs élèves progresser, s'intéresser, prendre même du plaisir au cours de philosophie !

On peut se référer à l'analyse du film *Rosetta* des frères Dardenne, menée en classe de STT par Loïc de Kérimel, et publiée dans ces colonnes¹, mais aussi à d'autres expériences, d'autres pratiques, fondées sur l'idée que ce qui fait obstacle à l'enseignement de la philosophie, c'est d'abord l'isolement des professeurs de philosophie et de la discipline elle-même par rapport à l'ensemble du cursus, mais aussi le déficit de légitimité que ressentent ces élèves face à une discipline perçue comme élitiste et coupée du monde.

Que nous disent ces professeurs ?

Qu'il faut mettre en place les conditions de légitimité de la discipline dans l'établissement scolaire et des élèves face à cette discipline. Qu'on peut y parvenir quand le professeur de philosophie est bien intégré dans l'équipe pédagogique, reconnu et soutenu par les professeurs des disciplines technologiques, ainsi que par la direction. Qu'on peut restaurer la confiance des élèves en eux-mêmes et en leurs capacités à suivre ce cours ; ménager des médiations entre la philo conçue comme monde clos et séparé, et les élèves. Cela exige, disent-ils, un travail très individualisé, en particulier pour accompagner les élèves dans l'écriture. Par conséquent il faut être prêt à renoncer aux exercices traditionnels et à se mettre en contradiction avec les instructions officielles : Travailler sur l'analyse d'images, d'œuvres d'art, permettre aux élèves de choisir les questions sur lesquels ils feront des recherches personnelles, envisager un travail de longue haleine sous forme d'atelier d'écriture, etc.

Ici il faut bien reconnaître à notre corps défendant que la grande liberté qui est laissée aux professeurs de philosophie dans ces séries en particulier permet parfois de favoriser l'innovation pédagogique et l'invention de nouvelles formes de productions écrites ou de travaux d'élèves. Et on peut se réjouir de ce que toutes ces formes de travail soient possibles et produisent des résultats, c'est-à-dire, d'abord, *des progrès*.

Or ces réussites pédagogiques exigent des conditions matérielles précises. Ici, (Aubervilliers) le dédoublement systématique de toutes les classes de séries technologiques, et la fonction de professeur principal accordée au professeur de philosophie, fait rarissime ailleurs. Là (Roubaix) des rendez-vous mensuels individuels avec les élèves, en dehors des heures de cours, et des classes à petit

¹ Cf. *Côté Philo* n° 5

effectif. De plus, elles reposent sur la responsabilité individuelle et sur la bonne volonté des professeurs qui se résolvent, contre l'institution, et contre la hiérarchie, à abandonner au moins en partie des formes d'enseignement traditionnelles (dont le cours magistral, et la dissertation, en premier lieu !) et qui parviennent, circonstances heureuses, à s'attirer les bonnes grâces de l'administration et des collègues de séries technologiques. Dès qu'on se pose la question fondamentale de la transposition des dispositifs considérés comme efficaces, on se trouve face à cet obstacle majeur : les conditions de possibilité de l'enseignement de la philosophie en série technologique ne sont pas garanties par l'institution.

Or ce constat, qui n'a rien de très surprenant, a pour conséquence que les réussites pédagogiques sur lesquelles on se fonde pour prouver que l'enseignement de la philosophie est possible pour tous les élèves prouve aussi qu'il n'est possible que dans des conditions bien déterminées : des effectifs massivement réduits (ou des dédoublements systématiques), la formation de véritables équipes pédagogiques, l'abandon de la dissertation au profit d'exercices qui permettraient véritablement d'évaluer les acquis, la transformation de certaines habitudes, comme celle de la désignation des professeurs principaux en fonction des filières. Or il ne faut pas que ces conditions dépendent de la bonne volonté des uns ou des autres et découlent des circonstances heureuses qui les rendent par hasard possibles ! Au contraire, il faudrait qu'elles soient institutionnalisées, et ce pour garantir sérieusement aux élèves un enseignement de philosophie.

La question n'est donc pas tant de savoir si ces élèves sont ou non « capables de philosophie ». Le problème vient plutôt de ce que la pédagogie est aujourd'hui dans ces séries un palliatif. En effet face à une situation « difficile », les professeurs sont contraints d'imaginer des dispositifs pédagogiques. Ces derniers pourraient servir de modèle à des conceptions nouvelles. Mais il se passe en réalité tout autre chose : l'argument des réussites pédagogiques sert à justifier le maintien (voire l'aggravation) d'une situation qui les a rendues nécessaires. Récemment, une collègue de philosophie, qui enseigne exclusivement en STI, découvrait que, nouvelle DHG oblige, les dédoublements dans sa matière seront supprimés l'année prochaine. Elle proteste. Le proviseur lui rétorque que la seule réponse de l'institution sera la pédagogie ! Ce qui signifie en d'autres termes que l'institution scolaire se défausse de ses responsabilités sur le dos du talent pédagogique des enseignants. S'ils en manquent, tant pis pour eux. On voit à quoi se trouve réduite la pédagogie, et qu'on est loin de la volonté politique de mettre en place les conditions d'un véritable enseignement de la philosophie en série technologique. Cela ne doit pas nous empêcher de chercher encore à les définir et à les revendiquer.

Cécile Victorri

En classe

FICHES PEDAGOGIQUES SUR LE DEVENIR DES EMBRYONS SURNUMERAIRES

Par Lila Echard

Les pages qui suivent proposent des fiches pédagogiques à destination des collègues de philosophie qui souhaiteraient aborder une question de bioéthique en classe, articulée avec une question type bac, les notions et les repères conceptuels au programme.

La question de bioéthique traitée est celle du devenir des embryons surnuméraires issus des procréations médicalement assistées (pouvant être dite, vulgairement, des embryons congelés). Pour plus de détails sur la PMA, nous renvoyons au site internet consacré à la fécondation *in vitro*, www.fivfrance.com. Notons que ce site est à destination des personnes ayant recours à la procréation médicalement assistée et ne consacre pas de pages spécifiques à la question des embryons au-delà du projet parental. Le but étant d'avoir des enfants, il n'est pas traité de ce que deviendraient les embryons congelés (en quelle quantité ? on ne le dit pas), c'est-à-dire ceux qui ont été créés et conservés au cas où l'implantation ne réussisse pas et qui, une fois l'implantation réussie, ne donneront pas d'enfants pour le couple. Ce n'est que si on s'intéresse à la législation que nous trouverons des indications sur le devenir des embryons au-delà du projet parental.

La question type bac est « *Est-il souhaitable de réaliser tout ce qui est techniquement possible ?* ». La fiche sur les embryons surnuméraires traite donc un exemple qui pourrait servir dans le développement de l'argumentation, elle ne traite pas le sujet lui-même.

Elle permet d'aborder cette question à deux reprises. D'abord lorsque l'on traite des trois devenir possibles des embryons surnuméraires, les trois sont techniquement possibles, un choix est fait parmi ces possibilités, selon ce que l'on estime souhaitable. Ensuite lorsque l'on conclut une fois la fiche remplie : s'il est possible d'expérimenter, c'est l'un des trois devenir possibles des embryons surnuméraires, alors pour faire avancer la science nous pourrions produire des embryons à cette fin. Bien qu'aujourd'hui il semble que la question ne se pose pas vraiment dans la mesure où nous disposons d'un très grand nombre d'embryons surnuméraires qui ne rentrent plus dans le cadre d'un projet parental, la question n'en demeure pas moins légitime.

Les notions sont *le vivant, la technique, la morale, la liberté*, pour les séries générales, et la technique et *la liberté* pour les séries technologiques, la notion principale étant *la technique*. C'est dans le cadre du cours sur la *technique* que j'ai réalisé cette fiche pour une classe de SMS, aujourd'hui ST2S.

Les repères conceptuels sont :

- *en acte/en puissance* pour l'embryon comme personne humaine potentielle,
- *principe/conséquence* pour aborder les raisonnements moraux que l'on peut développer et donc les différentes morales,
- *fin/moyen* pour la possible instrumentalisation de l'embryon lorsqu'il sert la recherche dans le cadre d'une expérimentation.

Vous trouverez donc :

- une fiche de présentation générale,
- une fiche avec des textes pouvant servir au professeur, avant, et aux élèves, après, pour approfondir la réflexion : un texte de Lucien Sève sur l'embryon comme personne humaine potentielle, un texte de Paul Ricœur sur la distinction entre morale et éthique articulée avec la distinction principe/conséquence, ainsi que deux références,
- une fiche élève à distribuer aux élèves et à faire en classe (personnellement, j'y avais consacré une heure),
- une fiche professeur correspondant à la fiche élève remplie.

La fiche élève peut donc servir de « base cadrée » pour un traitement plus libre et plus approfondi de tout ce qu'il est possible d'aborder à partir de cet exemple concret.

Lila Echard

Fiche de présentation

Est-il souhaitable de réaliser tout ce qui est techniquement possible ?

Un exemple de ce qu'il est techniquement possible de faire et les problèmes éthiques posés : le devenir des embryons surnuméraires produits dans le cadre des Procréations Médicalement Assistées (PMA).

Les embryons surnuméraires

En France, un couple stérile peut recourir à la Procréation Médicalement Assistée : alors que la nature rend impossible la procréation, la technique la rend possible. Pour ce faire, on procède à la fécondation *in vitro* (FIV), c'est-à-dire à la fécondation de deux gamètes en dehors de l'utérus de la mère. La FIV permet de surveiller cette fécondation et de réimplanter l'œuf lorsqu'il y aura eu fécondation. Pour augmenter les chances de réussite, on peut produire plus d'embryons que ceux qui seront effectivement réimplantés. En Allemagne, par exemple, la production d'embryons en plus (surnuméraires) n'est pas autorisée : on ne peut produire *in vitro* que le nombre d'embryons qui seront réimplantés *in utero*. En France, la production d'embryons surnuméraires est pratiquée dans le cadre de chaque projet parental.

Le problème posé concernant ce qu'il est techniquement possible de faire est le suivant : étant donné l'existence de ces embryons surnuméraires, une fois le projet parental atteint (un ou deux enfants sont conçus par la PMA), que fait-on de ces embryons ? Qu'est-il souhaitable de faire de ces embryons ?

Face à la possibilité de fabriquer du vivant, doit-on considérer que ces embryons sont du matériel humain disponible pour la recherche ?

Les embryons surnuméraires et le CCNE

C'est la première question qu'a eu à traiter le Comité Consultatif National d'Éthique. Dès sa création, en 1983, il s'est penché sur la question des embryons surnuméraires et sur leur devenir : congélation prolongée sans projet parental ? destruction ? expérimentation ?

Tout était désormais possible.

En 1984, le CCNE se prononce sur cette question dans deux avis (avis n° 1 et 3).

Avis n° 1 (1984) : sur les prélèvements de tissus d'embryons et de fœtus humains morts à des fins thérapeutiques, diagnostiques et scientifiques

Avis n° 3 (1984) : sur les problèmes éthiques nés des techniques de reproduction artificielle.

Par la suite, d'autres avis aborderont cette question.

Avis n°8 (1986) : relatif aux recherches et utilisation des embryons humains in vitro à des fins médicales et scientifiques ; **Avis n°52-53 (1997)** : sur la constitution de collection de tissus et d'organes embryonnaires humains et leur utilisation à des fins scientifiques ; **Avis n°60 (1998)** : Réexamen des lois de bioéthique ; **Avis n°67 (2001)** : Avis sur l'avant-projet de révision des lois de bioéthique.

Par rapport au programme, trois repères conceptuels peuvent être abordés avec efficacité :

- **en acte / en puissance**

L'embryon est défini par le CCNE comme une personne humaine potentielle. On lit clairement dans le texte de Sève les nuances que l'on peut faire entre une personne en acte et une personne en puissance, Pour ce qui est de la personne en puissance, le parallèle entre l'embryon et le comateux ou l'incapable met bien en évidence le rôle de la conscience dans la définition de l'homme.

Cf. texte de Sève

- **principe / conséquence**

Ce repère est particulièrement intéressant dans la mesure où il permet de distinguer précisément ici *l'éthique* et la *morale*, la morale renvoyant à des principes moraux absolus réglant l'action de manière inconditionnelle (morale déontologique kantienne) alors que l'éthique a une visée plus pratique et donc conditionnée par l'action, temporellement et géographiquement déterminée : c'est en fonction des conséquences de notre action qu'on se demande si c'est bien de faire ceci ou cela, dans la perspective de l'éthique conséquentialiste aristotélicienne.

Cf. texte de Ricœur

- **fin / moyen**

Cf. la conclusion de la fiche élève

REFERENCES

1/ Extrait de l'article de Lucien Sève « S'entendre sur la personne » in *Travaux du Comité Consultatif National d'Ethique*, coord. Didier Sicard, PUF Quadrige, 2003.

« Si nous nous plaçons sur le terrain des réalités biologiques, la seule chose que nous puissions dire de l'embryon, mais chose évidemment indiscutable, c'est que, viablement constitué et bénéficiant des conditions requises, il a une chance de devenir un être humain développé. Disant cela, nous demeurons sur le terrain des données biologiques, à l'exclusion de toute interprétation philosophique comme de tout postulat moral. Tout embryon ne deviendra pas un être humain développé, il s'en faut de beaucoup, mais tout embryon viablement constitué recèle une potentialité d'y parvenir. Sur ce premier énoncé, l'accord entre tous allait en quelque sorte de soi : il y a dès le départ un humain en puissance dans cette cellule.

En considération de ce fait, [...] nous nous entendons alors pour reconnaître que cette potentialité d'être humain exige de nous l'adoption d'une autre attitude qu'envers un simple amas de cellules, l'assignation délibérée de limites à nos entreprises la concernant, et pour tout dire l'observance d'un respect à son égard de même sorte - son étendue restant à préciser - que celui même dû aux personnes humaines. En ce nouveau sens, nullement biologique mais expressément éthique, nous pouvons lui reconnaître le statut de personne humaine potentielle, caractérisation ressortissant non au constat de fait mais au jugement de valeur. Et par potentielle il faut entendre ici deux choses. D'abord que nous ne pouvons tenir l'embryon pour une personne actuelle, autrement dit consciente et comptable de soi : c'est à des tiers qu'incombe de faire valoir sa dignité. Là est la première différence entre personne actuelle et personne potentielle, l'embryon n'étant en somme qu'un cas particulier à côté d'autres personnes non actuelles - personnes en-soi et non pour-soi, dira le philosophe - comme l'incapable ou le comateux. [...] En second lieu, parler de personne potentielle à propos de l'embryon revient à tirer les conséquences du fait qu'il n'est encore qu'une potentialité d'être humain développé. Ce que nous avons avant tout à respecter en lui est précisément cette potentialité, afin qu'il ait le plus possible de chances de devenir un humain accompli : notre respect va à son présent dans la mesure où nous considérons son avenir, et c'est sur cet avenir que nos décisions à son égard doivent principalement se régler. »

Lucien Sève a été membre du CCNE de 1983 à 2000, et a animé le groupe de réflexion sur la personne au sein du CCNE à partir de 1985. Il a publié *Qu'est-ce que la personne humaine ? - Bioéthique et démocratie*, La Dispute, Paris, 2006.

2/ Extrait de l'article de Paul Ricoeur « Ethique et morale » in *Lectures I. Autour du politique*, Seuil, 1991.

« Faut-il distinguer entre morale et éthique ? A vrai dire, rien dans l'étymologie ou dans l'histoire de l'emploi des mots ne l'impose : l'un vient du grec, l'autre du latin, et les deux renvoient à l'idée de mœurs (ethos, mores) ; on peut toutefois discerner une nuance, selon que l'on met l'accent sur ce qui est *estimé bon* ou sur ce qui *s'impose* comme *obligatoire*. C'est par convention que je réserverai le terme d' « éthique » pour la visée d'une vie accomplie sous le signe des actions estimées bonnes, et celui de « morale » pour le côté obligatoire, marqué par des normes, des obligations, des interdictions caractérisées à la fois par une exigence d'universalité et par un effet de contrainte. On reconnaîtra aisément dans la distinction entre visée de la vie bonne et obéissance aux normes l'opposition entre deux héritages : l'héritage aristotélicien, où l'éthique est caractérisée par sa perspective *téléologique* (de telos, signifiant « fin ») ; et un héritage kantien, où la morale est définie par le caractère d'obligation de la norme, donc par un point de vue *déontologique* (déontologique signifiant précisément « devoir »). »

3/ Nous invitons à la lecture et à l'usage des *Fondements philosophiques de l'éthique médicale* de Suzanne Rameix (Ellipses, 1997), qui est une mine précieuse de références philosophiques confrontées aux situations et problèmes concrets de la bioéthique.

4/ Dans les *Travaux du Comité Consultatif National d'Ethique*, PUF Quadrige, 2003, coordonné par Didier Sicard, nous pouvons lire, regroupés par thème, tous les avis du CCNE jusqu'à 2003 ainsi que des présentations des thématiques. Les avis du CCNE au-delà de cette date sont tous disponibles sur le site du CCNE et constituent des documents de travail fort intéressants pour le professeur de philosophie et les élèves.

www.ccne-ethique.fr

Fiche élève

Est-il souhaitable de réaliser tout ce qui est techniquement possible ?

*Un exemple de ce qu'il est techniquement possible de faire
et les problèmes éthiques posés :*

Le devenir des embryons surnuméraires conçus dans le cadre des PMA.

Il est techniquement possible de produire des embryons humains.

Si ces embryons humains conçus par fécondation *in vitro* ne font plus partie d'un projet parental, qu'est-il souhaitable de faire de ces embryons humains en surnombre ?

1 / Proposez trois devenirs possibles de ces embryons :

-
-
-

Ces trois possibilités sont techniquement possibles.

Remarque : elles supposent, pour être réalisées, le consentement écrit libre et éclairé des deux parents dont les embryons sont issus.

2 / Pour chacune de ces possibilités, donnez :

- un argument défendant l'idée selon laquelle il est souhaitable de le faire dans la mesure où c'est techniquement possible (pourquoi serait-il bon de le faire ? quels avantages ?)
- un argument défendant l'idée selon laquelle il n'est pas souhaitable de le faire même si c'est techniquement possible (pourquoi cela ne serait-il pas bon de le faire ? quels risques ?)

	Argument pour	Argument contre
Possibilité n° 1		
Possibilité n° 2		
Possibilité n° 3		

Conclusion : ces embryons surnuméraires sont produits dans le cadre d'un projet parental, c.à.d. pour aider des couples stériles à avoir des enfants, les embryons surnuméraires existent donc pour cette raison, et le fait qu'ils « restent » au-delà du projet parental pose la question de leur devenir. Mais alors pourquoi ne pas envisager de produire des embryons humains sans qu'il y ait projet parental, dans le seul but de faire avancer la science ?

Aujourd'hui le CCNE s'oppose à une telle possibilité, bien que les trois autres soient envisagées. La raison principale est la suivante : si on produit des êtres humains comme on produit des choses (une chaise, par exemple), alors on ne considère plus l'être humain produit comme une personne, on s'en sert comme d'un moyen, on l'instrumentalise.

Fiche professeur

Est-il souhaitable de réaliser tout ce qui est techniquement possible ?

Un exemple de ce qu'il est techniquement possible de faire et les problèmes éthiques posés :

Le devenir des embryons surnuméraires conçus dans le cadre des PMA.

----- Expliquer ce qu'est la PMA - Procréation Médicalement Assistée (ou AMP = Aide Médicale à la Procréation)

Il est techniquement possible de produire des embryons humains.

Si ces embryons humains conçus par fécondation *in vitro* ne font plus partie d'un projet parental, qu'est-il souhaitable de faire de ces embryons humains en surnombre ?

----- Expliquer pourquoi il y a des embryons humains surnuméraires

1/ Proposez trois devenir possibles de ces embryons :

- le don d'embryons (à un autre couple stérile)
- la destruction
- la recherche expérimentale à des fins thérapeutiques et médicales (c'est précisé dans la loi)

Ces trois possibilités sont techniquement possibles.

Remarque : elles supposent, pour être réalisées, le consentement écrit libre et éclairé des deux parents dont les embryons sont issus.

----- Préciser ce qu'est le consentement libre et éclairé.

2/ Pour chacune de ces possibilités, donnez :

- un argument défendant l'idée selon laquelle il est souhaitable de le faire dans la mesure où c'est techniquement possible,
- un argument défendant l'idée selon laquelle il n'est pas souhaitable de le faire même si c'est techniquement possible.

	Argument pour	Argument contre
Possibilité n° 1	Solidarité, égalité	Pb d'identité pour l'enfant (comparable à l'accouchement sous X puisque anonymat)
Possibilité n° 2	Problème de place <i>Principe d'Ockham</i> : ne pas multiplier au-delà du nécessaire le nombre d'entités	Instrumentalisation de l'embryon <i>Principe d'économie</i> et de précaution : il <i>faudrait</i> produire le nombre d'embryons effectivement réimplantés
Possibilité n° 3	Progrès thérapeutiques : cela permet de trouver de nouveaux traitements et remèdes	Risques de dérives , par ex, produire des embryons pour la recherche sans projet parental : l'embryon comme moyen et objet

Les arguments doivent être précis autant que possible, même si les élèves craignent de proposer des choses aberrantes. En la matière, tout est possible et donc envisageable.

Même si les élèves ne trouvent pas les trois devenir possibles, ils peuvent en trouver au moins deux.

Après la question 1, faire un point sur les trois devenir possibles de manière à ce qu'ils essaient de trouver des arguments dans la question 2. Ils pourront ainsi essayer de comprendre la logique des avis qui est le produit d'une discussion pluraliste et fondée sur la délibération et non seulement sur le consensus. Après correction, il sera possible de confronter et discuter avec eux les trois possibilités envisagées de manière à ce qu'ils gardent en tête un principe philosophique clair. Le but de l'exercice est de trouver et de comprendre les trois possibilités auxquelles ont conclu les membres du CCNE dans leurs avis à partir de 1987, jusque dans la révision des lois de bioéthique en 2001.

Enfin, la conclusion ouvre sur le problème posé par la possibilité d'expérimenter sur l'embryon qui est considéré, jusqu'au 14ème jour, comme du matériel vivant sur lequel on peut librement procéder à des expérimentations. En 2001, le CCNE préférera parler de « recherche » et non d'expérimentation. Si nous associons « possibilité d'expérimenter sur l'embryon » et « possibilité de produire des embryons », nous avons la possibilité de produire des embryons à des seules fins de recherche. Cela est interdit en France, mais en quoi n'est-il pas souhaitable de réaliser ce qui est techniquement possible ? L'embryon, comme personne potentielle, n'est pas une personne réelle, peut-il être ainsi instrumentalisé ? Peut-il être conçu comme moyen et non comme fin ? En quoi est-ce discutable d'un point de vue éthique et moral ? Les textes de Sève et Ricœur peuvent permettre de prolonger la discussion.

Côté-Philo

le journal de l'enseignement de la philosophie

Comité de rédaction :

Renaud Dogat (Rédacteur en Chef)

Gérard Malkassian (Directeur de publication)

Serge Cospérec (responsable de rédaction pour l'édition papier)

Jean-Jacques Guinchard

Les articles publiés par *Côté Philo* n'engagent que leurs auteurs.

Pour écrire dans Côté-Philo :

Adressez vos textes au comité de rédaction :

email : postmaster@acireph.org

ou adresse postale : Renaud Dogat - « Côté-Philo »
92 rue de la Réunion
75020 Paris

Le Comité de rédaction informera l'auteur de sa décision :
acceptation, acceptation sous réserve de modifications, ou non-publication.

Les textes envoyés ne sont pas retournés à leurs auteurs

L'*Acireph* assure l'édition de *Côté Philo*
<http://www.acireph.org>

Au fil des numéros, Côté Philo aborde tous les grands domaines et aspects de la culture du métier de professeur de philosophie, constituant ainsi un instrument d'information et de réflexion régulièrement alimenté et renouvelé. Selon les livraisons, nous proposons ainsi :

- Des informations institutionnelles et l'éclairage qu'elles nécessitent
- Des *Dossiers* sur des problèmes importants et faisant débat
- Des *Notes de lecture* à vocation pédagogique
- Des *États de la recherche*, synthèses sur un champ ou un philosophe, proposées par des chercheurs
- Des pratiques pédagogiques de terrain, *En classe*
- *A l'Étranger*, la dimension internationale de l'enseignement de la philosophie
- Ainsi que les *Humeurs* qui parfois s'imposent...

