



HAL
open science

Du droit des animaux dans la pensée antique

Richard Sorabji

► **To cite this version:**

Richard Sorabji. Du droit des animaux dans la pensée antique. *Alliage : Culture - Science - Technique*, 1991, 7 & 8, pp.40-51. hal-03406034

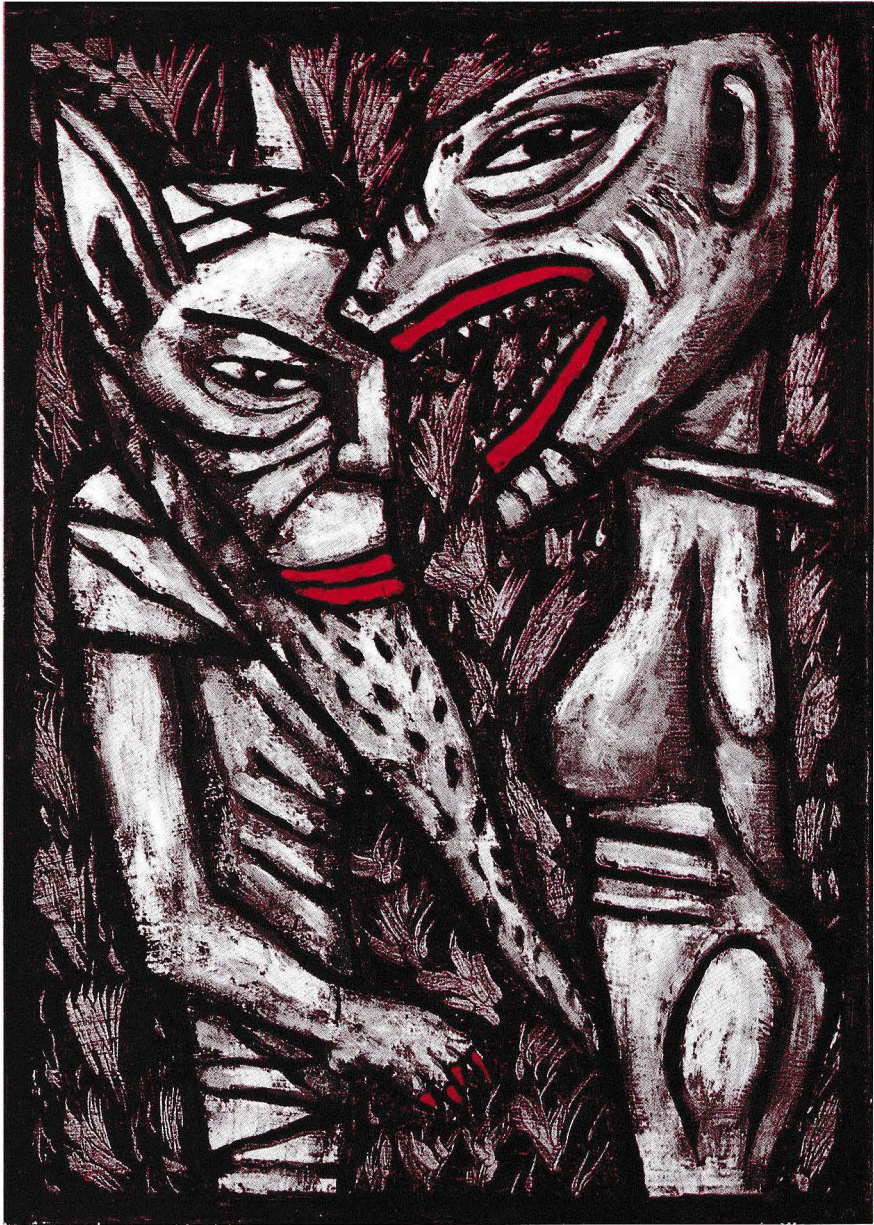
HAL Id: hal-03406034

<https://hal.science/hal-03406034v1>

Submitted on 29 Oct 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Tanière
toile (50 x 30 cm)

DU DROIT DES ANIMAUX DANS LA PENSÉE ANTIQUE

Richard Sorabji

Je vais traiter ici de l'éthique du traitement des animaux dans diverses conceptions philosophiques de l'Antiquité.*

La question de savoir si nous devons manger les animaux était, dans la pensée grecque, étroitement associée à celle de savoir si nous devons les sacrifier. Il existait du reste entre ces deux questions un lien réciproque. Ainsi, était-il impossible de dire : «je défends le sacrifice traditionnel, mais je veux être végétarien», parce que le rituel exigeait qu'après le sacrifice de l'animal, on mangeât sa viande.

A l'inverse, un chrétien, opposé aux pratiques religieuses païennes, ne pouvait pas se contenter de déclarer : «après tout, j'aime bien manger un bon morceau de bœuf, mais je ne veux rien faire en faveur de la religion païenne». Car, si ce chrétien allait ensuite acheter sa viande chez le boucher, il était tout à fait probable que cette viande provenait d'un bœuf sacrifié, que le boucher avait acheté. Ce problème est évoqué dans l'Épître de saint Paul adressée aux Corinthiens. Alors qu'on demande à saint Paul si les chrétiens peuvent manger la viande provenant éventuellement d'un animal sacrifié, il répond qu'ils le peuvent, mais à condition d'ignorer que l'animal en question a été sacrifié.

Il faut évidemment rappeler qu'en Grèce ancienne, le sacrifice représentait un aspect essentiel de la vie civique. Quand Aristote explique pourquoi les hommes doivent s'associer et vivre en cités, une des principales raisons qu'il

* Ce texte est celui d'une partie de la conférence donnée par l'auteur en septembre 1990 au Centre national des Lettres dans le cadre d'un cycle consacré à l'*Actualité de la Philosophie morale : le renouveau britannique* et organisé par Monique Canto-Sperber, qui a bien voulu traduire cet exposé et nous le communiquer. La version intégrale en sera publiée avec les autres conférences du cycle, sous le titre *Actualité de la Philosophie morale* (PUF, à paraître en 1992).

avance est que la vie en cité permet aux hommes d'organiser davantage de sacrifices, et donc de renforcer leur solidarité mutuelle. Ainsi, lorsqu'un des premiers philosophes grecs, Pythagore, déclara, un peu avant 530 avant Jésus-Christ, qu'on ne devait pas tuer les animaux, il adoptait une position dont les implications politiques et religieuses étaient réelles. Le choix d'une telle position allait d'ailleurs de pair avec des pratiques religieuses assez différentes de celles communément adoptées. Les pythagoriciens vivaient en effet à l'écart des autres citoyens, le plus souvent dans des bois, ou dans d'autres lieux écartés des villes, et s'ils observaient des rites et des sacrifices religieux, ces sacrifices étaient végétariens.

Un peu plus tard, vers 450 av. J.-C., un autre philosophe grec, Empédocle, demanda également qu'on ne tue pas les animaux lors des sacrifices. Dans un fragment de ses écrits (fragment 128), il dit en effet savoir qu'à une époque antérieure, les hommes se contentaient d'images ou de représentations d'animaux pour accomplir leurs rites et leurs sacrifices. Par ailleurs, Empédocle se considérait lui-même comme exilé en cette vie, en punition du crime d'avoir tué des animaux au cours d'une existence antérieure. Empédocle reprend à son compte la conception pythagoricienne selon laquelle les animaux sont proches de nous, qu'ils sont pour ainsi dire nos familiers. Et cette parenté avec les animaux est, selon lui, si grande que des hommes pourraient se réincarner sous la forme d'un animal. Il est donc toujours possible que l'animal qu'on sacrifie soit en fait un parent ainsi réincarné. En lisant le fragment 117 d'Empédocle, nous apprenons qu'il aurait été lui-même, au cours d'existences antérieures successives, incarné sous la forme d'un garçon, d'une fille, d'un buisson, d'un oiseau et d'un poisson. Notons que si un être humain peut s'incarner sous la forme d'un buisson, alors les sacrifices qu'Empédocle décrit comme ceux d'un âge d'or ne faisaient probablement même pas usage de plantes entières, mais seulement d'encens, de myrrhe, ou de miel.

La responsabilité morale des animaux

Un autre philosophe présocratique du vème siècle avant J.-C., Démocrite, aborda aussi la question du traitement que nous infligeons aux animaux. D'après Démocrite, les animaux sont parfaitement capables de nous faire du mal de façon délibérée. Nous devons donc les traiter en ce cas comme nous traitons des criminels, et les punir en conséquence. Il va sans dire que Démocrite considérait les animaux comme étant moralement responsables de leurs actes.

Cette conception de la responsabilité animale se trouve reprise et défendue par Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque*. Aristote déclare en effet, dans le premier chapitre du livre III, que les animaux agissent volontairement.

Pour Aristote, il s'agit à ce moment-là de montrer que, si une action est volontaire alors elle peut être objet de blâme ou d'éloge. Pour que les animaux puissent être ainsi blâmés ou loués, il suffit donc qu'ils soient moralement responsables, mais il n'est aucunement nécessaire qu'ils soient rationnels - du moins, c'est ainsi que je comprends cet argument d'Aristote. En fait, trois conditions seulement doivent se trouver remplies pour que nous ayons l'assurance que les animaux agissent de façon volontaire. D'abord, il est nécessaire que le motif du comportement animal soit interne : la cause de l'action de l'animal doit être, par exemple, le désir. Ensuite, il faut que l'animal ait une connaissance minimale de son acte : s'il nous mord, il ne doit pas ignorer qu'il nous mord. Enfin, l'action, tout comme la décision d'agir, doivent dépendre de l'animal, et il faut que l'action de l'animal ne soit pas par avance inévitable.

On voit bien qu'aucune de ces trois conditions, qui permettent d'affirmer que l'animal est responsable, n'implique que l'animal soit rationnel. En effet, l'hypothèse de la rationalité est nécessaire, non pour qualifier telle ou telle action particulière, mais seulement pour évaluer le caractère moral, pris comme un tout, de l'agent. Supposons qu'une personne ait un caractère moral vertueux, et qu'une autre ait un caractère vicieux, la vertu de l'une et le vice de l'autre dépendent des choix délibérés que chacune de ces deux personnes a faits. C'est ce choix délibéré, et seulement lui, qui suppose l'usage de la raison. Un animal qui mord ne manifeste pas, par cet acte de morsure, un caractère moral susceptible d'être évalué de la même façon qu'on évalue le caractère moral d'un être humain, mais cela n'empêche pas que l'animal en question puisse être bel et bien tenu pour responsable de cet acte particulier de morsure. En outre, dans le chapitre 8 du premier livre de la *Politique*, Aristote ajoute que nous menons une guerre juste contre les animaux; ce qui veut dire que nous avons le droit de les chasser et de les manger parce qu'ils nous sont, par nature, destinés.

Les stoïciens ont toutefois radicalement modifié la façon dont se posait la question de la responsabilité animale. Selon les stoïciens, nous ne sommes responsables de nos actions que si nous donnons notre assentiment rationnel à la représentation (*phantasia*) qui nous indique qu'il serait bien de faire telle ou telle chose. Or si les animaux sont dépourvus de raison, ils ne peuvent pas donner d'assentiment rationnel. Ils ne sont donc pas moralement responsables de ce qu'ils font. Ou encore, pour employer la terminologie stoïcienne, ce qu'ils font ne dépend pas d'eux, et n'est pas du ressort de leur décision. Il est du reste intéressant de remarquer que sur ce point, le philosophe aristotélicien Alexandre d'Aphrodise, en affirmant qu'une action dépend de la décision de la personne seulement si cette personne peut se servir de sa raison et faire un choix délibéré, ne reprend pas la conception de son maître, Aristote, mais plutôt celle de ses adversaires, les stoïciens.

Avons-nous un devoir de justice à l'égard des animaux ?

Voilà donc ce qu'il en est des débats sur la question de la responsabilité morale des animaux. Mais Aristote soulève une autre question aussi, lorsqu'il demande si quelque chose comme la "justice" existe dans nos rapports avec les animaux. Autrement dit, avons-nous un devoir de justice à l'égard des animaux? Et certaines des actions que nous commettons envers eux peuvent-elles être interprétées comme des injustices?

Intuitivement, il semblerait que la réponse à cette question doive être positive. Si, en une circonstance où la nourriture est rare, je la donnais tout entière au chien qui a le même nom que moi, et laissais tous les autres chiens mourir de faim, on considérerait tout naturellement qu'un tel comportement représente une injustice. Et de fait, cela ressemble beaucoup au type d'injustice qu'Aristote définirait comme "injustice distributive". De même, il serait injuste qu'un chercheur, engagé dans une recherche médicale, fit subir toutes les expériences douloureuses à un chien qui aurait le même nom qu'un de ses ennemis. Enfin, si un maître tue son chien berger dès que celui se montre moins apte à accomplir la tâche qui lui est demandée, une telle chose a, de nouveau, toute l'apparence d'une injustice. C'est là une violation de ce qu'Aristote appelle «la justice réciproque». Enfin, si je punis de mort tous les chiens que je rencontre parce que l'un d'entre eux a volé un gâteau, voilà qui paraîtra également injuste. Et de fait, cela semble aller contre ce qu'Aristote appelle "justice rectificative".

Indépendamment de nos réponses intuitives sur ce que représentent, dans ce cas, la justice ou l'injustice du rapport à l'animal, une autre raison peut nous amener à penser que les auteurs grecs considéraient que les animaux pouvaient être victimes d'injustice - ou d'*adikia*, pour employer le terme grec. Car l'*adikia* est une notion qui englobe celle d'injustice, et sert à désigner tous les torts qui peuvent être faits à un autre être vivant.

Il est frappant de constater que ceux des penseurs grecs qui voulaient éviter d'admettre que les animaux puissent être victimes d'*adikia* ont eu recours, pour justifier leur position, soit aux mythes soit à une théorie particulière de la "familiarité" entre hommes et animaux. Les premiers mythes qui évoquent cette question remontent au moins à Hésiode, poète du VIII^{ème} siècle avant J.-C. Dans *Les Travaux et les Jours*, Hésiode présente la justice comme un don particulier que Zeus a fait aux hommes (vers 277-279). De même, Platon, dans le *Protagoras*, place dans la bouche du sophiste Protagoras, une histoire plus développée et non sans charme. En 320 C, la suggestion est faite selon laquelle les hommes se sont rassemblés en communautés précisément pour se protéger des animaux; mais ils découvrirent alors qu'ils étaient sans

protection les uns vis-à-vis des autres. C'est donc pour remédier à un pareil danger que Zeus a donné aux hommes le don de la justice. Il est clair que ce don ne devait pas servir au bénéfice des animaux, puisque dès le départ les animaux se trouvaient exclus de la communauté humaine. Au siècle suivant, l'épicurien Hermarque transforma ce mythe en un morceau d'anthropologie historique. Selon lui, les hommes se sont rassemblés en communautés pour se protéger des animaux, qu'ils ont ainsi tenus à l'écart. Puis, pour se protéger les uns des autres, il leur fallut passer des contrats et introduire la justice. Dans ce récit, encore une fois, la justice apparaît pour le bénéfice des hommes, à l'exclusion des animaux. Aristote défend la même conclusion - mais sans se référer pour autant au mythe - selon laquelle la justice ne s'étend pas aux animaux.

Dans l'*Ethique à Nicomaque* (VIII, 11), Aristote déclare que l'homme n'a rien en commun avec le cheval ou le boeuf. C'est pourquoi une chose comme "la justice à l'égard des animaux" n'existe pas. Non seulement une telle conception s'oppose aux conceptions de Pythagore et d'Empédocle, mais aussi à celle de Démocrite, car Démocrite voulait que nous traitions les animaux comme des criminels lorsqu'ils nous font du tort, que nous les traitions donc comme entrant avec nous dans des rapports de justice ou d'injustice. Mais cette conception aristotélicienne a été contestée. Théophraste, son propre disciple et également chef du Lycée, était en désaccord avec lui sur ce point. Théophraste, en effet, disait que les animaux forment une communauté avec nous, qu'ils sont nos familiers (*oikeioi*), qu'ils sont, littéralement, "membres de notre maisonnée". Il est donc mal de les tuer, comme nous le faisons lors des sacrifices animaux. Or la raison pour laquelle ils sont nos familiers (*oikeioi*) et appartiennent à la même communauté que nous, tient au fait qu'ils disposent, contrairement à ce qu'avait dit Aristote, de raisonnements (*logismoi*). Ils éprouvent également les mêmes émotions que nous et ils sont, par-dessus tout, semblables à nous pour ce qui a trait à la perception sensorielle. De plus, ils sont faits des mêmes éléments dont nous sommes composés. Mais sur ce point, la théorie de Théophraste est plus précise que celle de Pythagore qui, lui aussi, suggérait que nous sommes faits des mêmes éléments que les animaux. Car si l'on en reste là, une telle remarque pourrait aussi bien s'appliquer aux plantes. Mais Théophraste ajoute que hommes et animaux sont constitués exactement des mêmes humeurs et des mêmes tissus, ce qui n'est pas le cas des plantes. De ce fait, la communauté entre hommes et animaux paraît être encore plus étroite.

La théorie stoïcienne de l'*oikeinosis*

Jusqu'à l'époque d'Aristote, on voit donc que la question de savoir si nous sommes, à l'égard des animaux, dans une relation de justice est l'objet de nombreux débats. En revanche, dans la période immédiatement postérieure à

Aristote, on voit se développer deux nouvelles théories décisives, qui toutes deux devaient amener à penser qu'une telle relation de justice n'existe pas entre les animaux et nous. L'une de ces théories est la théorie épicurienne, selon laquelle la justice n'est due qu'aux êtres avec lesquels nous sommes dans une relation de contrat. L'autre théorie est la théorie stoïcienne de l'*oikeiosis* (familiarité, appartenance à une même communauté). C'est d'elle que je traiterai d'abord.

La conception stoïcienne présente deux thèmes distincts, qui finiront par être amalgamés. Le premier thème est lié à la notion d'*oikeiosis*. Le radical *oik* de ce mot suggère l'idée de ce qui est propre à quelqu'un. L'*oikos* désigne la maison, au sens large de maisonnée, tout comme son équivalent latin *vicus* (village). La notion d'*oikeiotès* désigne donc une relation ou un rapport d'appartenance, littéralement, le fait d'appartenir à la même maisonnée. C'est le contraire de l'aliénation ou de l'étrangeté. Le suffixe *sis* impliquant un processus, le terme *oikeio-sis* désignera le processus par lequel on arrive à considérer certaines choses comme faisant partie du même ensemble, et à les traiter en conséquence. Sa propre personne, les êtres les plus proches et les plus chers seront évidemment inclus dans cette relation de co-appartenance. Mais les stoïciens ont aussi cherché à donner une plus grande extension à cette relation de familiarité, en lui faisant inclure tous les êtres humains.

Un second thème, présent dans la conception stoïcienne et distant du premier, apparaît clairement dès qu'on rappelle que Zénon, le fondateur du stoïcisme, a composé une *République* qui décrivait une communauté à l'échelle du monde. Nous ne devons pas vivre, dit Zénon, dans des cités séparées, ni soumis à des lois différentes; au contraire, il nous faut considérer tous les êtres humains comme étant nos concitoyens. En fait, Zénon ne se réfère ici à "tous les hommes" qu'à titre d'hypothèse idéale, puisqu'il semble que, dans le même ouvrage, il aurait déclaré que seuls les hommes vertueux sont véritablement des concitoyens, tandis que tous les autres hommes sont ennemis les uns des autres. Il reste que chez les stoïciens plus tardifs, le monde est déjà considéré comme formant une seule cité; c'est un monde où les dieux appartiennent à la même communauté que les hommes car ils sont comme nous des êtres rationnels.

A l'époque où Cicéron écrit le traité *De finibus*, on voit que la théorie stoïcienne étend la notion de familiarité (*oikeiosis*) à toute l'humanité, dans la reprise manifeste de l'idée zénonienne d'une cité à l'échelle du monde. Mais il s'agit cette fois-ci d'une cité à laquelle tous les hommes, et pas seulement les hommes vertueux, appartiennent, et dont les dieux aussi font partie. Cicéron rappelle ainsi que les stoïciens considèrent qu'il est conforme à la nature que nous étendions ce sentiment au monde entier, que c'est ainsi que le sage doit agir. Cicéron ne suggère pas pour autant que tout le monde le fasse: en effet,

l'extension de ce sentiment de familiarité à des cercles de plus en plus larges est un devoir dont l'accomplissement requiert un certain effort. L'attachement à soi-même et à ses propres enfants est du reste proposé comme le premier exemple d'un sentiment qui peut être étendu, mais qui ne s'élargira pas spontanément et sans qu'on s'y applique.

Quelles sont les conséquences de cette théorie sur la question du traitement des animaux? Chrysippe, le plus éminent stoïcien, disait bien qu'il n'y avait pas de relation de justice entre les animaux et nous, parce que les animaux ne sont pas des êtres rationnels. Mais l'idée plus fondamentale qui conditionne cette affirmation est que la source de la justice se trouve dans l'*oikeiosis*. Puisque nous sommes des êtres rationnels, nous ne pouvons étendre l'*oikeiosis* qu'à d'autres êtres rationnels. La justice, en conséquence, ne concerne que les seuls êtres rationnels. Et s'il n'existe pas de relation de justice entre les animaux et nous, quoi que nous fassions à ces animaux, il ne s'agira jamais d'un tort ou d'une injustice. Si l'aliénation (ou l'étrangeté) peut être vue comme le contraire de l'*oikeiosis*, nous dirons alors que les animaux sont par rapport à nous dans une relation d'aliénation ou d'étrangeté.

La théorie stoïcienne de l'*oikeiosis* fut elle-même reprise de différentes façons par d'autres écoles philosophiques grecques. Le philosophe néo-platonicien Jamblique (v. 250-330), par exemple, affirme qu'il existe en effet un certain genre d'*oikeiosis* qui rapproche entre eux les animaux et les dieux. Mais loin de reconnaître en cela une raison de bien traiter les animaux, Jamblique y voit la preuve que les animaux doivent être sacrifiés aux dieux, parce que leur parenté avec les dieux en fait des victimes sacrificielles qui leur sont tout particulièrement agréables.

Saint Augustin reprendra aussi la doctrine stoïcienne de l'*oikeiosis*. Il déclare, par exemple, dans le livre XIX de la *Cité de Dieu*, que des liens d'*oikeiosis* relient entre eux les membres de l'église chrétienne. En revanche, dans le premier livre du même ouvrage (I, 20), il récuse l'idée selon laquelle nous sommes dans une relation de familiarité (*oikeiosis*) à l'égard des animaux, et en conclut donc que le commandement "tu ne tueras pas" n'est en aucun cas destiné à nous faire épargner les animaux.

Les cyniques et la supériorité des animaux

En fait, la théorie stoïcienne de l'*oikeiosis* n'est pas née de rien. L'idée de Zénon d'une cité à l'échelle du monde lui avait été transmise par son maître cynique, Cratès. Le premier cynique, Diogène de Sinope, était un anarchiste, qui refusait l'existence des Etats. Cette idée est, à première vue, très différente

de celle de Zénon. Mais, en fait, d'une part, l'idée d'une communauté unique, et, d'autre part, l'idée d'une absence d'Etat, sont liées entre elles. On pourrait résumer l'idée de Diogène en déclarant que, pour lui, "la civilisation, c'est de la blague!". On rapporte d'ailleurs que Diogène voulait défendre l'amour libre, l'homosexualité, l'inceste, la masturbation en public. Diogène s'est lui-même fait l'avocat, dit-on, du cannibalisme, et même du fait de manger ses propres parents. Il méprisait aussi les pratiques religieuses et les temples. Il ne vivait pas dans une maison, mais dormait, semble-t-il, sous terre ou dans un tonneau.

Par ailleurs, Diogène niait appartenir à une cité ou à une patrie autre que l'univers lui-même, qui était, selon lui, le seul vrai Etat. Diogène ne voulait être lié par aucune loi ni engagé dans l'accomplissement d'aucun devoir civique. Il considérait que les armées étaient inutiles; il rejetait la monnaie et voulait y substituer les osselets. Son pays n'était que honte et pauvreté, comme il le disait lui-même. Il fait déclarer à l'un de ses personnages tragiques que son pays et sa citadelle s'étendent sur la terre entière. Non seulement il rejetait les communautés existantes, mais il appelait de ses vœux l'existence d'une cité ne permettant que le thym, l'ail, les figues, les feuilles, une cité qui n'attire ni l'envie ni l'agression, et n'ait pas besoin d'armée.

Ce thème cynique de la condamnation de la civilisation n'était pas sans conséquence pour les animaux. On sait, par exemple, que Diogène mangea un jour une pieuvre crue. Ce geste témoignait sans doute de son indifférence à l'égard de son alimentation, et allait de pair avec sa défense du cannibalisme (défense qui fait du reste l'objet d'un soutien réservé de la part de Chrysippe et d'autres stoïciens). Par ailleurs, Diogène se plaisait à son surnom de "chien", qui lui avait été donné en raison de son rejet de la vie civilisée; il se servait d'ailleurs de ce surnom à des fins diverses et pleines d'esprit. Ce fut ce même surnom de "chien" qui servait à désigner toute la secte cynique, les *kunikoi*. L'insistance avec laquelle Diogène déclarait que les animaux étaient supérieurs aux hommes était bien en accord avec l'adoption de ce surnom. L'idée de la supériorité animale avait du reste déjà été suggérée par Démocrite. Dans le mythe du *Politique* de Platon, elle est également défendue par les grues.

Mais la défense ultime de cette idée, venue de Diogène, d'une supériorité de l'animal sur l'homme, se trouve dans le traité de Plutarque, *Gryllos*, où Plutarque nous rappelle l'histoire d'Ulysse. Alors qu'Ulysse se trouvait avec la sorcière Circé, celle-ci, pour n'être pas interrompue, métamorphosa les compagnons d'Ulysse en pourceaux. Après un doux sommeil avec Ulysse, Circé déclare que le moment est venu de transformer de nouveau les pourceaux en hommes. Mais Gryllos, le chef des compagnons d'Ulysse, lui-même transformé en pourceau, proteste : «Je vous en prie, n'en faites rien. Nous sommes tellement plus heureux! Et tellement meilleurs que toi, Ulysse, maintenant que

nous sommes devenus pourceaux. Regarde-toi, Ulysse. Regarde-toi. Tu perds ton temps, malheureux, à essayer de retourner auprès de ta femme qui t'est probablement infidèle, alors que tu pourrais ici même, avec Circé, prendre tout le plaisir que tu veux. Nous, les animaux, nous ne souffrons d'aucun malheur, d'aucune stupidité aussi mal inspirée, et nous sommes, à tous égards, supérieurs à vous, les hommes. Laisse-nous rester, au nom des dieux, des pourceaux.»

Ce traité de Plutarque était connu de Montaigne qui, bien des siècles plus tard, allait soutenir, en ses propres termes, la thèse de la supériorité des animaux sur l'homme. Cette défense correspondait parfaitement au scepticisme de Montaigne, et elle provoqua un ensemble de réactions. Elle suscita, par exemple, un peu plus tard, la réaction de Descartes qui devait dénier aux animaux, non seulement la raison, mais aussi toute forme de conscience. Elle devait motiver également l'idée de Grotius d'un droit humain universel à l'auto-défense, idée que Grotius présentait comme l'une des choses qui pouvait, à l'évidence, être opposée au scepticisme de Montaigne.

La période post-aristotélicienne est également marquée par l'existence d'une autre théorie morale, celle d'Epicure et de ses disciples. Epicure était un contemporain de Zénon, le fondateur du stoïcisme. Contre l'idée stoïcienne d'une justice naturelle et universelle, Epicure proposait une théorie conventionnaliste de la justice, comme fondée sur un contrat variant d'une société à l'autre. La théorie d'Epicure n'était sans doute pas une simple répétition des conceptions de son prédécesseur atomiste, Démocrite. Car Démocrite incluait bien les animaux dans la sphère de justice, allant jusqu'à dire que si les animaux nous font du tort, nous devons les traiter comme des criminels. Mais la conception d'Epicure se situe tout à fait à l'opposé. Epicure est d'accord avec les stoïciens pour dire qu'il n'y a pas de relation de justice entre nous et les animaux. Plus précisément, il affirme que la justice n'existe que là où deux conditions se trouvent remplies. D'abord, il faut qu'un contrat ait été passé entre les parties concernées ; ensuite, le respect de ce contrat doit rester avantageux pour les deux parties. Voilà pourquoi l'on peut dire, d'après Epicure, qu'aucune relation de justice n'existe avec ceux des animaux qui n'entrent pas dans des relations de contrat. L'expression "ceux des animaux" pourrait suggérer qu'il existe d'autres animaux, capables, eux, de passer des contrats. Mais si cette question est laissée ouverte par Epicure, elle se trouve explicitement close par son successeur immédiat, Hermarque. Car si les animaux pouvaient conclure des contrats avec nous, il faudrait étendre le domaine de la justice jusqu'à les y inclure; et pareille extension de la justice aurait bel et bien augmenté notre sécurité. Mais c'est une chose impossible, parce que les animaux ne sont pas rationnels. Voilà qui montre de manière tout à fait explicite que c'est l'absence de rationalité chez les animaux qui exclut que nous ayons avec eux des rapports de justice. A cet égard, la théorie épicurienne aboutit à la même

conclusion que la théorie stoïcienne, bien qu'elle soit inspirée par des raisons totalement différentes. On peut ainsi voir comment la question de la rationalité animale est centrale dans tout le débat grec sur l'éthique du traitement des animaux.

Dans nos discussions modernes, en revanche, la question décisive serait plutôt celle de savoir si les animaux peuvent éprouver de la douleur, un sentiment de détresse ou de terreur. Il faut absolument souligner combien il est remarquable que des considérations de ce type interviennent tardivement dans la pensée grecque. L'exemple le plus ancien que j'ai trouvé d'un auteur grec soutenant que nous devons être justes à l'égard des animaux parce qu'ils sont capables d'éprouver la douleur et la peur se trouve chez un auteur du IV^{ème} siècle après J.-C., le néo-platonicien Porphyre, qui s'inspire d'un texte perdu de Plutarque.

La pensée chrétienne

Nous avons vu que la pensée chrétienne en son début était fortement opposée aux sacrifices animaux. Saint Paul explique cette hostilité en montrant que le Christ a déjà accompli le seul sacrifice véritable. Ce qui est exigé à présent, c'est le sacrifice spirituel d'un cœur pur, idée que l'on trouve déjà dans l'Ancien Testament, par exemple dans les psaumes 50 et 51. On voit bien que l'opposition de saint Paul aux sacrifices animaux n'était aucunement inspirée par la moindre bienveillance à leur égard. Au contraire, nous avons vu que Paul ne fait aucune objection à ce que les chrétiens mangent de la viande, pourvu qu'ils ignorent le fait que cette viande est celle d'un animal sacrifié. De même, saint Paul interprétera les remarques bienveillantes de l'Ancien Testament à propos du bœuf qui moule le blé. «Ne muselez pas le bœuf qui moule le blé, dit le Deutéronome. Permettez-lui plutôt de manger un peu du blé qu'il est en train de mouler.» A cela, saint Paul réplique: «Qu'importent à Dieu les bœufs.» Le sens de ce passage, selon lui, ne peut pas être le sens littéral. Il en donne donc une interprétation métaphorique.

Cette question de la rationalité animale, si importante en Grèce ancienne, fut reprise par la chrétienté de différentes façons. Si dans la *Cité de Dieu* (I, 20), saint Augustin défend la thèse selon laquelle les animaux sont irrationnels pour montrer qu'il ne peut y avoir ni d'*oikeiosis* ni de justice envers eux, en revanche, chez saint Thomas d'Aquin, l'irrationalité des animaux entraîne déjà des conséquences d'une autre portée. Les âmes humaines sont à la fois rationnelles et immortelles, tandis que les animaux, étant irrationnels, n'ont pas d'âmes immortelles. C'est pourquoi la différence est immense entre eux et nous. Voilà qui met à son tour en perspective la tentative de Montaigne de ranimer l'idée

selon laquelle les animaux nous sont supérieurs à certains égards, y compris la rationalité. Voilà qui met aussi en perspective la réponse que Descartes apporte à cette question dans le *Discours de la méthode*, où il souligne que les animaux sont non seulement irrationnels, mais dépourvus de conscience. Et Descartes nous met en garde: si nous acceptons l'idée selon laquelle l'animal et l'homme se ressemblent, on pourrait en déduire que c'est nous qui sommes dépourvus d'âmes immortelles, en tout cas que nos âmes ne sont pas plus immortelles que celles des animaux, et que nous ne devons plus craindre de punition pour nos mauvaises actions.

Voici ce qui, à mon avis, s'est produit. La chrétienté n'a reconnu qu'un seul aspect d'un débat beaucoup plus large, présent dans l'Antiquité grecque et concernant la façon dont nous devrions traiter les animaux. Dans la pensée grecque, les deux côtés de ce débat (pour ou contre les animaux) étaient mieux équilibrés. La chose devient encore plus évidente lorsque nous ajoutons au traité du néo-platonicien Plutarque, le merveilleux et charmant traité du néo-platonicien Porphyre, intitulé *Sur l'abstention des nourritures animales*. Ce traité est la tentative la plus développée qu'on trouve dans l'Antiquité grecque en faveur des animaux. Et le troisième des quatre livres de ce traité est consacré à montrer que nous devons la justice aux animaux parce qu'ils sont rationnels. Ce qu'a fait la pensée chrétienne, ce fut de laisser de côté tous les arguments en faveur des animaux et de ne retenir que les arguments anti-animaux. Et c'est parce que la chrétienté a agi de la sorte que nous avons été nous-mêmes, jusqu'à une date récente, assez complaisants à l'égard de la façon dont nous traitons les animaux. Nous n'avions pas encore pris connaissance des arguments en faveur des animaux, ignorant donc encore l'autre côté du débat, présent chez les Grecs anciens.