

CAMPUS VÉTÉRINAIRE DE LYON

Année 2023 - Thèse n° 156

APPORT D'UNE APPROCHE PHILOSOPHIQUE DANS LA DÉFINITION DE LA PLACE ACTUELLE DU VÉTÉRINAIRE DANS LA SOCIÉTÉ

THESE

Présentée à l'Université Claude Bernard Lyon 1
(Médecine – Pharmacie)

Et soutenue publiquement le 15 décembre 2023
Pour obtenir le titre de Docteur Vétérinaire

Par

SOUBESTE Juliette

CAMPUS VÉTÉRINAIRE DE LYON

Année 2023 - Thèse n° 156

**APPORT D'UNE APPROCHE PHILOSOPHIQUE DANS
LA DÉFINITION DE LA PLACE ACTUELLE DU
VÉTÉRINAIRE DANS LA SOCIÉTÉ**

THESE

Présentée à l'Université Claude Bernard Lyon 1
(Médecine – Pharmacie)

Et soutenue publiquement le 15 décembre 2023
Pour obtenir le titre de Docteur Vétérinaire

Par

SOUBESTE Juliette

Liste des enseignants du Campus Vétérinaire de Lyon (20-03-2023)

Pr	ABITBOL	Marie	Professeur
Dr	ALVES-DE-OLIVEIRA	Laurent	Maître de conférences
Pr	ARCANGIOLI	Marie-Anne	Professeur
Dr	AYRAL	Florence	Maître de conférences
Pr	BECKER	Claire	Professeur
Dr	BELLUCO	Sara	Maître de conférences
Dr	BENAMOU-SMITH	Agnès	Maître de conférences
Pr	BENOIT	Etienne	Professeur
Pr	BERNY	Philippe	Professeur
Pr	BONNET-GARIN	Jeanne-Marie	Professeur
Dr	BOURGOIN	Gilles	Maître de conférences
Dr	BRUTO	Maxime	Maître de conférences
Dr	BRUYERE	Pierre	Maître de conférences
Pr	BUFF	Samuel	Professeur
Pr	BURONFOSSE	Thierry	Professeur
Dr	CACHON	Thibaut	Maître de conférences
Pr	CADORÉ	Jean-Luc	Professeur
Pr	CALLAIT-CARDINAL	Marie-Pierre	Professeur
Pr	CHABANNE	Luc	Professeur
Pr	CHALVET-MONFRAY	Karine	Professeur
Dr	CHANOIT	Gillaume	Professeur
Dr	CHETOT	Thomas	Maître de conférences
Pr	DE BOYER DES ROCHES	Alice	Professeur
Pr	DELIGNETTE-MULLER	Marie-Laure	Professeur
Pr	DJELOUADJI	Zorée	Professeur
Dr	ESCRIOU	Catherine	Maître de conférences
Dr	FRIKHA	Mohamed-Ridha	Maître de conférences
Dr	GALIA	Wessam	Maître de conférences
Pr	GILOT-FROMONT	Emmanuelle	Professeur
Dr	GONTHIER	Alain	Maître de conférences
Dr	GREZEL	Delphine	Maître de conférences
Dr	HUGONNARD	Marine	Maître de conférences
Dr	JOSSON-SCHRAMME	Anne	Chargé d'enseignement contractuel
Pr	JUNOT	Stéphane	Professeur
Pr	KODJO	Angeli	Professeur
Dr	KRAFFT	Emilie	Maître de conférences
Dr	LAABERKI	Maria-Halima	Maître de conférences
Dr	LAMBERT	Véronique	Maître de conférences
Pr	LE GRAND	Dominique	Professeur
Pr	LEBLOND	Agnès	Professeur
Dr	LEDOUX	Dorothée	Maître de conférences
Dr	LEFEBVRE	Sébastien	Maître de conférences
Dr	LEFRANC-POHL	Anne-Cécile	Maître de conférences
Dr	LEGROS	Vincent	Maître de conférences
Pr	LEPAGE	Olivier	Professeur
Pr	LOUZIER	Vanessa	Professeur
Dr	LURIER	Thibaut	Maître de conférences
Dr	MAGNIN	Mathieu	Maître de conférences
Pr	MARCHAL	Thierry	Professeur
Dr	MOSCA	Marion	Maître de conférences
Pr	MOUNIER	Luc	Professeur
Dr	PEROZ	Carole	Maître de conférences
Pr	PIN	Didier	Professeur
Pr	PONCE	Frédérique	Professeur
Pr	PORTIER	Karine	Professeur
Pr	POUZOT-NEVORET	Céline	Professeur
Pr	PROUILLAC	Caroline	Professeur
Pr	REMY	Denise	Professeur
Dr	RENE MARTELLET	Magalie	Maître de conférences
Pr	ROGER	Thierry	Professeur
Dr	SAWAYA	Serge	Maître de conférences
Pr	SCHRAMME	Michael	Professeur
Pr	SERGENTET	Delphine	Professeur
Dr	TORTEREAU	Antonin	Maître de conférences
Dr	VICTONI	Tatiana	Maître de conférences
Dr	VIRIEUX-WATRELOT	Dorothée	Chargé d'enseignement contractuel
Pr	ZENNER	Lionel	Professeur

Remerciements des membres du jury

À Monsieur le professeur Jean-Luc CADORÉ,

De VetagroSup, campus vétérinaire de Lyon,

Pour nous avoir fait l'honneur d'accepter la présidence de ce jury de thèse et pour nous accorder du temps pour évaluer ce travail. Veuillez trouver ici l'expression de ma profonde reconnaissance.

À Madame la professeure Caroline PROUILLAC,

De VetagroSup, campus vétérinaire de Lyon,

Pour avoir accepté de m'accompagner dans ce travail, pour me l'avoir inspiré en participant à créer l'enseignement personnalisé de philosophie à VetagroSup, pour votre soutien, votre ouverture d'esprit et votre gentillesse. Mes plus chaleureux remerciements.

À Madame la professeure Denise REMY,

De VetagroSup, campus vétérinaire de Lyon,

Pour nous avoir fait l'honneur de bien vouloir prendre part au jury de cette thèse, pour nous accorder du temps pour évaluer ce travail, pour vos cours et enseignements personnalisés d'éthique passionnants. Mes très sincères remerciements.

À Madame Léonie VAROBIEFF,

Consultante, conférencière et enseignante en philosophie à l'Université Jean Moulin Lyon III,

Pour l'enseignement personnalisé de philosophie à VetagroSup, pour vos conseils et vos précieuses recommandations de lecture, pour votre implication et votre passion communicative. Merci infiniment.

TABLE DES MATIÈRES

Table des tableaux.....	11
Liste des abréviations.....	13
Introduction.....	15
I. Comment penser le vétérinaire comme un individu peut nous aider à préciser son rôle : quelle est la quête de sens individuelle du vétérinaire ?.....	19
A/ Le sens de la vie : entre bonheur et morale.....	19
B/ Le sens de soigner : entre science et individualité.....	25
C/ Pourquoi prendre soin des animaux ?.....	31
II. Comment penser le vétérinaire comme un membre de la société peut nous aider à préciser son rôle : quels sont les liens entre le vétérinaire et la société ?.....	37
A/ Travailler pour survivre ou travailler pour être libre ?.....	37
B/ Dans quelle mesure le mal-être au travail des vétérinaires peut être pensé comme un trouble du rapport à la société ?.....	43
C/ Quels sont les liens entre la société et les animaux et quelle peut-être la place du vétérinaire dans ce contexte ?.....	55
III. Dans quelle mesure le rôle du vétérinaire dans la société peut être redéfini dans le contexte environnemental actuel ?.....	67
A/ La proposition écomoderniste et ses conséquences.....	68
B/ Redéfinir nos valeurs : des origines de la remise en question à la proposition écologiste.....	75
1) <i>La déchéance de l'idée de progrès</i>	75
2) <i>Menaces et forces du nihilisme</i>	78
3) <i>Quelles nouvelles valeurs ?</i>	80
4) <i>La difficile confrontation au réel</i>	84
C/ L'écologie est-elle compatible avec la réalité du monde pour les vétérinaires ?.....	86
1) <i>Repenser l'agriculture à l'échelle locale : entre nature et culture</i>	86
2) <i>Repenser la santé à l'échelle globale : le concept One-Health</i>	93
a) La nécessaire redéfinition de la santé humaine.....	93
b) Comment inclure les animaux ?.....	95
c) Comment inclure l'environnement ?.....	98
Conclusion.....	103
Bibliographie.....	105

TABLE DES TABLEAUX

Tableau I : *Tableau récapitulatif des causes, traductions et solutions envisageables chez les vétérinaires souffrant de burn-out d'après Pascal Chabot*.....53

Tableau II : *Tableau récapitulatif des propositions de l'écomodernisme et des autres propositions écologiques concernant la gestion de la sécurité alimentaire, de l'extinction de la biodiversité et des risques sanitaires*.....101

LISTE DES ABRÉVIATIONS

CNOV : Conseil National de l'Ordre des Vétérinaires

SNVEL : Syndicat National des Vétérinaires d'Exercice Libéral

INTRODUCTION

La philosophie cherche à « rendre raison du fond ultime de toutes choses » (1). Le philosophe questionne un sujet pour le débarrasser des apparences, opinions et préjugés. En allant à la racine des choses, il tente de mieux comprendre ces choses, d'en avoir une vision plus proche de ce qu'elles sont en **vérité, dénuées de tout présupposé**. À quoi cela sert-il ?

En allant jusqu'au fondement des choses, on s'en fait une vision plus fidèle à la réalité. Un des objectifs de la philosophie est donc de tenter de décrire le monde avec le plus d'objectivité possible, le plus complètement et irréfutablement possible. Pourtant, il n'y a pas de vérité universelle en philosophie. On pourrait dire que philosopher revient à **chercher la vérité par des moyens rigoureux et ne jamais l'atteindre**. Mais au-delà de la recherche de vérité, le chemin de pensée philosophique est en lui-même un objectif. Cheminer vers la racine d'une chose, c'est en tirer de nouvelles questions, de **nouveaux angles de vue**. Comprendre les choses autrement, c'est pouvoir agir différemment, parfois plus efficacement, pour résoudre un problème du monde réel.

Qu'est-ce que cela peut avoir comme intérêt de penser le métier de vétérinaire sous l'angle philosophique ? On peut d'abord rappeler que l'éthique est un des champs de réflexion de la philosophie. Au sens large il s'agit de « la recherche du bonheur fondée sur différentes vertus, elles-mêmes reposant sur une connaissance rationnelle du monde » (2), un sujet philosophique très vaste donc, qui recherche les fondements de la vie bonne. Au sens plus courant pour nous, l'éthique vétérinaire est un domaine de réflexion qui se rapproche de la morale et aborde « des thématiques comme l'acharnement thérapeutique, l'euthanasie, les conflits d'intérêt, et même le consentement éclairé. » (2). De ces questionnements, découle entre autres le code de déontologie vétérinaire. Ainsi, Michel Baussier écrit dans l'introduction du code de déontologie vétérinaire (2015) (3) : « Par ailleurs l'activité médicale, y compris pour les animaux, ne sera jamais soluble ni dans des équations mathématiques ni dans la science seule ni dans le droit, même si elle doit rester fondée sur la science et encadrée par la loi : elle est ainsi fondamentalement une activité dite à pratique "prudentielle", la prudence devant se lire au sens où Aristote l'entendait. A savoir une vertu pratique, que l'expérience renforce, une sorte de sagacité et d'habileté associées, une faculté d'opiner de l'âme, faite de juste mesure... ». Il est donc nécessaire pour tout vétérinaire d'emprunter un raisonnement philosophique pour comprendre comment appliquer cette prudence dans son métier. Cela s'entend facilement pour les questions éthiques qui ont une application directe et quasiment quotidienne pour les vétérinaires.

Mais nous pensons, et c'est la raison de notre travail, que l'apport de la philosophie pour les vétérinaires ne s'arrête pas à l'éthique du soin. La profession fait face aujourd'hui à des problèmes qui semblent dépasser le champ de l'éthique.

La santé au travail des vétérinaires, dont une première étude française a été publiée en 2022 par le Conseil National de l'Ordre des Vétérinaires (CNOV) et l'Association Vétos-Entraide (4), est un problème majeur rencontré aujourd'hui par la profession (en France et ailleurs dans le monde). Cette étude a permis de quantifier objectivement le mal-être

professionnel et une de ses conclusions est : « on peut affirmer avec certitude que la profession de vétérinaire prise dans son ensemble, souffre de burn-out. Ces résultats doivent nous alerter sur le mal être de la profession. ». Des facteurs de stress au travail ont pu être mis en lien avec le burnout : « Parmi ceux-ci, quatre sont plus fortement associés au burnout et aux idéations suicidaires : la charge de travail et son débordement de la vie professionnelle sur la vie privée, la peur de l'erreur, le travail morcelé et les conflits entre collègues. ».

Un autre problème majeur est le fait que de plus en plus de jeunes vétérinaires quittent la profession très tôt après avoir commencé à exercer : « Confirmant les chiffres observés depuis ces dernières années, et en forte augmentation en 2021, 48,9 % des sortants du tableau de l'Ordre des vétérinaires sont âgés de moins de 40 ans, ce sont ainsi 341 vétérinaires de moins de 40 ans qui n'exercent plus la médecine et la chirurgie des animaux. » Plus de la moitié de ces 341 ont moins de 30 ans, c'est-à-dire qu'ils auront exercé leur métier moins longtemps que la durée de leurs études. (5)

Par ailleurs, la société est aujourd'hui en mutation sur des sujets qui impactent directement les vétérinaires, tels que le bien-être animal et l'écologie, qui occupent une place majeure dans le débat public.

La profession est loin d'être inactive pour tenter de comprendre et de répondre à ces nouveaux enjeux. Nous avons déjà cité l'Association Vétos-Entraide qui œuvre dans le domaine de la santé au travail. La démarche Vetfuturs France, conduite entre 2017 et 2020 par le CNOV et le SVEL (Syndicat national des vétérinaires d'exercice libéral), avait pour objet de « proposer une vision de la profession vétérinaire à l'horizon 2030 dans un contexte de plus en plus complexe. » (6). Le Livre bleu (7) qui en découle, présente notamment les résultats d'une enquête à laquelle ont répondu 2600 vétérinaires, posant des questions ouvertes sur le rôle du vétérinaire dans la société, les valeurs des vétérinaires, les enjeux pour la profession et les entreprises vétérinaires, et les sujets prioritaires pour la démarche Vetfuturs France 2030. De cette enquête ont été identifiés six « chantiers stratégiques pour demain ». Un de ces chantiers concerne le **rôle et la place du vétérinaire dans la société**. Des grandes questions y sont associées comme : « Quelle doit être la place des vétérinaires dans les débats publics autour de l'animal et de sa bientraitance ? », « Quels sont les rôles du vétérinaire vis-à-vis des utilisateurs indirects (les consommateurs, la société, les citoyens) donc au-delà des clients ? », « Comment développer les capacités d'influence de la profession dans la société et encourager les vétérinaires à s'investir dans la vie de la cité ? »... Ces questionnements, au-delà de nécessiter une réponse consensuelle de la part des vétérinaires (objectif final du projet Vetfuturs et notamment présenté dans le Livre blanc (8)), appellent une réflexion philosophique sur le rôle du vétérinaire dans la société.

Notre travail s'inscrit donc dans cette réflexion qui est déjà menée par de nombreux vétérinaires depuis quelques années pour repenser la profession face à de nouveaux enjeux, mais propose d'emprunter le mode de réflexion philosophique, qui ne semble pas ou très peu avoir été utilisé pour comprendre et répondre à ces enjeux jusqu'alors. Nous pensons que cette approche peut apporter un angle de vue différent et complémentaire pour répondre à ces enjeux. Nous choisissons de mener notre réflexion avec pour objectif la définition de la

place (synonyme de rôle) du vétérinaire dans la société parce que de tous les « chantiers stratégiques pour demain » (7), c'est celui qui nous semble le plus pouvoir bénéficier de l'approche philosophique.

Il n'existe pas de philosophe ayant fait du métier de vétérinaire le cœur de ses réflexions, hormis dans le domaine de l'éthique vétérinaire (2). Mais il existe de très nombreux écrits philosophiques sur des domaines qui touchent les vétérinaires, allant de considérations très générales comme la réflexion sur la société, à d'autres plus précises comme la question de la place de l'animal... Nous nous appuyerons donc pour guider notre réflexion sur des œuvres philosophiques datant de l'Antiquité à aujourd'hui, choisies pour leur apport à notre cheminement philosophique.

Afin de comprendre le rôle du vétérinaire dans la société, nous commencerons par considérer le vétérinaire à l'échelle de l'individu. Nous nous interrogerons sur le sens de l'existence, la nécessité de la morale et en particulier de celle de soignant des animaux. Nous réfléchirons ensuite sur la notion de société, ses évolutions et l'impact que cela peut avoir aujourd'hui sur le monde vétérinaire ; nous essaierons alors de répondre à la question du rôle que devrait prendre le vétérinaire dans la société d'aujourd'hui. Enfin, nous pousserons la réflexion au-delà des limites de la société actuelle pour nous interroger sur l'environnement et les questions que notre rapport à lui soulève dans le présent et le futur, afin d'essayer de comprendre dans quelle mesure cette problématique pourrait changer la place du vétérinaire dans la société aujourd'hui.

I. COMMENT PENSER LE VÉTÉRINAIRE COMME UN INDIVIDU PEUT NOUS AIDER À PRÉCISER SON RÔLE : QUELLE EST LA QUÊTE DE SENS INDIVIDUELLE DU VÉTÉRINAIRE ?

A/ Le sens de la vie : entre bonheur et morale

La question que nous posons pour guider cette réflexion philosophique est : quelle est la place du vétérinaire dans la société ? Avant même de commencer à y répondre, il semble intéressant de se demander : pourquoi chercher sa place ? Cela semble être une des préoccupations majeures des vétérinaires ces dernières années, qui ont du mal à se définir et vivent même une véritable « crise d'identité » (9). Il semble donc utile de reprendre un sujet central en philosophie : la quête de sens. On peut ainsi se demander : **quel est le sens de ma vie en tant que vétérinaire ?** Cette notion de « sens », peut se traduire par : quelle direction prendre ? ; ou encore : que dois-je faire ?

Pour esquisser une première réponse à cette question, on peut s'interroger : si l'on demande à quelqu'un : « Que veux-tu faire ? Quel est le sens de ta vie ? », il y a de grandes chances pour qu'il réponde qu'il recherche le **bonheur**, et qu'il fait ses choix dans le but ultime d'être heureux. Qu'est-ce que le bonheur ? Ce n'est pas une notion si évidente en philosophie. On peut le définir par un état de satisfaction durable, par opposition à la joie qui est ponctuelle et plus superficielle. Etymologiquement, le bonheur (« bon heur ») est lié à la chance, et il ne peut donc pas être la conséquence de choix. Pourtant aujourd'hui nous avons une vision du bonheur comme but à atteindre, par nos décisions. Dans la philosophie antique, cette idée du bonheur était plutôt liée à la recherche d'une vie bonne, dans le sens d'une vie éthique. Platon écrit dans *l'Euthydème* : « Tous les hommes souhaitent-ils d'être heureux ? [...] N'est-il pas bien absurde de faire une pareille demande ? car qui ne souhaite de vivre heureux ? — Il n'y a personne qui ne le souhaite. ». Aristote introduit son *Éthique à Nicomaque* avec la même idée que le bonheur est la fin ultime vers laquelle tendent les hommes : « Et, entre tous ceux qui peuvent résulter de nos actes, quel est le bien suprême ? Presque tout le monde, à vrai dire, est d'accord sur son nom ; car les hommes instruits, aussi bien que le vulgaire, l'appellent *le bonheur*. ». La définition que donnent les grecs anciens du bonheur se rapproche plus de ce qu'on appelle aujourd'hui **l'éthique**. *Ethikos* signifie en grec « qui concerne les mœurs », c'est donc la partie de la philosophie qui s'intéresse à savoir comment mener une vie bonne, vertueuse. L'éthique n'est pas pour autant similaire à la **morale**. La morale s'applique à définir un ensemble de règles, à définir le bien et le mal, elle est normative alors que l'éthique est plus générale et ne cherche pas nécessairement à définir le bien et le mal. **Ces trois notions - bonheur, éthique et morale – sont fortement liées et il nous semble intéressant de se questionner sur la façon dont elles peuvent s'articuler pour comprendre quel sens donner à sa vie.** Par exemple, si l'on part de l'hypothèse que tous les hommes cherchent le bonheur : les vétérinaires, au même titre que tous les hommes, cherchent avant tout le bonheur. De cette hypothèse, découle une question : **même si, comme tous les hommes, j'ai envie de tendre vers le bonheur, puis-je toujours le faire ?** Par exemple, si un

vétérinaire peut choisir entre une action qui le rendrait plus heureux et une autre action, devrait-il toujours faire le choix de l'action qui le rend heureux ? **Peut-on articuler devoir moral et bonheur ensembles ?**

Selon Aristote : « Bien vivre, bien agir, et être heureux, c'est absolument la même chose. ». Mais rappelons-nous que sa définition du bonheur se rapproche plutôt de ce que nous appelons aujourd'hui l'éthique. Dans sa conception des choses, il y a une distinction entre deux mondes : le monde *supralunaire* (les étoiles et le cosmos) dans lequel tout est absolument harmonieux et parfait, et le monde *sublunaire*, c'est-à-dire la vie sur Terre, qui est faite d'indétermination. C'est pourquoi la vie éthique, proprement humaine, n'est pas déterminée. Il faut alors adapter ses actions aux circonstances afin de viser une vie heureuse. Pour Aristote, le bonheur découle d'une vie vertueuse. Si l'on se comporte bien, on est heureux. Il n'y a donc pas d'opposition entre devoir moral et bonheur, ces deux choses sont liées. Pour savoir si l'on agit bien, il faut savoir à quoi cela correspond d'être heureux : c'est, toujours d'après Aristote, « ce qui apaise tous nos désirs quand nous savons (et la vertu n'est alors rien d'autre que la mise en œuvre de ce savoir) être pleinement (en acte) ce que nous sommes toujours déjà, du fait de notre nature, potentiellement. » ((1) p.823). Ainsi, si l'on réponds à la question « En tant que vétérinaire, est-ce que je dois agir dans le seul but de trouver le bonheur ? » à la façon d'Aristote, on pourrait dire : **si j'agis en sachant que je suis déjà un potentiel vétérinaire parfaitement accompli, et que cela me rend heureux, alors j'agis bien.** Le but de ma vie est d'être heureux, et si être vétérinaire me rend heureux, alors j'agis bien.

Si dans la philosophie d'Aristote, la difficulté de la vie est justement de rechercher cette vie bonne et vertueuse, les choses deviennent encore plus évidentes avec le stoïcisme quelques siècles plus tard. Il s'agit alors plutôt d'essayer de comprendre l'ordre du monde et d'aller vers la place qui est la nôtre, unique et prédéfinie. Selon Épictète, nous avons un destin. Il s'agit alors de le reconnaître, et de l'aimer. Pour cela, il s'agit d'abord d'apprendre à connaître le monde : « Une fois connu dans ce qu'il a d'harmonieusement organisé, ce réel se révèle, pour les stoïciens, comme n'étant en rien neutre et indifférent à nos initiatives. Il est au contraire ordonné au point de fournir à ces initiatives le cadre prédéterminé où il leur faut venir s'inscrire. Si tel n'est pas le cas, nous perdons nos forces dans des entreprises vaines et vouées, en même temps qu'à échouer, à faire notre malheur. » ((1) p.768). Il faut agir comme le destin le veut. Il n'y a pas d'autres choix pour trouver le bonheur et s'accomplir. On peut se demander alors : comment savoir si j'agis dans le bon sens ? Baruch Spinoza reprendra cette idée bien plus tard dans son *Éthique* (1661-1675) en développant une philosophie basée sur la joie : si une action me procure de la joie, alors elle augmente ma puissance, et c'est un pas vers le bonheur et la place qui est la mienne dans l'ordre d'un monde harmonieux et organisé.

Une question découle naturellement de cette idée de destin indépendant de notre volonté : **Et si mon destin, la place qui m'attend, n'est pas la place que je désire ?** Par exemple, si je suis vétérinaire aujourd'hui mais que, sans que je le sache encore, ma place dans l'ordre du monde est d'élever des chèvres, pourrais-je être heureux ? Les stoïciens (et

Spinoza) répondraient ainsi à cette question : il faudra que ce vétérinaire accepte qu'il n'est pas à sa place. Il le saura en ressentant que toutes les actions qu'il fait vers le métier d'éleveur de chèvre lui procurent de la joie, alors que les autres actions qu'il fait et qui l'en éloignent sont soit neutres, soit sources de malheur. Ainsi, il pense désirer être vétérinaire mais il ne veut en réalité rien d'autre que ce qui est sa place dans le cosmos : ici éleveur de chèvres. Son désarroi face à l'idée de destin n'est qu'une mauvaise compréhension du monde et de lui-même. Pour entamer ce chemin vers son vrai bonheur, il faudra qu'il apprenne à se connaître assez pour comprendre ses émotions (joie, malheur), et qu'il accepte tout ce qui ne dépend pas de lui : l'opinion des autres, l'ordre du monde, son physique, sa santé...etc.

Donc, si tout le monde cherche effectivement le bonheur, le vétérinaire doit-il en faire le but de sa vie ? **Selon Aristote, les stoïciens, et Spinoza : si je suis heureux, c'est que j'agis bien, et que j'ai fait les bons choix. Selon les stoïciens et Spinoza, si je ressens de la joie en exerçant ce métier, c'est qu'il est bien ma place dans l'univers. Alors le sens de ma vie en tant que vétérinaire est simplement d'être heureux en m'accomplissant dans mon métier.** Cela implique plusieurs questions : si mon métier ne me rend pas heureux, que dois-je faire, dois-je forcément en changer ? Si je suis heureux mais que ce n'est pas grâce à mon métier, mais plutôt grâce à l'argent qu'il me fait gagner, suis-je dans le bon chemin ? Rappelons à cette occasion qu'il n'est pas forcément nécessaire de changer de métier pour atteindre le bonheur, que changer l'environnement ou le mode d'exercice peuvent être des solutions moins radicales et tout aussi efficaces. Cette philosophie, bien que source de sagesse et applicable dans de nombreux cas, découle d'un présupposé qui n'est pas facile à accepter aujourd'hui : nous avons un destin unique et déterminé par quelque chose de plus grand que nous : l'ordre du monde. Ce présupposé ne semble pas aussi évident aujourd'hui. En effet, n'y a-t-il vraiment qu'une seule place dans tout l'univers qui me procurera joie et bonheur ? Suis-je à ce point cantonné à accepter mon destin, ne puis-je pas le choisir ? C'est la question de la liberté qui est sous-tendue ici. Sommes-nous contraints à un seul destin et la liberté ne serait alors que la sagesse de l'accepter ? Ou bien, **sommes-nous libres de choisir notre vie ?** Auquel cas, nous verrons pourquoi l'idée que l'Homme est libre implique la naissance de la philosophie de la morale.

La notion de libre arbitre a notamment émergé avec la diffusion de la religion chrétienne, à la fin de l'antiquité. L'être humain est alors conçu comme individuellement responsable de ses choix : il possède le choix d'agir bien, ou mal, en conséquence de quoi il sera récompensé ou puni. On peut citer Saint Augustin et son *Traité du libre arbitre* (395 ap. J.C.) : « Car ce qui ne serait pas fait volontairement ne serait ni péché, ni bonne action ; et ainsi, le châtement aussi bien que la récompense serait injuste, si l'homme n'avait pas une volonté libre. Or, la justice a dû exister, et dans la punition, et dans la récompense, car elle est un des biens qui viennent de Dieu. Donc, Dieu a dû donner à l'homme une volonté libre. ». L'aboutissement de cette façon de penser le libre arbitre se fait pendant les XVIIème et XVIIIème siècles. La pensée de René Descartes en est un exemple et reprend la même idée dans la quatrième de ses *Méditations métaphysiques* (1641) : « Pour affirmer ou nier,

poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons de telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne. ». Cela peut nous paraître aller de soi, mais cette philosophie rompt complètement avec l'idée grecque du destin et invente la notion de liberté au sens où on la comprend aujourd'hui. Si je possède un libre arbitre me permettant de choisir dans quelle direction doit aller ma vie, je suis libre de tout faire. Cette idée de la liberté est la valeur fondatrice de notre société, nous en reparlerons en deuxième partie. Mais quand la philosophie et la société se mirent à concevoir l'homme comme étant radicalement libre, cela a fait apparaître une nouvelle question : Si je peux choisir ce que je veux, à chaque instant, alors que choisir ? Autrement dit, concevoir l'Homme comme étant libre nous renvoie aux questions : que faire ? quel est le sens (l'objectif) de ma vie ? **Avec la conscience de notre liberté, les destins possibles se multiplient à chaque choix, et il s'agit maintenant de décider d'un objectif de vie qui guidera ces choix.**

Il y a deux grands courants de la morale qui s'opposent en réponse à cette question : la morale conséquentialiste/utilitariste fondée par Bentham (1748-1832) et la morale déontologique qui est surtout héritée de Kant (1724-1804). Pour les conséquentialistes, ce sont les conséquences des actes qui doivent guider les choix. Les utilitaristes considèrent que ces conséquences doivent être mesurées en quantité de bonheur. Pour les déontologistes, peu importent les conséquences, c'est l'intention d'agir moralement qui compte et assure la pureté morale de chacun.

Pour la morale utilitariste, le bonheur reste le but ultime et tout ce qui est fait dans ce but est considéré comme moral. Donc tous les choix doivent être faits dans ce sens, le but de la vie étant la maximisation du bonheur. Plus précisément, dans un groupe de personnes, toute action qui maximise le bonheur total du groupe, est considérée comme morale. **D'après cette morale utilitariste donc, je dois chercher à maximiser le bonheur du total des gens concernés par chacune de mes décisions.** On peut illustrer quelles sont les implications de ce type de morale sur quelques exemples.

- Si un vétérinaire est malheureux dans son travail, alors il faudrait savoir si quitter son travail implique de laisser ses collègues assumer une plus grande charge de travail seuls. Il faudrait pouvoir mesurer si son malheur au travail était plus important que le cumul du malheur des vétérinaires restant s'il s'en va. Ici la morale utilitariste est déjà moins évidente à appliquer, car ce genre de calcul est impossible en réalité.
- Pour prendre un exemple classique de la philosophie morale expérimentale : « un chirurgien d'exception, spécialisé dans la greffe d'organes, se fait du souci pour cinq patients qui risquent de mourir très rapidement s'ils ne subissent pas une transplantation. Le premier a besoin d'un cœur, le deuxième d'un rein, le troisième d'un foie, le quatrième d'un estomac et le cinquième d'une rate. Ils sont tous du même type sanguin, très rare. Par hasard, notre chirurgien tombe sur le dossier d'un jeune homme en excellente santé qui est de ce type. Il ne lui serait pas difficile de lui causer une mort douce, puis de prélever ses organes

et de sauver grâce à eux la vie de ses cinq patients. Que doit-il faire : causer la mort du jeune homme ou laisser mourir les cinq autres ? » (10). En appliquant la morale utilitariste, le cumul de bonheur sera bien plus grand si le médecin tue le jeune homme que s'il ne fait rien et laisse mourir ses patients. Et cependant il nous semble (et c'est le cas aussi des philosophes ayant inventé cette expérience de pensée) que tuer le jeune homme serait une action beaucoup plus immorale que de laisser mourir les cinq patients.

On voit donc que cette morale implique une certaine justice (il ne s'agit pas de faire tout ce que l'on veut pour atteindre son bonheur) et n'a rien à voir avec l'égoïsme. En revanche, cette morale a été fortement critiquée par la suite, notamment par John Rawls (1921-2002). Selon lui, l'utilitarisme part du principe que tous les êtres humains sont égaux mais n'empêche pas le sacrifice de l'un pour le bonheur des autres (comme on l'a vu dans le deuxième exemple). Il faudrait donc, en plus de considérer les hommes comme identiques (c'est-à-dire égaux), les considérer comme « incomparables, parce que, si nous nous reconnaissons comme égaux, nous ne nous reconnaissons pas pour autant comme substituables les uns aux autres. » ((1) p.836). Cette difficulté souligne une notion qui avait déjà été avancée par Kant, celle de dignité, et implique donc que, peut-être, le bonheur (même quand il s'agit du bonheur de toutes les personnes concernées par le choix) ne peut pas toujours être considéré comme ligne directrice des actions morales.

Kant explique dans *l'Anthropologie d'un point de vue pragmatique* : « Dans la mesure où chaque homme se forge une conception différente de ce qu'il met au compte du bonheur, c'est justement l'égoïsme qui pousse les choses si loin qu'il n'est plus possible de disposer d'une pierre de touche du véritable concept du devoir en tant qu'il doit être de façon absolue un principe de validité universelle. Tous les eudémonistes sont par conséquent des égoïstes pratiques. » (l'eudémonisme est la morale qui considère que l'action morale et l'action qui rend heureux se confondent, Aristote est eudémoniste). Ainsi, les eudémonistes suivent un devoir moral pour atteindre leur propre satisfaction, leur intérêt individuel (j'agis moralement car selon Aristote agir moralement me rendra heureux) : c'est une conception égoïste par définition. Par ailleurs, pour Kant, le bonheur est un concept *indéterminé*, et chacun en a donc une définition différente. Donc, pour Kant, le bonheur n'étant pas le même pour chacun, et associer le devoir à la recherche du bonheur impliquant une démarche égoïste, il n'est pas souhaitable de le prendre comme objectif de la morale et donc de la vie. Intéressons-nous maintenant à la réponse alternative que propose Kant à la question qu'il pose dans la *Critique de la raison pratique* (1788): « que dois-je faire ? ». Premièrement selon lui, ce qui est important n'est pas la conséquence d'un acte, mais son intention. Bien agir, c'est vouloir faire le bien. Pour lui, nous sommes naturellement enclins à nous montrer égoïstes, mais en partant du principe que nous sommes responsables de nos actes et que notre volonté nous permet de préférer une action bonne à une action égoïste, nous pouvons agir moralement. Alors, qu'est ce qui définit une action bonne et morale selon Kant ? Il l'explique dans *Fondement de la métaphysique des mœurs* (1785). Selon lui il faut agir de « telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même

temps comme fin, et jamais simplement comme moyen » et de façon que « je puisse aussi vouloir que ma maxime soit vouée à devenir une loi universelle. ». Autrement dit, pour savoir si mon intention est morale, il faudrait que mon action ne considère jamais un être humain comme un moyen (c'est ce qui interdit de tuer car tuer quelqu'un l'empêche de continuer à se donner des fins, des buts) et que tout le monde puisse agir de la même façon. **Donc, selon Kant, indépendamment de tout objectif de bonheur, il faut prendre mes décisions de façon à ce qu'elles découlent d'une intention d'agir moralement, ne traitent jamais les autres comme des moyens, soient généralisables à tous, et qu'elles ne rentrent pas en contradiction les unes avec les autres (car une action morale est universalisable).** De la même manière que pour l'utilitarisme, illustrons les implications de la morale déontologique par des exemples :

- En tant que vétérinaire, les lois morales qui guident mon exercice doivent pouvoir être généralisables à tous les vétérinaires : si je décide qu'un de mes principes moraux est de ne jamais tuer un animal volontairement et que je me repose sur mes collègues pour soulager la souffrance des animaux en fin de vie par une euthanasie, ce principe n'est pas moral car tous les vétérinaires ne peuvent pas l'adopter sans qu'il devienne impossible d'abrèger les souffrances d'un animal en fin de vie.
- Une question épineuse : si je choisis comme principe moral d'assurer la continuité des soins aux animaux (c'est un devoir aujourd'hui en France, mais qui découle d'un choix de principe), et que les gardes deviennent si nombreuses et difficiles que j'y perds ma santé et mon bien être...alors respecter ce principe moral va à l'encontre d'un autre principe moral qui est de ne pas aller à l'encontre de ma propre santé... D'après Kant, il y a donc contradictions entre ces deux principes moraux, donc l'un des deux ne peut être réellement un principe moral.
- Imaginons un vétérinaire qui reçoit un animal en anémie sévère, dans un état comateux, en train de mourir, et qu'il n'a pas d'autre choix pour essayer de le sauver que de réaliser une transfusion de sang très rapide grâce à un autre chien qui se trouve dans la clinique sans prendre les précautions habituelles. Si le chien prélevé meurt des suites d'une hypovolémie, et que le chien transfusé meurt d'une incompatibilité avec le sang reçu, peut-on considérer que le vétérinaire a été immoral ? Selon Kant, non. Il a agi dans l'intention de sauver un animal, et donc son intention est morale, peu importent les conséquences. On pourrait pourtant lui reprocher d'avoir risqué la vie d'un animal qui allait bien pour en sauver un qui allait mourir dans tous les cas. On voit donc que le déontologisme n'a pas plus réponse à tout en matière de morale que l'utilitarisme car l'inconséquence peut être immorale.

On a donc vu que chercher où est notre place en tant que vétérinaire en partant de la réflexion individuelle nous amène rapidement à essayer d'articuler recherche du bonheur et recherche de la morale. L'individu, qui recherche intuitivement le bonheur, n'est pas forcément le plus à-même de se comporter de façon morale. Deux principes de base s'opposent : si l'on considère que l'individu a un destin, alors sa place dans le monde n'est autre que celle qu'il occupe, et son devoir est donc de mener la meilleure vie possible. En revanche, si l'on considère que l'individu est libre, alors il est libre de choisir un bonheur égoïste qui n'est pas moral, un bonheur du plus grand nombre qui peut être moral selon les utilitaristes mais qui n'exclue pas le sacrifice d'un individu pour un autre, ou enfin de ne pas choisir le bonheur comme objectif, et de suivre des préceptes moraux déontologiques, qui ne permettent pas non plus de répondre aux difficultés morales posées par les circonstances toujours changeantes et instables de l'existence humaine. Si l'on exclut l'hypothèse que nous avons un destin pour préférer celle que notre vie se détermine par les choix que nous faisons, quelle doctrine morale choisir ? Aucune n'a été démontrée comme irréfutable, et si elles sont toutes critiquables, elles peuvent aussi toutes se montrer efficaces selon les cas. **Une approche de l'éthique aujourd'hui consiste à accepter la pluralité et à refuser l'idée qu'il faut trouver un fondement à la morale.** C'est ce que défend Ruwen Ogien dès l'introduction de son livre de philosophie morale expérimentale : selon lui « 1) Il n'est pas vrai que nos croyances morales n'auraient absolument aucune valeur s'il était impossible de les faire reposer sur un principe unique et incontestable (Dieu, la Nature, le Plaisir, les Sentiments, la Raison, etc.) : en éthique, on peut se passer de « fondements ». 2) Admettre une certaine forme de pluralisme des doctrines et des méthodes est l'option la plus raisonnable en éthique. » (10). À titre personnel et indépendamment de son activité, chaque vétérinaire peut donc choisir selon le(s)quel(s) de ces principes il souhaite organiser sa vie, et cela peut déjà servir de guide. Mais notre analyse portant sur les vétérinaires en particulier, on peut se demander comment ce métier en particulier implique une éthique particulière. Car la place du vétérinaire dans la société n'est pas n'importe laquelle : il exerce un métier de soin. Les questions morales qu'implique cette situation ne sont pas forcément celles qui concernent tout le monde. Comme les médecins, nous soignons, et soigner implique de se questionner sur le sens même de cet art, et de se poser la question : **quel est le sens de mon activité de médecin (des animaux) ?**

B/ Le sens de soigner : entre science et individualité

Soigner, c'est avant tout une relation, nous explique Jean-Philippe Pierron dans son livre *Vulnérabilité. Pour une philosophie du soin* (11) : « Relation soignante : rencontre d'une confiance qui s'en remet à une compétence, étant finalisée, non par le souci d'une bonne

relation, mais par le travail thérapeutique. ». Cette relation qu'il décrit dans la médecine humaine, a beaucoup moins été conceptualisée en médecine vétérinaire. Mais elle existe bel et bien, avec le propriétaire de l'animal, dans une relation qui peut s'apparenter à celle d'un pédiatre avec des parents. Nous expliciterons plus loin ce que la médecine vétérinaire a de particulier, afin de nous concentrer d'abord sur le fait qu'elle est une relation de soin, et nous nous appuyerons donc sur la philosophie de la médecine pour cela. Pour reprendre la citation précédente, ce travail thérapeutique, lui-même a pour but la guérison ou du moins le soulagement, en d'autres termes « le succès technoscientifique » (11). Ce succès passe par une démarche scientifique rigoureuse : il s'agit de recueillir une anamnèse, recenser les signes cliniques, proposer des hypothèses diagnostiques, réaliser des examens complémentaires pour éprouver ces hypothèses, et éventuellement finir par donner un nom à la maladie et en déduire un traitement approprié. Pour élaborer une telle démarche, il s'agit de considérer le malade comme le produit de conséquences purement mécaniques où, tel un garagiste, le médecin répare un malade comme il aurait réparé tous les autres malades présentant le même problème. Dans un article intitulé *Vie, médecine, responsabilité* (12) Lazare Benaroyo aborde ce sujet en citant André Pichot : « pour rendre scientifique la biologie, il y a fallu nier toute spécificité à son objet. ». Nier la spécificité de l'objet, cela revient à nier qu'un individu malade est différent d'un autre individu ayant la même maladie. On voit déjà se dessiner ce qu'il peut y avoir de problématique dans une approche purement scientifique de la médecine. Aujourd'hui, la science nous semble pouvoir décrire tous les phénomènes. Les progrès de la biologie nous permettent d'expliquer des phénomènes aussi complexes que l'impact des hormones sur notre humeur. Ce qui n'est pas explicable aujourd'hui, notre culture nous pousse à penser qu'il s'agit tout de même de processus complexes mais logiques, qui seront (un jour, peut-être, sûrement) explicables, et donc que tout est prévisible dans le vivant. Cette culture est directement héritée de la philosophie de Descartes, et notamment de sa thèse que les animaux sont des machines aux comportements déterminés, par opposition à l'homme qui possède une âme. En d'autres termes, selon notre culture cartésienne, les êtres vivants sont des machines complexes, et nous sommes même allés plus loin que Descartes en abandonnant progressivement l'idée d'une âme pour le modèle d'un cerveau fait de connexions entre cellules. Nous pensons (presque) tous que l'irrationnel n'existe pas. Si l'on nous parle de fantômes, de magie et de réalités invisibles, nous exigeons des preuves, sinon nous considérons cela comme inférieur, indigne d'intérêt. Pourtant, il est intéressant de comprendre que le cartésianisme n'a pas toujours été la norme de pensée. L'être humain rationnel est une conception assez récente, et peut-être que l'essor des médecines parallèles et des nouvelles religions nous rappelle cette question : **Peut-on vraiment penser le vivant rationnellement ?**

Cette façon de décomposer le vivant en mécanismes nous vient comme on l'a vu principalement de Descartes, qui écrit en 1633 dans son *Traité de l'homme*, après avoir étudié l'anatomie en réalisant de nombreuses dissections : « Je désire que vous considériez que ces fonctions suivent toutes naturellement, en cette Machine, de la simple disposition de ses

organes, ni plus ni moins que font les mouvements d'une horloge ou autre automate, de celle de ses contrepoids et de ses roues. ». Évoquant cet héritage cartésien Jean-Philippe Pierron écrit : « Cette médecine infallible, ancêtre lointaine de notre médecine fondée sur les preuves (EBM), est modélisée dans une physicomathématique. [...] Chirurgie et médecine de réanimation en sont les expressions abouties ! » ((11) p.59). Il serait donc dommage d'oublier que l'approche de Descartes a permis d'immenses progrès dans la compréhension des corps et des maladies, et qu'elle est même le fondement de notre médecine actuelle. Mais la conception de Descartes, qui peut s'assimiler à un rationalisme (penser que la raison peut décrire l'intégralité du réel), soulève plusieurs questions.

Premièrement, si l'on peut décrire l'intégralité du vivant comme un ensemble de conséquences à des causes, alors on revient à une conception déterministe de la vie : c'est-à-dire que si tout est prévisible dans le vivant et en nous, alors la notion de liberté n'a plus aucun sens, et comme nous l'avons vu plus haut, sans liberté, pas de morale.

Par ailleurs, un courant de pensée désigné par « philosophies de la vie » prend le contrepied du rationalisme au XIXe siècle en défendant la position suivante : « Poussé jusqu'à ses ultimes conséquences, le rationalisme serait incapable par définition de penser la vie, si tant est que la vie constitue bien ce champ où une ou plusieurs individualités tissent un devenir en faisant sans cesse surgir du nouveau et de l'imprévisible. » ((1) p.534).

Donc, si la rationalité semble pouvoir expliquer et prévoir des phénomènes physiques, mathématiques, une pierre ou le mouvement des astres, il semble beaucoup plus compliqué pour elle de comprendre la vie. En restant dans une approche cartésienne, on pourrait se dire que c'est là seulement la conséquence de la très grande complexité du vivant : nous n'avons pas *encore* tout compris, mais cela est *possible*. Car même en définissant la vie comme quelque chose d'imprévisible, on peut maintenir pertinent le rationalisme : c'est ce qu'a entrepris Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit* (1807) : « Tout repose sur le fait de saisir et d'exprimer le vrai non pas comme substance, mais tout aussi résolument comme sujet. ». Cela consiste à considérer que, quand on décrit le réel par un concept, ce concept n'est pas une façon de réduire le réel à quelque chose de définitif et prévisible (une substance) mais ce concept a une subjectivité (il est sujet) car il décrit l'existence de nombreuses possibilités. Autrement dit : « l'universalité du concept est celle non d'une forme vide, mais d'une forme produisant d'elle-même son contenu déterminé en se déployant, en se concrétisant dans le particulier. » ((1)p.536). Pour illustrer cette idée, Hegel évoque l'Histoire, qui peut à la fois apparaître comme totalement imprévisible et donc irrationnelle, mais qui semble au fond pouvoir être conceptualisée rationnellement comme l'ensemble des possibilités qui découlent des caractéristiques des sociétés et des hommes à un moment donné. Hegel considère cependant que la nature et les animaux sont pris dans un processus cyclique et absolument déterminé. Mais il nous semble pourtant pouvoir extrapoler sa théorie au vivant, **et dire qu'il n'est pas contradictoire que le rationalisme puisse penser le vivant, et donc servir de base à la médecine.** Par exemple, quand on décrit rationnellement le fonctionnement du cœur, on ne peut pas prévoir comment le cœur d'un individu fonctionnera tout au long de son existence. Ce n'est pas non plus pour cela qu'il faut penser que le cœur

est incompréhensible. Penser rationnellement le cœur permet de connaître une infinité de possibilités de fonctionnements et de dysfonctionnements, dont l'apparition n'est pas toujours prévisible mais est souvent explicable (ce qui peut nous permettre d'agir dessus en proposant un traitement).

Donc, si le cartésianisme peut rentrer en contradiction avec la médecine, ce n'est pas parce qu'il ne permettrait pas de décrire le vivant, mais car la médecine n'est pas seulement la science de la vie (biologie). En effet, soigner une personne ne revient pas à soigner un organe dysfonctionnel. Parce que, tout d'abord, un organe dysfonctionnel l'est toujours à l'intérieur d'un corps, lui-même dans son environnement. Dans un article intitulé *Globalité et médecine moderne*, Donatien Mallet et Valérie Duchêne évoquent cette notion et pour cela reviennent aux sources de la médecine : « Selon Hippocrate « rien dans le corps n'est l'origine, mais tout est également origine et fin ; en effet, un cercle étant tracé, l'origine ne peut être trouvée. De la même façon, l'origine des maladies est dans tout le corps. » En outre, bien qu'Hippocrate reconnaisse l'existence des organes malades et pratique des thérapeutiques ciblées sur des lésions (application d'onguents, cautérisation de polypes, réduction de fractures...), il ne réduit pas la pathologie à une lésion d'organe. Il la considère comme l'expression d'un déséquilibre de l'organisme en interaction avec son environnement. » (13). La médecine a donc bien changé depuis son invention, et si Hippocrate avait participé à la sortie de toute magie en la rationalisant déjà, les héritiers de Descartes ont poussé les choses encore plus loin. En effet, « dès le XIXe siècle, avec Bichat, la médecine scientifique et technique prend naissance avec le développement de l'anatomo-pathologie ; elle va focaliser la clinique sur l'organe, identifié à la fois comme siège et cause de la maladie (Foucault M. *Naissance de la clinique*, PUF, 3^e édition, Paris, 1993). Au XXe siècle, la médecine poursuit ce mouvement de focalisation sur la lésion d'organe à travers les nombreuses avancées techniques d'iconographie médicale. Les progrès biologiques et le développement des techniques de laboratoire vont contribuer à cette focalisation sur les causes infectieuses ou métaboliques de la maladie. C'est encore le cas lorsque, grâce aux progrès de la biologie moléculaire, des pathologies sont reliées directement à des anomalies génétiques ou protéiques. Un déplacement s'est donc produit qui, à l'encontre de la tradition hippocratique, privilégie la localisation aux dépens du tout. » (13). On peut identifier deux conséquences à cette focalisation de la médecine sur la localisation de la maladie. Premièrement, il est important de penser un dysfonctionnement en l'intégrant dans le fonctionnement global du corps : une maladie cardiaque n'implique pas que des problèmes cardiaques par exemple. Donc penser le corps comme une globalité est déjà pertinent scientifiquement. Deuxièmement, il est réducteur pour un individu d'être pensé à la manière d'une machine qui fonctionne mal. Quand on parle du patient en tant qu'individu en médecine, dans le cas d'une relation soignante vétérinaire, ce patient-individu se dédouble : on a pas à faire à un patient demandeur de soins qui est aussi le malade. La personne qui demande les soins est le propriétaire de l'animal, qui a déjà interprété ce qui lui semble anormal et potentiellement malade chez son animal. Le patient malade est un animal qui ne peut pas demander les soins

ni s'exprimer. À ce stade il semble intéressant de se reposer la question : **qu'est-ce que la relation de soin a de particulier pour un vétérinaire comparé à un médecin ?**

Bernard Rollin a étudié cette question et publié un livre intitulé *An introduction to veterinary medical ethics : Theory and cases* (1999), qui théorise la relation du vétérinaire au patient : « l'objet principal de l'éthique vétérinaire n'est pas cette relation à deux entre un médecin et un patient comme pour l'éthique médicale, mais une relation à trois, entre un vétérinaire, un « patient », qui est un animal, et son propriétaire potentiel [...] proche, comme Rollin le dit dans son ouvrage du « modèle pédiatrique » en médecine humaine. » (2). De cette relation à trois, Rollin conclut que la première question éthique rencontrée par le vétérinaire est toujours de savoir quel intérêt privilégier : celui de l'animal ou celui du propriétaire ? D'après Rollin, le vétérinaire devrait toujours privilégier l'intérêt de l'animal, car selon lui l'obligation morale envers le propriétaire est déjà sous-entendue par l'éthique sociale. Pourtant, on l'a vu en première partie (I.A/), l'éthique sociale n'est pas si simple, elle est multiple et propose plusieurs théories dont aucune ne semble parfaite : « l'utilitarisme reste une « théorie éthique » - à l'instar du « kantisme » - elle n'a pas le monopole de la morale . L'éthique vétérinaire semble alors aujourd'hui prise en étau entre différentes et anciennes théories éthiques. » (2). On propose donc de partir de l'éthique médicale, qui a souligné la complexité de la relation de soin, afin de réfléchir sur la relation du vétérinaire à son (ses) patient(s).

Georges Canguilhem écrit entre 1943 et 1966 *Le normal et le pathologique* (14) un ouvrage de philosophie appliquée au champ médical qui a fondé une nouvelle éthique médicale en réaction aux réductions qu'implique la médecine technique et scientifique. Il s'est appliqué à démontrer que la médecine de notre temps considère la maladie comme anormalité, mais que cette notion de norme n'a de sens que si elle est envisagée pour un individu, en fonction de ce qu'implique la maladie pour lui. « Comme Georges Canguilhem l'a montré, la maladie n'est habituellement pas seulement vécue par le malade comme un incident technique, un fonctionnement organique dérégulé ou un accident dépourvu de sens. Comme il le précise, se sentir malade n'est pas se sentir anormal au sens de l'écart de la norme, de l'étalon de la justesse et de la vérité: pour le malade, l'atteinte à sa santé est caractérisée par une configuration nouvelle de son organisme, une nouvelle forme d'adaptation aux perturbations du milieu extérieur, qui se traduit par l'élaboration d'une nouvelle norme de vie individuelle » (12). Par exemple, une fracture de la hanche n'impliquera pas les mêmes conséquences et le même traitement selon qu'elle concerne une personne âgée en fin de vie ou une personne jeune et sportive. Il en déduit une éthique médicale qui part des besoins de l'individu, et a pour objectif la restauration de la norme de cet individu, et non la restauration d'une norme définie par le médecin et qui serait commune à tout le monde. Pour lui, le fait que la maladie ne représente pas le même degré d'« anormalité » selon la personne concernée découle des valeurs sociales : "Redevenir normal, pour un homme dont l'avenir est presque toujours imaginé à partir de l'expérience passée, c'est reprendre une activité interrompue, ou du moins une activité jugée équivalente d'après les

goûts individuels ou les valeurs sociales du milieu." ((14) p.7). Jean-Philippe Pierron reprend cette idée en citant un autre ouvrage de Canguilhem, *La connaissance de la vie* (1952) : « La vie humaine peut avoir un sens biologique, un sens social, et un sens existentiel. » et en déduit que « dans le soin, parler de « besoin » ne relève pas d'un souci vétérinaire pour animaux homéothermes mais engage la reconnaissance d'homo sapiens, en mal de reconnaissance de sa dimension de « sapiens ». Il y a réduction à vouloir biologiser les besoins. » (11). Il nous semble que cette façon de considérer la médecine vétérinaire comme une simple réponse aux besoins biologiques d'un animal est particulièrement réductrice. En effet, si l'on n'applique pas la philosophie de Canguilhem à la médecine vétérinaire, et que l'on se contente de « réparer » l'animal sans considérer ni son individualité ni celle de son propriétaire, il nous semble que l'on passe à côté d'une grande partie de la réalité du soin des animaux. Si l'on traitait tous les animaux comme des machines semblables sans tenir compte de l'individualité de leur propriétaire : on soignerait une fracture du membre chez une vache comme on soigne celle d'un cheval. Or, aujourd'hui on ne déploie pas les mêmes moyens pour une vache qui fait partie du troupeau de 100 vaches d'un éleveur laitier (on tentera une approche la moins coûteuse possible, et dans certains cas on se contentera d'assurer un transport confortable vers l'abattoir car on considère que le bien-être de l'éleveur n'est pas de dépenser tout son argent pour soigner une vache car cela déséquilibrerait la situation économique de son élevage) ; que pour un cheval de propriétaire (l'objectif sera alors de maintenir le potentiel sportif du cheval en rétablissant une mobilité complète et non douloureuse, et même dans le pire des cas, l'engagement affectif du propriétaire impliquera de tenter de rétablir un confort de vie maximal). Cet exemple montre que consciemment ou non le vétérinaire tient presque toujours compte du besoin de l'humain au moins autant que de celui de l'animal. Ici on peut argumenter que la notion d'argent plus que celle d'individualité du propriétaire entre en jeu. Mais on peut citer un autre exemple qui implique moins la notion d'argent que celle de subjectivité du propriétaire : un chien atteint d'un cancer nécessitant pour être traité une chimiothérapie. Si le propriétaire ou un de ses proches a déjà vécu une chimiothérapie, il envisage ce traitement comme source de souffrance et comprendra difficilement les arguments du vétérinaire (le traitement de chimiothérapie en médecine vétérinaire est moins agressif du fait de l'objectif différent : on ne cherche pas à prolonger la vie de l'animal le plus longtemps possible quoi qu'il en coûte, mais on cherche à prolonger une vie *confortable* le plus longtemps possible), et il aura probablement tendance à envisager l'euthanasie pour abréger les souffrances de son animal plus rapidement qu'un propriétaire étranger à cette notion. Ces deux exemples nous montrent que le vétérinaire doit tenir compte des conceptions du propriétaire de l'animal soigné. **Comme dans la philosophie de Canguilhem, il ne doit pas se contenter de rétablir une norme universelle, mais la norme qui dépend de chaque propriétaire.**

Soigner, c'est donc comme en médecine être dans une relation avec un patient qui a pour objectif la guérison du patient. L'approche scientifique est nécessaire à cette guérison mais elle peut être réductrice si l'on ne tient pas compte de l'individualité de la personne soignée et de sa globalité. En médecine vétérinaire, c'est une relation à trois qui implique l'intermédiaire du propriétaire entre le vétérinaire et son patient. Ce propriétaire doit être pris en compte dans son individualité car sa notion de guérison ne sera pas la même que celle d'un autre propriétaire, l'être humain étant défini par une histoire personnelle et des normes sociales individuelles. Cependant, il arrive parfois que la norme attendue par le propriétaire aille à l'encontre du bien-être de l'animal. Ces situations sont des dilemmes éthiques (15). Le vétérinaire peut donc se retrouver dans l'impossibilité de répondre à l'attente d'un propriétaire qui irait à l'encontre du bien de l'animal. Mais ce bien de l'animal, s'il est devenu intuitif pour de nombreux vétérinaires, n'est pas une notion évidente. Le bien-être d'un animal, est-ce la satisfaction de ses besoins élémentaires ? Est-ce simplement la survie ? Cette question implique de se reposer la question que les pluralistes de l'éthique révoquent : d'où vient la volonté d'aider un autre que soi ? Si cela vient de la notion kantienne de morale qui a pour objectif de bien vivre en société, alors nous n'avons aucun intérêt à porter secours aux animaux si cela ne répond pas au besoin de l'humain qui nous demande ce service. Pourtant, en tout cas en pratique canine, « les vétérinaires se positionnent en grande majorité en faveur du devoir moral envers l'animal avant d'être au service du client. » (15). Comprendre la relation que nous entretenons avec les animaux semble être la clé pour comprendre où est notre devoir envers eux.

C/ Pourquoi prendre soin des animaux ?

Nous avons vu que l'éthique, selon Kant, vient de la volonté et que la responsabilité envers les autres hommes découle directement d'un choix fait librement. Pour Kant, l'homme n'est pas fondamentalement un être moral. Comment l'existence de la morale est-elle alors possible ? Kant s'attaque à ce problème en commençant par poser une antinomie. Une antinomie, c'est lorsque deux affirmations, une thèse et une antithèse, se contredisent sans que l'on puisse déterminer laquelle est vraie et laquelle est fausse. Dans *Critique de la raison pure* (1781), la 3^{ème} antinomie est formulée ainsi : on peut aussi bien affirmer que l'action humaine est déterminée par une cause naturelle que certaines actions humaines échappent au déterminisme naturel et sont l'effet d'une cause libre. Autrement dit, on ne peut pas savoir si l'Homme est libre de ses décisions ou si celles-ci sont toutes déterminées par sa nature. Il répond à cette antinomie en déclarant que la morale n'appartient pas au domaine de ce qui est physiquement prouvable (qu'il appelle le plan phénoménal), mais à un domaine qui est seulement pensable sans pouvoir être perçu physiquement (c'est le plan nouménal). Kant s'attaque par la suite au problème du caractère « méchant » (et donc immoral). Si on

considère que le caractère fait partie du plan phénoménal et qu'il est donc déterminé par la nature, alors l'homme méchant ne peut être condamné pour ses mauvaises actions, la morale et la justice ne peuvent alors pas exister. Kant estime alors, que d'un point de vue nouménal (qui nous échappe physiquement mais qu'il faut postuler pour penser l'existence de la morale) le sujet peut choisir son caractère. Il pense donc que l'homme possède une sphère morale (le nouménal) qui lui permet de choisir des principes pour aller contre les penchants naturels (le phénoménal) qui seraient immoraux. À ce stade, la morale est seulement pensable, mais elle devient concrète et réelle dans l'application du droit. Le droit agit comme un effet naturel en contraignant les individus mauvais à réfréner leurs penchants naturels. Cela implique que si la loi elle-même n'est pas morale, la responsabilité juridique va à l'encontre de la responsabilité morale. Par exemple, dans l'Allemagne nazie les lois étaient inacceptables du point de vue moral et on pouvait agir immoralement tout en étant responsable juridiquement. Ces lois allaient à l'encontre d'un des principes fondamentaux de la morale de Kant : le respect de la dignité de tous les hommes. Si on ne peut donc se contenter de suivre la loi pour avoir une conduite morale, cela signifie que la morale précède l'écriture des lois. Cela implique **qu'il faut peut-être chercher ailleurs que dans la liberté le fondement de la morale.**

Pour revenir vers la source de la morale afin de mieux en saisir l'origine, on peut définir la morale comme *conscience* morale. La conscience est un phénomène dont la définition est difficile et a opposé de nombreux philosophes. Descartes la définit comme « la réflexivité qui fait que la « chose pensante » qu'est l'esprit revient sur elle-même et « pense qu'elle pense », en ayant une « connaissance intérieure de sa pensée » » ((1)p.64). On peut penser que la conscience est donc ce qui nous permet de savoir que nous existons (par opposition à une plante par exemple qui, jusqu'à preuve du contraire, vit sans savoir qu'elle est en vie et qu'elle est une plante). La conscience n'est pas seulement la conscience de soi, mais aussi la conscience du monde (la plante n'a pas conscience à priori du monde qui l'entoure). Une première façon de conceptualiser cette conscience du monde est de penser : **le monde existe avant ma conscience**, je le saisis par mes sens (je vois cet arbre), et donc j'intériorise le monde dans ma pensée (en fermant les yeux, je vois encore cet arbre). En d'autre terme Jean-Paul Sartre parlait (en la critiquant) d'une « **philosophie digestive** » (dans *Situations I*. 1947). Edmund Husserl a conceptualisé une toute nouvelle idée de ce qu'est la conscience dans ses *Recherches logiques* (1901). Sa conception s'appelle la **phénoménologie**, elle est complexe mais essayons de la résumer. Pour comprendre le monde, il s'agit de se débarrasser de ce qu'il y a de subjectif en nous (les souvenirs, les idées préconçues, les expériences passées...), et de ne tenir compte que de nos perceptions (nos 5 sens). Si je veux comprendre un arbre, je peux le voir, le toucher, le sentir, en faire le tour avec tous mes sens, et j'en ai immédiatement la conscience. Je ne le vois pas à travers l'idée que j'en avais, où les souvenirs d'autres arbres que j'ai vu, je le vois tel que mes sens me le donnent à voir, ici et maintenant, et c'est ainsi que j'en ai la meilleure idée. C'est-à-dire que selon Husserl, la conscience du monde existe par les liens que mes sens établissent avec le monde. La conscience n'existe que par le contact qu'elle établit en permanence avec le monde extérieur. La conscience de l'arbre n'existe pas

avant de percevoir l'arbre. Je n'ai donc pas digéré l'arbre par une conscience qui aurait préexisté avec son filtre de subjectivité, car l'arbre quand je le perçois se met à exister sans que mes souvenirs n'y soient pour rien. **Donc, selon Husserl, le monde n'est que ce que j'en perçois.** Emmanuel Levinas a utilisé l'approche phénoménologique de Husserl afin de redéfinir notre rapport à autrui. Dans *Totalité et infini* (1961), il développe l' « épiphanie du visage », qui correspond à l'expérience de la rencontre avec le visage d'autrui. Selon lui, si le monde correspond à ce que ma conscience en perçoit, il y a dans le visage de quelqu'un l'impossibilité de le percevoir. Le visage de quelqu'un peut être vu, touché, mais cela ne décrit pas ce qu'est un visage pour moi, car selon Levinas il y a bien plus dans un visage que ce que nos sens seuls perçoivent. « Le visage est présent dans son refus d'être contenu. Dans ce sens il ne saurait être compris, c'est-à-dire englobé. ». Quand je vois le visage de quelqu'un, ce que mes sens perçoivent ne suffit pas à résumer ce que ce visage représente pour moi. Je ne vois pas seulement une bouche et des yeux, je vois quelque chose qui n'existe pas pour mes sens, qui ne peut pas être décrit, mais que je sais. C'est pour Levinas le fondement de l'éthique : « C'est ma responsabilité en face d'un visage me regardant comme absolument étranger [...] qui constitue le fait originel de la fraternité. ». Cette conception implique, pour revenir à notre question, que la morale ne naît pas, comme l'écrivait Kant, du libre choix de faire le bien ; mais que **la morale existe avant même tout le reste, qu'elle est en moi au même titre que ma capacité à voir et à sentir.** Qu'est-ce que cela a à voir avec le fait de prendre soin des animaux ?

Peut-on parler de visage pour un animal ? Baptiste Morizot défend ce point de vue dans le premier chapitre du livre *Manières d'être vivant* (16). Il évoque dans ce chapitre son expérience de pisteur de loups dans le Vercors et en tire quelques conclusions philosophiques. Dans l'épisode 10 (p.119-136), intitulé « Une saison chez les survisages », il cherche à trouver ce qu'il y a comme animalité en nous, comme comportements qui ne sont pas le résultat de la culture et de l'environnement social, mais qui seraient profondément instinctifs, animaux. Il commence par montrer que les animaux, comme nous, présentent un véritable visage, et même un *survisage*, plus expressif encore du fait qu'ils n'ont pas la parole pour se comprendre : « Adolf Portmann, biologiste des apparences, relève que la face animale est indiquée aux autres vivants par toute une série d'atours, de contrastes, de symétries. Il ajoute, et cette formule cisèle l'essentiel du survisage des animaux : chez l'animal, « le plus haut degré de l'existence individuelle, la possibilité de manifester des états intérieurs, est au service de la rencontre. » ». Donc, les animaux ont un visage, ils peuvent se comprendre entre eux grâce à lui. À priori, ce visage animal n'est pas celui dont parle Levinas, car c'est la vision par un *humain* d'un autre *humain* qui est au fondement de son éthique. Mais quand Levinas parle du visage, il ne parle pas des caractéristiques physiques de ce visage, mais bien de ce que la rencontre de ce visage implique d'emblée en moi comme compréhension de l'autre, sans passer par les sens. Or, Morizot évoque chez le chien les « regards au sens approfondi par la métamorphose des traits autour des yeux, par les symétries signifiantes ». Pour lui l'expression du chien n'est qu'un détournement de l'expressivité que possédaient déjà ses ancêtres (communs avec le loup). Baptiste Morizot ne s'attarde pas sur ce point, mais il nous

semble fondamental : les expressions du chien sont celles des loups mais « détournées par ce dernier, exaptées, pour communiquer avec nous. ». Donc, si le loup a un visage qu'il utilise pour communiquer avec les autres loups mais pas avec nous, ce visage ne sera source d'aucune « épiphanie » pour nous. Nous ne pouvons pas posséder de conscience morale intrinsèque envers le loup, ni envers une fourmi ou un poisson, dont le visage n'est rien d'autre que perception (au sens de Husserl) pour nous. En revanche, si le chien communique avec nous par son visage, c'est que son visage a un sens pour nous. Il faudrait pouvoir prouver que des personnes qui n'ont jamais vécu avec un chien (qui n'ont jamais vu de vidéos de chien etc...) comprennent d'emblée qu'un chien exprime de l'agressivité, de la joie... Et alors, on pourrait dire que le visage du chien a un sens intrinsèque pour nous, comme le visage humain. Et donc que **la morale envers le chien et envers tout animal dont le visage est une « épiphanie » au sens de Levinas, vient de l'intérieur, précède la conscience et tout le reste, toutes les lois.** (On peut sans doute élargir cette hypothèse à d'autres animaux que le chien, on peut parler par exemple du sentiment que nous procure la vision de nouveau-nés animaux, la connexion qui peut exister entre un cheval et son propriétaire, et on pourrait même peut-être interpréter des visages animaux très éloignés de nous. La question serait alors de savoir si cette interprétation est intrinsèque ou résulte de notre connaissance éthologique de ces animaux.) Pour revenir à cette idée de responsabilité morale qui naît de la rencontre avec un animal et qui précéderait toute connaissance et toute loi, Corine Pelluchon décrit le même constat dans son livre *Les nourritures* (17) : « Les animaux nous humanisent au sens où, à leur contact, nous nous reconnectons avec nos émotions, communiquons sur le plan du sentir et éprouvons la vérité d'une rencontre empathique et d'une « communication avec le monde plus vieille que la pensée » (Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 1979) » (p.141). **Alors, si effectivement il existe en nous une morale intrinsèque dont découlerait une responsabilité intrinsèque envers les animaux, cela explique que le devoir du vétérinaire ne va pas toujours au propriétaire de l'animal qu'il soigne.** Au-delà d'un simple devoir moral, cette empathie intrinsèque est ce qui permet aux vétérinaires de soigner des animaux sans qu'ils puissent exprimer leurs besoins et leurs douleurs. « Pour interagir avec un autre être vivant, notamment pour le soigner, il faut le comprendre et sentir-avec lui, l'acte de compréhension et le re-sentir étant ici conjoints et non disjoints. C'est ce que l'on voit avec les vétérinaires : ils ont la charge de patients qui, comme les nouveau-nés, ne parlent pas notre langage articulé et expriment leurs affects et leur douleur d'une manière différente de la nôtre. En observant le comportement des animaux, ils doivent pouvoir y lire la colère, la détresse, la peur, la lassitude. Sans cette empathie, le soin est impossible. » ((17)p.137). Or, si cette empathie est la condition nécessaire à notre exercice, cela pose la question : **qu'en est-il des animaux d'élevage ? Est-ce éthique de tuer des animaux dont nous sommes responsables moralement dans le but de s'en nourrir ?**

Il faut d'abord comprendre que l'empathie envers les animaux ne signifie pas que tout ce qui est bon pour moi sera bon pour l'animal. Cela s'appelle de l'anthropomorphisme. Dans cette idée C. Pelluchon écrit que « si nous voulons comprendre le monde ambiant qui vaut

pour l'animal, il ne faut y faire entrer que ce qui a une signification pour l'animal. » ((17)p.130). Par exemple si j'aime lire de la philosophie, mon empathie pour mon chien ne doit pas me pousser à lui lire de la philosophie en pensant lui faire du bien. De même, on peut à priori dire que l'idée de sa propre mort n'a pas de signification pour l'animal (même si certains animaux ont probablement conscience de la mort quand elle concerne les autres). Donc dire que l'élevage est immoral parce que les animaux n'ont pas envie de mourir n'a pas de sens puisque la mort n'a pas de sens pour l'animal. La potentielle immoralité de l'élevage se situe ailleurs, dans la responsabilité intrinsèque que nous avons tous envers les animaux comme nous l'avons déjà vu. « On peut aller jusqu'à dire, en déplaçant la catégorie lévinassienne qui souligne la responsabilité pour l'autre jusqu'à la substitution, que l'on est otage de la question animale. Celui qui se sent à ce point responsable de ce qui arrive aux animaux se sent aussi coupable, parce qu'il ne se place pas au-dessus des autres hommes, ni à l'extérieur du système industriel qui a dégradé la condition animale. Bien plus, pour lui, la mise à mort d'un cochon, d'une vache ou d'une poule, est un meurtre. [...] Nous étouffons la pitié qui est en nous, en disant que ce ne sont que des animaux ou qu'ils sont nés pour cela. Nous nous persuadons que leur vie n'est pas importante, distinguant artificiellement leur mise à mort d'un meurtre. » ((17)p.175). Il faudrait donc, si l'on accueille cette « pitié » (qui est le synonyme de la responsabilité intrinsèque que nous avons déduit de la philosophie de Levinas) pour les chiens, chats, et chevaux, qu'il nous faille aussi l'accueillir pour les animaux d'élevage. L'empathie envers les animaux implique une certaine responsabilité. Mais la question de savoir si l'élevage est incompatible avec le fait de ressentir cette empathie est une question de société qui divise énormément. Nous l'aborderons plus en détail dans la deuxième partie de notre travail. Toujours est-il qu'à l'échelle individuelle, le vétérinaire peut se retrouver dans des situations où son empathie envers l'animal et son empathie envers l'humain s'opposent. **Il a besoin de son empathie pour soigner, mais son empathie peut le conduire à envisager l'élevage comme immoral ; mais dans la rencontre avec l'éleveur il y a aussi une empathie et un respect qui impliquent de ne pas rejeter son travail et son mode de vie. Comment se positionner alors ?**

Baptiste Morizot développe sur ce sujet une réponse particulièrement intéressante dans le chapitre « Passer de l'autre côté de la nuit » ((16) p.207-276). Ce chapitre évoque la rencontre du défenseur des loups qu'il est avec des bergers défenseurs du pastoralisme, dont le point de vue va donc à priori à l'encontre de sa conception du problème du retour du loup. Cette rencontre modifie et complexifie son point de vue : il s'attache aux bergers qu'il rencontre, comprend et en vient à aimer leur métier... et il n'est plus si sûr qu'il y ai une solution définitive au problème, qu'il y ai des « gentils » naturalistes et des « méchants » pastoralistes. Il en tire un sentiment de « barbouillement moral » qu'il décrit ainsi : « c'est à mon sens le symptôme d'une position philosophique et politique particulière : la diplomatie au sens réel du terme, comme *diplomatie des interdépendances*. Et ici, spécifiquement, une diplomatie inter espèces. « Se sentir mal » constitue l'étrange boussole intérieure indiquant que vous êtes diplomate là, maintenant. ». Alors, peut-être le vétérinaire mieux que tous les autres, en étant avocat des animaux par vocation et avocat des éleveurs par la rencontre,

pourrait incarner ce rôle de diplomate, dans un objectif d'accompagner la société vers plus de justice envers les animaux et les hommes ?

Si l'on part de l'individu vétérinaire pour repenser sa place dans la société, il apparaît donc nécessaire de se demander quel est le sens de sa vie en tant qu'humain. Nous avons conclu que l'être humain se définit principalement par la recherche du bonheur, qui se heurte parfois cependant à la nécessité d'agir moralement. Il existe une multitude de façons de se conduire moralement, qui ne sont pas toutes incompatibles avec le bonheur et entre elles. Agir moralement, pour un professionnel du soin, c'est partir de bases scientifiques qu'il ne s'agirait pas de renier, tout en n'occultant jamais l'individualité de la personne en face. Le vétérinaire est face à un patient animal et un client humain. Il est donc de son devoir de tenir compte de l'individualité humaine de son client et de ses demandes. Mais la bonne réalisation de son métier passe aussi par l'empathie intrinsèque envers les animaux qui existe chez tous les humains mais qu'il doit développer en particulier. Cette empathie implique un certain « barbouillement moral » quand il s'agit des animaux d'élevage, qui le place peut-être dans un rôle de diplomate au sein de la société. Cette éventualité nécessite de se poser de nouvelles questions, qui nous amèneront à penser le vétérinaire à partir de la société : comment la pratique vétérinaire s'intègre-t-elle au fonctionnement de la société ? Quels enjeux sociétaux impactent la pratique de ce métier ? Un vétérinaire peut-il être un vecteur d'évolution de la société ?

II. COMMENT PENSER LE VÉTÉRINAIRE COMME UN MEMBRE DE LA SOCIÉTÉ PEUT NOUS AIDER À PRÉCISER SON RÔLE : QUELS SONT LES LIENS ENTRE LE VÉTÉRINAIRE ET LA SOCIÉTÉ ?

A/ Travailler pour survivre ou travailler pour être libre ?

Notre question initiale était : quelle est la place du vétérinaire dans la société ? Nous avons commencé à dessiner les contours de cette place en abordant l'idée de la recherche de l'attitude éthique. Pour cela nous avons considéré le vétérinaire comme un être humain qui dispense des soins aux animaux dans le but de faire le bien. Mais un autre objectif de vie que l'éthique ou le bonheur, que nous avons pour le moment occulté, c'est le fait même de travailler pour gagner de l'argent. Le travail est-il toujours compatible avec la quête de sens, de bonheur, de morale ? On peut se demander, en premier lieu, ce que signifie le travail. Pour le vétérinaire il s'agit de mettre à disposition ses capacités (ses connaissances, sa capacité à raisonner, ses moyens techniques et son savoir-faire manuel) au service d'un propriétaire (qui ne possède pas ces capacités) dans le but de guérir un animal, en échange d'argent. Cela soulève la question : **L'essence du travail est-elle de gagner sa vie ? Si travailler est une obligation pour survivre, n'y a-t-il pas de sens plus profond au fait de travailler ?**

Des philosophes grecs comme Lucrèce, Sénèque et Épictète conceptualisaient le bonheur comme une « absence de trouble » : l'ataraxie. « D'après une telle conception du bonheur, est réellement heureux celui qui n'est pas traversé sans cesse par la crainte de la mort et ne se trouve pas en outre assailli de sollicitations diverses qui l'écartent de lui-même. [...] C'est celui qui est absorbé sans cesse par les préoccupations extérieures (ce que Sénèque appelle le *negotium*, littéralement : *nec-otium*, le non-repos, tout ce qui vient rendre impossible le repos de l'âme, l'*otium*) qui conduit à penser que la vie est décidément trop courte et, en conséquence, à redouter la mort. [...] Seul l'*otium*, le loisir compris comme retrait hors de toute activité s'apparentant à un travail, rend donc possible, en ménageant l'espace de l'activité contemplative, cette « libre disposition de l'être par lui-même » ((1)p.313). **Selon ces philosophes, le travail s'il a pour fin la survie, s'apparente à une perte du court temps dont nous disposons pour contempler et comprendre le monde, et donc nous éloigne du vrai bonheur.** Cet idéal est celui d'une société où la production des moyens de survivre était assurée par des esclaves. Il semble donc difficile à appliquer à notre époque. Comment se concentrer sur la vie contemplative si l'on n'a pas d'esclave pour produire ce qui assure notre survie ? On peut résumer grossièrement que dans les sociétés d'avant le siècle des lumières, la survie de ceux qui se consacraient à la contemplation et la connaissance était assurée par le travail des esclaves et/ou des paysans. Ces derniers n'avaient pas le temps pour l'*otium*, et sacrifiaient leur temps de vie pour que d'autres puissent atteindre la tranquillité de l'âme.

Au XVII^{ème} siècle, des philosophes écrivent les premières théories qui conceptualisent l'Homme comme libre et égal aux autres hommes. C'est en réalité l'aboutissement d'une pensée qui avait commencé avec l'émergence du christianisme à la fin de l'antiquité,

considérant les hommes comme libres moralement et égaux devant Dieu, et qui s'était poursuivie pendant la renaissance (XV^{ème} et XVI^{ème} siècles) avec la considération de l'homme pris individuellement comme sujet d'œuvres d'art (Leonard de Vinci n'a pas peint une femme mais *cette* femme-là en peignant la Joconde, c'est l'individu qui compte, pas le concept général d'une femme). L'individu est de plus en plus considéré comme indépendant des autres et de la société, un sujet en soi, libre d'agir comme il le souhaite (s'il le peut). Le mouvement continue avec Montaigne et ses *Essais* au XVI^{ème} siècle, qui se prend lui-même comme sujet de réflexion et comme point de départ à la compréhension du monde. Enfin, Descartes au XVII^{ème} siècle dans les *Méditations métaphysiques* utilise le doute méthodique pour remettre en question le monde et tenter d'aboutir à ce qui ne peut pas être remis en question, et conclut « Je pense, donc je suis. » : l'individu par sa faculté de raisonner devient la seule vérité. Ce long processus a transformé notre société d'une conception *holiste* à une conception *individualiste*, en inventant ce qu'on peut regrouper sous le terme d'*humanisme*. En 1690, John Locke écrit le *Second traité du gouvernement civil*, dans lequel il conceptualise ce qui lui semble être une société juste garantissant le respect des droits de chaque homme. Selon lui, l'homme a deux droits « naturels » fondamentaux : il est libre et il est égal aux autres hommes. Il en résulte un autre droit naturel : le fruit de son travail est sa propriété. Si une partie du produit de son travail ne lui appartient pas, c'est une partie de lui-même qui lui est enlevée, il n'est pas respecté comme individu. C'est pourquoi Locke suggère que l'État ne devrait pas être propriétaire ni du tout ni d'une partie des terres et autres moyens de production, car cela ne respecte pas le droit naturel de chaque homme à être libre et égal aux autres et à s'approprier par son travail sa survie et sa liberté. C'est l'invention du *libéralisme*. **Donc, en partant de valeurs humanistes et individualistes, on peut concevoir que l'homme obtienne sa liberté par son travail.** Mais les philosophes et économistes du libéralisme sont allés encore plus loin : le travail, au-delà d'émanciper l'individu, quand il est divisé et que chacun se spécialise afin que sa production ait plus de valeur, participe au progrès général de la société vers une plus grande égalité, et un plus grand confort de vie pour tous.

Adam Smith écrit en 1776 *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, qui s'inspire de multiples philosophes et penseurs l'ayant précédé, comme John Locke et Bernard Mandeville. Il expose la théorie de la « main invisible ». Selon cette théorie, dans une société, le fait que les hommes aient besoin de vendre et d'acheter des choses aux autres hommes pour poursuivre leurs intérêts personnels suffit à assurer la cohérence, la concorde et la prospérité dans cette société. L'économie si elle est libre agit alors comme une main invisible en régulant les sociétés. Par exemple, si un homme est libre de vendre ce qu'il fabrique à un prix très élevé parce qu'il est le seul à le fabriquer, d'autres hommes libres vont se mettre à fabriquer la même chose, et en la vendant un peu moins cher, plus personne n'achètera au premier vendeur. C'est le principe de la libre concurrence qui permet d'assurer que les choses aient un prix raisonnable selon Smith. Cette société libre et prospère repose également sur la division du travail : en effet, si un homme produit de tout pour sa survie il n'a besoin de personne mais ne s'enrichira pas. En revanche, s'il se spécialise dans la production de pain par exemple, et qu'il ne fait que ça, alors il en produira évidemment plus

que ce dont il a besoin, lui permettant d'accumuler de l'argent pour satisfaire ses autres besoins. À la longue, si tout le monde se spécialise, la société produira du pain de meilleure qualité, et en plus grande quantité, et tout sera produit en plus grandes quantités et qualités puisque fait par des gens qui ne font que ça, et donc la société prospèrera, assurant une vie meilleure à tout le monde. Pour Smith les hommes ne s'associent pas en société *dans le but* de mieux vivre tous ensemble que chacun seul. Selon lui, les sociétés prospèrent *parce que* les individus qui la composent poursuivent chacun leur intérêt individuel : « Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière et du boulanger, que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leurs intérêts. Nous ne nous adressons pas à leur humanité, mais à leur égoïsme ; et ce n'est jamais de nos besoins que nous leur parlons, c'est toujours de leur avantage. ». Donc, pour résumer, selon le théoricien de « la main invisible », les hommes vivent en société en se divisant le travail et cherchent avant tout à s'enrichir individuellement par leur travail, et cela suffit à assurer une société cohérente, juste et prospère. **On voit donc que la conception du travail a radicalement changé depuis les grecs anciens : il était une perte de temps, il est devenu le moyen d'accomplissement et de libération individuelle et le moyen pour les sociétés de progresser et prospérer en augmentant sans cesse le niveau de vie et en effaçant les inégalités de richesse. Ainsi, le fait de travailler pour gagner de l'argent ne va pas forcément à l'encontre du bonheur et de la quête de sens. En effet, le travail est en quelque sorte l'aboutissement des valeurs humanistes et une bonne façon de participer sans le savoir à diffuser ces valeurs dans toutes les couches de la société. Le niveau de richesse des sociétés n'a pas cessé d'augmenter depuis l'invention du libéralisme, et le progrès permis par le travail de tous les hommes a favorisé l'accès pour un grand nombre de personnes à un niveau de vie confortable. Cela dit, ce système n'est pas nécessairement préservé des injustices comme l'a montré notamment Karl Marx.**

Dans le livre I du *Capital* publié en 1867, Marx analyse le capitalisme. Selon lui, dans une économie capitaliste, l'objectif n'est pas l'échange de marchandises mais l'accumulation d'argent. C'est une conception qui rejoint donc celle d'Adam Smith avec « la main invisible ». Mais là où Smith imaginait cette accumulation d'argent comme une façon pour les sociétés de progresser et d'atteindre une plus grande égalité et un plus grand confort pour tous, Marx y voit l'origine d'une plus grande inégalité entre les hommes. En effet, par exemple afin de produire des voitures, il faut que des hommes travaillent dans des usines, et c'est leur travail qui transforme les pièces en voitures, et donc c'est leur travail qui est à l'origine du prix plus élevé de la voiture par rapport aux pièces non assemblées. Si les travailleurs sont payés à la valeur réelle de leur travail, alors ils devraient être payés [(prix de la voiture)-(prix des pièces)]. Mais comme pour produire une voiture, il ne suffit pas que de pièces et de travail, mais de machines dans une usine, il faut également rembourser l'achat de ces machines. Un travailleur individuel n'ayant pas les moyens d'acheter ces machines, certains investisseurs disposant déjà d'un capital d'argent vont acheter les machines et payer un salaire aux travailleurs en échange de leur travail. Ces investisseurs n'ont pas seulement pour but de rembourser les

machines, ils souhaitent aussi s'enrichir, et vont donc prendre une partie de la valeur ajoutée au produit par le travail des autres pour s'enrichir. C'est cette partie-là, qui n'est pas payée au salarié, qui fait qu'il travaille en partie gratuitement. Une partie de leur production ne leur revient pas. Or, comme Locke l'exprimait déjà presque deux siècles plus tôt, être un homme c'est être libre, et être libre c'est pouvoir bénéficier pleinement de la propriété de son travail. Si en plus, les investisseurs achètent tous les moyens de production, un travailleur n'a plus d'autre choix que de travailler au prix qu'on lui propose. **Les travailleurs n'ont pas le pouvoir de négocier le prix de leur travail comme ils ont besoin des machines que possèdent les investisseurs pour le réaliser. Leur force de travail ne vaut rien en tant que telle et sans machines. Et les investisseurs ont tout intérêt à décomposer les tâches pour les rendre de plus en plus simple et que le travail coûte de moins en moins cher. Les travailleurs deviennent complètement étrangers au produit de leur travail et à la valeur de leur travail, et ne l'effectuent plus que pour gagner de quoi survivre.** Or, comme l'écrivait Marx dans ses *Manuscrits de 1844*, le travail est justement ce qui permet à l'homme d'accomplir son humanité en créant non pas seulement de quoi survivre, mais ce que lui dicte sa liberté. Il est libre de créer plus que ce qui suffirait à survivre, en rendant les objets beaux par exemple, en y ajoutant quelque chose de plus. Mais dans le système capitaliste « on aboutit donc à ce résultat que l'homme (le travailleur) ne se sent agir librement que dans ses fonctions animales : se nourrir, boire, se reproduire, ou encore, au plus, dans son habitation, dans la façon de s'habiller, etc. Au contraire, dans ses fonctions proprement humaines, il se sent animal. Ce qui est animal devient humain, ce qui est humain devient animal. ». **Le travail perd tout son sens. C'est ce que Marx nomme l'aliénation par le travail dans le système capitaliste.**

C'est ce que décrivait déjà Jean-Jacques Rousseau dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* en 1762. La thèse de Rousseau est que l'homme à l'état de nature, c'est-à-dire un état théorique ayant précédé le développement des sociétés, n'est pas cruel envers son prochain mais doux et peureux. « Il paraît d'abord que les hommes dans cet état n'ayant entre eux aucune sorte de relation morale, ni de devoirs connus, ne pouvaient être ni bons ni méchants, et n'avaient ni vices ni vertus. [...] N'allons pas surtout conclure avec Hobbes que pour n'avoir aucune idée de la bonté, l'homme soit naturellement méchant. [...] Le méchant, dit-il, est un enfant robuste ; il reste à savoir si l'homme sauvage est un enfant robuste. [...] Mais ce sont deux suppositions contradictoires dans l'état de nature qu'être robuste et dépendant ; l'homme est faible quand il est dépendant, et il est émancipé avant que d'être robuste. [...] ». Donc, si l'homme est principalement dépendant des autres pour survivre (et c'est le cas de tous les êtres humains à la naissance qui sont dépendants de leur mère selon Rousseau), il ne peut pas être méchant par nature mais seulement le devenir. Rousseau se demande alors d'où vient la méchanceté et l'injustice entre les hommes. Dans la seconde partie du discours, il développe l'idée que **c'est avec la volonté d'accumuler plus de propriété que ce qui lui suffit à survivre que l'homme est devenu mauvais** : « Rien n'est si doux que lui dans son état primitif, lorsque placé par la nature à des distances égales de la stupidité des brutes et des lumières funestes de

l'homme civil, et borné également par l'instinct et par la raison à se garantir du mal qui le menace, il est retenu par la pitié naturelle de faire lui-même du mal à personne, sans y être porté par rien, même après en avoir reçu. Car, selon l'axiome du sage Locke, il ne saurait y avoir d'injure, où il n'y a point de propriété. [...] Mais dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre ; dès qu'on s'aperçut qu'il était utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire et les vastes forêts se changèrent en des campagnes riantes qu'il fallut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons. ». Selon Rousseau, les sociétés se sont créées d'abord par nécessité, dépendance et pitié pour les autres ; puis se sont organisées autour de la propriété, et cela eut pour conséquence l'arrivée de l'inégalité, l'injustice et la méchanceté entre les hommes. Selon Rousseau, cela découle directement du fait que les plus forts s'accaparèrent toutes les terres sans les partager équitablement avec les autres : « Les uns ne purent plus s'agrandir qu'aux dépens des autres, et les surnuméraires que la faiblesse ou l'indolence avaient empêchés d'en acquérir à leur tour, devenus pauvres sans avoir rien perdu, parce que, tout changeant autour d'eux, eux seuls n'avaient point changé, furent obligés de recevoir ou de ravir leur subsistance de la main des riches, et de là commencèrent à naître, selon les divers caractères des uns et des autres, la domination et la servitude, ou la violence et les rapines. Les riches de leur côté connurent à peine le plaisir de dominer, qu'ils dédaignèrent bientôt tous les autres, et se servant de leurs anciens esclaves pour en soumettre de nouveaux, ils ne songèrent qu'à subjuguier et asservir leurs voisins ; semblables à ces loups affamés qui ayant une fois goûté de la chair humaine rebutent toute autre nourriture et ne veulent plus que dévorer des hommes. ». **En ce sens, Rousseau avait déjà souligné les risques inhérents à une société basée sur le droit de propriété et la liberté absolue des échanges, et Marx n'a fait qu'analyser les conséquences de ce qu'avait pressenti Rousseau.** Rousseau en avait tiré l'idée d'une nouvelle organisation de la société où le peuple serait souverain : la démocratie qu'il théorise dans le *Contrat social* (1762). Le fondement de la société ne serait donc pas la loi du marché, mais la « volonté générale » qui dicterait les règles que tout le monde doit suivre pour que la société soit juste. La démocratie a été instaurée dans la majorité des sociétés occidentales par la suite, mais comme l'a montré Marx, n'a pas suffi à garantir la justice et l'égalité pour tous dans les sociétés libérales. C'est de ce constat qu'il proposera le communisme comme solution, mais après les désastres occasionnés par ses tentatives d'application défailtantes et totalitaires au cours du XXème siècle, il serait pour le moment difficile de conclure qu'il s'agit d'un système plus juste.

On peut donc dire que le travail est ce qui lie les hommes entre eux et assure la cohérence collective dans les sociétés libérales démocratiques et permet aux hommes de s'accomplir en tant qu'individus. Mais l'organisation capitaliste a des conséquences plus ambiguës : source de progrès et de diffusions des droits de l'homme d'une part, ce

système peut se retourner contre les valeurs qui l'ont fondé et participer à augmenter les inégalités entre les forts et les faibles. À l'origine de ces inégalités croissantes on peut soupçonner le rôle des machines et de la technique. À l'issue de cette réflexion on peut s'interroger sur l'impact de cette ambiguïté sur les vétérinaires. En tant que profession libérale les vétérinaires ont un statut un peu particulier. On peut lire dans le dictionnaire (Larousse en ligne) : *Libéral : Se dit d'une profession qui a pour objet un travail intellectuel effectué sans lien de subordination entre celui qui l'effectue et celui pour le compte de qui il est effectué, dans le respect de règles déontologiques (architecte, avocat, médecin, par exemple) et dont la rémunération ne revêt aucun caractère commercial ou spéculatif (notaire, avocat, médecin, expert-comptable, etc.)*. Les vétérinaires se situent donc dans une profession censée rester extérieure au capitalisme, régie seulement par les lois du marché, le prix de leurs services devant leur permettre de vivre mais pas de capitaliser. On retrouve d'ailleurs cette idée dans le code de déontologie (3) : « Le vétérinaire ne peut pratiquer sa profession comme un commerce ni privilégier son propre intérêt par rapport à celui de ses clients ou des animaux qu'il traite. ». On pourrait donc conclure que les dérives du capitalisme ne peuvent pas impacter les vétérinaires. Néanmoins, l'arrivée des investisseurs extérieurs dans le monde vétérinaire ces dernières années prouve le contraire et nécessite d'avoir conscience des conséquences néfastes qu'un tel système pourrait avoir. Dans le cas d'une clinique vétérinaire classique, la plus-value permet au vétérinaire d'avoir de quoi survivre et pas seulement de quoi rembourser l'achat de son matériel. Mais dans le cas où un investisseur extérieur va s'accaparer tous les moyens de production (toutes les cliniques vétérinaires d'une région ou d'un pays, comme c'est par exemple le cas en Angleterre), il a alors tout intérêt et tout pouvoir d'augmenter le travail des hommes tout en diminuant leur salaire, afin de dégager une plus-value plus importante. En effet, la force de travail du vétérinaire ne peut être exercée sans moyens (clinique, matériel, clientèle), et il ne pourra alors plus travailler pour sa simple survie sans devoir se plier aux règles de ceux qui possèdent ces moyens. Les vétérinaires seraient alors forcés de travailler en partie pour enrichir les investisseurs au lieu de travailler pour eux, le prix des services s'en verrait augmenté pour les clients, et on peut imaginer que des soins faits dans le but de capitaliser risqueraient de ne plus privilégier le bien de l'animal traité. **Donc, notre profession qui est censée être par principe protégée des dérives du système capitaliste n'est pas complètement à l'abri, et il importe de comprendre qu'en plus de risquer d'y perdre en qualité de soins, cela irait à l'encontre de ce qui nous protège du travail aliénant. Mis à part cette menace, cette analyse du travail dans notre société ne permet pas d'expliquer le mal-être dans la profession qui est bien plus récent que l'invention de la démocratie libérale et du capitalisme.** Pour s'interroger sur ce mal-être au travail, on peut d'abord prendre un peu de recul et voir qu'il ne concerne pas que les vétérinaires : la prévalence du burn-out chez les médecins

est 2 à 3 fois plus élevée que dans la population générale, et touche près de 50% des médecins (18). Selon une autre étude (19), le risque est le plus élevé chez les agriculteurs (24%), les artisans, commerçants et chefs d'entreprise (20%), et les cadres de professions intellectuelles supérieures (19%). Plus largement, l'émergence de ce phénomène d'épuisement professionnel depuis les années 1970 qui touche aujourd'hui de plus en plus de travailleurs invite à s'interroger sur les évolutions récentes du rapport des hommes à leur travail.

B/ Dans quelle mesure le mal-être au travail des vétérinaires peut être pensé comme un trouble du rapport à la société ?

Dans son livre *Global burn-out* (20), Pascal Chabot dresse une analyse philosophique de ce trouble qu'il considère comme « le miroir de la société qui le rend possible » (p.62). Cependant il invite à ne pas le considérer caricaturalement comme le seul résultat d'une société dysfonctionnelle, mais comme un trouble de la *relation* de l'individu à la société : « Si l'on accepte de regarder les choses de cette manière, l'expression « pathologie de civilisation » prend un sens plus précis : elle est une maladie de la relation. La charge n'incombe pas à l'individu seul. Ni son fonctionnement cérébral, ni son univers psychique ne peuvent tout expliquer. Et symétriquement, il est exagéré de faire reposer toute la responsabilité du problème sur cette entité abstraite qu'est la société. » (p.121). Selon lui, le burn-out est le résultat de trois phénomènes : l'essoufflement du perfectionnisme, l'épuisement de l'humanisme et la course à la reconnaissance. Essayons de comprendre comment cette analyse peut nous être utile pour comprendre ce qu'il se passe chez les vétérinaires.

Il faut tout d'abord comprendre que le burn-out ne touche pas des gens qui n'ont pas envie de travailler : « l'épuisement professionnel n'atteint pas des personnes qui renâclent à travailler, mais plutôt des gens qui désirent s'investir » (p.54). Il n'a donc rien à voir avec l'oisiveté, et son apparition n'est pas le reflet d'une société de jeunes qui ne veulent plus travailler, contrairement à ce que véhiculent encore certaines idées reçues. Il touche même en particulier des personnes perfectionnistes et bien intégrées dans la société : « Car cette femme qui pleure au volant de sa voiture, ou ce cadre paralysé devant son ordinateur, sont les prototypes des plus fidèles adhérents aux valeurs du XXI^e siècle. Éduqués, diplômés, travailleurs enthousiastes, ils sont les soutiens zélés des modes de vie contemporains. C'est par leur ardeur au travail, plus de quarante heures par semaine, que le système tient en place. Et ce sont pourtant eux qui craquent. » (p.13). Le perfectionnisme n'est pas un défaut, il correspond à la volonté de progresser toujours pour donner le meilleur de sa personne. Progresser, cela revient à s'adapter, que ce soit aux autres, aux règles ou à l'actualité scientifique. La capacité d'adaptation est humaine, elle est un moteur, mais elle est seulement une étape vers ce que l'être humain souhaite vraiment : « la vie est trop courte pour être

seulement aux ordres d'un milieu. Il veut inconsciemment le transformer, le restructurer. » (p.56). **Ainsi, pour un vétérinaire, être perfectionniste entraîne une volonté de s'adapter à sa clinique, sa clientèle, aux exigences des uns et des autres, pour espérer atteindre un moment où l'adaptation prendra fin pour laisser place à un certain confort, et peut-être alors commencer à imposer ses propres valeurs pour adapter ce monde à lui (proposer ses idées, sélectionner sa clientèle par exemple).** Mais dans le cas du burn-out, cette progression et cette amélioration de soi perd son sens, car au lieu d'être un moyen de s'adapter pour que le travail devienne plus simple, elle n'a pas de fin, elle devient un but en soi : « le problème réside dans une adaptation qui n'a plus les moyens de se transformer en réalisation de soi, mais s'épuise à se répéter. Tel est l'essoufflement du perfectionnisme : l'adaptation parfaite se révèle en définitive frustrante et harassante. » (p.59). S'adapter à tout, sans chercher de sens, cela semble surtout pour l'auteur toucher des professions en prise avec les évolutions technologiques : s'adapter à tel logiciel, rester connecté, s'adapter aux nouveaux moyens de communication. Mais on peut faire plusieurs parallèles avec le monde vétérinaire.

Une illustration de la demande d'adaptation absurde et sans fin peut se trouver dans la réglementation sans cesse changeante de la profession. Par exemple, la réglementation concernant la prescription et la délivrance des médicaments vétérinaires évolue très régulièrement, et se complexifie tellement (surtout pour les vétérinaires d'animaux de rente) que d'intégrer les nouvelles règles et **rédiger une ordonnance demande un investissement considérablement plus élevé aujourd'hui qu'il y a 50 ans. Cette exigence d'adaptation est d'autant plus épuisante qu'elle vient de l'extérieur, de décideurs qui n'ont souvent que très peu de lien avec la réalité du métier, et qu'il est donc compliqué pour les vétérinaires d'y voir du sens.** Ils s'adaptent pour s'adapter, mais s'ils avaient décidé eux-mêmes, s'ils s'étaient impliqués dans la réflexion qui a amené la réglementation à évoluer, peut-être que la réglementation serait plus adaptée à leur réalité, et peut-être même qu'ils auraient abouti à la même loi, mais alors ils l'appliqueraient volontiers sans qu'elle soit vide de sens. Alors, une des solutions envisageables au problème du mal-être vétérinaire serait une plus grande implication dans l'élaboration des règles qui les concernent.

Une autre illustration de ce phénomène de perfectionnisme aboutissant à une adaptation sans fin se trouve dans l'essence même du métier. Les médecins sont face au même problème : on n'a jamais fini de comprendre le fonctionnement du corps et des maladies. L'adaptation dans le cas du travail de clinicien, est un travail constant et qui n'a pas de fin. Le perfectionnisme dans ces cas-là est par essence voué à l'épuisement puisqu'aucun niveau de connaissances scientifiques ne permet d'atteindre le confort suffisant pour tout comprendre, tout prévoir, et ne plus douter. On peut opposer à cette idée le fait que les médecins n'étaient pas en burn-out jusqu'à très récemment. Mais le champ de connaissances de la médecine s'est largement étendu en moins d'un siècle et est devenu un édifice de connaissances qui dépasse probablement les capacités d'une mémoire d'humain. Par ailleurs, l'évolution permanente et accélérée des connaissances exige une adaptation supplémentaire. **Donc une autre explication au burn-out vétérinaire pourrait être située dans l'élargissement des connaissances et l'accélération des progrès scientifiques qui se mettent à dépasser les**

capacités d'adaptation d'une seule personne. À ce problème répond un partage des connaissances par la spécialisation dans le secteur de la médecine humaine, mais cette spécialisation n'est pas sans conséquences négatives sur la prise en charge des patients (comme nous l'avons vu en première partie, il est important de garder une approche globale des maladies et de tenir compte de l'individu, pas seulement de tel ou tel organe...). La spécialisation gagne peu à peu le secteur vétérinaire canin et équin, et l'étude menée par D. Truchot déjà citée (4) ne montre pas de différence significative dans les taux de burn-out entre généralistes et spécialistes.

Un autre paramètre qui pourrait refléter une demande d'adaptation sans fin concerne la charge de travail : la même étude (4) montre que la charge de travail est le facteur le plus lié au burn-out chez les vétérinaires. Le perfectionnisme entraîne une incapacité à s'arrêter de travailler tant qu'il y a du travail, peu importent les conséquences sur le vétérinaire. Et on peut supposer que le manque de vétérinaires par rapport aux besoins estimés se répercute sur eux comme une charge supplémentaire à laquelle il est impossible de dire non. D'autant plus qu'un tiers de la profession souffre de « workaholisme » (4), une addiction au travail caractérisée par un travail compulsif et excessif, fortement associée au développement de troubles psychologiques (burn-out, idéations suicidaires...). **Les vétérinaires, perfectionnistes et dont le travail porte sur des questions de vie ou de mort (d'animaux), se retrouvent dans une spirale sans fin de travail sans pouvoir s'arrêter. On peut imaginer que si plus de vétérinaires étaient formés dans les années à venir et venaient combler ce déficit, la charge de travail s'en trouverait allégée et cela permettrait de résoudre en partie le problème. Malheureusement en attendant, la profession est dans un cercle vicieux où les vétérinaires en burn-out risquent de quitter la profession, laissant un excédent de travail encore plus grand à ceux qui restent.** Mais le burn-out n'est pas qu'un épuisement du perfectionnisme entraîné par une demande d'adaptation au monde devenue absurde, il est multifactoriel, et les pistes pour y répondre doivent l'être aussi.

« Le burn-out, à l'origine, affecte surtout les professions d'aide : le personnel soignant, ainsi que les enseignants et les éducateurs. Historiquement les premiers cas concernent ces métiers. » ((20)p.69). Ce constat est contradictoire, car si le burn-out vient d'une perte de sens du travail, et que nous avons vu que certaines dimensions réglementaires peuvent en effet manquer de sens pour les vétérinaires, leur travail a tout de même un sens évident. Les professions qui consistent à aider les autres sont, comme le dit P. Chabot : « celles qui, pendant vingt siècles, firent l'Europe, sa culture et son souci de la dignité humaine. Dans ce contexte, le burn-out confirme son rôle de miroir des dysfonctionnements de l'époque. Il est un symptôme de la difficulté de soigner, éduquer et civiliser le sujet dans une société technicienne. Le trouble contemporain a lieu dans ce qui nous est le plus précieux. » (p.72). C'est en ce sens qu'il qualifie le burn-out d' « épuisement de l'humanisme ». Selon lui, cela s'explique par l'opposition et la confusion entre deux formes de progrès : le progrès *utile* et le progrès *subtil*. Le premier concerne la technologie, la science pure, la production, et il suit un rythme rapide et contrôlé par l'homme. Le deuxième correspond à « la recherche d'un

équilibre passionné et serein dans la relation au monde » (p.76), il a lieu en chaque être humain et suit des règles incontrôlables, il est lent car il nécessite l'expérience. Les métiers d'aide participent à ce progrès subtil, pas au progrès utile. Ce qu'ont en commun ces professions, c'est qu'elles ne font pas progresser l'humanité de façon utile en créant des machines et en les utilisant, elles se contentent d'accompagner l'humanité dans ce qu'elle a de plus lent et incontrôlable : « devoir mourir, engendrer des êtres hasardeux, et, à chaque génération, être forcé de réapprendre la grammaire et l'orthographe, voilà bien des activités ataviques et imprécises, typiques de cette vieille race. » (p.77). Le progrès utile a tendance à devenir le but ultime de l'humanité (cela fait écho à la conception d'Adam Smith déjà évoquée, selon qui le travail des hommes entraîne un progrès sans fin de l'humanité vers plus de richesse et plus de justice), et l'humain dans toutes ses imperfections deviendrait presque un obstacle au fonctionnement du monde, ce qui relègue au second plan ces professions d'aide, dont l'utilité subtile est peu à peu oubliée. « Mais les professionnels de l'aide ne sont pas dupes. Ils savent qu'ils s'investissent dans le secteur le plus difficile. Ils n'ignorent pas que la sphère des commencements, secrétée par la cyclicité de la vie, est l'un des refoulés majeurs de l'humanité contemporaine. Ils en ressentent la pression morale, eux, les défenseurs légitimes d'un humanisme de plus en plus problématique. Car l'impatience métaphysique face à la condition humaine est grande. On ne manque d'ailleurs pas de leur signaler que leur participation au véritable progrès de l'humanité est assez minoritaire, notamment en leur offrant des salaires qui permettent tout juste de payer les factures. L'argent reste dans l'orbe du progrès utile. » (p.79).

Pour les vétérinaires, et sans doute aussi pour les médecins, le progrès *utile* et le progrès *subtil* peuvent se confondre. Soigner des animaux ne participe en aucun cas au progrès *utile* en tant que conséquence, mais les moyens utilisés peuvent relever du progrès *utile*. Ainsi, la technologie prend une place de plus en plus importante dans la pratique, que ce soit en imagerie, en chirurgie etc. Le rythme des soins s'en trouve parfois accéléré au point de mimer le rythme du progrès *utile* : c'est par exemple le cas de certaines chirurgies qui résolvent des problèmes complètement et rapidement, laissant une impression presque miraculeuse aux clients. L'admiration partagée de l'humanité pour les miracles de la chirurgie et autres pratiques médicales aux résultats visibles et rapides nous semble être le reflet de cette valorisation sociétale du progrès *utile* et de tout ce qui suit le même rythme. À côté, la prise en charge des maladies chroniques, les traitements palliatifs, symptomatiques, sont sources de ce que P. Chabot appelle « l'impatience métaphysique face à la condition humaine ». En effet, il n'existe pas de traitement miraculeux pour guérir l'arthrose, il faut de la patience, du soulagement, et surtout comprendre que le vétérinaire est dans l'impossibilité de faire disparaître le problème. Le progrès *utile*, son rythme et son côté exact et binaire (le problème est résolu ou ne l'est pas, il n'y a pas d'intermédiaire), semble devenir la norme. En témoigne le fait que les propriétaires semblent apprécier de plus en plus les examens complémentaires, un résultat d'analyse chiffré leur inspirant parfois plus de confiance que le ressenti d'un être humain même expérimenté. Or, il n'y a que les mathématiques qui soient une science exacte, et les clients des vétérinaires ont sûrement du mal à concevoir la

médecine comme une science de l' « à-peu-près », du « presque », du « peut-être », sans penser que leur vétérinaire n'est pas assez compétent puisqu'il n'offre pas de solution définitive et rapide. Cette conception partagée par l'ensemble de la société n'affecte pas que les clients, car il nous semble qu'elle touche aussi les vétérinaires eux-mêmes.

Il nous semble que la peur de l'erreur qui est le second facteur le plus lié au burn-out chez les vétérinaires (4), est le reflet d'une conception du métier relevant de la confusion entre progrès *subtil* et progrès *utile*. L'erreur est humaine, mais pour les vétérinaires cette vérité semble difficile à accepter. L'humain est lent, maladroit, imparfait, et ne suivra jamais les mêmes règles que le progrès technologique. Exercer un métier qui ne peut être exercé par des machines, c'est devoir accepter que des erreurs seront commises. Mais si notre métier nous confronte à des problèmes qui n'ont pas qu'une solution, qui n'ont parfois pas de solution, c'est justement la raison pour laquelle il ne peut être exercé par des machines : nous sommes des humains complexes face à des corps d'animaux non technologiques et des individus propriétaires complexes. Notre humanité avec son lot d'imperfections et la complexité non mécanique et infinie de la science du vivant sont la raison d'être de notre profession. En conséquence, il faudrait commencer par accepter que nous ne participerons jamais au grand progrès *utile* de la société tel qu'Adam Smith l'avait défini, et qu'il n'y a donc aucune raison de calquer notre pratique sur les valeurs associées à ce type de progrès. Il serait utile que nous réalisions que nos erreurs sont intrinsèques à notre métier, et sont la conséquence de la raison pour laquelle un humain ne pourra jamais être complètement remplacé par une machine pour soigner un animal : le progrès auquel nous participons est *subtil, infini, inutile*.

Un troisième paramètre intervenant dans le burn-out selon l'auteur de *Global burn-out*, c'est le déficit de reconnaissance. « Avec le salaire, la reconnaissance est la rétribution la plus convoitée dans le monde du travail. Dans les cas de burn-out, les plaintes pour déni de reconnaissance sont fréquentes. » ((20)p.83). Derrière le besoin de reconnaissance, se cache en réalité le constat d'un individu qui donne ce qu'il a de plus précieux à son travail : son temps. « Offrir son temps à autrui revient à dilapider son plus intime capital, celui sans lequel tous les autres biens sont vains. On comprend dès lors que la reconnaissance entendue comme gratitude soit si fortement désirée. Seule une rétribution symbolique peut être à la hauteur métaphysique de ce don de soi. » (p.84). En pratique, cette reconnaissance s'exprime dans l'appréciation de ce en quoi le travail de *cette* personne est bien fait, dans ce qu'il a de subjectif, c'est-à-dire dans ce qu'elle fait qu'une autre personne n'aurait pas fait à sa place. P. Chabot abolit donc la frontière qui avait été dressée par Arendt entre l'œuvre et le travail : « Hannah Arendt, qui distinguait et hiérarchisait de manière si dichotomique le travail et l'œuvre, péchait par inutile aristocratie. Pour elle, le travail est répétitif, dépourvu de sens, simplement fonctionnel. L'œuvre, au contraire, est le lieu d'expression d'une subjectivité, la matérialisation d'un destin créateur. Avec de telles prémisses, on comprend qu'elle ait pu dévaloriser le travail, notamment matériel, et encenser l'œuvre, surtout dans ses formes artistiques et littéraires. Mais ses propositions de départ sont fausses et proviennent,

idéologiquement, d'une culture trop intellectuelle, donc trop limitée. Il peut y avoir de belles œuvres dans tous les domaines. Certains jardiniers taillent leurs buis avec infiniment plus d'art que des écrivains ne torchent leurs romans. La distinction entre le travail et l'œuvre n'existe pas. Ce qui importe est la qualité de l'investissement subjectif. » (p.85). Par ailleurs, la nécessité de cette reconnaissance vient du fait que c'est par elle que la souffrance se transforme en plaisir (Christophe Dejours, *Travail vivant. 2. Travail et émancipation*, Paris, Payot, 2009, p. 107). « La reconnaissance donne un sens à la difficulté, en admettant que les efforts n'étaient pas vains et qu'ils ont débouché sur quelque chose de meilleur. » ((20)p.86). **Donc, le travail est source de souffrance et de perte de son précieux temps de vie, mais il n'est pas forcément dépourvu de sens quand on y met de sa subjectivité pour accomplir ce que d'autres n'auraient pas fait. Cependant il exige une reconnaissance pour être justifié et devenir agréable.** « Ce qu'il faut, c'est célébrer ce *je-ne-sais-quoi* qui fait l'humain, et qui donne son sens à l'activité. » (p.93). Chez les vétérinaires, la quête de reconnaissance est un enjeu majeur et triple. La reconnaissance peut venir du client de l'animal soigné, des collègues, et du reste de la société. Dans l'étude de D. Truchot (4) un vétérinaire interviewé évoque ces trois formes : « Manque de reconnaissance des patrons et des propriétaires que ça soit en termes de salaire (le chiffre sur ma feuille de paie à la fin du mois me donne systématiquement envie de vomir) ou humainement (rarement un « merci »). Manque de reconnaissance dans la société (image moyenâgeuse et erronée des vétérinaires) ».

Il est difficile de spéculer sur une éventuelle baisse de reconnaissance de la part des clients sans étude statistique pour l'appuyer, mais il semble que les propriétaires soient de plus en plus exigeants envers leur vétérinaire. Ils se renseignent sur internet et sont plus aptes à contester les décisions. De plus « la place toujours plus grande de l'animal dans la vie de la famille et les progrès de la médecine humaine conduisent les propriétaires à attendre autant de leur vétérinaire que de leur médecin » (7). Plus d'exigence, cela signifie qu'il faut faire plus d'effort qu'avant pour obtenir de la reconnaissance de la part des clients. Mais dans quel sens s'améliorer ? Une étude de 2017 menée en Angleterre et en Australie (21) auprès des clients des vétérinaires montre que l'attente principale des clients est l'implication dans le bien-être des animaux, une attitude jugée « extrêmement importante » pour près des trois quarts des personnes interrogées (principalement des propriétaires de chiens et de chats). Vient ensuite l'engagement professionnel et pour la qualité des soins. **Donc, afin de palier à une exigence plus grande de la part des clients, les vétérinaires en quête légitime de leur reconnaissance ont tout intérêt à (continuer de) faire du bien-être animal et de la qualité des soins des priorités.**

Une deuxième forme de reconnaissance est celle des collègues de travail. Chez les médecins et les personnels des hôpitaux, la reconnaissance vient moins des collègues que des clients, et encore moins de la hiérarchie (22). Concernant les vétérinaires, l'enquête de 2022 (4) révèle que les tensions entre collègue sont le quatrième paramètre le plus lié au burn-out après la charge de travail, la peur de l'erreur et le travail morcelé. Parmi ces tensions, un certain nombre semble relever d'un manque de reconnaissance ressenti notamment par les salariés de la part de leurs patrons comme l'évoque le vétérinaire cité plus haut. Les salariés

ont un taux de burn-out significativement plus élevé que les libéraux, que l'étude semble associer à un sentiment d'injustice, « c'est à dire de vivre une situation dans laquelle il y a un déséquilibre entre ce que l'on investit (ici, en temps, en énergie, en compétence) et ce que l'on reçoit en retour (ici, en reconnaissance et en salaire). Or on sait que ce sentiment (on parle de justice distributive) est toujours fortement associé au burnout, quelle que soit la profession. » (4). **Il y a donc sûrement une grande marge de progression sur ce point-là, et augmenter la reconnaissance (qu'elle soit orale ou financière) envers les salariés permettrait sans doute de compenser un peu les effets sur le mal-être des vétérinaires de la charge de travail (qui est moins facilement modifiable on l'a vu).**

Enfin, la dernière forme de reconnaissance est celle qui vient de la société : dans le livre bleu de Vetfuturs précédemment cité (7), un des grands enjeux identifié par l'enquête est formulé ainsi : « Les vétérinaires se montrent très préoccupés par l'image que le grand public se fait de leur profession et par l'évolution de la considération du métier. En particulier, il est important pour eux d'être reconnus comme acteurs de l'amélioration du bien-être animal et de la santé publique, notamment sur les questions d'épidémiologie, d'antibiorésistance ou de positionnement sur les causes animales. ». Sur ce point donc, la reconnaissance est déjà présente et les membres de la société ont confiance et apprécient les vétérinaires (7), mais cette reconnaissance semble ne pas cibler correctement la réalité de ce qui est fait par les vétérinaires. On rejoint le concept élaboré par Pascal Chabot (20) de « reconnaissance subjective », c'est-à-dire que **pour réellement compenser l'investissement dans le travail, la reconnaissance doit cibler ce qui est effectivement fait par la personne. Ainsi, en ne connaissant qu'une facette du métier (le soin aux animaux), la société montre une reconnaissance du travail des vétérinaires qui n'est que partielle et insuffisante.** On entrevoit une autre notion se profiler derrière cette envie d'être reconnus dans les dimensions d'utilité publique du métier : le vétérinaire soignant des animaux ne s'inscrit pas autant dans les valeurs de notre société que le vétérinaire d'utilité publique, c'est-à-dire d'utilité pour les hommes. Baptiste Morizot peut nous éclairer sur cette idée dans l'introduction de son livre (16) qui évoque le rapport de notre société aux animaux : « La grande violence de notre société envers [les animaux] c'est d'en avoir fait des figures pour les enfants : s'y intéresser, ce n'est pas sérieux, c'est de la sensiblerie. C'est pour les « amis des bêtes. C'est régressif. ». Il y a peut-être un malaise chez les vétérinaires à ne pas faire un métier assez « sérieux » pour correspondre à ce qui est reconnu et admiré dans notre société, mais à faire un métier plein de « sensiblerie » et qui fait rêver les enfants. À ce propos, une autre facette de ce malaise se trouve peut-être dans l'idée que les enfants qui rêvent de ce métier n'ont pas assez conscience des dimensions qui dépassent le soin aux animaux, ce qui peut aboutir à un décalage entre le recrutement des futurs vétérinaires et leur capacité à assumer la réalité du métier.

Une ultime façon de considérer le burn-out pour mieux le comprendre est amenée par Pascal Chabot (20) dans le chapitre intitulé *Women's burn-out* (p. 95-110) : il y a plus de femmes que d'hommes qui sont concernées par le burn-out. Dans l'étude déjà évoquée sur le mal-être au travail des vétérinaires (4), les femmes présentent en effet un score

d'épuisement professionnel significativement supérieur. Il faut d'abord écarter l'explication trop simpliste et condescendante que les femmes « sont plus sensibles aux signes de leur corps et, consultant plus souvent les médecins, sont plus nombreuses à être recensées. », car elle ne permet pas une vision juste et complexe du problème et relève d'une certaine mauvaise-foi. Pour comprendre réellement le problème, il faut reconnaître que notre société a été pensée intégralement par des hommes jusqu'à aujourd'hui. « La manière de voir de ces derniers, ni meilleure ni pire qu'une autre, demeure masculine, et il faut reconnaître que s'adapter à un univers façonné par l'autre sexe peut réclamer plus d'effort que d'évoluer dans un milieu dont les codes sont appris dès l'enfance. ». Donc, premièrement, les femmes doivent non seulement s'adapter perpétuellement à un monde de plus en plus complexe comme les hommes, mais elles doivent en même temps s'adapter à un monde qui fonctionne au rythme des hommes et dont les valeurs sont les leurs. Et selon P. Chabot, qui cite à de nombreuses reprises le livre de Pascale Molinier *L'Énigme de la femme active* (Paris, Payot, 2003), ce monde d'hommes se caractérise avant tout par son sérieux : « C'est à lui et à ses pères spirituels – Descartes, Bacon, Auguste Comte et Saint-Simon -, que l'on doit cette grande purge dont a été victime l'esprit, qui l'a dépouillé des dimensions subjectives de l'affectivité et de l'émotion, toutes composantes précieuses auxquelles on identifie d'habitude la vie. ». En ce sens, selon l'auteur, ces valeurs masculines sont aujourd'hui majoritaires, mais forment le « talon d'Achille » de la société, la relégation de la sensibilité au second plan ayant fabriqué un monde du travail froid et inhumain, que ce soit pour les femmes comme pour les hommes. Mais là où ces valeurs sont à priori plus faciles à assimiler pour les hommes qu'on a éduqué dans ces codes, pour les femmes chez qui on a encouragé des valeurs comme la compassion et l'intuition depuis l'enfance, il s'agit dans le monde du travail de comprendre que ce ne sont plus des valeurs positives, et qu'il faut en adopter d'autres. Il en résulte ce que Freudenberg (le premier médecin à avoir nommé le burn-out) nomme le *dual-mind* : être parfaite pour une femme active c'est réussir à adopter en même temps des valeurs féminines et masculines, ce qui entraîne un surinvestissement au travail comme dans la famille.

Chez les vétérinaires, cette adaptation aux codes masculins semble exacerbée comparativement aux autres professions de soin, c'est ce que nous montre l'étude du taux de cynisme dans l'enquête de 2022 sur le mal-être au travail (4) : Les femmes vétérinaires montrent un taux de cynisme comparable à celui des hommes, ce qui va à l'encontre des résultats déjà publiés sur d'autres professions : « en effet, les femmes ont généralement des scores de cynisme significativement plus faibles, ce qu'on attribue au fait qu'elles ont des attitudes plus affectives, plus maternantes, comparativement aux hommes qui sont plus compétitifs et plus instrumentaux dans leurs relations. Alors, pourquoi ce résultat chez les vétérinaires ? En fait, nous l'avons également observé auprès d'un échantillon de plus de 2 000 exploitants agricoles (Truchot, 2018). Alors que dans toutes les professions de soin que nous avons étudiées (médecins, infirmières, cadres de santé, etc.) les femmes sont moins cyniques que les hommes. Nous pouvons tenter l'interprétation suivante : la profession de vétérinaire (tout comme celle d'exploitant agricole) possède traditionnellement une culture masculine (Cf. l'analyse d'Irvine & Vermilya 2010). Or les femmes qui occupent des emplois à

caractère masculin peuvent se voir reprocher de ne pas être féminines si elle se conforment aux normes masculines (e.g., affirmation de soi, envie d'exercer le pouvoir). Inversement, si elle se conforment à leurs conduites de genre (attitudes et conduites maternantes), on peut leur reprocher d'être trop féminines par rapport aux attendus de la profession. Ceci pourrait les conduire à développer des postures cyniques (Purvanova & Muros, 2010). » (7)

Une autre cause du burn-out féminin est le « piège de la compassion », exprimé ainsi : « aider, plaindre et partager les maux d'autrui seraient des conduites « typiquement féminines ». Habituees à la fragilité, aguerries à la souffrance, patientes et douces, elles trouveraient dans ces métiers [les métiers d'aide et de soin] un écho à leur être profond, ce qui dispenserait les hommes d'en tenir compte dans l'organisation du travail. ». Il s'agit de penser que la compassion ne demande aucun effort aux femmes, et cela a deux conséquences : ce qui ne demande pas d'effort n'appelle pas de rémunération ou de reconnaissance particulière ; et en cas de mal-être au travail on conseille souvent aux femmes de se ménager et de se couper de leur sensibilité, une attitude culpabilisante et qui ne cherche pas la réelle source des problèmes. Ainsi, Pascale Molinier a suivi des infirmières dans leur travail et relève qu' « on imputera finalement à leur tempérament l'incapacité de se ménager. On leur dira : « c'est parce que vous aimez cela, c'est votre nature, vous êtes trop dévouée, cessez de dramatiser... ». Et c'est ainsi que leur parole « se trouve fréquemment disqualifiée dans le registre de la fragilité personnelle ». Rien ne prouve que le problème réside dans une trop grande compassion. Il peut simplement être lié à un manque d'effectif ou à une mauvaise organisation du travail. » (20).

Enfin, le burn-out féminin ne peut être évoqué sans évoquer la maternité. Les femmes sont devenues actives depuis quelques décennies, mais la charge de l'entretien et de l'éducation des enfants leur revient encore en grande majorité. Le problème peut donc être résumé ainsi : « Pour la femme active qui fait le choix de la maternité, ce « trop » signifie concrètement le cumul de ce qui, il y a à peine quelques dizaines d'années, constituait deux métiers à plein temps. » (20).

Ces considérations concernent aussi le monde vétérinaire. Le nombre de femmes admises dans les écoles vétérinaires a augmenté depuis les années 1960, jusqu'à dépasser le nombre d'hommes à partir des années 1990 (23). Aujourd'hui les femmes représentent 57% de la profession (5), « ont un niveau de burnout particulièrement élevé et elles perçoivent plus que les hommes l'ensemble des huit stressors professionnels [charge de travail, peur de l'erreur, travail morcelé, tensions entre collègues etc.] » (4). Une idée assez répandue consiste à penser que la féminisation d'une profession entraîne sa dévalorisation dans la société, comme on l'observe dans les métiers de la justice, chez les architectes, les médecins...dont la féminisation et la dépréciation (que ce soit en reconnaissance ou en rémunération) semblent être allées de pair. Cependant, il s'agit d'une idée reçue qui cache une réalité plus complexe, comme l'expose Marlaine Cacouault-Bitaud dans un article intitulé « La féminisation d'une profession est-elle le signe d'une baisse de prestige ? » (24). **Le mal-être dans la profession vétérinaire est un phénomène qui prend de l'ampleur en même temps que la profession se féminise, mais il ne suffit pas que deux phénomènes arrivent en même temps pour établir**

un lien de causalité. En l'occurrence, concernant les médecins, les facteurs expliquant la prétendue dévalorisation de la profession sont surtout liés à la diversification des modes d'exercice : « Les carrières « d'élite » s'opposent aux carrières « de base », la médecine générale se différencie de la médecine spécialisée, l'exercice libéral du salariat. [...] Si l'art du praticien (qui suppose initiative et inventivité, maîtrise des savoirs et va-et-vient entre la théorie et la pratique) occupe une position dominée par rapport au savoir du chercheur et à la compétence de l'expert, qui préconise des mesures mais ne s'engage pas dans l'acte (médical ou pédagogique), la valeur symbolique de la profession diminue. » (24) Un autre facteur correspond au fait qu'en entrant dans ces métiers tout en conservant les mêmes charges dans le foyer (faire et élever les enfants, faire la cuisine etc...), les femmes ont inventé une nouvelle façon d'organiser leur temps, faisant d'un métier qui ne s'exerçait qu'à plein temps, une activité à temps partiel parmi d'autres : « Au cours des dernières décennies, une partie des médecins se sentent « déclassés ». Le mode d'exercice, fréquent chez les femmes, qui consiste à se réserver un jour de liberté, à s'associer, à travailler à temps partiel, apparaît comme une menace. En effet, il contribue à banaliser le métier. [...] Un métier « masculin » (qui suppose une épouse dévouée et des revenus confortables) se verrait transformé en métier « féminin », aux horaires et aux revenus limités, de plus en plus contrôlé par l'État. » (24) Il est intéressant de souligner que **les médecins travaillaient souvent en binôme avec leurs femmes qui effectuaient les tâches administratives : ils avaient alors tout le temps de se consacrer à leur pratique et d'en recueillir une plus grande reconnaissance, puisque c'était en réalité la reconnaissance du travail de deux personnes destinée à une seule. Les anciens vétérinaires suivaient le même fonctionnement, et on comprend donc que la féminisation de la profession ne peut être la cause de cette perte de prestige.** L'enquête de D. Truchot (4) peut confirmer cette idée : les données de l'enquête montrent que les hommes ont un score d'épuisement inférieur quand ils vivent en couple mais que chez les femmes il n'y a pas de différence. « Le fait de vivre en couple n'apporte un bénéfice qu'aux hommes puisque dans ce cas leur épuisement émotionnel est significativement plus faible que lorsqu'ils vivent seuls. En revanche, les femmes ont des scores identiques quelle que soit leur situation conjugale. Le fait de vivre en couple ne leur apporte pas de bénéfice. ». Par ailleurs, on voit émerger une génération d'hommes qui « accorderaient leur préférence aux situations « féminines », souhaiteraient avoir du temps libre, et s'investiraient plus que leurs confrères « hypermasculins » dans la vie familiale. » (24). **Loin d'être un problème pour la profession, le fait que les hommes et les femmes souhaitent moins travailler pour accorder plus de temps à leur famille aujourd'hui (c'est ce que reflète l'émergence de la valeur « équilibre vie professionnelle / vie personnelle » (7)) correspond en réalité à un équilibre dans la répartition des rôles entre hommes et femmes.** On est passé d'une situation où l'homme consacrait tout son temps à sa carrière pendant que sa femme consacrait tout son temps à l'administratif et au foyer, à une situation où l'homme consacre tout son temps à sa carrière pendant que la femme consacre du temps à sa propre carrière mais assume encore l'entière responsabilité du foyer. **Aujourd'hui, les hommes et les femmes souhaitent accorder le même temps à leur carrière et à leur foyer, dans une répartition des tâches la**

plus équitable possible, ce qui implique peut-être un plus faible investissement dans le travail et une dévalorisation par la société de ce qui ne semble plus un métier de héros, mais qui est la seule solution pour que les femmes puissent mener des carrières comparables aux hommes et avoir des enfants sans tomber dans l'épuisement.

Pour conclure sur le burn-out et le mal être au travail des vétérinaires en général, on peut déduire de l'analyse philosophique de Pascal Chabot quatre grandes causes du burn-out dans nos sociétés, et en proposer une interprétation chez les vétérinaires et les éventuelles solutions qui pourraient être envisagées :

Tableau I : Tableau récapitulatif des causes, traductions et solutions envisageables chez les vétérinaires souffrant de burn-out d'après Pascal Chabot.

Causes du burn-out	Traduction chez les vétérinaires	Solution envisageable
« Essoufflement du perfectionnisme »	<ul style="list-style-type: none"> • Complexification et multiplication des tâches administratives rendant l'adaptation absurde • La médecine est un domaine scientifique immense et en expansion entraînant l'adaptation sans fin • La charge de travail est souvent trop grande pour une seule personne et les vétérinaires arrivent rarement à s'arrêter tant qu'il y a du travail 	<ul style="list-style-type: none"> • S'investir dans l'élaboration des règles pour les trouver moins absurdes • Répartir le travail entre spécialistes et généralistes, faire attention à ce que l'animal et le propriétaire n'y perdent pas au change • Recruter et former plus de vétérinaires, en attendant réussir à s'arrêter avant l'épuisement pour ne pas favoriser le cercle vicieux de la charge de travail
« Épuisement de l'humanisme »	<ul style="list-style-type: none"> • Valorisation des actes qui obéissent aux lois du « progrès utile », dévalorisation des autres, incompréhension des aspects « inexacts » de la médecine par les clients 	<ul style="list-style-type: none"> • comprendre que le progrès peut être « subtil » sans être inexistant • Accepter l'erreur, comprendre que nous ne sommes pas des

	<ul style="list-style-type: none"> • Peur de l'erreur chez les vétérinaires qui n'acceptent pas cet aspect de leur humanité 	machines et que cela n'est pas souhaitable
« Course à la reconnaissance »	<ul style="list-style-type: none"> • Exigence grandissante des clients • Manque de reconnaissance des collègues surtout chez les salariés • Méconnaissance de la réalité du métier de la part de la société 	<ul style="list-style-type: none"> • Prioriser le bien-être animal et la qualité des soins pour correspondre aux attentes des clients • Montrer plus de reconnaissance aux collègues • Faire mieux connaître à la société la réalité du métier
« Être une femme dans un monde d'hommes »	<ul style="list-style-type: none"> • Impact supérieur du burn-out et de tous les stressés liés au travail chez les femmes • Dévalorisation de la profession imputée à sa féminisation 	<ul style="list-style-type: none"> • Ne pas déplorer la volonté mixte d'un meilleur équilibre vie professionnelle / vie personnelle, qui est la traduction d'une volonté de mieux répartir les tâches entre hommes et femmes dans la société • Comprendre que les femmes ne sont pas à l'origine du problème, elles en sont les premières victimes

Nous avons vu dans la partie A/ de cette deuxième partie, que notre société a été construite sur des valeurs humanistes, c'est-à-dire situant l'homme individuel comme point de départ de l'analyse du monde. L'évolution de la conception du travail qui a découlé de ces théories humanistes est ambiguë : le travail est le fondement de la société et la source d'une émancipation des hommes incomparable mais le capitalisme peut en faire une source d'aliénation. Cependant nous avons conclu que l'impact sur la profession vétérinaire de cette menace était limité grâce à notre statut de profession libérale, à but non lucratif. En revanche, nous avons pu voir dans cette partie B/ que les valeurs et le fonctionnement de notre société ne sont pas non plus sans impact sur les vétérinaires. La valorisation du progrès « utile » caractérisé par le

pouvoir des chiffres et de la technique peut nous situer à la marge d'une société qui laisse peu de place à notre sensibilité et notre lenteur tout en nous demandant toujours plus d'adaptations à un métier et un monde de plus en plus complexes. Afin de poursuivre notre réflexion sur la place du vétérinaire dans la société, il ne suffit pas d'évoquer l'impact de la société sur notre travail, mais d'interroger la place qu'y ont les animaux.

C/ Quels sont les liens entre la société et les animaux et quelle peut être la place du vétérinaire dans ce contexte ?

Nous avons évoqué les bases philosophiques de nos sociétés, et nous pouvons constater que la réflexion s'est axée sur l'Homme, laissant les animaux de côté, comme extérieurs à la société et ses règles. Or, qu'est-ce qui définit l'appartenance à la société ? **Peut-on dire que les animaux font partie de la société ?**

Nous avons déjà abordé la conception des philosophes libéraux, selon qui une société est formée par des individus qui ont besoin les uns des autres pour vivre plus confortablement que seuls, grâce à leur travail et aux échanges. Un autre philosophe partage ce point de vue, Hegel : « la société correspond à une association d'individus, dont chacun poursuit son propre but, mais en sachant que « nul ne peut atteindre l'ensemble de ses buts sans entrer en relation avec les autres ». » ((1)p.639). De ce point de vue, on peut se demander comment les animaux permettent aux humains d'atteindre leurs buts plus facilement que tous seuls. J. Porcher propose l'idée intéressante que les animaux domestiques « travaillent » : les animaux d'élevage nous permettent de nous alimenter, « quant à la compagnie, elle est également un travail. Tenir compagnie n'est pas un rôle naturel, pour un chien par exemple, mais résulte bien d'un travail. Et en premier lieu d'un travail sur soi pour acquérir les comportements qui conviennent à son compagnon humain et à la vie sociale. » (26). En effet, dans l'éducation d'un chien, ce n'est jamais l'homme qui s'adapte à son chien mais l'inverse, le chien qui est éduqué et apprend les règles de la vie dans la société des hommes. C'est donc un travail dans le sens où l'animal apprend et offre ses capacités de compagnie. Mais que gagnent les animaux en échange ? Peut-on parler de travail s'il n'y a pas de rémunération ? Autrement dit, **quels sont les buts d'un animal et en quoi la société lui permet de les atteindre mieux que tout seul ?** Concernant les animaux domestiques, on peut dire qu'ils sont issus d'une très longue sélection par l'homme les ayant rendus dépendants de nous pour survivre. Ils y gagneraient donc de quoi survivre, ce qui ne différencie pas vraiment leur travail d'une forme d'esclavage. Ainsi l'historien Yuval Noah Harari résume l'élevage à la transformation d'animaux sauvages en esclaves par des méthodes souvent brutales : « À chaque génération, les moutons devinrent plus gras, plus dociles et moins curieux. [...] Les plus dociles et les plus attachants étaient laissés en vie plus longtemps et pouvaient se reproduire, donnant

naissance à un troupeau de moutons domestiqués et soumis. » et même si « tout au long de l'histoire, des pasteurs et des cultivateurs montrèrent de l'affection à leurs animaux et prirent grand soin d'eux, de même que beaucoup de maîtres avaient de l'affection et de la sollicitude pour leurs esclaves. » (*Sapiens, une brève histoire de l'humanité* (2011), Éditions Albin Michel pour la traduction française, 2015, p.117-123). Cependant, même si l'on admet que la domestication se rapproche plus d'un esclavage que d'un travail, les transformations de la sélection opérée par l'homme font que ces animaux ne sont plus capables de vivre sans nous. Contrairement à des esclaves, s'ils sont libérés, ils ne survivront pas. Comme l'écrit C. Pelluchon, « nous pensons que le respect et la justice envers ces derniers [les animaux d'élevage et de compagnie] supposent que nous assumions les responsabilités liées à la situation de dépendance où ils se trouvent par rapport à nous et à la vulnérabilité qui en découle. » ((17) p.142). Donc, dans une certaine mesure, on peut dire que les animaux domestiques appartiennent à la société, mais que leur appartenance ne relève pas d'un contrat qu'ils auraient accepté. Elle relève bien plus de notre responsabilité envers eux. Ils contribuent à notre bien commun et nous ne pouvons leur rendre ce qu'ils donnent qu'en leur donnant des vies confortables, qui ne soient pas que survie. **Comment garantir que les animaux domestiques soient respectés et vivent confortablement dans notre société ?**

La première réponse qui peut nous venir à l'esprit est : en leur donnant des droits. Mais si cette réponse nous semble tellement évidente tant on entend parler des « droits des animaux », **peut-on réellement parler de droits concernant les animaux ?**

Dans le *Fondement du droit naturel* (1796), Fichte démontre que le fait d'avoir des droits est la condition nécessaire à notre existence en tant qu'individus dotés de consciences, c'est-à-dire la condition de notre humanité, ce qui nous différencie des objets et des animaux. Selon lui, un homme ne peut se considérer comme libre sans devoir limiter cette liberté pour ne pas entraver celle d'un autre homme. « Il me faut reconnaître dans tous les cas l'être libre hors de moi comme tel, c'est-à-dire limiter ma liberté par le concept de la possibilité de sa liberté ». Si je suis capable de limiter ma liberté pour garantir celle des autres, selon Fichte, cela fait de moi un homme réellement libre, un sujet. C'est de cette conception des droits comme des garanties de la liberté que découlent les premiers droits de l'Homme, posés comme des vérités générales pouvant s'opposer à l'État. Ils se formulent comme des possibilités pour chaque individu : droit de s'exprimer, droit de culte, droit de commercer... Le droit est dit négatif, car il vise seulement à interdire toute tentative d'entrave à ces libertés. Cette conception des droits peut-elle s'appliquer aux animaux ? Les animaux sont-ils capables de limiter librement leur liberté pour garantir celle des autres ? La limitation les concernant est souvent contrainte soit physiquement, soit par les effets de la domestication. Et cette conception de la liberté comme capacité à s'autodéterminer ne semble pas pouvoir inclure les animaux, qu'ils soient domestiques ou sauvages. Même si elle le pouvait, une vache libérée n'irait sans doute pas très loin, en témoignent les troupeaux en estive dans les montagnes qui ne profitent pas de l'absence d'entrave pour planifier des évasions. Pour autant, fonder la sphère d'application du droit sur le fait d'être sujets libres de s'autodéterminer soulève des

questions. Les principales remises en question ont été amenées par le socialisme : le fait de reconnaître que tout le monde est libre ne permet pas de garantir à un ouvrier pauvre une sphère de liberté aussi grande que celle d'un autre. C'est l'émergence de la notion de droit *positif*. Cela « consiste à participer à l'engendrement d'une démocratie *sociale*, tendant non plus seulement vers l'égalité politique (le droit égal, pour tout citoyen, de participer, par l'intermédiaire des représentants qu'il choisit d'élire, à la formation de la loi), mais vers l'égalisation au moins partielle des conditions matérielles. » ((1)p.685). Par ailleurs, une autre opposition à l'argument selon lequel les droits étant le fondement de l'humanité ne devraient pas s'appliquer aux animaux est la suivante : bien que l'être humain adulte conscient de lui-même et de ses concitoyens soit le seul capable de « faire » des droits, on constate que ces droits ne sont pas appliqués qu'aux autres êtres humains adultes conscients d'eux-mêmes et de leurs concitoyens. Les droits s'appliquent aux enfants, et aux personnes sans conscience d'elles-mêmes et des autres, s'appliquent même à une personne dans le coma, c'est-à-dire par définition sans conscience. Un jeune enfant n'est pas capable de limiter sa liberté pour garantir celle des autres, est-ce pour autant qu'il n'a aucun droit ? Ses droits ne découlent pas de sa capacité à limiter sa liberté, mais de la capacité des autres à le reconnaître comme sujet, certes vulnérable, de droits. Par exemple, un enfant maltraité peut-être enlevé à ses parents par le droit pour lui garantir une vie sans souffrance. Les conceptions libérales et socialistes du droit sont d'accord sur ce point : les enfants et les personnes sans conscience sont sujets de droit. C'est ce qu'écrit Georges Chapouthier dans un article pour s'opposer à l'idée que les animaux ne devraient pas avoir de droits parce qu'avoir des droits serait le propre de l'homme : « Les Droits de l'Animal se peuvent ni ne doivent, en aucun cas, être confondus avec les Droits de l'Homme. Ne serait-ce que par le fait que l'animal ne viendra pas revendiquer ou défendre ses droits. Ils devront nécessairement être défendus par la représentation d'un médiateur humain. Mais n'est-ce pas déjà le cas pour les personnes morales, et même pour certains humains très jeunes ou trop diminués, pour lesquels un autre être humain doit intercéder ? » (25) **Alors qu'est-ce qui donne la possibilité d'avoir des droits dans la société si ce n'est pas la conscience d'être un être humain libre ?** On peut proposer de revenir à la conception de la morale de Levinas, qui montrait que l'empathie pour autrui précédait toute loi, et que nous avons librement extrapolé à l'empathie envers les animaux. Dans ce cas, le droit n'est que l'expression écrite (et capable de sanctionner son non-respect) de cette morale intrinsèque envers ceux que nous reconnaissons comme des « visages », autrement dit, des sujets de droit. Rappelons que le droit peut ne pas être juste quand il ne suit pas cette loi morale intérieure, mais il est néanmoins la meilleure façon d'appliquer dans le réel ce qui existe déjà dans notre sentiment d'empathie. Il s'agit donc de donner des droits aux animaux domestiques, parce qu'ils sont engagés dans la société avec nous, dans un travail qui peut tendre facilement vers l'esclavage, qu'ils ne peuvent pas survivre sans nous, et que nous pouvons reconnaître en nous un sentiment de devoir moral envers eux (car nous savons quand ils souffrent et cela nous semble être intrinsèquement désagréable à tous).

Inclure les animaux domestiques dans la société revient donc à leur reconnaître des droits. **Mais comment décider de ces droits ?**

L'obstacle principal que rencontre aujourd'hui l'éthique animale et qui la scinde en plusieurs courants est que la catégorie « les animaux » regroupe en vérité une diversité d'individus considérables. Comme l'écrit G. Chapouthier dans l'article déjà cité : « les besoins respectifs de chaque espèce animale font que le vécu de la douleur n'est pas le même chez un scarabée ou un chimpanzé. D'où des différences pratiques entre les espèces animales et aussi avec l'espèce humaine. » (25). Il apparaît donc légitime que les droits varient selon l'espèce considérée. Mais la différence entre un chimpanzé et un scarabée peut mettre (presque) tous les courants de l'éthique animale d'accord pour leur accorder des droits différents, plus proches des droits de l'homme pour le chimpanzé. En revanche, quand on en vient à considérer la différence entre un cheval et une vache, la différence de droits devient moins évidente à justifier. Selon le courant de pensée antispéciste, tous les animaux devraient être traités et respectés de la même manière indépendamment de leur utilité pour l'homme, dans l'élevage notamment. L'antispécisme est souvent caricaturé comme un courant de pensée visant à accorder exactement les mêmes droits à tous les animaux : « Sur ce point particulier de la douleur, tous les êtres qui souffrent devraient, selon ce courant, être traités sur un pied d'égalité avec les hommes : tout refus de cette égalité serait une faute morale appelée « spécisme » et comparable au racisme à l'intérieur même de l'espèce humaine » (25). Mais en réalité, la pensée antispéciste est plus nuancée que cela, il ne s'agit pas selon eux d'accorder le droit de vote aux poules, mais d'accorder les mêmes droits à des animaux ayant les mêmes besoins. Selon eux il est injuste qu'un cheval de propriétaire ait le droit de vivre une vie longue et confortable et qu'un cheval de boucherie ou de course vive une vie plus courte et plus douloureuse. Il s'agit donc de ne pas discriminer un animal selon un autre critère que les différences de besoins entre différentes espèces. C. Pelluchon par exemple défend un antispécisme nuancé : « Vous condamnez certains excès théoriques et pratiques des animalistes, mais je voudrais introduire ici de la nuance, afin de montrer que l'on peut être non spéciste tout en étant humaniste. Bien plus, la volonté de promouvoir un monde où l'on prend en compte les intérêts des humains et ceux des animaux ne conduit pas à effacer la différence ou les différences entre eux et nous, mais elle souligne, au contraire, notre surcroît de responsabilité envers les autres vivants. » (27). Cette affirmation rejoint exactement le point de vue d'Elisabeth de Fontenay qui défend une éthique animale « spéciste » : « Je m'affirme comme radicalement spéciste. [...] Je n'ai pas de honte à reconnaître que nous sommes des *Homo sapiens*, espèce de la famille des hominidés, appartenant à l'ordre des primates. Mais je pense par ailleurs que l'on ne peut pas fonder sur les données de la science des devoirs envers les animaux, ou les droits que l'on leur confère. Ce n'est pas « l'animal humain » qui peut assumer une responsabilité envers les animaux ! » (27). **Si les éthiques animales se séparent, ce n'est donc pas sur la question de l'égalité en droit de tous les animaux, mais plutôt sur la question des souffrances engendrées par l'élevage.**

Face à la constatation de la souffrance de certains ou de tous les animaux d'élevage, certains pensent que la source de la souffrance est dans le concept même d'élevage, et souhaitent y mettre fin en abolissant tout élevage, ce sont les abolitionnistes. Pour d'autres, la souffrance n'est pas intrinsèque à l'élevage et il est possible de la diminuer en adoptant des pratiques visant à augmenter le bien-être des animaux d'élevage, ce sont les welfaristes (de *welfare* : bien-être en anglais). Ces deux courants proposent chacun une réponse différente à la question : **l'élevage est-il moralement acceptable ?** Si l'on veut tenter de répondre à une question aussi générale, il faut d'abord généraliser la notion d'élevage. Qu'ont en commun un éleveur breton de poulets en batterie et un éleveur de 30 vaches dans l'Aubrac ? On trouve dans le dictionnaire (Larousse en ligne 2023) : « Élevage : production et entretien des animaux domestiques ou utiles. ». On peut donc dire que dans la relation avec l'animal de rente, contrairement à la relation avec un animal de compagnie, la relation n'est pas une fin en soi, et l'animal n'est pas une fin en soi, mais un moyen pour la société de prospérer. Il y a donc une différence de traitement entre les animaux de compagnie et de rente : là où les droits des premiers ne rencontrent pas d'autre obstacle que les personnes s'opposant à l'idée même de donner des droits à des animaux, les droits des seconds s'arrêtent en quelque sorte là où leur utilité pour l'homme commence. On peut donc résumer que la majorité des antispécistes sont abolitionnistes. En revanche, en partant d'une morale gradualiste (qui accepte de donner des droits différents aux animaux selon d'autres critères que la simple espèce, par exemple « ce courant admet que, lorsque ses droits sont menacés, l'espèce humaine à le droit, comme toute espèce, de défendre en priorité ses droits propres. » (25)), il est moins évident de trancher. Si l'on considère que l'élevage est nécessaire à l'homme, alors l'abolir va à l'encontre de cette morale. En revanche, si l'on réussit à prouver que l'homme peut se passer d'élever des animaux pour survivre et prospérer, alors la question à se poser est la suivante : **est-ce qu'élever des animaux dans le but d'être utiles à l'homme va à l'encontre du respect de leurs droits ?** Et c'est là qu'il devient impossible de donner une réponse générale. Car nous avons déjà vu que mourir prématurément n'est pas signifiant pour un animal qui n'a à priori pas conscience qu'il aurait pu vivre plus longtemps. Si la mort est donnée sans souffrance après une vie sans souffrance, il nous semble que l'élevage ne peut pas être considéré comme immoral en soi. C'est pourquoi il devient indispensable de se poser la question : **si le fait d'élever des animaux de rente n'est pas immoral en soi, dans quels cas l'élevage devient immoral ? Est-il possible de garantir les droits des animaux d'élevage sans abolir l'élevage ?**

Selon Jocelyne Porcher, la réflexion sur l'élevage doit prendre en compte le fait que les animaux de rente travaillent. Écartons pour le moment les réfutations possibles à cette conception (qu'obtiennent-ils en échange de leur travail ?), et concentrons-nous sur les implications d'une telle théorie. Nous avons analysé les liens entre travail, émancipation et aliénation, et conclu que la société techno-capitaliste est à l'origine d'un travail qui n'est plus source d'émancipation mais qui transforme les travailleurs en machines. Privés d'investir leur individualité et leur subjectivité dans le travail, ils doivent se plier aux exigences du « progrès utile », et s'adapter en s'oubliant. Si nous avons vu que cela concerne finalement moins les vétérinaires que les ouvriers et d'autres professions ayant un rapport plus direct au « progrès

utile » ; en admettant que les animaux travaillent, on peut tout à fait appliquer cette logique aux évolutions de l'élevage ayant entraîné de grandes dérives morales. « Ma proposition est que, parce que les animaux domestiques sont partie prenante du lien social et qu'ils sont impliqués dans le travail, celui-ci est pour eux comme pour nous un mode d'exploitation ou un mode d'émancipation. Pour l'animal des productions animales, encagé ou enfermé, réduit de sa naissance à sa mort à n'être qu'un objet au service des intentions humaines, nul doute que l'implication dans le travail soit une douloureuse contrainte, un labeur sans fin. [...] Par contre, l'animal impliqué dans un système où l'organisation du travail lui donne une place, i.e. lui accorde une réelle autonomie, met en jeu ses potentialités affectives et cognitives, et permet à la relation entre les animaux et nous d'être à la hauteur de ce qu'en attendent les animaux. Le travail a alors une chance de pouvoir tenir ses promesses » (28). Selon elle, si l'animal est certes contraint par la domestication à dépendre de l'homme pour survivre, si l'on ne part pas du référentiel d'un ancêtre des vaches qui était indépendant de l'homme pour survivre, mais de la vache domestique d'aujourd'hui telle qu'elle est, c'est-à-dire dépendante et liée à l'homme, alors il y a peut-être une forme de rémunération possible à son travail. Il s'agit d'abord de sa survie, de son confort, mais comme le disait Rousseau « on vit tranquille aussi dans les cachots. » (*Du contrat social*). Mais au-delà de cette tranquillité, la vache crée un lien avec l'homme, un lien qui stimule sa curiosité, ses capacités d'apprentissage et d'adaptation, qui peut être une forme d'affection et de reconnaissance. Ce lien n'est pas une rémunération suffisante quand la souffrance est trop grande. C'est pourquoi J. Porcher s'oppose fermement au terme « élevage industriel » et lui préfère celui de « productions industrielles », car selon elle l'industrialisation par la trop grande souffrance qu'elle engendre et la destruction du lien, exclut l'élevage dans son sens premier et le détruit. C'est, selon cette théorie, l'industrialisation des productions animales au cours du XXème siècle, qui est à l'origine d'une rupture de lien avec les animaux de rente qui a eu plusieurs conséquences : le mal-être des animaux traités comme des machines, le mal-être des éleveurs devenus ouvriers, et le rejet de toute forme d'élevage par les nouveaux courants d'éthique animale appelant à l'abolition de l'élevage et ayant pour conséquence logique une société sans animaux domestiques. « Après dix millénaires de vie en commun avec les animaux, nous semblons en effet envisager froidement de renoncer à leur compagnie. Nous nous préparons à faire bande à part, à rester entre nous, humains, sans bien savoir d'ailleurs à quoi ressemblera une société humaine sans les animaux car cela constituera une configuration grandement inédite, ni sans savoir non plus ce que deviendront ces animaux que nous projetons d'abandonner. ». (28). C'est en effet la grande problématique de la pensée abolitionniste que de savoir qu'en abolissant l'élevage, les vaches, cochons, poulets et autres animaux de rente disparaîtront probablement. Si l'on se place seulement du côté de l'animal pour y réfléchir, l'extinction de l'espèce a aussi peu de sens pour une vache que l'idée de sa propre mort. C'est le point de vue qu'adoptent les abolitionnistes pour répondre à cette question. L'extinction future de son espèce n'impacte pas la souffrance d'un animal et ne devrait donc pas être considérée comme un argument valable dans l'éthique animale. **Mais si l'on se place du point de vue des hommes, la disparition des animaux de rente est-elle souhaitable ?**

On peut presque affirmer aujourd'hui que grâce aux progrès scientifiques et agricoles, un monde sans élevage d'animaux de rente n'impacterait pas la survie de l'humanité. Mais l'élevage n'apporte-t-il que la possibilité de survivre ? Il est certain que la disparition des vaches ne changera pas grand-chose au monde d'une personne citadine. Mais elle changera grandement le monde d'une personne vivant dans une région d'élevage ou de polyculture. On peut évoquer à titre d'exemple à quel point l'élevage façonne les paysages dans les campagnes, comme l'écrit B. Morizot en décrivant le travail d'un berger dans le Var : « Alors que nous poussons le troupeau devant nous, il m'explique son attachement à la prairie : il faut faire bouger les brebis délicatement pour qu'elles restent *juste* la bonne quantité de temps sur une parcelle de pâture. Si elles broutent trop longtemps, elles détruisent jusqu'aux racines et épuisent le sol, rasant tout. Si elles restent un jour de trop, elles vont « fumer » la prairie avec leurs déjections, ce qui va l'enrichir en azote et lui permettre de revenir plus drue l'an prochain. Mais si elle est trop fumée, l'herbe sera trop forte et les brebis n'en voudront plus l'année suivante. Il faut qu'elles puissent déposer leur engrais naturel, fumer pour vivifier la flore, mais pas trop, pour ne pas la brûler, l'asphyxier. C'est une attention fine du berger aux intérêts entrecroisés des différents vivants tissés là. Il ne s'agit pas de toute la biodiversité en général, puisque chaque vivant par sa présence favorise certains partenaires au détriment des autres : la présence des brebis favorise une certaine diversité florale des pelouses sèches dans le Sud, mais elle fragilise d'autres espèces. Une question de société ici est celle de l'extension qu'on veut laisser, dans le monde qui vient, aux paysages pastoraux. » ((16)p.245). Il en va de même pour tous les types d'élevage qui laissent une part importante au plein air dans leur système. Ils façonnent des paysages depuis des siècles, qui disparaîtront si cet élevage disparaît. La question à se poser est la suivante : les hommes veulent-ils vivre dans des villes au milieu de paysages redevenus sauvages ? Cela implique un changement de rapport à la nature, le seul lien qui nous resterait avec elle serait la contemplation. La réponse n'est pas évidente et l'on s'interrogera sur cette notion dans la troisième partie de notre exposé. La disparition de l'élevage, au-delà de redessiner les paysages, implique une disparition des animaux de notre société (mis à part les chiens, chats et chevaux). Cette disparition entraîne la disparition d'une histoire commune, d'une évolution qui a conduit ces animaux à mieux communiquer avec nous. C'est donc une partie de notre capacité à comprendre et tisser des liens avec le monde animal qui disparaît. **Cette perte n'est pas une menace à la survie de l'humanité, pas non plus une menace aux animaux qui souffrent aujourd'hui de l'élevage. Mais on peut se demander quel impact aurait cette perte sur la notion d'éthique animale. Si l'on perd une partie du lien avec les animaux, comment maintenir vivante l'idée du droit des animaux qui se basait sur leur capacité à nous communiquer leur souffrance et notre capacité à la comprendre ?** Comme le disait Jacques-Yves Cousteau : « on aime ce qui nous a émerveillé. Et on protège ce que l'on aime. »... Comment continuer de s'émerveiller des animaux si on les exclut peu à peu de nos sociétés ?

La solution éthique à ce grand dilemme de la place des animaux de rente dans la société nous semble pouvoir trouver une réponse dans un compromis pratique qui se maintiendrait à distance de tout extrémisme théorique. Nous avons vu en première partie

qu'à l'échelle individuelle, une bonne façon de tenir compte de la complexité de la question était d'utiliser ce que B. Morizot appelle le « barbouillement moral » (16), cette impression qu'aucune solution n'est bonne et qu'aucune position n'est supérieure aux autres. Il faudrait maintenant essayer de s'interroger sur les raisons de ce dilemme moral à l'échelle sociétale. Cette polarisation du débat entre deux extrêmes (l'abolitionnisme et les partisans de l'industrialisation) nous semble provenir du fait que pour répondre à la question générale *l'élevage est-il immoral ?*, il faut généraliser l'élevage en en faisant un portrait sans nuances. Pour les abolitionnistes, l'élevage est un esclavage de masse, voire un génocide, d'individus similaires à l'être humain. Pour les partisans de l'industrialisation, l'élevage est une industrie profitable et les animaux sont si différents de nous qu'il est impossible de savoir ce qui est bon pour eux autrement qu'en mesurant leur production. Aucun élevage ne se résume ni à l'une ni à l'autre de ces descriptions. À cette question générale qui ne nous amenait à aucune solution, nous avons donc préféré une autre : *quand-est ce que l'élevage est immoral ?* Pour pouvoir poser cette question et essayer d'y répondre, il faut s'intéresser à l'élevage en pratique, en comprendre la diversité et la complexité, et **sortir de la théorie généraliste**.

L'approche par la justice montre dans ce cas ses limites, qui sont celles du droit depuis qu'il existe : il est extrêmement difficile d'établir des normes morales générales et rationnelles qui ne dépendent pas de chaque cas. Il existe cependant une autre approche de la morale, émergente ces dernières décennies : l'éthique du *care*. Elle émerge en 1980 aux États-Unis, sous la forme d'une enquête de psychologie morale formulée ainsi par Lawrence Kohlberg : « Heinz vit dans un pays étranger avec sa femme malade. Le pharmacien dispose d'un médicament qui peut la sauver, sinon elle va mourir. Heinz n'a pas l'argent nécessaire pour acheter le médicament et le pharmacien refuse de lui en faire cadeau. Heinz doit-il voler le médicament ? » (29). La réponse d'un garçon de onze ans à ce dilemme est que Heinz doit voler le médicament, en espérant s'il se fait prendre que le juge comprendra et imposera une sentence plus légère. C'est l'approche par **l'éthique de la justice**. La réponse d'une petite fille du même âge est la suivante : « Il y a peut-être d'autres moyens de s'en sortir, sans avoir à voler le médicament. [...] Si Heinz va en prison pour ce vol, sa femme sera tout autant démunie si elle retombe malade par la suite. [...] Ils devraient en parler tous les deux et trouver les moyens de réunir les fonds nécessaires ou de *convaincre le pharmacien*. » (29). C'est l'approche par **l'éthique du care**. Ces réponses au dilemme ont amené Kohlberg à situer la maturité intellectuelle et morale du garçon au-dessus de celle de la petite fille. Mais Carol Gilligan reprend ce cas dans *Une voix différente* (1982) pour montrer que là où le petit garçon situe le problème sur « la priorité logique de la vie sur la propriété », la petite fille situe le problème au niveau du « refus de répondre aux besoins d'autrui de la part du pharmacien ». L'éthique de la justice ne prend pas en compte la possibilité d'une solution par la relation humaine. « Les deux enfants reconnaissent la nécessité d'un accord, mais lui y pense de « façon impersonnelle par les intermédiaires de la logique et de la loi », tandis qu'elle « personnellement grâce à la communication dans les rapports humains » » (29). Cette « voix différente » selon Gilligan, est une approche tout aussi valable, et tout aussi morale, que l'approche par la justice. Il ne s'agit donc pas seulement de remettre en question l'idée que

les hommes sont plus moraux que les femmes, et il ne s'agit donc pas seulement d'une éthique féministe, contrairement à ce que l'on peut penser à première vue. Ce que Gilligan et les autres théoriciennes du care ont cherché à montrer, c'est **qu'une morale qui ne tient pas compte de la subjectivité individuelle, du contexte, des liens interhumains, ne conduit pas forcément à la justice**. En d'autres termes, une approche purement rationnelle des problèmes éthiques est potentiellement source d'injustice. *To care*, en anglais, signifie à la fois soigner, prendre soin, être attentionné, s'inquiéter, et ne se résume pas à la notion de soin, c'est pourquoi le terme n'est pas traduit. Les implications de ce courant philosophiques sont multiples et englobent presque tous les domaines de la société. Nous nous concentrerons sur une de ses expressions : « Il n'y a pas de concepts moraux univoques. [...] Ils dépendent de ce qui est important, de ce qui compte pour nous. » (29). C'est l'idée qu'une personne qui défend ses motivations et ses relations n'est pas moins morale qu'une personne qui obéit à l'obligation et à la rationalité. Dans notre cas, comprendre le dilemme éthique de la société sur l'élevage sous l'angle de l'éthique du *care*, c'est accepter qu'un éleveur qui défend l'élevage parce que sa vie tourne autour de l'élevage, ses parents étaient éleveurs, ses amis sont éleveurs, ses vaches sont importantes pour lui, son travail est important pour lui, *n'est pas moins éthique* qu'un citoyen qui lutte pour l'abolition de l'élevage parce qu'en théorie nous pourrions nous passer de viande et que la souffrance des animaux ne lui semble donc pas justifiée. L'éthique du *care* va même plus loin, proposant un idéal de justice qui ne serait pas un compromis entre la justice et la sensibilité, pas plus que de dire que les deux visions sont justes. « Il s'agit plutôt, et plus radicalement, de voir la sensibilité comme condition nécessaire de la justice. » (29). Ainsi, il s'agirait de privilégier à toute approche rationnelle et générale, une approche par la sensibilité et le cas-par-cas. Cela exige une perception particulière du monde qui se concentrerait moins sur les concepts théoriques que sur l'attention aux autres pris individuellement. Par exemple, « lorsqu'on entend parler quelqu'un et que sans qu'on puisse forcément donner des arguments contre ce qu'il dit, on *sait* que ce qu'il dit ne va pas du tout. » (29). Il ne s'agit pas de connaissances rationnelles mais selon l'éthique du *care*, c'est une connaissance tout de même et il faut la prendre en compte avant tout le reste. Selon cette éthique, une personne qui ne sait pas ce qu'est l'élevage aurait donc bien moins besoin d'être écoutée qu'un éleveur, pour trouver une solution juste au problème. On peut citer un éleveur interviewé par A. Finkielkraut qui lui demande s'il n'est jamais lassé de son travail et qui répond : « Non. Jamais. Absolument pas. C'est un plaisir de faire naître une vache, de voir un veau...C'est une passion pour moi. » (27). Cette réponse n'est absolument pas rationnelle, ni généralisable (ni même vraiment en lien avec la question), mais elle exprime une émotion individuelle, un ressenti qui ne peut pas être entendu comme un argument valable dans un débat qui se base sur la rationalité et la généralisation. Selon l'éthique du *care*, ce témoignage individuel et émotionnel serait pourtant à prendre en compte pour obtenir une plus grande justice sur la question. **On voit donc que la place des animaux de rente dans la société est difficile à envisager sans écouter la voix des premiers concernés que sont les éleveurs. Il apparaît donc indispensable que la communication entre défenseurs et détracteurs de l'élevage s'ouvre sur une discussion attentive au point de vue**

de l'autre, surtout quand le sujet le concerne en particulier. Pour revenir à la véritable réflexion que nous menons : quelle doit être la place du vétérinaire au cœur de cet enjeu ?

Le vétérinaire, nous l'avons vu, est en lien avec l'animal et avec l'éleveur. Le dilemme moral qui l'habite prend souvent la forme « prioriser le bien de l'éleveur ou le bien de son animal ? », et la réponse est souvent dans le cas du vétérinaire d'animaux de rente « le bien de l'éleveur » (15). Pourquoi ? Une première réponse pourrait être de penser que la priorité va à la personne qui demande et qui paye le service. Mais nous avons suffisamment abordé la thématique de l'argent pour comprendre que là ne peut pas être la seule motivation du vétérinaire. Et comment expliquer alors que les vétérinaires canins aient moins tendance à prioriser le propriétaire (15) ? Nous pouvons proposer une explication. **Les vétérinaires adoptent une éthique de *care* sans le savoir quand ils soignent des animaux de rente. Faisant du cas-par-cas, priorisant parfois l'animal, souvent l'éleveur, et s'adaptant au contexte, ils ont surtout la conscience intuitive de devoir rendre service à l'individu le plus *vulnérable* en priorité. Cette notion de vulnérabilité est centrale à l'éthique du *care*. Car prendre soin et être attentif provient directement du sentiment de la vulnérabilité d'autrui (cela rejoint la notion de pitié abordée chez Rousseau, et celle d'empathie abordée chez Levinas).** On peut avancer l'hypothèse que dans le cas de la relation à trois entre un chien, son propriétaire et un vétérinaire, le chien est intuitivement le plus vulnérable. Dans le cas d'une vache, son éleveur et le vétérinaire, il n'est pas toujours aussi évident de savoir qui est le plus vulnérable et dans le besoin d'aide. On peut illustrer cette hypothèse avec la phrase d'un vétérinaire, Yann Sergent, en réponse à l'accusation de ne pas tenir autant compte du bien-être des animaux que de celui des hommes : « Ne vous occupez pas des vaches, les éleveurs le font, et préoccupez-vous des éleveurs, ils en ont sérieusement besoin. » (27). Le mal-être des éleveurs est une donnée assez connue du grand public, mais trop largement ignorée et surtout déconnectée des débats sur le bien-être animal. Tout se passe comme s'il y avait le mal-être animal d'un côté, le mal-être des éleveurs de l'autre, et que ces deux problèmes n'étaient pas connectés entre eux. Le vétérinaire est un des intervenants extérieurs pour qui ces deux formes de mal-être se montrent imbriquées de façon évidente, car il lui est impossible de prendre une décision de soin sans impacter l'éleveur, et de suivre les besoins de l'éleveur sans impacter l'animal. Il est dans le domaine pratique, où les modèles théoriques ne sont plus valables car ne tiennent pas compte de la complexité de la situation et des liens qui existent entre éleveurs et animaux. Il est donc du devoir du vétérinaire de prendre soin des vulnérables, qu'ils soient animaux ou humains. **Nous avons vu que le vétérinaire est situé à un point clé pour la compréhension des tensions de société autour de l'éthique animale. Cette situation lui permet de comprendre à l'échelle individuelle les décisions des éleveurs et de les accompagner quel que soit leur système. Chaque vétérinaire selon son expérience peut se forger une opinion sur la question de savoir quand l'élevage devient immoral pour les hommes et pour les animaux, et développer une conception générale de ce vers quoi la société devrait tendre sur ces questions.** De cette position clé pour la compréhension, il n'est pourtant pas évident de déduire que le vétérinaire ait un rôle à jouer pour orienter la société

vers un monde commun plus juste. Son pouvoir en tant que « simple » soignant des animaux n'est pas un pouvoir politique en soi.

Mais un vétérinaire n'est pas qu'un vétérinaire, il est aussi toujours un citoyen dans la société démocratique. Hannah Arendt développe dans la *Condition de l'homme moderne* (1961), une théorie visant à faire prendre conscience aux hommes qu'ils ne sont pas que définis par leur travail. Selon elle, le repli sur soi et sa sphère *privée* est la conséquence des valeurs humanistes qui ont construit notre société. En mettant l'homme et sa quête de sens individuelle au centre du monde, l'humanisme a à la fois inventé la société démocratique, et construit les bases de sa dissolution. En effet, l'homme moderne se caractérise par le fait qu'il organise sa quête de sens autour de son travail, de sa famille ou de ses loisirs individuels. Le travail a pour fin l'accomplissement de soi individuellement, que ce soit par l'argent ou par le sens qu'on y trouve. Mais selon Arendt, la société démocratique ne peut continuer à exister que si les hommes s'investissent dans la sphère *publique*, à l'extérieur de la famille, des loisirs et du travail. Selon elle, l'accomplissement réel ne peut pas se trouver que dans le travail, et doit être recherché dans la construction avec les autres hommes d'un monde commun qu'elle définit ainsi : « Le monde commun est ce qui nous accueille à la naissance, ce que nous laissons derrière nous en mourant. Il transcende notre vie aussi bien dans le passé que dans l'avenir ; il était là avant nous, il survivra au bref séjour que nous y faisons. Il est ce que nous avons en commun non seulement avec nos contemporains, mais aussi avec ceux qui sont passés et ceux qui viendront après nous [...]. À défaut de cette transcendance qui les fait accéder à une immortalité terrestre virtuelle, aucune politique au sens strict, aucun monde commun, aucun domaine public ne sont possibles ». Ainsi, en s'oubliant dans le travail et en confondant la vie politique avec de rares votes pour des représentants à qui il délègue toute décision concernant la vie en commun, l'homme moderne détruit la possibilité de ce monde commun, et nie le réel sens de son existence d'homme. **Concernant le vétérinaire, il apparaît donc que sa place d'observateur privilégié des liens de la société aux animaux puisse être un bon moyen de faire exister ce monde commun. Il s'agit non pas pour tous les vétérinaires de prétendre à des carrières politiques pour changer le monde, mais de prendre part au débat public sur ces questions. Il nous semble qu'il est de son devoir d'accompagner ce qui est déjà là, même quand cela va à l'encontre de ses valeurs, et qu'un seul vétérinaire ne changera pas le système en refusant d'exercer son métier dans telles ou telles conditions par principe. Mais si dans son métier de soignant il a peu de pouvoir pour changer les choses, le vétérinaire est aussi le membre d'une société démocratique, il a une existence politique. Cette existence politique commence quand il échange avec des éleveurs sur ces problématiques et qu'il rapporte ces échanges dans sa famille, à des gens qui n'ont peut-être aucune notion de la réalité de l'élevage. C'est en discutant, en témoignant de ce qu'il a vu depuis sa position si particulière, que le vétérinaire peut espérer changer quelque peu le système pour le rendre plus compatible avec sa vocation initiale et lui permettre d'aider les animaux et les hommes sans que cela soit une contradiction. Il importe en tous les cas de**

comprendre qu'un certain travail apporte une certaine vision du monde, et que si cette vision est partagée, elle peut à terme influencer le cours des choses.

Nous avons donc vu dans cette partie que le vétérinaire n'est pas qu'un être humain en quête de bonheur et d'éthique qui soigne des animaux. Il est un travailleur dans une société. Cela implique un lien avec les autres hommes par l'intermédiaire de l'argent. Dans notre société individualiste, le travail est considéré comme un moyen de se réaliser individuellement en obtenant sa liberté. Cela peut être problématique sur le sens même du travail et de la vie humaine, mais les vétérinaires sont (pour le moment) à l'abri de l'aliénation par le fait qu'ils ne peuvent pratiquer leur travail comme un commerce. Cela n'exclut pas tous les problèmes liés au travail et nous avons vu que le mal-être ressenti aujourd'hui dans la profession trouve de multiples sources, toutes liées à des évolutions dans la conception de l'être humain et du travail dans une société valorisant la technique et le progrès « utile ». Le vétérinaire se situe donc à une place particulière dans la société des travailleurs : pas directement victime des conséquences les plus globales du système, mais touché tout de même de façon assez complexe par les évolutions récentes de la société. Son rôle dans la société reste donc de soigner des animaux pour aider les hommes, mais il doit définir de façon complète les contours et les modalités de son métier pour ne pas subir le rythme du progrès « utile » sans perdre le cœur de son métier qui est humain, « subtil ». Enfin, en tant que soignant des animaux, le vétérinaire se trouve dans une position privilégiée pour comprendre tous les aspects des problèmes d'éthique animale à l'échelle de la société. Il nous semble que pour ne pas subir une évolution du monde qui n'irait pas dans le même sens que les valeurs tirées de son observation des liens entre hommes et animaux, le vétérinaire devrait comprendre qu'il a aussi une existence publique, et un rôle à jouer dans l'élaboration d'un monde commun aux hommes et aux animaux. Aujourd'hui, ce monde commun qui jusqu'à il y a peu semblait infini et seulement dépendant de notre volonté est menacé de l'extérieur. Le réchauffement climatique est en train de redéfinir les conceptions que nous avons du monde commun et de la politique. Il semble donc indispensable de replacer dans ce contexte nos conclusions afin de comprendre si cela change notre rôle à jouer dans la société.

III. DANS QUELLE MESURE LE RÔLE DU VÉTÉRINAIRE DANS LA SOCIÉTÉ PEUT ÊTRE REDÉFINI DANS LE CONTEXTE ENVIRONNEMENTAL ACTUEL ?

Nous avons parlé des évolutions techno-capitalistes et de leurs conséquences sur la société et les vétérinaires, mais nous n'avons pas encore évoqué les conséquences d'un facteur d'évolution du monde qui impacte pourtant toute la société : le réchauffement climatique. Ce qu'on appelle communément réchauffement climatique est en réalité seulement une des conséquences du fait que l'être humain en quelques siècles s'est transformé en une véritable force géologique capable de transformer très rapidement la globalité du « système Terre », sans pouvoir en contrôler les conséquences néfastes pour lui-même. De cette notion de force géologique découle le concept de l'anthropocène : une époque géologique qui se définit par l'impact que laissera l'être humain moderne jusque dans les roches. Ainsi Dominique Bourg présente-t-il la fondation du concept dans le chapitre 4 du livre *Penser l'anthropocène* (30) : « Chaque année, l'humanité charrie plus de gravats que toutes les forces de l'érosion réunies, nous avons arasé des collines, détourné des cours d'eau, déforesté comme jamais, percé des isthmes, extrait des minerais et des fossiles respectivement jusqu'à plus de 600 et 8 000 mètres de profondeur, épuisé nombre d'aquifères et étendu nos infrastructures urbaines et plus généralement solides sur une partie massive des surfaces émergées, etc. Nous avons changé la composition chimique de l'atmosphère, bousculé les grands cycles géochimiques qui constituent l'armature du système Terre, à commencer par celui de l'azote qui est 2,5 fois supérieur à ce qu'il serait à défaut d'activités humaines. Nous avons déversé partout avec nos matériaux (plastiques, métaux et béton) des technofossiles, concentré toutes sortes de métaux, répandu des radionucléides en grand nombre, et autres pesticides ou molécules de synthèse. Nous avons même créé un « sixième continent » constitué de matières plastiques dans l'océan Pacifique ; nous avons suscité l'émergence de roches nouvelles, dont le fameux plastiglomérat, résultant de la traversée de décharges par les laves, etc. ». Il importe, selon l'auteur, de comprendre qu'au-delà de cet impact purement géologique qui permet de baser le concept, l'anthropocène est aussi dynamique et caractérisé par la vitesse à laquelle des limites du système sont dépassées. Si le « système Terre » n'est pas statique et qu'il a toujours connu de nombreuses variations, à l'échelle de l'existence des êtres humains (300 000 ans environ) la concentration en CO₂ dans l'atmosphère n'a jamais oscillé que dans un intervalle situé entre 200 et 300 ppm, ces oscillations s'effectuant sur des périodes longues de dizaines de milliers d'années. Aujourd'hui nous sommes passés d'une moyenne de 300 ppm, globalement stable depuis 10 000 ans jusque dans les années 1950, à une concentration d'environ 400 ppm, en moins d'un siècle (31). Une variation qui laissait avant à la Terre et à la biosphère des dizaines de milliers d'années pour s'adapter, a eu lieu en 100 ans. Ainsi « le rythme d'érosion de la biodiversité est passé de deux espèces sur 10 000 par siècle à un seuil minimal d'au moins cent espèces. » (30), et étant-donné le caractère récent et exponentiel du phénomène, ses conséquences sont très difficiles à prévoir : « il en va de notre connaissance du système Terre, pour reprendre une image de Peter Westbroek, un peu comme si nous ne connaissions de l'océan que

quelques crevettes. » (30). Il est donc impossible aujourd'hui de prévoir toutes les conséquences de la crise écologique, mais une chose est certaine : nous ne pouvons plus considérer les ressources terrestres comme infinies. Dans le livre *Vers une démocratie écologique. Le citoyen, le savant, et le politique* (32), D. Bourg et K. Whiteside dressent le constat d'un « rétrécissement du monde » : « De plus en plus, nous nous heurtons à de multiples limites. La finitude que nous éprouvons est ainsi fort différente de celle des Anciens : elle ne relève plus d'une sagesse *a priori*, mais de l'échec même, sur de multiples fronts, de l'affirmation moderne de l'infini. ». Ce rétrécissement du monde vient bousculer radicalement les valeurs sur lesquelles notre société s'est construite : la liberté de l'Homme devait être seulement limitée par la morale, et elle se trouve aujourd'hui limitée par la finitude des ressources planétaires. Il existe de nombreux courants de pensée qui proposent de repenser nos sociétés pour faire face à cette crise. Regroupés sous le nom d'écologie politique, Luc Ferry en dénombre sept dans son livre *Les sept écologies* (Paris, J'ai Lu, 2022) : l'effondrisme, le développement durable, la décroissance, l'écoféminisme, le décolonialisme, l'animalisme et l'écomodernisme. L'auteur du livre défend la dernière, l'écomodernisme, présenté comme « un grand dessein enthousiasmant pour une humanité réconciliée avec elle-même comme avec sa planète ». **En quoi consiste cette approche et pourquoi peut-on la mettre en opposition par rapport aux autres propositions écologiques ?**

A/ La proposition écomoderniste et ses conséquences

Face à la limitation apparente de la liberté entraînée par le changement climatique, deux catégories d'attitudes sont possibles. La première consiste à continuer de défendre la liberté absolue de l'Homme comme source d'émancipation, dans l'optique de surmonter la crise écologique par l'intermédiaire du progrès technique : c'est le point de vue écomoderniste (30). La seconde consiste à redéfinir nos valeurs en mettant la liberté au second plan, et d'envisager le ralentissement du progrès technique considéré comme source du problème : c'est le point de vue dans lequel on peut grossièrement regrouper les autres écologies (30). La première interprétation consiste à considérer la crise écologique comme un obstacle sur le chemin vertueux du progrès de l'humanité, la seconde à considérer la crise écologique comme un mur infranchissable témoignant d'un égarement de l'humanité exigeant de rebrousser chemin pour ne pas disparaître. **L'écomoderniste choisit de garder le progrès technique et scientifique comme objectif de l'humanité, l'écologiste choisit de chercher un nouvel objectif pour l'humanité.** Essayons de comprendre **dans quelle mesure ces deux interprétations de la crise écologique peuvent changer le rôle du vétérinaire dans la société.**

Pour cela, il nous faut d'abord essayer de comprendre dans quelle mesure la crise écologique concerne les vétérinaires. Parmi les six grandes catégories d'effets du réchauffement climatique listées par le GIEC, on peut en retenir trois qui concernent en particulier les vétérinaires :

« • Un bouleversement de nombreux écosystèmes : avec l'extinction de 20 à 30 % des espèces animales et végétales, et des conséquences importantes pour les implantations humaines.

- Des crises liées aux ressources alimentaires : dans de nombreuses parties du globe (Asie, Afrique, zones tropicales et subtropicales), les productions agricoles pourraient chuter, provoquant de graves crises alimentaires, sources de conflits et de migrations.
- Des dangers sanitaires : le changement climatique aura vraisemblablement des impacts directs sur le fonctionnement des écosystèmes et sur la transmission des maladies animales, susceptibles de présenter des éléments pathogènes potentiellement dangereux pour l'Homme. » (33)

Ainsi, on peut imaginer que le rôle du vétérinaire est aujourd'hui à redéfinir en lien avec certaines des conséquences déjà en cours ou attendues du réchauffement climatique : la disparition de nombreuses espèces animales, la difficulté d'assurer la sécurité alimentaire dans un environnement changeant brutalement et un climat devenant de plus en plus imprévisible, et l'émergence probable de nouvelles maladies animales et zoonotiques. Nous allons donc désormais nous pencher sur un des deux pôles du spectre de l'écologie politique : la proposition écomoderniste, et l'horizon qu'elle propose aux vétérinaires.

« Pour cette interprétation optimiste de l'Anthropocène, l'humanité a peut-être agi comme une force aveugle pendant la révolution industrielle, avec des conséquences désastreuses, mais il lui appartient de s'élever à la conscience d'elle-même et de voir dans la situation présente la possibilité de mener à bien sa destinée qui est de prendre le contrôle du système Terre, créant ainsi les conditions d'un « bon Anthropocène ». C'est celui que promeuvent les écomodernistes du Breakthrough Institute, créé en 2010, par Ted Nordhaus et Michael Schellenberg, après l'échec de la conférence de Copenhague. » ((30)p.531). Selon les écomodernistes, le monde doit tendre vers une densification des activités humaines à l'intérieur des villes, et une préservation d'une nature sauvage sans activités humaines à l'extérieur des villes : c'est ce qu'ils nomment le « découplage », et qu'ils souhaitent associer à une « économie circulaire » afin d'atteindre l'équilibre sans interrompre la croissance économique, considérée comme la meilleure façon d'offrir une vie confortable à tous (comme dans la conception d'Adam Smith vue en partie II). « L'humanité doit réduire ses impacts sur l'environnement afin de laisser plus de place à la nature. [...] En règle générale, les systèmes naturels ne seront pas protégés ou améliorés par l'expansion de la dépendance de l'espèce humaine sur eux, pour sa subsistance ou son bien-être. Intensifier beaucoup d'activités humaines – en particulier l'agriculture, l'extraction énergétique, la sylviculture et les peuplements – de sorte qu'elles occupent moins les sols et interfèrent moins avec le monde naturel est la clé pour découpler le développement humain des impacts environnementaux. » (34). Ainsi, un bon exemple de l'application de cette théorie est la promotion de l'intensification de l'élevage : il est attesté qu'une vache laitière en système intensif produit moins de gaz à effets de serre par litre de lait qu'une vache en système extensif. En effet, si les deux vaches émettent une quantité équivalente de méthane, la première produit bien plus de lait, la rendant moins polluante par litre. **Ainsi, selon une perspective écomoderniste, le**

rôle du vétérinaire serait d'accompagner la société vers une intensification de l'élevage, en apportant son savoir et son expertise pour maximiser les productions animales tout en minimisant leur impact écologique. Cette perspective est déjà à l'œuvre depuis quelques temps et l'intensification de la production animale n'a pas attendu la prise de conscience de la crise écologique pour commencer, ayant d'abord servi à répondre aux besoins d'une population grandissante. Cependant, nous l'avons vu, le vétérinaire a un rôle de *care*, et il doit donc veiller à prendre soin des animaux et des hommes. L'intensification de l'élevage est-elle compatible avec le bien-être des animaux et celui des hommes ?

Nombre de vétérinaires intervenant en production industrielle défendent ce système avec de bons arguments. Ainsi ils peuvent avancer en plus de l'argument de la plus faible empreinte carbone, que les animaux sont souvent en meilleure santé dans ces systèmes que dans certains élevages « à l'ancienne ». Pour appuyer cet argument, il suffit de prouver qu'un animal en bonne santé produit plus qu'un animal en mauvaise santé, ce qui a déjà été fait. Mais si l'on reprend les conclusions de notre partie I.B/, nous avons montré avec G. Canguilhem (14) et J.-P. Pierron (11) que la santé ne se résume pas à la correspondance de certains paramètres à des normes, et qu'il est nécessaire de tenir compte d'une conception de la norme qui dépend de chaque individu. S'il est difficile de connaître ce qu'est la norme correspondant à la santé pour un animal, il est globalement admis qu'elle ne peut être séparée de la notion de bien-être, et que cette notion de bien-être ne peut être seulement connue par l'intermédiaire de la productivité. Dans une revue de littérature publiée en 2021, les auteurs constatent que « les études sur les animaux de rente se concentrent fréquemment sur les indicateurs de bien-être en rapport avec la productivité, comme la faible mortalité, la faible prévalence des maladies ou la bonne prise alimentaire, et pas sur l'expérience cognitive et émotionnelle des animaux. Cela permet d'approuver beaucoup des procédures routinières effectuées dans les fermes. [...] Ainsi, nous manquons d'études objectives ayant investigué la douleur chronique et le stress induit par l'écornage, ce qui impacte négativement le bien-être et le confort émotionnel de l'animal.» (35). Dire que si un animal en bonne santé produisant plus, alors un animal en système intensif ne peut pas souffrir, cela revient à confondre santé au sens de succès technoscientifique normatif et santé au sens de soin. Il faut donc admettre que ces arguments ne sont pas si solides, et qu'**on ne peut donc pas affirmer que l'élevage intensif assure le bien-être des animaux par essence**. Nous avons vu ce qu'avait de néfaste une approche trop générale (II.C/), donc il ne s'agirait pas à l'inverse d'affirmer que tous les animaux dans tous les systèmes de production intensive souffrent. S'il est assez simple d'invalider certains arguments visant à écarter toute accusation de maltraitance animale dans les systèmes intensifs, il est moins simple de prouver que tous les systèmes de productions intensive sont mauvais pour l'animal. En revanche, on a pu montrer de façon plus évidente (le bien-être humain étant plus facile à évaluer que le bien-être animal qui reste conditionné par notre « traduction » parfois défailante de ce que ressentent les animaux) que les systèmes intensifs avaient un certain impact négatif sur le bien-être humain : J. Porcher a montré que la souffrance des porcs dans des élevages intensifs « avait un impact sur les travailleurs, en générant chez eux une souffrance morale, éthique : la souffrance de faire souffrir les

animaux. » (27). Au-delà de la souffrance éthique, l'élevage industriel conduit aussi souvent à transformer par l'intermédiaire des dérives du capitalisme que nous avons déjà évoquées, ce qui était un travail valorisant (une œuvre au sens d'Arendt) en un travail où l'éleveur n'est qu'un maillon d'une chaîne dont il ne décide plus grand-chose. C. Pelluchon évoque cette idée dans *Les nourritures* (17) : « Certes, il était clair dès le départ que l'objectif de rentabilité qui a guidé la transformation de l'élevage en industrie ne pouvait conduire qu'à l'échec : les éleveurs devaient toujours s'agrandir afin de produire plus pour moins cher, et ils devaient s'endetter. Ils devenaient de plus en plus dépendants des entreprises vendant la nourriture et les médicaments pour le bétail, ainsi que des techniciens contrôlant les rations données, la productivité de leur entreprise et le moment auquel il convient de réformer une vache ou une truie. ». En témoigne le chiffre déjà cité : on estime que 24% des agriculteurs sont touchés par le burn-out aujourd'hui (19), et nous avons montré en partie II.B/ dans quelle mesure le burn-out est un trouble reflétant les excès techno-productivistes de notre société. **On voit donc apparaître avec la prise en compte des enjeux écologique un nouveau dilemme pour le vétérinaire : la prise en compte de la nécessité de réduire l'impact écologique de l'élevage peut faire envisager dans une perspective écomoderniste l'intensification comme une bonne solution, mais cela peut rentrer en contradiction avec l'attention au bien-être humain et animal qui doit guider le vétérinaire.**

Évoquons maintenant un deuxième aspect du métier de vétérinaire à l'heure de l'anthropocène : la protection des animaux sauvages d'une extinction massive. Dans la finalité écomoderniste, ces espèces devraient survivre sans notre aide si l'on réussit à préserver d'immenses étendues sauvages en concentrant la population dans des villes et en libérant les campagnes de l'activité humaine. « C'est ainsi que les villes symbolisent et dynamisent le découplage entre l'humanité et la nature, en étant beaucoup plus performantes que les économies rurales à répondre efficacement aux besoins matériels tout en réduisant les impacts sur l'environnement. [...] Accélérer seulement le découplage ne suffira pas à garantir plus de nature sauvage. Encore faut-il une politique de conservation, et un mouvement en faveur des régions sauvages, qui exigent plus de nature sauvage pour des motifs esthétiques et spirituels. Conjointement au découplage des besoins matériels des humains avec la nature, établir un engagement durable pour préserver les régions sauvages, la biodiversité, et une mosaïque de beaux paysages, nécessitera de créer un lien émotionnel plus profond avec ceux-ci. » (34). Si les auteurs du *Manifeste écomoderniste* évoquent la nécessité de créer un lien émotionnel plus profond avec la nature sauvage afin de la préserver, il nous semble que c'est surtout par opposition à l'attachement des habitants des campagnes à leur mode de vie (qu'il est envisagé de leur supprimer pour le bien du progrès et de la nature). Ainsi les habitants des campagnes, et en particulier les agriculteurs sont appelés à concentrer leurs cultures et élevages dans des bâtiments, afin de libérer le sol qu'ils occupaient pour que la nature sauvage y reprenne ses droits. Et pour répondre à d'éventuelles protestations concernant leur attachement émotionnel aux paysages construits par l'agriculture, on leur propose de réinvestir cette émotion dans l'amour de la nature sauvage. Il nous semble que cette

conception écomoderniste est encore une fois déjà à l'œuvre dans certaines décisions politiques d'aujourd'hui, et qu'elle soulève déjà de nombreuses questions. En effet, la volonté de « réensauvager » les paysages passe par la nécessité de déposséder des agriculteurs de leurs terres. Ce qui n'est pas sauvage, mais pas une ville, est souvent une terre agricole. Plus de terres sauvages équivaut à moins de terres agricoles. Ainsi, dans une perspective écomoderniste où l'on n'envisage pas de réduire la consommation de biens alimentaires, réensauvager des terres agricoles revient à intensifier la production de l'alimentation. Ce sont les deux faces de la même conception. Si un agriculteur ne souhaite pas intensifier sa production (on a esquissé quelques bonnes raisons de ne pas le faire dans le paragraphe précédent), une tension se crée entre lui et la volonté écomoderniste, non seulement parce qu'il n'a pas un rendement optimal, mais en plus parce qu'il occupe des terres qui ne peuvent alors pas être réensauvagées. **Ainsi, pour recentrer notre questionnement sur l'extinction des espèces sauvages, dans la conception écomoderniste de la protection de la nature, prendre soin de celles-ci équivaut à leur laisser les terres des agriculteurs et à intensifier l'élevage pour continuer de nourrir les hommes. Cela implique un dilemme de taille pour les vétérinaires : prendre soin des animaux sauvages peut rentrer en contradiction avec le fait de prendre soin des animaux d'élevage et des éleveurs.**

Une première solution peut être pour les vétérinaires d'embrasser le point de vue écomoderniste en séparant radicalement leurs domaines d'activité : un vétérinaire en production animale ne peut être un vétérinaire en faune sauvage et inversement. Ces deux types de vétérinaires auraient alors des objectifs complètement différents voir opposés. Les vétérinaires ne seraient alors plus une entité cohérente, mais un assemblage de professionnels du soin aux animaux, sans volonté de consensus, ou alors dont le seul consensus envisageable serait l'intensification de l'élevage en parallèle du réensauvagement des territoires. Si cette solution nous paraît peu intéressante, c'est que dans la réalité une personne qui défend la nature sauvage n'est souvent pas partisane de l'élevage intensif. En effet, les éthiques environnementales et animales s'affrontent sur certains points, mais elles ont une base commune : « c'est bien la même source d'inspiration qui à l'origine a alimenté ces deux éthiques, ce qui leur donne la profondeur d'un passé commun, avant tout lié à la révolution industrielle et à ses conséquences. Cette inspiration est essentiellement critique : celle d'une réprobation envers un certain comportement humain d'appropriation de la nature, instrumentalisant et exploitant cette dernière sans vergogne ni mesure, qu'il s'agisse des paysages, des ressources, ou des êtres vivants. » (36). Ainsi, on entrevoit une possible incohérence dans le discours écomoderniste qui appellerait à protéger le vivant sauvage tout en intensifiant l'exploitation du vivant domestique, incohérence qui concerne en particulier les vétérinaires car elle est peu compatible avec l'éthique animale et menace leur cohésion. Cette problématique trouve une illustration particulièrement révélatrice dans les conflits engendrés par le retour du loup dans les montagnes depuis plusieurs années. Ceux-ci empiètent directement sur le territoire qui était auparavant celui des bergers et de leurs brebis. Si les vétérinaires interviennent pour la protection du loup, ils s'attireront probablement des critiques et une perte de confiance de la part des éleveurs de brebis. S'ils

interviennent en faveur des bergers, ils s'attireront probablement les critiques et la perte de confiance des partisans du réensauvagement, ce qui représente une part non négligeable de la société aujourd'hui. **Cette situation exige une grande diplomatie, comme nous l'avons déjà abordé avec B. Morizot et le « barbouillement moral » (16), et nous voyons maintenant qu'elle découle d'une conception particulière de l'élevage et du sauvage par l'écomodernisme. Ne peut-on pas alors reconsidérer ce problème comme un problème de conception du chemin à prendre face au dérèglement climatique ? Nous tenterons de répondre à cette question dans la suite de notre travail.**

Avant cela, interrogeons-nous enfin à propos de la troisième catégorie d'effets du changement climatique qui nous semble concerner les vétérinaires : l'émergence possible de nouvelles maladies zoonotiques. Le *manifeste écomoderniste* que nous avons cité jusqu'à présent ne fait pas explicitement mention de cette menace. Il nous semble que les auteurs abordent légèrement ce sujet en faisant part de leur confiance dans les progrès de la médecine : « L'Humanité a connu des progrès extraordinaires dans la médecine, réduit la fréquence et les effets des maladies contagieuses, et elle est devenue plus à même de résister aux conditions climatiques extrêmes comme à d'autres catastrophes naturelles. » (34). Selon le point de vue écomoderniste, on peut résumer que le problème des maladies contagieuses est derrière nous grâce aux progrès de la médecine, et que toute nouvelle maladie sera éradiquée bien plus rapidement que celles dont nous avons mis des siècles à nous débarrasser. Si les progrès de la médecine sont incontestablement un atout de taille pour envisager des solutions aux futures maladies émergentes, il n'est cependant pas forcément vrai qu'il sera facile de répondre à cet enjeu. Comme l'écrit Frédéric Keck dans le premier article d'un dossier sur les zoonoses de la *Revue Semestrielle de Droit Animalier* publié en 2021 : « La pandémie de Covid-19 arrive au terme d'un demi-siècle au cours duquel les microbiologistes ont alerté les autorités sanitaires sur les menaces de maladies infectieuses transmissibles des animaux aux humains, ou zoonoses. L'émergence d'Ebola en 1976, du VIH-Sida en 1981, de l'Encéphalopathie Spongiforme Bovine en 1994, du virus de grippe aviaire H5N1 en 1997, du SRAS en 2003 a confirmé que l'ère des maladies infectieuses n'est pas terminée, contrairement aux déclarations de l'Organisation Mondiale de la Santé après l'éradication de la variole dans les années 1970. Les transformations que l'humanité impose à la planète – ce que les géologues appellent l'entrée dans l'ère de l'Anthropocène – impactent les comportements des animaux et favorisent les mutations des microbes portés par ces animaux, augmentant les chances de transmission aux humains. » (37). La conception écomoderniste, en idéalisant le progrès scientifique en médecine pendant les cinquante dernières années s'est peut-être un peu aveuglée. L'émergence de nouvelles maladies et la difficulté à enrayer leurs conséquences au cours de ce début de XXI^{ème} siècle vient ébranler en profondeur la confiance dans le progrès scientifique. **Ce qui nous semble intéressant à souligner ici, c'est l'indice d'une forme de déni dans la conception des écomodernistes : cette philosophie ayant pour fondement l'idée que le progrès est linéaire et sans retour en arrière, la possibilité du retour et de l'amplification des maladies infectieuses est difficile à**

intégrer dans ce cadre de pensée. Nous reviendrons sur cette conception moderne du progrès qui semble ici être une des clés de compréhension du problème.

Concernant les vétérinaires, l'émergence de nouvelles zoonoses pourrait les placer dans une situation de collaboration avec les médecins plus fréquemment. Le concept « One-Health » (une seule santé) a pour vocation de favoriser ces collaborations, ainsi qu'en y intégrant des écologie, afin de gérer de façon intégrée les problèmes, en considérant que toutes les santés sont liées. Nous reviendrons plus longuement sur les fondements et implications de ce concept. On peut pour le moment esquisser deux hypothèses qui expliqueraient les difficultés rencontrées aujourd'hui dans la gestion des épidémies et qui nous semblent pouvoir découler d'une conception écomoderniste : premièrement, la valorisation aveuglée de la médecine techno-scientifique encourage la spécialisation et le fonctionnement déconnecté des médecins entre eux et avec les vétérinaires. Deuxièmement, très attaché aux valeurs humanistes, l'écomodernisme est l'héritier d'une définition de l'Homme par opposition aux animaux ; soigner les hommes grâce aux vétérinaires serait alors une petite « déchéance » de la place de l'Homme dans le monde, réduit à être un animal parmi les animaux. On peut rappeler la complexité qu'ont eu les vétérinaires à se faire entendre et à se montrer légitimes dans la gestion de l'épidémie de covid-19 (dont on soupçonnait pourtant l'origine zoonotique) : « [les difficultés rencontrées par le concept One-Health] résultent de structures trop rigides et de modes de pensée. De fait, surmonter les habitudes de fonctionnement « en silos » se révèle d'autant plus compliqué que les cadres de pensée séparent de longue date les questions de santé humaine, de santé animale et d'environnement. La gestion de la Covid-19 en France a ainsi montré les difficultés à intégrer les laboratoires vétérinaires dans la stratégie de dépistage, tandis que le conseil scientifique *ad hoc* créé pour aider l'exécutif à gérer l'état d'urgence sanitaire n'a inclus que tardivement un spécialiste de santé animale. » (38).

On a donc vu que dans la perspective écomoderniste, les vétérinaires sont appelés à affronter de nouveaux dilemmes. Ces dilemmes et cet horizon proposé nous semblent peu compatibles avec le rôle de *care* que nous avons proposé pour le vétérinaire en deuxième partie de notre exposé. Les partisans de l'écomodernisme le défendent comme une écologie joyeuse par opposition aux discours catastrophistes. Cependant, il nous semble que, ne serait-ce que dans la proposition d'intensification de l'élevage, il est difficile d'envisager cette joie en pratique. Comment envisager que le confort de vie d'un agriculteur que l'on invite à s'installer en ville pour élever ses animaux dans des immeubles se verra augmenté ? Cette approche s'est pourtant construite après les premières philosophies de l'écologie, par opposition aux critiques que ces dernières avaient initié contre la société techno-scientifique. Y constatant une critique des valeurs humanistes et la menace d'un projet totalitaire conduit par la peur, les écomodernistes font donc leur proposition en considérant que le progrès techno-scientifique, la

croissance économique et la démocratie sont inséparables. Intéressons-nous donc aux fondements de l'écologie philosophique, afin d'essayer de discerner ce qui effraie les écomodernistes, et de savoir si cette peur est justifiée.

B/ Redéfinir nos valeurs : des origines de la remise en question à la proposition écologiste

Les autres courants de pensée écologiques s'opposent à l'écomodernisme sur un premier point : l'idée du progrès. Nous avons entrevu avec l'émergence des nouvelles maladies infectieuses dans le paragraphe précédent que la conception du progrès comme une force linéaire incapable de reculer peut se montrer aveugle à la réalité d'une part. D'autre part, il est admis aujourd'hui que le dérèglement climatique est provoqué par l'intensification des activités humaines nécessitant de l'énergie, et que la seule limite n'est pas la disponibilité de ces sources d'énergie, mais l'impact de leur combustion sur le « système Terre ». Ainsi, si le progrès technique et scientifique a permis d'installer un meilleur confort de vie partout où il s'est répandu, il a également montré qu'il n'était pas tout puissant, et pas sans conséquences. L'espoir des écomodernistes se situe dans l'idée que nous inventerons des sources d'énergie moins lourdes de conséquences pour le climat, le nucléaire en est un bon exemple. En revanche, pour les écologistes, le dérèglement climatique est un signal d'alarme qui remet complètement en question la volonté de progrès techno-scientifique sans fin. Pour comprendre où se situe la critique du progrès des écologistes, il faut comprendre **d'où vient cette idée de progrès et pourquoi elle est considérée aujourd'hui par beaucoup comme un présumé invalide sur l'objectif de l'humanité.**

1) La déchéance de l'idée de progrès

La conception du progrès technique et scientifique comme infinies sources d'émancipation par l'homme des lois de la nature remonte au siècle des lumières. Dans un article publié en 1987 (39), G. Canguilhem retrace l'histoire philosophique de la notion. Dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795), Condorcet démontre que « la marche du progrès ne sera jamais rétrograde » tant que la terre, du moins, occupera la même place dans le système de l'univers et que les lois générales de ce système ne produiront sur ce globe ni un bouleversement général ni des changements qui ne permettraient plus à l'espèce humaine d'y conserver, d'y déployer les mêmes facultés... ». Selon Condorcet, l'humanité est en progrès depuis qu'elle existe et tend vers toujours plus de perfection. Par exemple, « on doit admettre que cette durée moyenne de la vie puisse croître sans cesse » si des révolutions physiques ne s'y opposent pas ». ». Selon G. Canguilhem, cette théorie et les **autres théories sur le progrès qui sont apparues à cette époque découlent en grande partie des théories physiques qui leur sont contemporaines** : « Ce sont donc

les *Principia* de Newton qui sont, avant l'*Exposition* de Laplace, garants de la vérité de l'*Esquisse*. On n'a peut-être pas assez remarqué que l'astronomie a servi la cause du progrès, au XVIII^e siècle, moins par son histoire que par son contenu récent. C'est parce que la cosmologie newtonienne lui paraît définitive que Condorcet lui confie la charge de garantir la perfectibilité indéfinie de l'homme. Et le jour où Auguste Comte, reconnaissant en Condorcet son génial précurseur, enseignera que le progrès n'est que le développement de l'ordre, c'est en subordonnant, à son tour, le devenir historique à la stabilité cosmique ». Pendant près d'un siècle, le progrès est donc conçu comme une série de transformations conservatrices (le bilan énergétique est considéré comme nul, rien ne se perd). Cependant, le second principe de la thermodynamique, introduit en 1824 par Carnot, vient bouleverser cette conception : c'est un principe d'évolution qui permet de décrire des transformations **irréversibles** dans un système. « Avant que le principe dit de Carnot-Clausius ait identifié le changement dans un système clos à une dégradation énergétique, avant que philosophes et littérateurs aient annexé, aux fins de vaticination triste, les concepts fondamentaux de la thermodynamique, la déception criante, dans l'ordre politique et social, des espoirs globalement réunis dans la croyance au progrès, avait trouvé ses causes et ses raisons dans une nouvelle configuration sociotechnique et culturelle. La nouveauté consistait en une invention de portée irréductible à celle d'un simple développement : la machine à vapeur de Watt, détrônée au début du XIX^e siècle par la machine à vapeur de Woolf. Machine inventée et améliorée dans son rendement avant et sans la théorie qui en rend le fonctionnement intelligible. Machine qui, permettant et appelant le machinisme, allait donner au Progrès le visage d'enfants travaillant quinze heures par jour dans les filatures ou dans les mines. ». **C'est donc toute la base de l'idée de progrès continu qui est d'abord remise en question par les théories socialistes, en réalisant que ce progrès est permis par l'excès de travail des plus pauvres, les épuisant irréversiblement, c'est ce que nous avons vu avec Marx.**

L'idée de progrès continu vers la perfection est donc grandement fondée sur une confiance absolue en la science, considérée comme aboutissement de la raison humaine. Or, la « crise des notions fondamentales de la géométrie et de l'analyse au XIX^e siècle, et l'utilisation des nombres complexes et des séries infinies » ainsi que « la mécanique non-newtonienne » ont « contribué à introduire en histoire des sciences l'idée de rectification dialectique. ». La science a dû admettre la coexistence de plusieurs vérités, et l'idée de pouvoir à tout moment être remise entièrement en question par un nouveau principe, alors même qu'elle semblait pouvoir décrire tout l'univers. **Si la science a dû admettre ses erreurs, faire parfois demi-tour, rien n'empêche que le progrès tel que défini par Condorcet soit une de ces conceptions qui peuvent être remises en question ou se mettre à cohabiter avec d'autres vérités.** Si la science n'est pas linéaire et continue, rien ne garantit que le progrès le soit.

L'idée de progrès poursuit sa décadence au XX^e siècle par la constatation que le progrès technique n'est pas nécessairement source d'une plus grande paix pour l'humanité, et de la fin des guerres. « On sait quel sort a été fait par l'histoire au lieu commun progressiste

selon lequel la crainte généralisée des effets d'armements scientifiquement révolutionnaires contraindrait les nations à la rivalité sur le terrain de la puissance économique. Mieux que beaucoup d'autres, Raymond Aron, dans *Les Guerres en chaîne*, a su expliquer, par ce qu'il a nommé « la surprise technique », c'est-à-dire la dimension de la puissance de feu, l'extension et l'amplification passionnelle de la première guerre mondiale. Les effets destructifs de moyens hyperboliques relativement aux buts initiaux ont pesé sur la confection d'un traité de paix générateur d'une seconde guerre mondiale dont la surprise technique a éclaté à Hiroshima. ».

Ainsi, depuis sa conception, le progrès est une notion qui a souffert de nombreuses remises en questions : source d'inégalités sociales, aux bases scientifiques absolues fragilisées, et source d'un déchainement de violence technique lors des deux guerres mondiales. Canguilhem entreprend d'envisager les alternatives possibles pour penser un nouveau « fil rouge » pour l'Humanité. Il trouve une ébauche de solution dans les écrits de Claude Lévi-Strauss et en particulier dans *Race et Histoire* (1952), livre dans lequel l'anthropologue entreprend de montrer qu'il n'y a pas de sociétés moins avancées que d'autres. « Les sociétés dites primitives ne représentent pas des étapes dépassées par le progrès des sociétés dites civilisées, mais d'autres solutions de problèmes analogues dont la valeur ne peut pas être estimée par des étalons empruntés à l'extérieur. [...] Le relativisme de l'ethnologue engendre une tolérance culturelle que ne favorisait pas la théorie unilinéaire du progrès. ». Ainsi, Canguilhem envisage à la fin de son essai de s'inspirer de sociétés aux valeurs différentes afin d'appliquer une idée plus « pratique » du progrès. S'il a prouvé que le progrès n'est pas linéaire et continu, alors rien n'empêche de considérer comme un progrès le fait de s'inspirer d'autres sociétés pour modifier nos objectifs. Il cite les exemples des pays socialistes de « Moscou à Cuba », tout en s'interrogeant sur la conformité de ces nouveaux pays avec « l'authentique projet marxiste ». Son souhait ultime est d' « appliquer aux institutions sociales, jusqu'à présent mal régulées, un pouvoir de maîtrise comparable à celui que la science permet d'exercer sur les techniques ». Si dans cette perspective socialiste, on peut envisager la résolution des problèmes d'inégalité et de droit du travail déjà abordés dans la partie II., le socialisme n'est pourtant pas par essence en opposition avec le productivisme. Au contraire, dans un article de 2018, A. Berlan présente l'analyse et la critique du marxisme par Simone Weil dans ses *Réflexions* (1934) : « C'est que, si cette productivité n'est pas un but en soi, elle l'est en pratique puisque Marx en fait une condition *sine qua non* de la liberté : « *On ne peut abolir l'esclavage sans la machine à vapeur [...]* ; *on ne peut, en général, libérer les hommes tant qu'ils ne sont pas capables de se procurer nourriture et boisson, logement et habillement en qualité et en quantité complètes. Acte historique et non pas mental, la « libération » est le fait de conditions historiques, du niveau de l'industrie, du commerce...* ». [...] Comme la domination repose sur la propriété et que le désir d'appropriation résulte de la rareté, l'émancipation suppose l'abondance, c'est-à-dire le développement industriel rendu possible par le progrès scientifique et technique. Voilà pourquoi les marxistes ont fait du productivisme la condition de la liberté. Mais cela suppose de penser la liberté comme

dépassement de la nécessité, et c'est à démonter ce postulat que Weil s'attelle. » (40). **Si pour G. Canguilhem, la principale problématique causée par notre conception erronée du progrès était l'injustice sociale, problématique dont la résolution pourrait passer par une bonne application du socialisme de Marx selon lui, alors on peut supposer qu'il ne s'opposait pas frontalement à l'idée de productivisme. Il ne fait pas découler la déchéance de l'idée de progrès du constat des premiers effets de la crise écologique, et rejette assez catégoriquement l'alternative écologique :** « Grâce à l'utilisation de quelques concepts empruntés à une science en vedette, l'écologie, ils élaborent une théorie pseudo-philosophique de retour à la simplicité naturelle de la vie. La nature fait recette. Le concept de « sauvage » est revalorisé, en réaction contre les théories évolutionnistes qui ont fait leur temps en sciences humaines. [...] Ce thème, l'histoire l'a montré, dissimule souvent, sous le charme de l'archaïsme, le vertige du nihilisme. » (39). **Qu'est-ce que le nihilisme ? Dans quelle mesure peut-on dire que certaines formes d'écologie dissimulent un certain nihilisme ? En quoi est-ce problématique ?**

2) Menaces et forces du nihilisme

Le nihilisme est un concept philosophique complexe et multiple, qui existe depuis l'Antiquité, alors associé au sophisme de Gorgias qui affirme que « l'être n'est pas » et dont découle le relativisme : si rien ne peut être prouvé de façon définitive, alors autant dire que rien n'existe, que rien ne sert à rien. La morale même n'a alors aucun sens, et c'est là le principal danger du nihilisme. On peut cependant dire que le nihilisme commence à être réellement pensé aux XVIIIème et XIXème siècles avec la montée progressive du rationalisme qui menace l'existence de Dieu. C'est Nietzsche qui aborde le plus complètement le nihilisme en observant l'effondrement moderne des grandes valeurs transcendantes comme Dieu, la morale, le libre-arbitre. Il écrit dans *Le crépuscule des idoles* (1888) : « *Personne* n'est responsable du fait que l'homme existe, qu'il est conformé de telle ou telle façon, qu'il se trouve dans telles conditions, dans tel milieu. La fatalité de son être n'est pas à séparer de la fatalité de tout ce qui fut et de tout ce qui sera. L'homme n'est *pas* la conséquence d'une intention propre, d'une volonté, d'un but ; avec lui on ne fait pas d'essai pour atteindre un « idéal d'humanité », un « idéal de bonheur », ou bien un idéal de « moralité », - il est absurde de vouloir faire dévier son être vers un but quelconque. *Nous* avons inventé l'idée de « but » : dans la réalité le « but » manque... ». **Ainsi, le nihilisme se définit comme la constatation d'une absence totale de sens. Si l'on peut faire le parallèle avec l'idée de progrès et d'écologie, c'est en reprenant la conclusion de Canguilhem, que le progrès tel que défini par Condorcet, ne peut plus être le « but » de l'humanité.**

Et face à ce constat nihiliste que Dieu, la morale, le bonheur, le progrès, sont tous des faux idéaux qui ne peuvent plus nous guider, alors on peut affirmer qu'il n'y a donc aucun « but » commun pour l'humanité. Ainsi, le nihiliste peut souhaiter **disparaître** : si rien n'est juste et rien n'existe, à quoi bon se battre ? C'est ce que Nietzsche appelle le **nihilisme passif**.

On peut extrapoler cette volonté de disparaître à celle assez répandue aujourd'hui dans la littérature du retour à la nature, de disparaître de la société. Sylvain Tesson en donne un exemple récent dans l'introduction de *Dans les forêts de Sibérie* (2013) : « La marque Heinz commercialise une quinzaine de variétés de sauces. Le supermarché d'Irkoutsk les propose toutes et je ne sais pas quoi choisir. [...] Quinze sortes de ketchup. À cause de choses pareilles, j'ai eu envie de quitter ce monde. ». Quitter ce monde pour aller vivre dans une cabane en ermite, loin de la société et de ses excès vides de sens, ce projet nihiliste fait écho à l'œuvre d'un des « pères fondateurs » de l'écologie aux États-Unis, Henri-David Thoreau. Dans *Walden ou la vie dans les bois* (1854), c'est l'un des premiers à adresser un pamphlet à la société moderne et à proposer comme alternative un ressourcement au cœur de la nature. Son œuvre a eu un impact profond sur la pensée écologique qui allait naître, et qui n'est donc à la source pas étrangère à une certaine forme de nihilisme passif. Mais on peut dire que dans le fait d'écrire un livre qui s'adresse au reste de la société, il y a une forme d'action qui n'est pas pur abandon de toute valeur et donc pur nihilisme passif. Ainsi ce retour vers le sauvage a pu être la source d'un renouveau du lien entre hommes et nature à l'origine d'une nouvelle éthique intégrant la nature. Aldo Leopold dans *l'Almanach d'un comté des sables* (1949), et John Baird Callicott avec *In Defense of the Land Ethic* (1989) en tirent une éthique environnementale, qui s'inscrit à l'opposé du nihilisme passif, comme une redéfinition des valeurs de la société. **S'il n'est donc pas souhaitable selon Nietzsche de sombrer dans le nihilisme passif qui s'apparente au désespoir et à l'abandon, il en existe une autre forme : le nihilisme « actif ».**

Dans *Ainsi parlait Zarathoustra* (1883) ce nihilisme actif est symbolisé par le personnage de Zarathoustra, sage ayant vécu loin des hommes pendant longtemps et ayant décidé de revenir parmi eux pour leur enseigner à devenir des « Surhommes ». Le Surhomme, selon Nietzsche, c'est celui qui accepte de tout remettre en question, et donc d'entrer dans le nihilisme, mais pour mieux en sortir en entreprenant d'inventer de nouvelles valeurs. « Celui qu'ils haïssent le plus, c'est le *créateur*, celui qui brise les tables et les valeurs anciennes ; ce destructeur, ils l'appellent un criminel. Les bons, en effet, sont *incapables* de créer ; ils sont toujours le commencement de la fin. Ils crucifient celui qui vient graver des valeurs nouvelles sur des tables nouvelles, ils sacrifient à *eux-mêmes* l'avenir, ils mettent en croix tout avenir humain. Les bons ont toujours été le commencement de la fin. ». Dans ce passage, Nietzsche exprime à travers l'image des « bons », ce qui correspond à d'anciennes valeurs admises par tous sans les remettre en question. Ces anciennes valeurs peuvent être aussi bien Dieu, que la morale du bien et du mal, ou pour extrapoler, le progrès. **Ainsi, s'il y a bien une menace nihiliste dans la critique du progrès et le fait de vouloir quitter la société ou d'attendre sans rien faire l'effondrement ; le geste nihiliste actif de remettre toujours en question tout ce qui semble établi peut être la source de l'avènement de nouvelles valeurs et d'un avenir moins obscur pour l'humanité.** Ainsi, s'il est établi que le progrès est une de ces valeurs anciennes qu'il faut transcender, quelles nouvelles valeurs adopter ? Et comment garantir que cela n'annihile pas la société ?

3) Quelles nouvelles valeurs ?

En effet, nous avons vu que notre société est fondée sur l'idée qu'en travaillant toujours plus à s'émanciper des lois de la nature, les hommes vont s'enrichir et gagner en confort, indéfiniment. C'est cette idée que la nature est à disposition de l'homme pour son progrès qui a été la source de tous les excès que nous connaissons aujourd'hui. Ce fut donc la première cause du problème qu'identifièrent les philosophes de l'écologie : **le dualisme nature/culture**. Arne Næss conceptualise ce qu'il appelle l'écologie profonde (*deep ecology*) dans un article de 1973 : il l'oppose aux théories d'éthique écologique dites « superficielles » et qui se concentrent sur la réduction des effets de la crise (réduction de la pollution, recyclage etc...), afin de montrer que selon lui **le problème ne peut être résolu que dans une redéfinition en profondeur des valeurs de notre société**. Il s'oppose ainsi aux théories écomodernistes en affirmant que le progrès technique étant la cause du problème, il n'est pas envisageable d'en faire une solution. Sa philosophie est un appel à se réintégrer à ce que nous avons appelé la nature, à ne plus séparer le monde des hommes de celui des autres êtres vivants. A. Næss a notamment mené un travail d'analyse de l'œuvre de Spinoza, réactualisant sa conception du monde comme une pensée en opposition avec le dualisme moderne : « les partisans de la deep ecology, lecteurs essentiellement de *l'Éthique*, reconnaissent dans la *Natura* de Spinoza une conception de la nature en rupture avec une tradition occidentale dite dominante, caractérisée par une partition ontologique et axiologique entre l'homme et ses productions d'une part, et la nature d'autre part, réduite à une étendue indifférente, inerte, passive. » (41). On peut trouver un reflet de cette pensée écologique profonde dans le livre de B. Morizot, *Manières d'être vivant* : « Il aura suffi que le judéo-christianisme fasse fuir Dieu de la « Nature » pour la rendre profane [...], pour que l'humain se retrouve en cavalier solitaire dans le cosmos, entouré de matière bête et méchante. [...] Seul face à la matière, l'humain restait néanmoins en contact vertical avec Dieu. [...] La mort de Dieu induit cette terrible et parfaite solitude, qu'on pourrait appeler le huis clos anthroponarcissique. [...] Le sujet humain seul dans un univers absurde, entouré de pure matière à portée de main comme stock de ressources, ou sanctuaire pour se ressourcer spirituellement, est une invention fantasmatique de la modernité. De ce point de vue, les grands penseurs de l'émancipation qu'ont pu être Sartre ou Camus, et qui ont probablement infusé leurs idées en profondeur dans la tradition française, sont des alliés objectifs de l'extractivisme et de la crise écologique. Il est intrigant de réinterpréter ces discours d'émancipation comme étant des vecteurs de grande violence. Pourtant ce sont eux qui ont transformé en croyance fondatrice de l'humanisme tardif le mythe selon lequel nous étions les seuls sujets, libres, dans un monde d'objets inertes et absurdes ; voués à donner du sens par notre conscience à un monde vivant qui en serait dépourvu. » (16). **Si le dualisme nature/culture peut être interprété comme une cause fondamentale du réchauffement climatique, les opposants à l'écologie profonde voient néanmoins dans sa fin une dangereuse menace aux valeurs humanistes**. En effet, si l'homme a été défini par opposition à la nature au siècle des lumières, c'était surtout car on lui prêtait une conscience morale envers son prochain et un libre-arbitre qui le rendait capable d'agir

autrement que par la « loi du plus fort ». Un animal n'est pas capable de se comporter moralement, et considérer l'homme comme tel, c'est déconstruire l'intégralité des principes de liberté et d'égalité entre les hommes qui ont fondé nos démocraties. **Mais l'écologie est-elle nécessairement antihumaniste ? Une démocratie écologique est-elle envisageable ?**

Selon B. Morizot, il s'agit de sortir de cette conception dualiste, mais il ne s'agit pas non plus de se fondre dans le sauvage en oubliant ce qui fait notre spécificité d'humain : « Cette conception occidentale pense l'animalité comme une bestialité intérieure que l'humain doit surmonter pour se « civiliser » ou, à l'opposé, comme une primalité plus pure dans laquelle il se ressource, retrouvant par là une sauvagerie plus authentique, libérée des normes sociales. Ces deux imaginaires semblent opposés, alors que rien n'est moins juste : le second n'est que le revers de l'autre, construit par réaction et opposition symétrique. [...] Ce que cela exige de nous est assez vertigineux. Le dehors de chaque terme d'un dualisme, ce n'est jamais son terme opposé, c'est le dehors du dualisme lui-même. [...] Sortir du Civilisé, ce n'est pas se jeter dans le Sauvage, pas plus que sortir du Progrès implique de céder à l'Effondrement : c'est sortir de l'opposition *entre* les deux » (16). En pratique, il ne s'agit donc pas de rejeter la société et tout ce qu'il y a de spécifiquement humain en nous, pour s'annihiler dans la nature parmi les animaux. L'éthique écologique que propose l'auteur rejoint et s'inspire probablement de l'écologie profonde d'Arne Næss car au-delà d'être une redéfinition des valeurs pour intégrer la nécessité de protéger la nature, il s'agit de s'inspirer de la nature pour redéfinir nos valeurs. C'est une éthique qui va dans les deux sens, de l'humain vers la nature et de la nature vers l'humain. B. Morizot en donne un bon exemple dans le chapitre « Cohabiter avec ses fauves. L'éthique diplomatique de Spinoza. » ((16)p.177-206). Il y évoque la relation que nous entretenons avec nos passions dans la morale traditionnelle, considérées comme des « fauves » qu'il s'agirait de dompter par la force et la violence. Il invite à reconsidérer ce mythe à travers l'éthique de Spinoza. Si nous essayions d'apprivoiser nos passions plutôt que de les dompter ? Pour dompter un animal, il suffit d'user de violence, aucune connaissance n'est nécessaire. Pour l'apprivoiser en revanche, il faut apprendre à le connaître, à savoir ce dont il a besoin et à l'amener par la douceur. Il compare ainsi l'apprivoisement des passions à une « permaculture de soi », par opposition à « une agriculture intensive et interventionniste ». « « Je » suis une forêt-jardin permacole, là où les morales classiques voulaient que je sois un impeccable jardin à la française, là où le romantisme me fantasmait en jardin à l'anglaise, et là où la morale néolibérale exige que je sois une parcelle de monoculture à haut rendement. ». La permaculture de soi exige une fine connaissance de soi, et choisit d'orienter plutôt que de réprimer, en s'inspirant de la science de l'écologie. **Nous voyons donc qu'à l'inverse des accusations d'antihumanisme et de nihilisme, l'écologie profonde n'exclut pas toute morale, et qu'au contraire elle permet de la redéfinir. Mais à quoi cela peut-il servir pour envisager des solutions au réchauffement climatique ? On peut sans doute extrapoler ces théories à l'idée qu'un bouleversement profond de notre rapport à nous et au monde pourrait à terme changer notre façon de vivre. Car l'objectif de nombreux courants écologiques est le suivant : que tout le monde choisisse**

librement de consommer moins, de réduire son alimentation et sa consommation de biens matériels à ce qui est nécessaire. Mieux connaître ses passions pour les apprivoiser au lieu de se laisser apprivoiser par la publicité dans la société de consommation, voilà un des projets de l'écologie profonde. Cela passe par une fine observation du vivant en nous et hors de nous.

C'est ainsi, en apprenant à connaître et à aimer le reste du vivant, que l'on sera les plus à-même de cesser nos excès. Cela rejoint la conception de l'éthique animale que nous avons abordé : pour protéger, il faut connaître et aimer, « s'émerveiller ». Il s'agit de protéger comme si ces autres vivants faisaient partie de nous, comme on protège sa famille, les paysages qu'on a connu... « Un soi élargi dans lequel les autres vivants emménagent, c'est certes quelques préoccupations de plus, mais c'est aussi étrangement émancipateur. Ce n'est qu'ensuite que le système des valeurs de base se transforme, et pas parce qu'on a culpabilisé chacun par l'annonce d'apocalypses touchant des êtres qui n'existent pas dans leur cosmos comme des *êtres*. » (16). Cette idée qu'il faut aimer pour protéger rejoint une des idées des écomodernistes qui sont d'accord avec les écologistes sur ce point : il faudrait que les bergers apprennent à aimer les loups. La différence que nous pouvons souligner est que les écomodernistes appellent à aimer à distance, dans un rapport de pure contemplation car ils souhaitent « découpler » nos activités de la nature. Le berger doit apprendre à aimer le loup en lui laissant la montagne, alors qu'en écologie, il doit apprendre à l'aimer en cohabitant avec lui. Tout comme les abolitionnistes menaçaient l'éthique animale de disparaître avec les animaux, il nous semble que ce découplage menace de faire disparaître l'éthique environnementale avec nos liens à la nature. **Au lieu d'achever la promesse humaniste en nous émancipant complètement des lois de la nature, l'écologie propose de recréer du lien avec la nature en reprenant conscience de notre dépendance à son égard. C'est sûrement sur ce point en particulier qu'elle peut être assimilée à une forme de régression.** Pourtant, l'idéal de l'être humain autonome et absolument libre a déjà été fissuré par une toute autre pensée que l'écologie : il s'agit de l'éthique du *care*, que nous avons déjà abordé en partie II.C/.

Selon Joan Tronto, « le *care* est par sa nature même un défi à l'idée d'individus entièrement autonomes et subvenant seuls à leurs besoins propres. Être dans une situation où l'on a besoin de *care* revient à être dans une position de vulnérabilité. » (29). C'est parce que cette situation de vulnérabilité est incompatible avec l'idéal de la liberté absolue de l'homme, qu'elle est si difficile à accepter. **Affirmer que l'on est absolument libre, c'est affirmer qu'on ne dépend de personne. Selon J. Tronto, cet idéal est tellement profondément inscrit dans nos valeurs qu'il nous est très difficile de réaliser que notre vie dépend en réalité de beaucoup d'autres personnes.** Quand je mange par exemple, je dépends des agriculteurs, des cuisiniers, des transporteurs, et d'un nombre considérable d'autres personnes. Je ne suis donc absolument pas autonome. Ainsi, l'idéal survivaliste de certains effondristes, qui consiste à se préparer à un effondrement de la société en

développant ses capacités à survivre *seul* dans la nature, ne serait que l'aboutissement ultime de l'idéal de liberté qui a construit notre société. Or, nous le voyons avec les théories du *care*, cet idéal est un idéal : les êtres humains ne sont pas libres, pas même les plus haut placés dans la société : toute la vie de tous les hommes dépend du travail des autres. Interprétée par un rejet de la société dans le survivalisme, cette réalité dans l'éthique du *care* est bien plus une occasion de reconstruire une société plus juste. Simone Weil a développé une philosophie très intéressante à ce sujet car elle s'attache à trouver un **compromis entre liberté et interdépendance des hommes**. Selon elle, la liberté s'atteint effectivement dans une certaine indépendance matérielle vis-à-vis des autres hommes : « Mais s'il ne doit pas succomber au fantasme démiurgique de l'homme autoconstruit, c'est-à-dire à un rêve de liberté absolue, l'humain peut accéder à un équivalent limité de cette liberté divine dans sa capacité à prendre sa vie en charge : non pas être l'auteur de son existence, mais être l'artisan de sa subsistance. Non pas se créer soi-même, comme le fantasment les Modernes, mais subvenir à ses propres besoins, comme l'ont toujours fait les paysans du monde entier en assurant en quelque sorte, pour reprendre une autre notion théologique, une « création continuée » de soi par soi. Ce qui implique une certaine indépendance matérielle. Quand on ne dépend que de la nature pour vivre, on ne dépend que de sa propre force musculaire et de son intelligence, et pour Weil, c'est cela avoir son sort en main » (40). Mais là où elle apporte une nuance qui rejoint les théories du *care*, c'est dans l'idée que « les humains ne dépendent jamais *que* de la nature pour vivre, mais aussi d'autres humains. Notre rapport à la nature est toujours médiatisé par la société ou la communauté.[...] On pourrait en déduire la forme de liberté qu'un film comme *Into the Wild* (2007, Sean Penn) a récemment illustrée, où la volonté de se libérer du carcan de la vie moderne conduit un jeune homme à tenter la vie « sauvage » dans le grand Nord (sans papiers d'identité, mais pas sans armes). En fait, cette conception (qui a un côté américain, voire survivaliste) de la liberté est la radicalisation de la conception moderne et purement individuelle de la liberté. Elle est certes cohérente avec la pensée de Weil, fondée sur l'individu et la méfiance envers le collectif – un « individualisme rationaliste » qu'elle hérite de son maître Alain et qui ne va cesser de s'accroître. Mais comme l'a vu Georg Simmel, le désir moderne de « ne dépendre de personne » conduit à une dépendance universelle et impersonnelle à l'argent, pour satisfaire de plus en plus de besoins. Or, le propos de Weil est justement de dénoncer l'oppression sociale qui en résulte » (40). Ainsi, selon elle, ces liens de dépendance peuvent devenir « oppressifs » quand par exemple nous ne dépendons que d'une personne pour payer notre force de travail car cette personne possède les moyens techniques : c'est le travail aliéné par le capitalisme que nous avons déjà analysé avec Marx. Il s'agit là d'une interdépendance oppressive qui peut conduire à désirer l'exact opposé de la dépendance et à vouloir se détacher de tous les autres hommes. Mais la subtilité se trouve dans le fait que « le problème n'est donc pas tant l'interdépendance que les liens de dépendance *oppressifs*, ceux qui nous mettent à *la merci* de ceux dont nous dépendons, nous soumettent à leur arbitraire. » (40). **Ainsi, on peut enfin sortir de la vision manichéenne de l'opposition entre société et écologie : un avenir plus respectueux de l'environnement ne serait pas un monde où chacun est autonome, cultive son potager et ne travaille plus à autre**

chose que sa subsistance ; mais un monde où la collaboration est nécessaire mais débarrassée des liens oppressifs. L'écologie ne s'oppose pas à l'idée de faire société. Quelles seraient les implications sur les vétérinaires de ce nouvel idéal ? Essayons d'abord de montrer en quoi la confrontation de l'écologie à la réalité de la société peut être difficile.

4) La difficile confrontation au réel

En effet, il semble que la théorie soit belle mais beaucoup plus difficile à appliquer dans la réalité. Elle peut même aboutir à une forme de totalitarisme, comme c'est le cas dans la pensée de Hans Jonas.

Dans *Le Principe responsabilité* (1979), il formule un nouvel impératif catégorique qui devrait guider toutes nos décisions. Là où Kant l'exprimait ainsi « agis de telle sorte que le principe de ton action puisse être érigé en loi universelle », Jonas écrit « agis de telle façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs de la possibilité future d'une vie telle que la tienne ». On retrouve chez lui la notion que nous avons abordé chez Arendt de « monde commun » qui inclut les générations futures. Ainsi, selon Jonas **nous devons nous laisser affecter par une sorte de peur spirituelle de la disparition de la vie future sur terre, qui devrait nous pousser à vouloir freiner les excès du progrès technique : c'est l'heuristique de la peur.** Cette perspective paraît problématique dans la mesure où elle implique la réintroduction d'un principe tyrannique en politique. En effet, la solution que trouve Jonas à l'imposition d'un tel principe éthique sur le progrès technique, puisque l'heuristique de la peur peut en elle-même sembler inefficace, implique de mettre en place un régime de type totalitaire. En regardant ce qu'il se passe en URSS, Jonas se demande s'il ne serait pas possible d'inventer une religion de l'ascèse pour créer l'idée qu'on ne doit pas consommer en excès, que le progrès n'est pas une bonne chose. Au fond, ce serait un mensonge politique, or comme l'a montré Platon, le mensonge peut avoir des effets bénéfiques en politique. Toute cette logique de l'heuristique de la peur pour des générations futures d'êtres vivants reposerait sur une nouvelle éthique adossée à une religion factice, créée de toute pièce par une élite politique éclairée. Ce serait une nouvelle aristocratie qui reposerait sur l'expertise, un savoir de la science qui serait subordonné à la philosophie morale. Ce serait donc une éthique qui reposerait sur un mensonge politique, si elle veut avoir une réelle efficacité. On voit donc assez bien avec Jonas que les critiques adressées à l'écologie ne sont pas complètement infondées : chez lui la solution ne peut se trouver que dans le rejet de la démocratie, trop basée sur l'individualisme pour se montrer efficace à préserver l'avenir des générations futures.

On voit donc que sa théorie n'est pas complètement fantaisiste, car il apparaît aujourd'hui que « les avertissements des scientifiques quant au danger et à l'urgence de la situation nous laissent de marbre. Tout le monde sait qu'il y a péril en la demeure, mais personne ne semble déterminé à agir. » (32). **Donc si l'écologie menace d'effacer**

l'humanisme et la démocratie, ce n'est pas forcément par essence, en niant l'humain dans l'homme par un retour au sauvage, mais en constatant que la prise de conscience individuelle des problèmes à venir ne suffit pas.

Il nous semble que ce problème a plusieurs niveaux : premièrement, tous les hommes n'ont pas forcément la volonté de faire des choix difficiles en faveur de générations futures qui n'existent même pas encore. Cette difficulté reflète l'aspect individualiste de nos sociétés. Mais il nous semble que ce n'est pas la principale difficulté, car la majorité des hommes peuvent être touchés par l'idée du monde qu'ils laisseront à leurs enfants et petits-enfants. Un deuxième niveau du problème, plus crucial il nous semble, se situe dans la divergence des opinions quant au meilleur chemin à prendre : cette divergence nous semble être la plus marquée entre les écomodernistes et le reste des courants de l'écologie. **Ce n'est donc pas tant l'absence de volonté d'agir pour un monde futur, que les différences d'idéaux qu'ont les gens de ce monde futur, qui semblent ralentir la réaction au problème climatique. Chacun de ces deux courants de pensée a peur que l'autre détruise la possibilité du monde commun qu'il imagine. Nous avons évoqué les implications et le monde commun que nous proposent les écomodernistes en première partie, et constaté qu'au moins appliqué au monde vétérinaire, il ne semblait pas toujours idéal.** C'est pourtant celui que défendent nombre d'hommes politiques aujourd'hui, et l'un de leurs arguments les plus forts et le suivant, ici formulé par Luc Ferry : « Imaginons qu'Yves Cochet [homme politique membre d'Europe Écologie Les Verts] prenne le pouvoir et ait les moyens d'imposer une société frugale ! Une politique limitée à la France ne servirait à rien, sinon à faire rire les Chinois et les Indiens. Rien ne vaut qui ne soit mondial. L'utopie de la gouvernance mondiale devient une nécessité absolue, sur le plan écologique et économique. À cet égard, le G20 est aussi décevant que prometteur. Prometteur, car nous étions dans un avion où il n'y avait pas de cockpit, et on a construit le cockpit. Décevant, parce que vingt personnes se battent pour attraper le manche et que le tout ne va pas très droit... » (42)

Nous avons donc vu que la proposition écologique découle d'un sentiment d'effondrement des valeurs comme le progrès, l'opposition nature/culture, et la liberté. Cet effondrement des valeurs peut s'apparenter à un nihilisme dangereux s'il conduit à la dissolution de la société dans le retour au sauvage. Cependant, l'effondrement des valeurs peut être la fondation d'un avenir « Surhumain » comme le pensait Nietzsche, si l'on entreprend une démarche nihiliste active et que l'on se jette dans l'inconnu à la recherche de nouvelles valeurs. Ces nouvelles valeurs pourraient s'inspirer de la science écologique en apprenant à connaître la nature et nous-mêmes, les liens qui nous unissent à notre environnement humain et non-humain. C'est donc dans la réhabilitation de ces liens que l'écologie voit une solution, à l'opposé de l'écomodernisme, héritier de l'humanisme des lumières. Pour recréer du lien avec le reste du monde, il faudrait donc sortir de la conception de l'humanité comme liberté

absolue. Cela peut paraître dangereux, voir totalitaire quand notre démocratie a été fondée sur cette liberté. Pourtant, comme nous l'avons vu avec l'éthique du *care*, concevoir l'homme comme libre ne garantit pas la justice et au contraire, favorise l'invisibilité des métiers de *care*, définis ainsi : « une activité caractéristique de l'espèce humaine qui inclut tout ce que nous faisons en vue de maintenir, de continuer ou de réparer notre « monde » de telle sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde inclut nos corps, nos individualités et notre environnement, que nous cherchons à tisser ensemble dans un maillage complexe qui soutient la vie » (29). Ainsi, dans cet objectif, cesser de considérer l'être humain comme libre par essence permettrait de tenir compte de nos liens dans nos prises de décisions, et peut-être de rendre la société un peu plus juste envers ce qui est vulnérable en acceptant que nous en dépendons (le reste du vivant par exemple). Cependant, nous vivons dans un monde globalisé où les décisions ne peuvent pas être prises indépendamment des autres pays. Si recréer les liens avec la nature pour mieux contrôler notre consommation et apprendre à se couper des liens de dépendance oppressifs pour en tisser de nouveaux peut sembler séduisant aux habitants des pays riches, il semble complexe d'envisager cette prise de conscience à l'échelle mondialisée compte tenu des inégalités qui subsistent entre les pays. **Cette difficulté majeure est le reflet que notre monde est un monde interconnecté et que toute tentative de prise en charge de la crise doit se faire en collaboration entre tous les membres concernés de chaque aspect du problème. Si c'est une grande difficulté, il nous semble pourtant que ce n'est pas un mur infranchissable qui justifierait de ne rien changer. Essayons de montrer en quoi l'écologie peut être appliquée aux domaines qui concernent les vétérinaires et se montrer beaucoup plus cohérente et innovante que ne le laissent à penser certains de ses opposants. En nous penchant sur les propositions qui sont faites pour gérer l'agriculture dans un premier temps, et la santé dans un second temps, en intégrant les liens que nous avons avec le reste du vivant et avec le reste du monde, nous pouvons peut-être montrer un exemple pratique de ce que peut être un avenir écologique qui surpasse les difficultés de gestion globalisée de la crise.**

C/ L'écologie est-elle compatible avec la réalité du monde pour les vétérinaires ?

1) Repenser l'agriculture à l'échelle locale : entre nature et culture

Un des grands enjeux auquel les hommes doivent faire face aujourd'hui correspond à la difficulté pour les agriculteurs de produire la nourriture pour une population de plus en plus nombreuse, dans un environnement changeant et imprévisible. Pour répondre à l'accroissement de la population dans la deuxième moitié du XX^{ème} siècle, l'agriculture s'est

intensifiée, rationalisée et les techniques se sont globalisées afin de spécialiser la production et d'accroître les rendements à l'échelle mondiale. Nous avons vu que les écomodernistes proposent de poursuivre dans cette voie, l'intensification étant envisagée comme la seule façon de produire en quantités nécessaires avec un impact écologique minimum. Nous avons vu ce que pouvait avoir de problématique cette conception, tant sur le plan de l'éthique animale et du bien-être des éleveurs, que sur celui de la rupture du lien entre les agriculteurs et la nature (sans parler des effets écologiques négatifs, non pris en compte dans certains calculs, de l'approvisionnement en nourriture pour animaux depuis le Brésil ou les États-Unis...). À l'opposé, un retour à l'agriculture traditionnelle paraît irréaliste car peu productif et peu efficace en terme de bilan énergétique. Comme nous l'avons déjà vu plusieurs fois, nous sommes face à un dualisme et l'idée que ce dualisme représente l'intégralité des possibles nous empêche de chercher des solutions ailleurs. Il en existe pourtant d'autres : la permaculture, l'agroécologie etc... Ce qu'ont de commun ces pratiques, c'est qu'elles remettent les liens hommes-nature au cœur de l'agriculture. En d'autres termes, elles repensent la culture et l'élevage comme connectés à un milieu précis, et non globalisables. Concernant cette globalisation, B. Morizot écrit : « Une grande part des techniques et des représentations du monde des moderne servent [...] à pouvoir opérer partout, en tout lieu, malgré l'ignorance et en toute insouciance, c'est-à-dire sans connaître un lieu et ses habitants. [...] C'est une métaphysique pratique, dont la fonction secrète mais puissante est l'interchangeabilité : tout doit être interchangeable, tous les lieux, toutes les techniques, tous les savoir-faire, tous les êtres [...]. Il s'agit d'être chez soi partout en homogénéisant les conditions d'existence de manière à ne pas avoir besoin de connaître l'éthologie des autres et l'écologie d'un lieu. » (16). **L'organisation de l'agriculture dans notre monde globalisé est donc la conséquence d'une certaine façon de penser deux choses : la technique et l'opposition nature/culture.**

Martin Heidegger dans son essai sur *La Question de la technique* (1954) soutient la thèse que la modernité n'est pas principalement définie par le capitalisme, mais par le rapport technique de l'homme sur le monde. Selon lui, « la technique moderne pourrait être désignée comme l'ultime visage de cette « métaphysique de la subjectivité » que n'a cessé d'être, en thématissant les principales intuitions de l'époque, la philosophie moderne. » ((1)p.341). Il remet en question les philosophies qui ont amené à faire de l'homme individu le centre de référence autour duquel le monde est organisé, c'est-à-dire les philosophies humanistes. « Ces valeurs dont Heidegger considère qu'elles sont inséparables de ce par quoi, à l'âge de la domination technologique du monde, le travail n'est plus soumis à aucune autre considération que celle de favoriser le plus efficacement possible l'exploitation organisée du réel par l'humanité. » ((1)p.342). Il considère ainsi que la technique réduit l'homme à être moins qu'un homme, et à devenir esclave de la technique pour des buts qui désormais le dépassent. Nous avons abordé en partie II avec P. Chabot (20) les effets de ce monde technique sur l'homme et pu constater qu'en effet, la technique plutôt que de servir l'homme a participé à transformer nos valeurs et à attendre de l'homme qu'il se comporte comme une machine :

efficace et sans questionnement sur le sens de ce qu'il fait. De même l'agriculteur en système industriel n'utilise pas tant ses capacités de réflexion humaines, ses connaissances du milieu, que ses capacités de calcul. L'agriculture industrielle n'est plus qu'une chaîne de production rationalisée : par exemple les OGM sont sensés garantir un maximum de production tout en minimisant la diversité génétique. Mais en s'émancipant des lois de la nature, on a sûrement oublié que la diversité génétique permet quand une maladie ou un parasite s'attaque aux cultures, que certains individus survivent grâce à certaines différences génétiques, et qu'à la génération suivante, la population soit plus résistante à ce mal. L'augmentation de la productivité par la sélection intensive d'individus similaires a donc conduit les populations animales et végétales à devenir plus fragiles, entraînant l'utilisation systématique de pesticides pour les cultures, et l'enfermement hors du reste du vivant pour les élevages. **Ainsi, on constate la pertinence de l'hypothèse d'Heidegger : la technique sert d'abord à s'émanciper de la nature en produisant plus, mais à trop s'émanciper on en oublie les lois du monde réel qui se manifestent alors comme des obstacles à l'émancipation, et on réagit par plus de technique, jusqu'à devenir complètement esclave d'un réseau de techniques qui sont parfois plus contraignantes que ne l'étaient les lois naturelles.** Heidegger propose une alternative à la technique, la *techné* : une conception présente notamment dans l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, consistant moins à dominer le réel qu'à le « dévoiler » à la manière des sculpteurs qui dévoilent la pierre. Ainsi « Heidegger oppose également à l' « agriculture motorisée » de l'époque actuelle, qui provoque la nature « vers son utilisation maximum et à moindre frais », la *techné* du paysan de jadis qui, semant le grain, confiait la semence aux forces naturelles de croissance et respectait le mouvement même de la nature. » ((1)p.343). **Ainsi, redéfinir les objectifs de la technique, vers une collaboration avec le réel plutôt qu'une émancipation du réel, pourrait être un premier pas vers un monde moins aliénant. Il semble donc qu'une première piste pour repenser l'agriculture de façon écologique soit de se rapprocher de la nature plutôt que de s'en émanciper. Cependant, on peut se demander quelles conséquences aurait le retour à l'agriculture traditionnelle sur la faim dans le monde. C'est un des principaux freins à la réforme de l'agriculture industrielle, car on considère que la seule autre alternative, plus proche de la nature, serait l'agriculture d'avant l'industrialisation. Cependant, en reprenant les bases d'une société plus juste élaborées par Simone Weil, on peut développer de nouveaux systèmes, qui en s'émancipant des liens oppressifs, peuvent conduire à des systèmes en lien avec les besoins réels, plus modernes que la tradition, mais pas industriels.**

Dans *Les nourritures* (17), C. Pelluchon propose des idées pour que le système alimentaire mondial permette de nourrir tout le monde. Elle propose ainsi de rechercher la souveraineté alimentaire plutôt que la sécurité alimentaire. Sa réflexion rejoint celle de Simone Weil, dans la mesure où elle incite à rechercher une certaine autonomie locale afin de se débarrasser de certains liens « oppressifs », notamment entre Nord et Sud. Les pays du Nord ont tendance à diffuser leurs méthodes d'agriculture dans des pays du Sud, important des technologies sensées être adaptées à tous les milieux. Mais comme nous l'avons vu avec

Heidegger, le prix de cette adaptabilité est le recours systématique à d'autres technologies comme les pesticides pour pallier les conséquences de la monoculture intensive, rendant les pays de plus en plus dépendants des industriels qui leur fournissent les techniques pour résoudre ces nouveaux problèmes. Il s'agit typiquement d'un lien « oppressif », dont l'origine est double : la conception de l'agriculture comme une technique consistant à s'émanciper des milieux, et la spéculation capitaliste autorisant les lois du marché à passer au-dessus du droit de chacun à la subsistance tel qu'il avait été défini par J. Locke dans les bases du libéralisme économique. « Le capitalisme qui n'a rien à voir avec le libéralisme de Locke ou même d'Adam Smith et qui, aujourd'hui est lié à la spéculation financière, fait fi des différents types de biens échangés ou du sens des activités et va de pair avec une homogénéisation du goût. » (17). **Ainsi, on voit que le système alimentaire mondial n'est pas optimal pour assurer la justice car il est fondé sur des liens oppressifs, que ce soit entre Nord et Sud, ou au sein d'un même pays entre agriculteurs et intégrateurs (les entreprises qui possèdent animaux, alimentation, moyens techniques et dont les éleveurs deviennent des salariés très dépendants).**

C'est dans cet objectif d'une justice sociale mondiale, que C. Pelluchon propose une approche originale, par ce qu'elle appelle une « phénoménologie des nourritures » : il s'agit d'un hédonisme, c'est-à-dire d'une recherche du plaisir comme fondement de tout le reste. Les choses doivent avoir du goût, un caractère unique en fonction d'un milieu unique, et cela n'est pas permis par le système alimentaire mondial qui homogénéise tout en séparant l'agriculture des milieux. Ce système est la conséquence directe de la technicisation du monde et de l'homme : la nourriture n'est plus considérée comme un plaisir, mais comme une nécessité, un des carburants qui alimentent le progrès « utile » (20). Si l'on part de l'objectif de produire des choses qui font plaisir au-delà d'alimenter, qui ont du goût, alors l'agriculture devient connaissance fine de l'écologie des milieux : on ne cherche plus à produire beaucoup mais à produire bien. **On peut se demander en quoi cet hédonisme permettrait de résoudre les problèmes à l'échelle mondiale quand certains pays souffrent encore de nombreuses famines et n'ont-ils pas l'air de faire du goût des choses tant qu'elles leur permettent de survivre.** Mais selon C. Pelluchon, l'être humain quand il se nourrit cherche peut-être seulement à satisfaire un besoin, mais le fait de se nourrir produit toujours plus que la seule fin de la faim. La survie ne suffit pas à décrire une vie humaine. Le système alimentaire mondial ne tient compte de la nourriture que comme une nécessité, favorisant les injustices, privilégiant la quantité au détriment de la qualité, comme s'il était impossible de produire beaucoup tout en produisant du bon. Nous avons la capacité de sentir le goût, et des choses aussi simples que les fruits et les légumes ont des goûts bien différents. Même dans la survie, nous attendons un peu plus de la vie que de ne pas mourir. « En voyant jouer de jeunes animaux ou de jeunes enfants, écrit Ricœur, l'idée nous vient que la vie commence au-delà du danger, au-delà de l'équilibre, et qu'elle est généreuse : « La vie est une manière d'être qui dépasse le non-mourir. » » (17). **Si un système alimentaire plus juste passe par la nécessité de produire de bonnes choses, est-ce que produire dans le but de faire plaisir à ceux qui mangeront veut nécessairement dire produire moins ? Ou n'est-ce pas compatible au**

contraire avec une production plus écologique, plus résiliente, et donc plus quantitative sur une échelle de temps longue ?

Par exemple, en monoculture intensive, les sols s'épuisent rapidement et sur une certaine échelle de temps la production diminue jusqu'à devenir nulle. L'agroécologie et la permaculture pour ne citer qu'elles, proposent des innovations pour travailler de façon plus durable. Ces théories proposent de reconnecter l'agriculture au reste du vivant, au milieu. C'est par la science écologique, en découvrant le fonctionnement des écosystèmes, et en s'intéressant aux connections qui existent entre tous les vivants d'un milieu donné, que ces pratiques proposent des alternatives au modèle actuel. **Avec quelques concepts clés, comme le fait de bannir la monoculture, de ne pas labourer pour protéger la faune du sol, de restituer au sol ce qu'on lui prend, de favoriser la diversité génétique etc...ils montrent qu'il est aujourd'hui possible de produire beaucoup et bien tout en n'épuisant pas le milieu.** Une des mises en pratique intéressante de la permaculture correspond aux « jardins-forêts » conceptualisés en climats tempérés notamment par Robert Hart en Angleterre : « Dans la compétition pour la lumière et les éléments minéraux, le rendement de chaque plante prise isolément est inférieur à ce qu'il serait dans un champ ou un verger conventionnels mais la productivité de l'ensemble est globalement supérieure pour une surface donnée. La diversité des systèmes de racines minimise la compétition dans un volume donné de sol. Les plantes les plus hautes réduisent les besoins en eau des plus basses en créant un microclimat humide sous leurs branches. Si l'on ajoute le moindre apport de travail humain ou mécanique, la quasi-absence d'intrants, la protection de l'environnement et l'autonomie alimentaire locale, on a le tableau d'excellence écologique. » (43). **Ces techniques appliquées à l'échelle locale favoriseraient une certaine indépendance des liens « oppressifs », une diminution des échanges à ce qui est réellement nécessaire, et surtout rendraient à l'agriculture et à la vie humaine leur sens profond : celui de vivre dans le vivant et non hors de lui. Cela en manipulant respectueusement le vivant pour son besoin, sans tomber dans un rapport vide de sens de pure contemplation du sauvage, et sans tomber dans un rapport de gestionnaire de stock tout aussi vide de sens.** « Ainsi l'agriculture est la culture de la nature au double sens du terme, au sens où elle l'entretient et au sens où elle la connaît et où cette connaissance, qui commence par l'attention aux sols, est aussi une connaissance de soi, un rappel du fait qu'exister, c'est se poser sur un sol. Humus et humilité vont de pair. C'est pourquoi l'agriculture est une partie de la sagesse. Il ne peut y avoir de sagesse sans prise en considération de l'agriculture. La fin des cultures, écrit Michel Serres, est à l'horizon de la fin de l'agriculture. » (17).

Si la permaculture a pu sembler miraculeuse à l'époque où ses concepts se diffusent, des réserves ont été émises par la suite. Il semble en effet que la promesse de moins travailler pour produire plus soit un peu exagérée. « Le rapport au temps change également : on ne vise pas forcément une productivité maximale à chaque récolte, mais la durabilité de l'agroécosystème » (44). En d'autres termes, on ne produit pas plus à l'échelle d'une année, mais sur une échelle de plusieurs années, on est moins vulnérables aux catastrophes

météorologiques ou sanitaires, et le sol ne s'épuise pas, rendant la rentabilité d'une parcelle comparable à celle d'une parcelle en monoculture intensive seulement à cette échelle de temps. Par ailleurs, dans les faits, en permaculture comme en agroécologie, la charge de travail de l'agriculteur peut se trouver augmentée, car ce type d'agriculture demande une attention permanente et de petits ajustements réguliers. Mais nous avons vu que le travail n'est pas incompatible avec le bonheur, qu'il peut même être un très bon moyen d'accomplir sa vie humaine quand il s'apparente à une « œuvre » subjective, quelque chose qui n'aurait pas pu être fait de la même manière par un autre ou par une machine. Alors il peut être une profonde source d'épanouissement. « Un autre aspect de cette agriculture permaculturelle est sa forte « densité humaine » : la ferme est davantage qu'un lieu de travail, elle est également un espace de vie, souvent investi d'une forte charge affective. Pratique innovante s'il en est, en rupture avec certains codes de la société dominante (la priorité donnée au matériel, au profit à court terme, à la compétition), elle répond à l'éthique de la permaculture, à la quête de nouveaux paradigmes. [...] En définitive, cette nouvelle agriculture renvoie également à notre écologie intérieure et pose la question de nos valeurs, du sens que nous donnons à notre vie, de l'idée que nous nous faisons du bonheur, de notre relation à nous-mêmes, aux autres et à la nature. » (44). **Comment ces nouveaux paradigmes de l'agriculture peuvent-ils changer le rôle du vétérinaire ?**

Le vétérinaire est en lien avec la réalité du monde agricole comme nous l'avons vu en deuxième partie. Par son métier fait d'attention et de compromis entre les différents vivants, il peut se forger une idée privilégiée de la réalité et de la complexité des choses. Le vétérinaire est un lien entre les hommes et les animaux pour favoriser une approche de *care* dans le soin aux animaux, mais ici il devient intéressant de comprendre qu'il est aussi un lien **entre les hommes**. En effet, d'une ferme à l'autre, il a le pouvoir de rapporter ce qui a été fait et qui a fonctionné ou non, de faire en sorte de mutualiser les connaissances à l'échelle locale pour favoriser l'acquisition des connaissances sur l'écologie locale. L'idée serait d'inciter les éleveurs à sortir de la compétition entre eux qui ne fait que les rendre plus faibles et moins riches de connaissances. Pour citer un exemple de pratique que pourrait favoriser le vétérinaire, on peut évoquer l'alimentation des vaches. Aujourd'hui, une grande majorité d'éleveurs nourrissent leurs animaux avec du maïs et du soja. Les rations sont assez simple à calculer, le temps de travail est minimal et la productivité est maximale. Pourtant, la monoculture du maïs est très demandeuse d'eau et appauvrit rapidement les sols, et le soja est principalement importé d'outre-Atlantique. Nourrir les vaches avec des cultures locales, voir avec des prairies suffisamment diversifiées (notamment en pâturage tournant dynamique) est possible, économique, écologique et productif. Une des seules raisons qui explique que cela n'est pas encore mis en application, c'est la complexité et la quantité de connaissances qu'il faut accumuler à propos d'un écosystème précis pour que cela soit efficace. Cela demande du temps, de l'argent, et beaucoup de patience, autant de choses qui sont très difficiles à trouver dans notre monde compétitif et rapide.

On voit donc que là où l'écomodernisme proposait d'intensifier l'agriculture pour augmenter la surface de la nature sauvage, les solutions proposées par l'écologie sont plus multiples et plus complexes. Elles ont cependant le mérite d'essayer de construire des modèles agricoles qui tiennent compte des consommateurs, des éleveurs, et des animaux. L'écomodernisme ne tenait finalement compte que du bilan carbone et de la productivité, et nous avons montré comme l'absence de considération pour les acteurs de l'agriculture et leurs attentes pouvait favoriser le mal-être et la perte de sens et étaient incompatibles avec le rôle de *care* des vétérinaires. Les systèmes proposés dans cette partie possèdent une plus grande part d'inconnue, ils relèvent d'un « saut dans le vide », qui pourrait mener à des égarements, à une perte de temps et d'efficacité première avant de se montrer efficaces, si ils se montrent efficaces. À la manière d'un paysan qui s'apprête à tenter de nourrir ses vaches seulement par ses prairies, conceptualiser ces nouveaux systèmes est une entreprise d'une complexité infinie car le nombre de variables qui rentrent en jeu est infini. L'ancien système tenait compte des caractéristiques du soja et du maïs, le nouveau devra tenir compte des caractéristiques du ray-grass, de la luzerne, du dactyle, du trèfle, du pissenlit et des 30 à 100 espèces différentes qui constituent chaque prairie. C'est une tâche compliquée, mais qui n'est pas impossible aujourd'hui et qui peut s'appuyer sur les moyens scientifiques et les moyens de communication qui font partie de ce que le progrès de l'humanité a eu de plus utile. **Le nouveau « fil rouge » que recherchait G. Canguilhem pour remplacer le progrès, pourrait être cette nouvelle forme de progrès qui s'attaque à conceptualiser à l'échelle locale des systèmes complexes en tenant compte des liens entre les hommes et avec le reste du vivant, au lieu d'imposer des systèmes globaux plus simples mais plus délétères pour tous. Le vétérinaire pourrait s'intéresser d'avantage à intégrer ses soins dans ces systèmes complexes en collaborant avec des agronomes et écologues. Alors il pourrait être un lien entre toutes les connaissances accumulées sur sa clientèle, afin de favoriser l'acquisition rapide et efficace du savoir, et de rendre la transition agroécologique un peu plus compatible avec le rythme du monde d'aujourd'hui. Ajoutons qu'il nous semble important que le vétérinaire sache toujours appliquer le « nihilisme actif » de Nietzsche, et qu'il soit toujours capable de considérer les nouvelles grandes valeurs qui le guident comme des possibles « idôles ». Ainsi, dans une démarche réellement scientifique, il devrait être capable de toujours pouvoir remettre en question les paradigmes, pour sans cesse participer à créer le monde « surhumain ». Si un jour l'on montre que l'agroécologie ne peut être la solution, il faudra avoir le courage de ne plus avoir d'objectif, de faire un nouveau « saut dans le vide » le temps de trouver de nouveaux idéaux.**

2) Repenser la santé à l'échelle globale : le concept *One-Health*

a) La nécessaire redéfinition de la santé humaine

La santé (humaine) a été définie ainsi par l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS) en 1946 : « La santé est un état de complet bien-être physique et mental, et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité. ». D'après Marie-Hélène Parizeau, cette définition pose plusieurs problèmes aujourd'hui. L'un d'eux, c'est que **d'avoir confié le bien-être aux médecins en fait les garants du bonheur et par leur approche technique fait du bonheur une norme scientifique.** « Historiquement, cette médicalisation a eu pour effet de disqualifier les autres formes de solutions traditionnelles (symbolique, religieuse) au profit de la technique, des contrôles de type gestionnaire et des solutions biomédicales. Le savoir scientifique règne alors sans partage sur l'ensemble de la société moderne au nom de l'impératif de la santé. » (30). Cette dérive de la médecine vers une promesse de bien-être toujours plus grand grâce à la technique trouve son aboutissement dans le transhumanisme. D. Bourd définit cette interprétation ainsi : « Le scénario transhumaniste repose sur une lecture en creux, indirecte, quasi involontaire de l'Anthropocène. Il n'en retient que ce qui semble correspondre à l'affirmation de la toute-puissance technologique. Plus généralement il est enclin à réduire toute l'épaisseur et ambivalence humaines à une série étroite de problèmes technologiquement solubles. Les fins disparaissent derrière les moyens, à telle enseigne que le but affiché est le prolongement indéfini du moyen par excellence, la vie. » (30). Ainsi considérée, on peut dire que **la médecine est presque une nouvelle religion, dans le sens où elle inspire des promesses de bonheur et d'immortalité.** Cependant, sans évoquer les très probables limites naturelles qui nous empêcheront d'atteindre l'immortalité ; philosophiquement, **cette conception empêche complètement la pensée d'un « monde commun ».** En effet, pourquoi s'attacher à construire ou réparer le monde si de toute façon nous y subsisterons, fût-ce dans « un monde dévasté, quasi minéral, ayant banni toute naissance biologique – la mort des uns étant la condition de la vie des autres » (30). Le « monde commun » défini par H. Arendt découle directement de la conscience que nous avons d'être mortels, et de l'envie d'accéder à une forme d'immortalité en continuant de construire le monde légué par nos ancêtres et en espérant que nos descendants feront de même, rendant la longue action humaine immortelle. En fin de compte, la médecine ultra-technique ne peut pas être la solution à tous nos maux, et comme nous l'avons vu avec le VIH, Ebola et la covid-19, elle n'est pas aussi toute-puissante que ce qu'imagine l'approche transhumaniste quand il s'agit de gérer des crises.

M.-H. Parizeau propose en réaction à cette critique de la définition de 1946, une nouvelle approche pour la santé aujourd'hui : « L'individu ne peut être réduit à son code génétique, mais est pensé dans sa globalité et sa complexité, au sein de l'environnement (naturel mais aussi artificiel). » (30). Nous avons abordé dans la question de l'agriculture ce qu'avait de délétère la pensée en systèmes simples et globalisables. La santé aujourd'hui

souffre d'une définition aussi réductrice. Protéger l'être humain des microbes en éliminant tous les microbes par une aseptie complète pose question à l'heure où nous avons découvert que certains microbes font partie de notre équilibre et participent au bon fonctionnement du corps. « Notons que la biologie moléculaire, toute tournée sur l'analyse du fonctionnement des séquences d'ADN, a commencé depuis une dizaine d'années à s'intéresser aux processus épigénétiques au sein de la cellule. Autrement dit, les cellules et le milieu intérieur ne sont pas fermés mais interagissent avec l'extérieur du corps. Cette circulation moléculaire, par l'air que nous respirons, l'eau que nous buvons, ou les aliments que nous mangeons et qui interagissent avec notre flore bactérienne intestinale dont on découvre la diversité génomique et les équilibres populationnels, permet d'imaginer une sortie du réductionnisme génétique. » (30). L'être humain devait être protégé d'un environnement hostile source des maladies, aujourd'hui on comprend que les liens entre santé et environnement sont plus complexes que cela. Cette conception hérite du dualisme nature/culture qui a permis aux philosophes des lumières de faire de l'homme le seul sujet dans l'univers. Aujourd'hui on constate que la frontière entre ce sujet et l'environnement devient floue : jusque dans nos cellules nous sommes constitués d'autres organismes, nous sommes une « chimère » constituée d'autres êtres. **On voit donc qu'il est nécessaire d'adopter une approche intégrée en santé humaine, en intégrant l'homme dans son environnement, cela pour pratiquer une meilleure médecine de l'homme. Mais dans cette façon de montrer la nécessité de tenir compte de l'environnement, on distingue un anthropocentrisme dont la finalité est toujours la santé humaine, peu important la santé des vivants qui l'entourent tant qu'ils participent à sa santé ou qu'ils n'y font pas obstacle.**

C'est pourquoi dans le même article, M.-H. Parizeau expose d'autres principes pour penser une santé réellement écologique : « La Comest (Commission mondiale pour l'éthique des connaissances scientifiques et des technologies) de l'Unesco, dans son rapport sur l'éthique des changements climatiques, a identifié certains principes qui peuvent nous aider à penser cette santé écologique. Je retiendrai ici trois principes, la résilience, la frugalité, la justice, qui m'apparaissent directement répondre à la manière dont la santé écologique prendrait au sérieux les enjeux des changements climatiques. » (30). Le principe de résilience permet de penser les impacts sur le long terme de tout aspect de la médecine. Un bon exemple peut être l'utilisation des antibiotiques : en considérant seulement leur impact à court terme et par méconnaissance des bactéries on a utilisé ces médicaments à outrance jusqu'à ce que les bactéries développent des résistances rendant les antibiotiques inefficaces. Une pensée résiliente de la santé incite à réfléchir aux impacts à long terme de l'utilisation de ces molécules en diminuant leur utilisation à ce qui est le plus important : ainsi les vétérinaires ont cessé d'utiliser ces molécules à des fins d'augmentation des productions animales, et pour le domaine thérapeutique certains antibiotiques ont été réservés à l'usage humain. **Les vétérinaires ont donc dû considérer leur pratique comme liée à celle des médecins, et adapter leurs usages afin de ne pas léser la santé humaine. Encore une fois, on voit la**

nécessité de penser en systèmes complexes, mais ce toujours dans l'objectif de la santé humaine.

Le principe de frugalité incite à « équilibrer les niveaux de consommation avec les capacités des écosystèmes à se renouveler et à se reconstituer. » (30), et il est donc lié à la résilience, mais aussi à une idée d'interdépendances entre les systèmes de santé. Si un système de santé consomme des technologies dont les impacts sont délétères pour l'environnement d'autres hommes ou d'autres vivants, ce système n'est pas juste. C'est pourquoi il est nécessaire afin d'assurer la santé à l'échelle globale d'y introduire le principe de justice. « Nous ne sommes pas très loin du *care*. Car il s'agit ici à l'encontre du projet trans/post-humaniste reposant sur un marché de la santé améliorative, de réfléchir sur les limites et la durabilité de notre monde, d'en prendre soin, et, par-delà la mortalité humaine niée par le posthumanisme, de trouver des formes de transmission générationnelle pour mieux vivre collectivement sur la terre en interrelation avec les autres vivants et les écosystèmes que nous habitons. C'est donc changer l'horizon des valeurs. » (30). **C'est par ce principe de justice que l'on peut sortir la santé de l'anthropocentrisme.**

On peut citer l'exemple de l'épidémie de « vache folle », qui a marqué les esprits par sa gestion violente dans l'éradication et l'incinération de plus de deux millions de bovins au Royaume-Uni dans les années 1990. Les mesures ont surtout été prises par souci économique et peur de l'aspect zoonotique de la maladie, donc par souci anthropocentrique. Et si les conséquences ont tant choqué les européens à l'époque, c'est qu'ils découvraient ce système agricole intensif guidé seulement par la productivité et qui avait conduit à la grande absurdité de nourrir des bovins avec de la farine animale. Dans un chapitre du livre *Sortir des crises. One Health en pratiques* (45), cette crise et d'autres sont ainsi évoquées comme des déclencheurs de la défiance des consommateurs envers l'agriculture industrielle : « Le modèle agricole européen, où cette polarité entre petite agriculture et agronégoce est moins marquée, a subi dès les années 1990 de profondes remises en cause. Les successions des crises (« veaux aux hormones », « dioxine », très marquante « maladie de la vache folle » (ESB) en 1996) ont fortement ébranlé la confiance des consommateurs dans le système en place. Elles ont créé un modèle d'explication érigeant l'industrialisation de l'agriculture comme responsable de la perte du bon sens paysan et des dérives sanitaires et environnementales du système (Alam, 2003 et 2007 ; Chateauraynaud et Torny, 1999). ». **On constate qu'un certain sens encore diffus de la justice envers les animaux d'élevage a émergé à cette occasion, l'objectif de santé humaine ne pouvant plus être considéré comme la justification de tout. C'est ainsi qu'a pu changer l'objectif des vétérinaires, historiquement motivés par l'unique but de la santé humaine.**

b) Comment inclure les animaux ?

Léonie Varobieff évoque dans le chapitre 9 de *Sortir des crises. One Health en pratiques* (45), l'histoire de la profession vétérinaire : « Pour comprendre, il nous faut remonter au 4

août 1761, date à laquelle Claude Bourgelat fit fonder la première « école pour le traitement des maladies des bestiaux » dans les faubourgs de Lyon. Écuyer et chef de l'académie d'équitation de la ville, il institutionnalise la pratique comme une profession afin de répondre à un intérêt militaire : soigner les chevaux pour qu'ils puissent retourner sur les champs de bataille après y avoir été blessés. Rapidement, la motivation pratique et financière de la démarche s'élargit aux chevaux de trait puis à d'autres espèces, appelées d'ailleurs significativement jusqu'à aujourd'hui animaux de « rente ». Bien plus tard, la création de la FNSEA en 1946, suivie du plan Marshall, marque un tournant historique où l'élevage s'intensifie, devenant un pilier stratégique pour la croissance économique, qui ne peut se pérenniser qu'à condition d'assurer une zootechnie exigeante. Le vétérinaire se voit dès lors confier l'importante tâche de garantir la sécurité sanitaire, alimentaire et économique des élevages par la voie de la santé animale. » (45). Ainsi, historiquement, les vétérinaires exercent un métier dont l'objectif est de garantir la santé humaine, que ce soit pour la protection des maladies animales ou pour l'amélioration de la production d'aliments. Comme le montre L. Varobieff, **appropriée à son encrage historique, cette conception se montre moins adaptée aujourd'hui pour répondre aux nouvelles attentes de la société** concernant notamment le bien-être animal et l'écologie. On a évoqué l'impact sur les consciences de l'épidémie de « vache folle », mais cette prise de conscience a opéré sur un terrain déjà fertilisé par la considération de plus en plus importante pour l'animal en tant que sujet dans la société.

Emmanuel Thébaud évoque les impacts de ce changement de la place de l'animal sur l'image du vétérinaire dans une conférence aux Journées Nationales des GTV en 2013 : « En effet, ce qui est déjà sous-jacent dans ces représentations et va s'imposer brutalement à notre regard aux premiers jours des années 70 avec le succès de *Daktari*, c'est que le vétérinaire n'est plus du tout le technicien rural qu'il était avant la deuxième guerre, mais qu'il est devenu, profondément et pour longtemps, le meilleur ami des animaux. [...] Combien de praticiens ont alors pesté contre le fameux « syndrome de *Daktari* », qui vit éclore des écoles vétérinaires, à partir des années 70 et 80, portées par cette nouvelle « vocation ardente » héritée des lectures et des images de leur enfance, des générations entières de jeunes vétérinaires fermement décidés à consacrer leur existence au bien-être du genre animal ? Bien-sûr, confronté à la réalité, un mythe génère inévitablement des déceptions et des désillusions qui eurent – et on encore parfois – des conséquences individuelles dramatiques mais – soyons en certains – presque tous les vétérinaires en exercice aujourd'hui sont les héritiers de cette vocation. Qu'ils l'admettent ou s'en défendent, ils sont les enfants et les porteurs de ce mythe. » (46). **Les vétérinaires d'aujourd'hui sont donc les doubles héritiers de Bourgelat et de Daktari, des professionnels au double visage de garants humanistes de la santé humaine et d'amis des bêtes.**

Ces deux visages rentrent parfois violemment en conflit, notamment dans la gestion des épidémies animales. Par exemple, la gestion des épidémies animales passe souvent par l'abattage des animaux infectés afin de maintenir des statuts nationaux d'indemnité et de pouvoir garantir les échanges avec d'autres pays, même quand les maladies n'ont pas un

mauvais pronostic individuel pour les animaux abattus. C'est le cas de la BVD. Pour d'autres maladies le risque zoonotique implique des campagnes d'abattage massives, parfois d'élevages entiers comme c'est le cas pour la tuberculose. **Sans remettre en question la nécessité de ces pratiques, elles sont vécues comme une grande violence par les éleveurs** malgré les indemnisations, comme on le voit dans le film *Petit paysan* (Hubert Charuel, 2017), ou dans le reportage *L'amour vache* (Édouard Bergeron, 2023) où l'on suit le quotidien d'un couple d'éleveurs suite à l'abattage total de leur troupeau et où l'on prend conscience du retentissement psychologique de telles mesures. Le vétérinaire possède dans ces situations le visage de l'intérêt des hommes, des autres hommes que ceux qui sont en face de lui. Il doit assurer la continuité de la vie humaine en mettant fin à celle des animaux et en impactant lourdement celle des éleveurs. Ce rôle est d'autant plus difficile à incarner qu'il rentre en conflit avec sa vocation « Daktari », d'ami des animaux. Dans des cas comme celui de la tuberculose, on voit que **toute la difficulté de gérer la santé humaine en lien avec la santé animale est exprimée à l'échelle locale**, individuelle, et qu'elle est **subie par vétérinaires et éleveurs bien plus que par les médecins et les autres hommes**. C'est peut-être pour ces raisons que les vétérinaires s'impliquent plus fortement dans le concept *One-Health* que les médecins, car si les médecins ont conscience de ces liens, ils ne les vivent pas à l'échelle individuelle, ils ne vivent pas les impacts des décisions de santé globale au quotidien.

En ce sens, on rejoint encore une fois l'éthique du *care*, qui demande de tenir compte dans chaque décision des liens personnels et des échelles locales. Les décisions générales ont des impacts sur les personnes, et à moins de voir cette violence de ses yeux, il est difficile d'en tenir compte dans les décisions tant cela complexifie la gestion. On le voit avec les épidémies humaines, il est hors de question d'abattre massivement les personnes infectées pour protéger les autres, car on respecte le droit à vivre de chaque individu au-delà du bien commun. Ce n'est pas le cas des animaux. Pourtant, si les épidémies humaines sont de ce point de vue plus compliquées à endiguer, on fait l'effort de considérer des solutions moins radicales, et il nous semble qu'il n'y a pas de raison que des solutions moins radicales ne puissent être envisagées pour les animaux et les éleveurs. Nous avons vu que les vétérinaires aujourd'hui ont un rôle de *care*, qui implique un certain impact politique, celui de considérer les personnes et les animaux comme des sujets de sentiments et non comme des données chiffrées. **Le concept *One-Health* est de ce point de vue un grand espoir pour la profession** car il implique de considérer les santés humaines, animales, et environnementales comme liées et de prendre toutes les décisions en santé dans le but d'une santé globale. **Il nous semble que c'est un concept ambitieux mais porteur de sens : considérer les santés ensembles implique des décisions moins radicalement anthropocentrées, qui pourraient aider les vétérinaires à réconcilier leurs deux vocations : santé animale et santé humaine. Si nous avons abordé les liens dissymétriques entre santé animale et santé humaine, ils ont au moins le mérite d'exister. Aujourd'hui ce n'est pas tout à fait le cas pour la santé environnementale, souvent reléguée au troisième plan des priorités en matière de santé.**

c) Comment inclure l'environnement ?

Il est pourtant intéressant de rappeler que la pratique vétérinaire ne peut se pratiquer de façon résiliente et juste si elle ne prend pas en compte ses impacts sur l'environnement. L'effet négatif sur la biodiversité locale de certains médicaments vétérinaires est connu. Mais les impacts doivent être cumulés sur un très long terme et à une très grande échelle pour devenir visibles et que l'on prenne réellement conscience du danger que cela représente pour la santé humaine. D. Bourg et K. Whiteside exposent cette difficulté à tenir compte des effets de nos actions sur l'environnement par leur invisibilité « Les dégradations traditionnelles du milieu étaient accessibles à nos sens : égouts urbains en surface, immondices dans les rues, déforestation, destruction des sols, etc. Rarissimes étaient les pollutions non visibles, comme celle due au plomb. Or, cette invisibilité des difficultés écologiques est devenue quasi systématique. [...] Leur identification et leur mesure ne sont possibles que grâce à des médiations scientifiques et à un appareillage technique sophistiqué. [...] Je ne suis pas en mesure d'apprécier à leur juste mesure non seulement mes propres intérêts, mais encore ceux des proches qui dépendent de moi. » (32). **Les intérêts pour la santé humaine et animale de tenir compte de la santé de l'environnement sont réels mais sur des échelles de temps et d'espace qui nous dépassent. Par ailleurs, l'intérêt plus immédiat que nous a fourni la philosophie de l'écologie profonde en montrant comme il est important pour notre bien-être et notre connaissance de nous-même et de nos liens avec le vivant de préserver l'environnement, peut sembler un peu dérisoire face à la réalité économique du monde, surtout quand un médicament plus écologique se montre moins efficace ou plus cher. Il est donc difficile en réalité de sortir d'une approche anthropocentrée, car même quand on appelle à tenir compte du ressenti psychologique sur les individus des mesures de gestion des épidémies, on le fait par souci pour l'humain, ou par souci pour l'animal que l'on connaît et avec qui on peut communiquer même sans paroles. Il est plus difficile d'intégrer l'intérêt des bouquetins, des loups, des arthropodes du sol ou des poissons de rivière dans nos décisions car on ne peut le faire que dans une éthique désintéressée telle que proposée par Hans Jonas. Cette même éthique qui est si difficile à intégrer dans notre fonctionnement instinctivement lié à nos intérêts et à ceux des personnes et animaux que nous aimons, qu'elle exigerait d'être imposée de façon autoritaire pour fonctionner. Cependant, si avec nos défauts humains nous pouvons agir seulement sur ce que nous voyons et pour ceux que nous aimons (dans une éthique de *care* ancrée au réel autour de nous), alors il faut changer notre façon de prouver l'intérêt de l'écologie.**

Il faut montrer l'intérêt direct et rapide pour l'homme de préserver la biodiversité. Et cela n'est pas impossible grâce à certaines des découvertes scientifiques de l'approche *One-Health*. Dans le chapitre 4 de *Sortir des crises. One Health en pratiques* (45), Audrey Arnal et Benjamin Roche évoquent « l'effet de dilution » : cette théorie « suggère que la richesse spécifique accrue au sein des communautés de vertébrés (ci-après dénommés réservoirs) diminue (« dilue ») la transmission des agents pathogènes par une variété de mécanismes

(Ostfeld et Keesing, 2012). Premièrement, la présence d'espèces réservoirs non compétentes (c'est-à-dire peu ou pas impliquées dans la transmission des pathogènes) au sein de l'écosystème peut réduire la transmission de certains agents pathogènes en diminuant les contacts entre les espèces réservoirs compétentes ». Ainsi, l'émergence et la propagation du virus West-Nile (provoquant un taux de mortalité situé entre 3 et 15%) dans la péninsule du Yucatan au Mexique pourraient être liées aux modifications anthropiques de l'environnement par les pratiques agricoles et les bouleversements qu'elles induisent sur la biodiversité : « Une étude récente a associé les changements anthropiques du paysage de la péninsule à l'émergence de ce virus et à une forte séroprévalence détectée chez les oiseaux sauvages, principalement parmi les espèces généralistes. Ces espèces, dont la présence est favorisée dans les paysages fragmentés ou altérés, sont généralement plus sensibles à l'infection par le virus West Nile (Chaves et al., 2016). » (45). **Il est donc possible en travaillant avec des écologues de comprendre l'intérêt de rendre nos pratiques plus respectueuses de l'environnement. Il nous semble important que les recherches dans ce sens se poursuivent afin que chaque professionnel de la santé puisse agir dans son intérêt et l'intérêt de l'espèce humaine mais que les effets se répercutent positivement sur le monde commun que nous partageons avec tous les vivants. On peut souligner la ressemblance de cette idée avec la théorie de la « main invisible » d'Adam Smith, qui à son époque tenait compte de la nature égoïste de l'être humain afin d'en tirer le meilleur pour le bien commun par la régulation de l'économie libérale. Aujourd'hui, si le nouveau bien commun est la santé de tous les vivants interconnectés dans le « système Terre », alors il faut tenir compte de ce même défaut, qui n'en est pas forcément un quand l'éthique du *care* nous fait reconsidérer l'égoïsme comme une forme d'attention à ce qui nous touche directement et de protection de ceux que nous aimons et de ce qui est important pour nous.**

Nous avons fait le choix dans cette troisième partie d'opposer une conception de l'écologie dite progressiste, qui est l'écomodernisme, avec toutes les autres formes d'écologie qui nous semblaient plus cohérentes avec le rôle du vétérinaire précédemment défini. Ce choix ne résume donc pas tous les points de vue et est orienté afin de montrer l'intérêt pour les vétérinaires de remettre en question les décisions qui iraient dans le sens écomoderniste. Nous avons pour cela résumé assez schématiquement le progressisme, qui pourrait être plus nuancé selon les approches. Dans un deuxième temps, nous avons tenté de montrer que l'écologie, telle que nous la concevons comme adaptée au rôle du vétérinaire, ne s'oppose pas à une certaine forme de progrès, et qu'elle n'est pas synonyme de nihilisme passif. Elle invite à remettre en question la grande valeur « progrès » telle qu'elle avait été définie par Condorcet et d'autres philosophes du siècle des Lumières et des siècles suivants. Cela

peut nous plonger dans un nihilisme passif si nous sommes désespérés par l'effondrement de cette valeur et que nous pensons qu'elle est indissociable de l'idée de faire société. Mais nous avons vu avec Simone Weil et les philosophes du *care* que l'effondrement de la valeur « progrès » n'est pas synonyme d'anarchie (absence de société), mais d'une nouvelle forme de société où l'on s'émanciperait des liens « oppressifs » pour mieux favoriser le lien et l'interdépendance à l'échelle locale. Cette nouvelle forme de société semble idéaliste à ceux qui pensent qu'elle n'est pas pensable à l'échelle mondialisée et qu'elle est synonyme de se couper du reste du monde. Pour éprouver cette remise en question nous avons concentré notre analyse des solutions écologiques sur les points qui concernent en particulier les vétérinaires, l'agriculture, la préservation de la biodiversité et la gestion des risques sanitaires. Nous avons vu dans un premier temps que l'accumulation des connaissances et l'accentuation des liens à l'échelle locale pouvait permettre de penser une agriculture respectueuse des hommes et des animaux, qui ne soit pas un retour en arrière vers une plus faible productivité. Il est en effet possible de produire beaucoup en sortant du système industriel, mais cela demande de la patience et une réflexion essentiellement locale car chaque écosystème est différent et infiniment complexe. Cette façon de faire pourrait bénéficier à tous, y compris aux pays du Sud en les émancipant des liens oppressifs qu'ils entretiennent avec les entreprises des pays du Nord. Cependant il est vrai que si la transition demande du temps, de l'argent et de la patience, elle sera plus facile dans les pays plus riches. Mais il est faux qu'elle ne permettra pas de nourrir tout le monde, et si elle demandera plus de travail nous avons vu que ce travail sera en première place pour tisser de nouveaux liens avec le vivant et retrouver le sens profond de nos existences quand la coupure avec la nature nous a plongé dans une angoisse existentielle sans précédent. Le vétérinaire serait alors de ces acteurs du premier plan à l'interface homme-nature, favorisant le lien entre ses clients et avec les écologues. Dans un dernier temps nous avons essayé d'imaginer ce que serait une santé qui tient compte de la crise écologique. Nous avons vu que la médecine humaine ne pouvait plus, suite à de récentes découvertes scientifiques, considérer l'homme comme indépendant de son environnement. Par ailleurs, si la santé humaine a toujours été l'objectif final des vétérinaires, cela a changé depuis que la place de l'animal dans la société a changée, provoquant de grandes tensions dans les objectifs parfois divergents des vétérinaires. Afin de mieux intégrer les intérêts des animaux et des hommes du terrain, ils doivent continuer d'inciter les médecins et les décideurs en santé à intégrer l'approche *One-Health*. Mais ils ont également tout intérêt à l'intégrer eux-mêmes quand il s'agit de tenir compte de l'environnement et des autres vivants que les animaux domestiques. Pour cela il faut entretenir et encourager la recherche scientifique dans le domaine des liens entre faune sauvage, environnement, faune domestique et santé humaine. Il

faut espérer que cela permettra à terme de mettre en place un cercle vertueux où chacun agit dans l'intérêt du monde commun quand il agit pour son intérêt.

Tableau II : Tableau récapitulatif des propositions de l'écomodernisme et des autres propositions écologiques concernant la gestion de la sécurité alimentaire, de l'extinction de la biodiversité et des risques sanitaires.

	Écomodernisme	Autres approches écologiques
Sécurité alimentaire	<ul style="list-style-type: none"> • intensification et concentration de l'agriculture 	<ul style="list-style-type: none"> • restauration et approfondissement du lien entre agriculture et nature • recherche d'une plus grande autonomie en favorisant les liens locaux et en s'émancipant des liens oppressifs globaux • développement des connaissances sur l'écologie des systèmes agricoles
Extinction de la biodiversité	<ul style="list-style-type: none"> • Concentration des habitants des campagnes en ville et extension des espaces sauvages non utilisés par l'homme 	<ul style="list-style-type: none"> • cohabitation avec la biodiversité en minimisant les impacts • essayer d'inclure l'intérêt de la faune sauvage dans l'équation tout en tenant compte de l'« égoïsme » des hommes • pour cela développer et diffuser les connaissances sur les intérêts pour l'homme de prendre soin de la nature sauvage
Risques sanitaires	<ul style="list-style-type: none"> • Confiance dans la médecine 	<ul style="list-style-type: none"> • Approche globale <i>One-Health</i> resituant l'homme dans son environnement, favorisant la collaboration médecins/vétérinaires/écologues • intégrer les intérêts individuels et locaux dans une approche de <i>care</i> pour des décisions plus justes

Conclusion

Ce travail avait pour objet de réfléchir à la question du rôle du vétérinaire dans la société. En vue d'y répondre, nous avons voulu analyser différents points par une approche philosophique. Le vétérinaire est un soignant des animaux, guidé par sa recherche d'éthique et son empathie pour les animaux et les hommes. Il est un travailleur libéral extérieur aux lois du marché, ce qui garantit ses bons soins et son épanouissement dans son travail. Il ne participe souvent pas au progrès technologique de la société, ce qui peut créer une tension entre les valeurs de la société et les valeurs de sa profession. Mais ces valeurs sont le soin, l'éthique, la lenteur, l'absence de vérité unique, et ce même si elles ne s'inscrivent pas toujours dans le rythme du reste de la société. Ces valeurs lui permettent de suivre son propre sens de la justice, lié au contexte et à la vulnérabilité relative de ceux dont il prend soin, quand il est face à un dilemme entre l'intérêt humain et l'intérêt animal. Il possède une expérience assez unique des liens entre la société et les animaux et peut intégrer la sphère publique pour prolonger sa quête de sens et participer à l'élaboration d'un monde commun un peu plus juste. Cette expérience de la réalité du terrain concerne aussi les questions écologiques, face auxquelles il doit pratiquer un nihilisme actif, c'est-à-dire accepter de remettre les grandes valeurs en question pour aller en chercher de nouvelles, sans cesse. Grâce à cette attitude, il peut utiliser sa position de lien entre les hommes pour participer à l'accumulation de connaissances et la décentralisation des pratiques, et favoriser un monde commun qui réhabilite les liens homme/animal/environnement.

L'apport le plus important de cette analyse philosophique nous semble être dans la prise de conscience qu'il existe, en dehors du travail pour les vétérinaires, un espace public dans lequel, grâce à un métier de soin à l'interface entre les hommes et le reste du vivant, et grâce à une profonde réflexion philosophique, ils peuvent trouver un sens profond à leur existence en participant à élaborer un monde commun où liberté, justice, et progrès peuvent s'articuler en tenant compte de la complexité du monde et des liens entre tous.

Notre travail constitue une approche philosophique très générale. Il serait intéressant d'approfondir l'approche philosophique dans certains domaines abordés brièvement, comme l'agriculture et le rapport au vivant comme source de sens.

Bibliographie

- (1) RENAUT, A. *et al.* (2018). *Leçons de la Philosophie*. Paris : Odile Jacob, 855 p.
- (2) HERVE, C., STOEKLÉ, H.-C., Réflexion et approche pour une éthique vétérinaire. Contribution de collègues « bioéthiciens ». In : Bulletin de l'Académie vétérinaire de France tome 173, 2020. Pp. 128-133. Disponible sur : <https://doi.org/10.3406/bavf.2020.70908> [consulté le 27 septembre 2023]
- (3) Ordre national des vétérinaires, Code de déontologie vétérinaire (2015). Disponible sur : https://www.veterinaire.fr/system/files/files/2021-11/1890_CODE_DEONTO-07-04-BD.pdf [consulté le 4 octobre 2023]
- (4) TRUCHOT, D., ANDELA, M., MUDRY, A., La santé au travail des vétérinaires : une recherche nationale (2022). Disponible sur : <https://www.veterinaire.fr/system/files/files/2022-06/Rapport%20Cnov%20et%20V%C3%A9tos%20Entraides%20Finale%2013062022.pdf> [consulté le 27 septembre 2023]
- (5) Observatoire national démographique de la profession vétérinaire, Atlas démographique de la profession vétérinaire (2022). Disponible sur : https://www.veterinaire.fr/system/files/files/2022-10/1127-INTERIEUR-ATLAS-REGIONAL-NATIONAL-2022_BD_24102022.pdf [consulté le 4 octobre 2023]
- (6) Vetfuturs France 2030. Site internet : <https://www.futuribles.com/la-prospective/etapes-de-la-demarche/exemples-de-demarches/vetfuturs-france-2030/> [consulté le 4 octobre 2023]
- (7) CNOV, SNVEL, Vetfuturs, Le Livre Bleu. Disponible sur : https://www.futuribles.com/wp-content/uploads/2023/05/livre_bleu_VF_versionBDef_04072018.pdf [consulté le 4 octobre 2023]
- (8) CNOV, SNVEL, Vetfuturs, Le Livre Blanc. Disponible sur : https://www.futuribles.com/wp-content/uploads/2023/05/SNVEL_synthese_Vdu29102019.pdf [consulté le 4 octobre 2023]
- (9) CARLIER, C. (2016), *Le développement durable : une réponse à la crise d'identité de la profession vétérinaire ?*. Thèse de doctorat vétérinaire, Université Claude Bernard, Lyon, 107p.
- (10) OGIEN R. (2011), *L'influence de l'odeur des croissants chauds sur la bonté humaine et autres questions de philosophie morale expérimentale*, Grasset & Fasquelle, 332 p.

- (11) PIERRON J.-P. (2010). *Vulnérabilité. Pour une philosophie du soin*. Paris. Presses Universitaires de France. 208 p.
- (12) BENAROYO L. « Vie, médecine, responsabilité. ». in *Le moment du vivant*, 2016. Pp. 343-363
- (13) MALLET D., DUCHÊNE V. « Globalité et médecine moderne ». in *Laennec* 2008/2 (tome 56). Pp. 35-49. Disponible en ligne sur <https://www.cairn.info/revue-laennec-2008-2-page-35.htm> [consulté le 8 octobre 2023]
- (14) CANGUILHEM G., *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1994
- (15) THEBAULT, M. (2018), *Le devoir moral du vétérinaire envers l'animal et envers son client : étude quantitative en pratique vétérinaire canine*. Thèse de doctorat vétérinaire, Université Claude Bernard, Lyon, 152p.
- (16) MORIZOT B. (2020). *Manières d'être vivant*. Arles. Actes Sud. 2^{ème} édition (2022). 325 p.
- (17) PELLUCHON C. (2015). *Les nourritures. Philosophie du corps politique*. Éditions du Seuil, (réédition 2020). 434 p.
- (18) KANSOUN Z. et al. « Burnout in French physicians : A systematic review and meta-analysis » in *Journal of Affective Disorders*, vol. 246, Mars 2019, pp. 132-147. Disponible en ligne sur <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0165032718314873> [consulté le 16 octobre 2023]
- (19) *Étude clinique et organisationnelle permettant de définir et de quantifier ce qu'on appelle communément le burn-out*, Cabinet Technologia, 2014. Disponible en ligne sur <https://p6.storage.canalblog.com/62/46/1091115/93418763.pdf> [consulté le 16 octobre 2023]
- (20) CHABOT P. (2013), *Global burn-out*. Paris. Presses Universitaires de France. 143 p.
- (21) ASHWORTH V. et al., Work Psychology Group, "The Definitions of Client Satisfaction : Development of a Veterinary Graduate Employability Framework" in *Vet Record*, Février 2017. Disponible en ligne sur <https://www.vetset2go.edu.au/Media/Default/PDFs/VetSet2Go-Client-Survey-Report.pdf> [consulté le 17 octobre 2023]
- (22) BOURDIL M., OLOGEANU-TADDEI R., « Les patients, premier champ de reconnaissance au travail : étude au sein d'un CHU. » in *@GRH*, 2018/4, Pp. 61-92. Disponible en ligne sur <https://www.cairn.info/revue-agrh1-2018-4-page-61.htm> [consulté le 17 octobre 2023]

- (23) GRANDADAM, L. (2010), *L'exercice rural est-il plus difficile pour une femme vétérinaire ? Enquêtes auprès des vétérinaires praticiens et des éleveurs de bovins*. Thèse de doctorat vétérinaire, Université Claude-Bernard, Lyon, 266p.
- (24) CACOUAULT-BITAUD M. « La féminisation d'une profession est-elle le signe d'une baisse de prestige ? » in *Travail, genre et sociétés*, La Découverte, 2001/1, Pp. 91-115. Disponible en ligne sur <https://www.cairn.info/revue-travail-genre-et-societes-2001-1-page-91.htm?contenu=article> [consulté le 17 octobre 2023]
- (25) CHAPOUTHIER G., « Chapitre 6. Quelques réflexions sur la notion de droits de l'animal » in *Journal International de Bioéthique*, 2013/1 (Vol. 24), Pp. 77-85.
- (26) PORCHER J., « Défendre l'élevage sans le savoir. Commentaire critique à propos de l'article de Nicolas Delon « L'animal d'élevage compagnon de travail. L'éthique des fables alimentaires » in *Revue française d'éthique appliquée*, 2018/2 (N°6), Pp 119-124.
- (27) FINKIELKRAUT A. (2018), *Des animaux et des hommes*. Paris. Éditions Stock. 301 p.
- (28) PORCHER J., « Chapitre 4. Faire société avec les animaux ? » in *Journal International de Bioéthique*, 2013/1 (Vol. 24), Pp. 55-63
- (29) MOLINIER P., LAUGIER S., PAPERMAN P. (2009), *Qu'est-ce que le care ?*. Paris. Payot & Rivages. 2021 pour l'édition de poche. 251 p.
- (30) BEAU R., LARRÈRE C. (dir.), *Penser l'anthropocène*, Presse de Sciences Po, Paris, 2018. 573 p.
- (31) Site internet « The keeling curve » disponible sur <https://keelingcurve.ucsd.edu/> [consulté le 31 octobre 2023]
- (32) BOURG D., WHITESIDE K., *Vers une démocratie écologique. Le citoyen le savant et le politique*. Éditions du Seuil et La République des Idées, 2010.
- (33) Site internet du ministère de la Transition écologique et de la Cohésion des territoires disponible sur https://www.ecologie.gouv.fr/changement-climatique-causes-effets-et-enjeux#scroll-nav_3 [consulté le 31 octobre 2023]
- (34) Site internet du Manifeste écomoderniste disponible sur <https://www.ecomodernism.org/francais> [consulté le 31 octobre 2023]
- (35) NARAYAN E. et al., "A Retrospective Literature Evaluation of the Integration of Stress Physiology Indices, Animal Welfare and Climate Change Assessment of Livestock" in *Animals* 2021. Disponible en ligne sur <https://www.mdpi.com/2076-2615/11/5/1287> [consulté le 1er Novembre 2023]
- (36) GUICHET J.-L., « Chapitre 2 : La question animale dans l'éthique environnementaliste. » in *Journal International de Bioéthique*, 2013/1 (Vol. 24), Pp. 29-38.

(37) KECK F., « Anthropologie et histoire du droit. Vulnérabilité et immunité partagée entre humains et animaux : les leçons politiques des zoonoses. » in *Revue Semestrielle de Droit Animalier* 1/2021. Pp. 287-291.

(38) DESMOULIN S., « Droit Sanitaire : De quoi les zoonoses sont-elles le nom ? » in *Revue Semestrielle de Droit Animalier* 1/2021. Pp. 309-326.

(39) CANGUILHEM G., « La décadence de l'idée de progrès. » in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 92^{ème} Année, n°4, Philosophie française, Octobre-Décembre 1987.

(40) BERLAN A., « Pour une philosophie matérialiste de la liberté. Les *Réflexions* de Simone Weil en 1934 » in *Les Matérialistes paradoxaux* (2018). Pp. 137-163.

(41) « Bulletin de bibliographie spinoziste XLII. Revue critique des études spinozistes pour l'année 2020 », « II. Spinoza et l'éthique environnementale », in *Archives de philosophie* 2021/4, Pp. 181-218.

(42) <https://www.philomag.com/articles/luc-ferry-dominique-bourg-le-debat-durable>

(43) NICAISE G., « La permaculture pour préparer l'après-pétrole », article de 2011 disponible en ligne sur le site du Momentum Institut à l'adresse https://institutmomentum.org/permaculture#_ftn3 [consulté le 4 Novembre 2023]

(44) INRA, « Maraîchage biologique permaculturel et performance économique », Rapport final, 30 Novembre 2015. Disponible en ligne sur <https://archive.wikiwix.com/cache/index2.php?url=https%3A%2F%2Finra-dam-front-resources-cdn.brainsonic.com%2Fressources%2Fafile%2F362783-745d0-resource-rapport-final-bec-hellouin.pdf%2Findex.html#federation=archive.wikiwix.com&tab=url> [consulté le 5 Novembre 2023]

(45) GARDON S., GAUTIER A., LE NAOUR G., MORAND S., 2022. *Sortir des crises. One Health en pratiques*. Versailles, éditions Quæ, 264 p.

(46) THEBAUD E., « « Ceci n'est pas un vétérinaire rural ! » L'image culturelle des vétérinaires ruraux a-t-elle de l'importance ? » in *Journées Nationales des GTV*, Nantes, mai 2013.

APPORT D'UNE APPROCHE PHILOSOPHIQUE DANS LA DÉFINITION DE LA PLACE ACTUELLE DU VÉTÉRINAIRE DANS LA SOCIÉTÉ

Auteur

SOUBESTE Juliette

Résumé

La profession vétérinaire fait face aujourd'hui à des enjeux comme l'augmentation du mal-être au travail, et des demandes sociétales de plus en plus exigeantes concernant le bien-être animal et l'écologie. Nous avons souhaité apporter une réflexion philosophique sur ces questions, en réfléchissant sur la question du rôle du vétérinaire dans la société. La quête de sens individuelle, l'implication dans la société et l'impact de la modernité sur le travail, la place de l'animal, ainsi que les questions écologiques ont été décomposées et analysées à l'aide de théories philosophiques datant de l'antiquité à nos jours. Il en résulte une vision renouvelée du rôle du vétérinaire dans la société : un rôle de soin et de lien entre les vivants, qui peut être amené à s'exprimer dans l'espace public afin de construire un monde commun plus juste.

Mots-clés

philosophie, éthique, société, bien-être animal, écologie, politique

Jury

Président du jury : **Pr CADORE Jean-Luc**

1er assesseur : **Pr PROUILLAC Caroline**

2ème assesseur : **Pr REMY Denise**

Membre invité : **Mme VAROBIEFF Léonie**