

HISTOIRE DU VÉGÉTARISME

VALÉRIE CHANSIGAUD

HISTOIRE DU VÉGÉTARISME

BUCHET • CHASTEL

© Buchet/Chastel, Libella, Paris 2023.
ISBN 978-2-283-03305-0

INTRODUCTION

« Tous les animaux sont égaux
mais certains sont plus égaux que d'autres. »

George Orwell,
La Ferme des animaux (1945).

Léonard de Vinci, Thomas More, Michel de Montaigne, Thomas Hobbes, Pierre Gassendi, Jean de La Fontaine, John Ray, John Locke, Isaac Newton, Voltaire, William Hogarth, Benjamin Franklin, Jean-Jacques Rousseau, Étienne Bonnot de Condillac, Oliver Goldsmith, Jacques-Henri Bernardin de Saint-Pierre, Jeremy Bentham, Alexander von Humboldt, Arthur Schopenhauer, Percy Shelley, Victor Hugo, Flora Tristan, George Sand, Alphonse de Lamartine, Émile Zola, Pierre-Joseph Proudhon, Richard Wagner, Henry David Thoreau, Léon Tolstoï, Élisée Reclus, Louise Michel, Octave Mirbeau, Pierre Loti, George Bernard Shaw, Maurice Maeterlinck, Romain Rolland, John Galsworthy, Francis Jammes, Henri Barbusse, Jack London, Upton Sinclair, Albert Einstein, Théodore Monod, Marguerite Yourcenar, Isaac Bashevis Singer, Claude Lévi-Strauss, Milan Kundera, Jacques Derrida, J. M. Coetzee... On peut dresser une liste presque sans fin des philosophes, écrivains, artistes ou savants ayant manifesté une sensibilité sincère et profonde devant la souffrance animale, dénonçant avec la plus grande énergie la cruauté humaine et s'inquiétant de son rôle déstabilisateur de la société. Mais pourquoi seulement certains d'entre eux ont-ils franchi le pas et sont devenus végétariens, parfois de façon uniquement théorique ? Qu'est-ce qui a « empêché » la plupart d'entre eux de renoncer à la consommation d'animaux ? Est-ce leur culture ou leur époque ? Pour dire les choses autrement, sont-ce des obligations sociales qui leur ont imposé un strict conformisme alimentaire ? Est-il

d'ailleurs plus facile d'être végétarien en France que dans d'autres pays, aujourd'hui ou hier ? Nous allons chercher à comprendre pourquoi le végétarisme est à la fois si rare (du moins dans les pratiques) et si présent (du moins dans les discours).

L'étude d'un mouvement marginal est toujours un exercice délicat, la loupe que l'on braque sur une portion de la société risque d'en exagérer l'importance, conduisant parfois à négliger les influences qui lui sont extérieures et qui expliquent pourtant sa nature et son dynamisme. Une marginalité ne peut être analysée de façon isolée mais bien dans sa relation avec le reste de la société. D'autant que le terme « végétarisme » recouvre des pratiques et des motivations qui sont, depuis toujours, extrêmement variées : le mot ne désigne pas un régime alimentaire précis puisque de très nombreux végétariens mangent régulièrement du poisson, tandis que d'autres ne mangent la chair d'aucun animal mais non plus le lait ou les œufs, et prohibent parfois le cuir ou la laine ; les motivations conduisant à l'abandon de la consommation d'animaux présentent, quant à elles, une diversité encore plus grande puisque certains évitent l'impureté que représentent les animaux et veulent se détacher du monde matériel tandis que d'autres sont, au contraire, uniquement préoccupés des aspects les plus concrets de cette question comme la nature biologique des animaux, qui en fait des créatures souffrantes, ou les conséquences écologiques de l'élevage. En définitive, le mot « végétarisme » est trompeur en raison de son suffixe en « isme », car il ne désigne pas un système philosophique ou politique au sens de libéralisme, fascisme, communisme ou anarchisme, mais simplement l'abandon de la consommation d'animaux. Le mot « végétarien » est problématique dès que l'on remonte un tant soit peu dans le temps. Le terme apparaît en français en 1873 suivant un emprunt de l'anglais, il remplace alors l'expression « légumiste » utilisée régulièrement au moins depuis 1851. « *Vegetarian* » apparaît quant à lui dans la langue anglaise en 1839 et il remplace alors « *anti-carnivorous* » attesté à partir de 1828 : la popularité de *vegetarian* doit certainement à la création de la Vegetarian Society en 1847, la première organisation à promouvoir l'alimentation végétale. Il existe donc un risque d'anachronisme dès que le mot « végétarien » est utilisé à des époques antérieures pour qualifier des mouvements ou des penseurs par un terme qu'ils n'ont jamais utilisé. On pourrait croire que l'éclosion de nouveaux mots, en particulier celui

INTRODUCTION

de « végane », aurait permis de clarifier la situation, mais seule une fraction des végétariens d'aujourd'hui se reconnaissent sous cette appellation et, malgré la parution d'une littérature théorique importante autour de ce mouvement, une grande confusion règne encore : ce terme est parfois utilisé en lieu et place de végétarisme alors qu'il désigne à la fois un mode de vie, une éthique, et, parfois, un véritable projet politique. De plus, végane ne peut être utilisé pour décrire les convictions et les pratiques antérieures au milieu du XX^e siècle sans commettre, à nouveau, des anachronismes empêchant de comprendre les particularités des époques étudiées. Même l'étymologie de végétarien est source de débats : on considère en général que le mot « *vegetarian* » dérive de *vegetable*, d'origine française⁴¹⁷, néanmoins une tradition vivace, mais fautive, affirme qu'il a été formé à partir du latin *vegetus* qui signifie bien vivant, vif, animé, vigoureux¹⁷², une façon d'insister sur le bénéfice diététique de ce régime.

Qu'est-ce alors que le végétarisme ? La meilleure façon d'aborder ce sujet est de le définir comme une abstinence : on n'opte pas pour un régime végétal, on proscrie la chair des animaux du régime alimentaire habituel. Or, manger est une activité hautement sociale, et il n'est pas abusif de dire que l'on mange pour avoir ou entretenir des relations sociales, bien avant que de simplement se nourrir. Ce que l'on ingère, l'heure des repas, la transformation des aliments (par la cuisson ou l'apport d'épices), les personnes avec qui on partage sa nourriture, les conduites et postures à adopter à table, tout cela est dicté par des règles sociales et non par les besoins du corps. Les sciences sociales ont, depuis longtemps, montré que l'alimentation participe à l'identité des individus au même titre que le genre, la nationalité, la religion, le langage... On comprend mieux dès lors la violence des réactions devant le végétarisme car ce régime est une remise en question de l'identité des individus dans ce qu'ils sont de plus intime et de plus inconscient.

Mais que l'on ne se trompe pas, le refus de la consommation des animaux est, lui aussi, un acte social, d'où l'importance accordée à la morale : « sans l'abstinence, il n'est pas de vie morale possible », affirme l'actif végétarien Léon Tolstoï. Comme nous le verrons à de nombreuses reprises, le refus de consommer de la viande s'accompagne souvent d'autres formes d'abstinences concernant la sexualité, le café et le thé, l'alcool ou le tabac. La

référence à l'abstinence est cependant délicate car ce terme est fréquemment considéré de façon péjorative et est parfois associé à une forme de « puritanisme » – un autre mot employé le plus souvent à tort et à travers – qui s'oppose à la jouissance et au plaisir, en un mot, l'abstinence serait l'antonyme de l'hédonisme. C'est un reproche que l'on adresse souvent aux végétariens qui sont incapables, prétend-on, de goûter au plaisir d'un bon plat. C'est oblitérer que le goût relève d'une norme sociale et que les végétariens, en militant pour l'adoption d'autres conventions, affirment la possibilité d'autres plaisirs. Même la dimension diététique du végétarisme, si importante dans son histoire, est une activité sociale car, presque toujours, ce régime alimentaire est associé à des pratiques collectives comme la gymnastique ou le naturisme à la fin du XIX^e siècle. Bien souvent, l'abstinence de viande n'est qu'un aspect de modes de vie alternatifs comme le démontre le succès des communautés végétariennes depuis près de deux siècles. Dès que l'on examine les comportements actuels ou bien passés, on découvre que la distinction entre aliment, médicament et identité sociale est floue : ce qui renforce l'image de soi, comme le partage d'un plat ou le sentiment éthique de respecter d'autres êtres vivants, agit sur la santé physique en améliorant la santé mentale. L'apparition de la notion de « flexitarisme » dans les années 1990 – on estime qu'entre 20 % et 30 % des Américains ont aujourd'hui adopté un régime semi-végétarien⁴³¹ – est un bon indicateur de la diversité des pratiques actuelles relatives à la consommation d'animaux. En définitive, il n'existe pas de dichotomie simple distinguant ceux qui consomment de la viande de ceux qui s'en abstiennent : le végétarisme, le végétalisme, le véganisme et le flexitarisme constituent quelques-unes des nombreuses réponses possibles à une question traversant, d'une façon ou d'une autre, l'ensemble de la société.

Le vocabulaire présente de nombreux pièges, en voici un autre : à la Renaissance, le mot « animal » a vu son usage se diffuser car il était utile comme hyponyme* d'homme et de bête**. Mais, très tôt, « animal » a été aussi utilisé comme synonyme de « bête »,

* La notion d'hyponymie désigne en linguistique un mot incluant d'autres mots : « couleur » est l'hyponyme de « bleu » et de « rouge ». Dans cet exemple, « bleu » est l'hyperonyme de « couleur ».

** Bête a été parfois remplacé par le mot « brute », longtemps en usage en anglais.

INTRODUCTION

produisant une confusion qui perdure encore aujourd'hui. Certains considèrent le mot « animal » comme la source de l'exploitation des bêtes en séparant de façon stricte les animaux des êtres humains, ce qui est une soi-disant particularité culturelle occidentale*. En réaction à cette dichotomie, on a imaginé les expressions « animaux non humains** » et « animaux humains » mais elles posent également d'insolubles problèmes d'anachronisme. Je ne prends pas ici fait et cause pour une définition militante du mot « animal ». Ce livre est un travail d'histoire, le vocabulaire que j'ai choisi reflète celui des acteurs que j'évoque, et je crois nécessaire de respecter leur vocabulaire afin d'éviter des contresens. Je vais donc me situer dans la confusion que je décrivais plus haut en utilisant parfois bête, parfois animal (au sens d'animal non humain) et parfois animal (comme hyponyme d'hommes et de bêtes). De même, j'assume une utilisation imprécise du mot « viande » que l'on réserve souvent à la chair des animaux terrestres : je l'emploie parfois dans cet ouvrage aussi pour les poissons, les crustacés, les coquillages, les insectes...

On pourrait croire que l'évolution des normes sanitaires, conduisant à une réglementation de la mise à mort des animaux, produit une sorte de dématérialisation de l'animal et de sa souffrance. Aujourd'hui, le lien avec les campagnes (ou avec la nature) aurait été rompu et l'on ne verrait pas plus la vache dans le steak que le poisson dans les parallélépipèdes panés surgelés. Cette idée est un leurre. Les végétariens comme les carnivores*** partagent une même obsession : établir un lien entre la viande et l'animal dont elle provient, tous le considèrent comme un être vivant et sensible,

* À ce titre, les travaux de Rod Preece⁴⁰⁰ (1999, 2006 et 2008), remettant en cause un certain nombre de certitudes, proposent des analyses précieuses.

** On retrouve cette expression dès la fin du XIX^e siècle sous la plume d'un acteur majeur de l'histoire du végétarisme radical, Henry Stephens Salt (p. 104).

*** L'usage n'a jamais retenu un terme générique pour désigner les non-végétariens, à défaut, j'utilise le terme de « carnivore » qui est revendiqué par certains partisans de la consommation d'animaux comme le philosophe Dominique Lestel³⁰⁴. À noter l'usage relativement rare de créophage ou de kréophage, comme dans la thèse d'Anna Kingsford sur le végétarisme (p. 131). En réalité, il conviendrait plutôt de décrire les carnivores comme des omnivores car personne ne se nourrit uniquement d'animaux.

plein de sang et de sensations, et, en définitive, si proche de nous par sa nature. « Le prestige du bifteck tient à sa quasi-crudité : le sang y est visible, naturel, dense, compact et sécable à la foi⁵⁹ » fait judicieusement remarquer Roland Barthes (1915-1980) : c'est bien la nature animale de la viande qui en fait sa valeur. Les questions relatives à l'animal comme créature vivante, sensible, capable de souffrir, ne sont donc pas « inventées » par les végétariens, elles reformulent des thèmes extrêmement variables mais omniprésents dans toutes les sociétés. Car les animaux et leur consommation ont partout et toujours suscité un mélange de fascination, de violence et d'anxiété. À aucun moment, manger le corps des animaux n'a été une activité anodine comme en témoignent des pratiques alimentaires riches, très variables à la fois dans le temps et d'un peuple à un autre : les tabous, par exemple, concernent majoritairement les animaux, ceux touchant les plantes font figure d'exception. Les débats actuels, y compris sous leurs formes les plus véhémentes, s'inscrivent donc dans une tradition millénaire d'interrogations. Remonter dans le temps permet de replacer le végétarisme dans ce contexte car il ne peut (et ne doit) être considéré comme un comportement asocial, pathologique ou extrémiste, il est l'une des options choisies par certains individus ou groupes d'individus appartenant à des sociétés extrêmement variées pour répondre aux innombrables interrogations soulevées par la consommation d'animaux.

C'est pour toutes ces raisons qu'il m'a paru nécessaire de replacer le refus de la consommation des animaux dans un vaste ensemble de questions relevant du rapport à l'animal bien sûr, mais aussi de la santé humaine, de la notion de nature, de la spiritualité, de la frugalité, de l'idée de progrès et d'émancipation... Le végétarisme, en dépit du flou autour de sa définition et de sa constante marginalité, permet de mettre en lumière le fonctionnement de la société elle-même : retracer son histoire est, pour ces raisons, un revigorant exercice d'analyse culturelle. Il est un miroir qui permet de se regarder, et que l'on soit ou pas végétarien ne change en rien son intérêt.

CHAPITRE I

LE VÉGÉTARISME EN HÉRITAGE

« Et moi, avec étonnement je demande quelle passion, quel mouvement de l'âme ou quel argument de la raison poussa un premier homme à porter à sa bouche un produit de meurtre, à toucher de ses lèvres la chair d'un animal qui était mort, à servir sur une table des cadavres et des spectres, à nommer ragoûts, mets exquis, et autrement encore, des lambeaux qui un instant auparavant mugissaient, avaient une voix, marchaient et voyaient ! »

Plutarque,
*Sur l'usage de manger de la chair*³⁸⁸.

Pour la plupart de nos contemporains, la consommation de viande* est un comportement normal, inscrit dans la nature même de notre espèce. Cette conviction n'aurait certainement pas été partagée par Plutarque, philosophe romain du début du 1^{er} millénaire (p. 38), car il pensait que les humains avaient été, autrefois, des végétariens, avant de se transformer en carnivores poussés, suppose-t-il, par la nécessité : « les humains qui les premiers osèrent devenir carnivores pourraient être justifiés par l'excuse du besoin³⁸⁸ ». L'engouement pour la consommation d'animaux est visible dès la préhistoire – et, sans doute, bien avant l'apparition d'*Homo sapiens* – mais cela suffit-il pour affirmer que manger de la viande est une caractéristique « naturelle » de l'humanité, fruit de son évolution, ou bien a-t-elle, au contraire, été acquise et appartient de ce fait à la « culture » ? L'opposition entre ces deux

* J'emploierai ici le mot « viande » pour désigner le corps des animaux, quels qu'ils soient.

notions est illusoire car bien trop théorique* – elle évoque les anciens débats entre l'inné et l'acquis – et ne peut qu'opacifier la question de l'alimentation en général et celle de la consommation de la chair des animaux en particulier. Donnons quelques exemples. Les chimpanzés se livrent régulièrement à la chasse et consomment avidement la chair de leurs proies, les nombreuses variations de leurs méthodes cynégétiques observables entre les différentes populations, et qui sont transmises d'une génération à l'autre par imitation, rendent légitimes l'usage du mot « culture » pour les décrire. Les pratiques sociales humaines à l'égard des aliments, quant à elles, peuvent être conditionnées par nos aptitudes biologiques (qui expliquent certains aspects du goût) ou nos besoins physiologiques (qui constituent la base de la diététique). Pourtant ces déterminismes héréditaires sont en réalité bien insuffisants pour expliquer de façon satisfaisante les traits les plus complexes des comportements alimentaires humains comme les tabous, l'éthique ou la distinction sociale, pour ne citer que quelques éléments essentiels à la compréhension de l'histoire du végétarisme. Dans la biologie humaine, il n'y a aucun déterminisme clair obligeant à consommer de la viande dont les apports nutritionnels peuvent être compensés par une alimentation adaptée, un savoir-faire que l'on maîtrise parfaitement aujourd'hui. La consommation de chair animale peut être considérée comme un fait naturel tout autant que culturel, mais nous verrons plus loin que le végétarisme peut être envisagé de façon identique. De fait, des générations d'historiens, d'anthropologues, de préhistoriens et de paléontologues se sont posé la même question que Plutarque, à savoir quand, comment et pourquoi l'humanité a-t-elle acquis sa passion pour la consommation de viande ? Bien sûr, les réponses obtenues par la science moderne sont très éloignées des considérations du philosophe romain, notamment parce que l'évolution du régime alimentaire de l'humanité s'inscrit sur une très longue durée de plusieurs centaines de milliers d'années, voire de quelques millions d'années⁴⁹³.

* J'ai déjà insisté à plusieurs reprises dans mes autres ouvrages sur la nécessité de définir le mot de « nature » en raison de sa polysémie, voir *Les Combats pour la nature*¹¹⁷ par exemple.

DES SINGES PAS SI VÉGÉTARIENS QUE ÇA

Les grands singes – orangs-outangs, gorilles, bonobos, chimpanzés – sont principalement végétariens, la consommation d'insectes, d'œufs ou de petits vertébrés est marginale mais présente chez toutes ces espèces, et elle joue, dans quelques cas, un rôle non négligeable. On a observé des femelles orang-outang chasser et consommer des nycticèbes, de petits primates qui ne dépassent pas 600 g à l'âge adulte⁵²⁸. L'analyse des fèces de bonobos et de gorilles révèle que ceux-ci chassent et consomment, bien qu'en quantités réduites, des animaux comme de petites antilopes (des duikers), des primates (des cercopithèques ascagnes, des mangabeys, des galagos) et d'autres petits vertébrés²³⁸. Ce sont les chimpanzés communs, une branche de singes qui s'est séparée des gorilles et des orangs-outangs il y a sept ou huit millions d'années, qui consacrent le plus de temps à la chasse et montrent des pratiques cynégétiques évoquant celles de l'espèce humaine : la chasse en groupe impliquant une certaine répartition des tâches, un partage complexe de la viande et, dans quelques cas, l'utilisation d'armes. Ces comportements sont très variables en fonction de la saison, des sous-espèces ou des populations de chimpanzés. On a évalué que cette chasse permettrait une consommation annuelle moyenne d'entre 4 kg et 11 kg par individu⁴⁸⁷, soit plus que la production de viande de certaines sociétés agricoles anciennes. Cependant ce type de calcul pose de nombreux problèmes, notamment parce qu'il est difficile d'observer précisément et de quantifier les comportements de chasse, les chimpanzés ou leurs proies pouvant être dérangés par la présence d'observateurs humains.

La chasse des chimpanzés se fait principalement en groupe pour les proies les plus grosses, mais des individus isolés, et notamment des femelles, peuvent attraper de petits mammifères. Les chimpanzés de Fongoli au Sénégal ont développé une chasse tout à fait particulière à l'aide d'outils permettant de débusquer les galagos, des primates pesant moins de 300 g et se cachant dans des trous d'arbres³⁵⁸. Cette technique est pratiquée quasi exclusivement par des femelles sans l'aide des autres membres du groupe, mais dans les autres régions d'Afrique, la chasse est avant tout une affaire de mâles. Ces variations géographiques indiquent clairement l'existence d'une forme de culture transmise d'une génération à l'autre

par imitation. On a également observé l'existence d'une relation entre le nombre de mâles dans un groupe donné et l'intensité et l'efficacité de la chasse. Celle-ci représente une plus grande prise de risques que la consommation de végétaux, ce qui explique probablement que la prédation implique principalement des mâles et peu les femelles qui sont souvent accompagnées de juvéniles. De plus, si les femelles participent à la chasse de groupe, elles encourent un risque important de se faire déposséder de leur proie. Certaines recherches montrent que les mâles consomment jusqu'à sept fois plus de viande que les femelles⁵⁵⁵.

Les proies les plus fréquentes sont des colobes de diverses espèces, des singes d'une dizaine de kilos, mais certaines populations de chimpanzés, notamment les bonobos, s'attaquent aussi à de petites antilopes comme le céphalophe bleu pesant 4 kg. En règle générale, les chimpanzés s'attaquent aux juvéniles, dont la masse se situe entre 3 kg et 6 kg, tandis que les chimpanzés adultes pèsent entre 40 kg et 80 kg⁵⁵⁵. La prédation exercée par les chimpanzés est loin d'être anecdotique puisque l'on a estimé qu'entre 3 % et 8 % des colobes de Gombe, en Tanzanie, trouvaient la mort durant ces chasses⁴⁹⁷. De plus, on connaît des épisodes frénétiques de chasse : ainsi, en 1980 à Gombe, des chimpanzés capturent plus d'une centaine de colobes durant une période de seulement soixante-quatorze jours⁴⁹⁶ ! L'apport énergétique représenté par cette chair animale n'est pas négligeable, mais la viande n'a pas qu'un rôle nutritionnel car la chasse renforce les relations entre les individus d'un groupe. Le partage de la viande constitue un médiateur des relations interindividuelles, non seulement pour régler des conflits, mais aussi pour faciliter le rapprochement avec les femelles. On suppose que les mâles chasseurs ont significativement plus de chance de se reproduire que les autres mâles, mais certains spécialistes doutent de l'existence d'une « stratégie » sociale dans la motivation de la chasse par les chimpanzés car elle semble avant tout satisfaire les besoins d'un individu. Néanmoins, les chimpanzés demeurent des frugivores puisque 60 % à 80 % du temps passé à se nourrir est consacré à la recherche des fruits. Remarquons aussi que les bonobos, qui ne semblent pas chasser en groupe bien qu'ils consomment occasionnellement des animaux, sont moins agressifs entre eux que les chimpanzés ; chez eux, ce n'est pas la viande qui régule les relations sociales mais plutôt les rapports sexuels. On ne dispose

que de très rares observations directes des chasses conduites par les bonobos mais elles semblent être de circonstance, pratiquées en petits groupes et la viande y est partagée⁵⁰⁶.

DU SINGE À L'HOMME, CONTINUITÉ OU RUPTURE ?

Les observations des grands singes sont précieuses pour comprendre l'évolution de l'espèce humaine et le rôle qu'y tient la chasse, mais il convient de rester prudent car il existe de grandes différences entre les pratiques cynégétiques des chimpanzés et celles des êtres humains : ceux-ci exploitent un nombre bien plus considérable d'espèces, parfois d'une taille importante (les chimpanzés ne s'attaquent qu'à des animaux pesant une fraction de leurs poids) ; les êtres humains n'hésitent pas à s'approprier les proies obtenues par d'autres prédateurs, un comportement très rare chez les chimpanzés ; ils consacrent beaucoup plus de temps à la recherche de viande que leurs cousins simiesques ; ils chassent de nuit comme de jour ; ils transportent la viande du lieu de chasse à celui de sa consommation et peuvent se déplacer loin pour trouver les meilleures proies... Tout cela fait que la chasse pratiquée par les humains est foncièrement différente de celle des chimpanzés.

Il est difficile de retracer l'émergence des pratiques cynégétiques chez les ancêtres les plus éloignés d'*Homo sapiens* en raison de la rareté des restes paléontologiques et de la difficulté de leur interprétation, mais deux repères chronologiques peuvent être précisés : il y a environ deux millions d'années, on observe une augmentation significative de la chasse à la suite du développement de l'industrie lithique ; puis, il y a environ un million d'années, la maîtrise du feu permet de diminuer la dangerosité de l'ingestion des viandes en éliminant en partie les parasites et les pathogènes qu'elles hébergent. En facilitant la consommation carnée, ces évolutions permettent au genre *Homo* une expansion sans précédent. Ainsi, Plutarque avait raison sur le fond : le goût pour la viande a bel et bien été acquis, mais dans un passé bien lointain, avant même l'émergence de l'espèce humaine proprement dite, une généalogie et une durée qu'il ne pouvait concevoir.

Les êtres humains sont donc devenus les chasseurs que l'on connaît non pas grâce à l'évolution de leur anatomie (contrairement aux vrais prédateurs comme le lion, par exemple), mais grâce à la création d'armes efficaces et au développement d'une socialisation sophistiquée. Ce raisonnement – c'est l'intelligence de l'homme qui le rend omnivore – est formulé dès le XVII^e siècle, au moment où l'on tente de définir le régime le plus approprié à l'espèce humaine (p. 48) et bien avant la diffusion de l'idée d'évolution au XIX^e siècle. Reste à comprendre la place et le rôle de la viande dans l'histoire humaine.

On a longtemps supposé que la pratique de la chasse permettrait d'expliquer à la fois le développement cérébral de l'espèce humaine et l'émergence de comportements sociaux complexes comme le langage et la culture, mais la viande serait également impliquée dans d'autres caractéristiques comme la domination masculine. Durant les années 1970, cette vision a été remise en question, notamment parce qu'elle minorait le rôle des femmes dans l'obtention des ressources alimentaires. Les ancêtres de l'espèce humaine ont été alors davantage considérés comme des opportunistes et des charognards, profitant du fruit de la chasse des grands prédateurs en consommant les restes de leurs proies, mais aussi exploitant un large spectre d'espèces grâce à la collecte de petits animaux et de végétaux. Aujourd'hui, on considère que le régime alimentaire de la préhistoire, pour autant que l'on puisse l'évaluer avec précision – notamment en raison de la difficile interprétation des restes archéologiques –, a connu de fortes variations à la fois régionales et temporelles. La chasse, en particulier au gros gibier, était une activité valorisée culturellement et pas seulement en raison de la quantité de protéines qu'elle fournissait. L'étude de deux cent vingt-neuf sociétés de chasseurs-cueilleurs – bien que celles-ci ne reflètent que très imparfaitement les sociétés préhistoriques – fournit des informations similaires : 73 % d'entre elles tirent plus de la moitié de leur énergie alimentaire des protéines animales, et seulement 14 % de ces sociétés tirent la majorité de leur énergie alimentaire de la consommation de végétaux¹³⁶. Aucun peuple de chasseurs-cueilleurs n'est donc strictement végétarien, même si aucun n'est totalement carnivore.

Un autre fait mérite l'attention. Les grands mammifères sont omniprésents dans les peintures rupestres tant d'Europe que des autres continents tandis que les végétaux y sont très rares (le

plus souvent représentés sous forme d'arbres et non de fruits), de même que les oiseaux et les petits mammifères, les insectes ne sont, quant à eux, presque jamais figurés. L'universalité de cette préférence permet d'avancer, sans grand risque d'erreur, que la viande de grands mammifères avait, dès la préhistoire, un statut particulier et était hautement valorisée*. Cette passion dévorante n'est d'ailleurs pas sans conséquence sur la biodiversité car l'on observe la disparition de très nombreuses espèces de grands vertébrés durant l'expansion humaine sur Terre : la colonisation de l'Amérique du Sud coïncide avec l'extinction de soixante-dix genres d'animaux de plus de 40 kg, celle de Madagascar avec la disparition de la totalité des vertébrés terrestres de plus de 40 kg, celle des îles de Méditerranée avec l'extinction de la totalité des mammifères terrestres endémiques... Les causes de ce phénomène sont certainement multiples mais l'extrême efficacité de la chasse humaine – des grands singes chassant en groupe, ayant développé un langage complexe, produisant de remarquables outils, maîtrisant le feu et ayant domestiqué, très tôt, le loup – a joué un rôle central. La formidable capacité adaptative de l'espèce humaine, capable de coloniser n'importe quel écosystème, est notamment permise par ses talents de chasseuse.

Les choses changent radicalement avec l'émergence de l'agriculture et de l'élevage qui entraîne, paradoxalement, une réduction considérable de la consommation de viande et l'essor de celle des végétaux. Les raisons de la domestication des grands herbivores (vache, cochon, chèvre, mouton) il y a environ onze mille ans demeurent très discutées : était-ce pour contrôler la reproduction de proies habituellement chassées ? Ou bien ces animaux ont-ils été attirés par les premiers champs devenant alors des commensaux, premier pas vers leur domestication ? Les pratiques sacrificielles émergent alors et certains spécialistes les considèrent comme une motivation essentielle dans l'essor de la domestication : les sacrifices réclament des animaux aux caractéristiques spécifiques (d'âge, de sexe, de couleur), parfois en très grand nombre, l'élevage devenant alors le plus sûr moyen de répondre à la demande. Les sacrifices présentent deux caractéristiques supplémentaires :

* L'extrême rareté des insectes dans les représentations rupestres est surprenante puisque plus de trois mille groupes ethniques pratiquent l'entomophagie.

HISTOIRE DU VÉGÉTARISME

ils ont toujours et partout impliqué des animaux domestiques ; la mise à mort rituelle, la découpe de la viande et sa cuisson, la consommation des viscères et d'autres pratiques importantes sont universellement réservées aux hommes car les sacrifices participent à l'établissement des lignées masculines. Ce type de discriminations sexuelles n'est pas le propre des sociétés agricoles puisque l'on observe le même genre de phénomène chez les chasseurs-cueilleurs : les femmes se limitant à un rôle d'appui (par exemple en aidant à trouver le gibier blessé) ou en participant à des chasses collectives au filet, ou en capturant, seules, de très petits animaux ; la chasse au grand gibier, à l'aide d'armes et parfois solitaire, est quant à elle, une affaire d'homme. Et comme nous le verrons plus loin, ce sont bien les sacrifices, et non les pratiques cynégétiques, qui permettent de comprendre l'essor des premiers végétarismes. Autrement dit, les motivations conduisant à la domestication de certaines espèces et à l'apparition de l'élevage sont les mêmes qui expliquent l'émergence du végétarisme, elles permettent d'éclairer également le développement des inégalités sociales.

LA VIANDE, PRATIQUE SOCIALE PAR EXCELLENCE

Durant des millénaires, la consommation de la viande s'inscrit également dans le jeu complexe des discriminations sociales car elle est surtout le fait des couches les plus favorisées et, dans certaines sociétés, les plus pauvres n'en mangent presque jamais. Ainsi, à Rome, les plus riches consomment plus de 26 kg de viande par an, les plus pauvres, moins de 5 kg. Des observations similaires peuvent être faites pour certains groupes sociaux des pays européens du début XIX^e siècle en cours d'industrialisation ou de Chine et d'Inde jusque dans les années 1980. Mais ce quasi-végétarisme contraint ne doit pas cacher que la viande demeure une nourriture prestigieuse et est désirée par toutes les couches sociales. La plupart des anciennes sociétés agricoles présentent une alimentation presque intégralement végétarienne à l'exception des classes sociales privilégiées. La consommation de viande n'augmente significativement dans l'ensemble de la population qu'à partir du XVIII^e siècle en Europe, bien plus tard dans le reste du monde : au XIX^e siècle, le Royaume-Uni devient le pays le plus

consommateur de chairs animales, suivi rapidement par les États-Unis. Il est intéressant de souligner, comme nous l'analyserons plus loin (p. 154), que le végétarisme militant se développe justement dans ces pays-là d'abord. Aujourd'hui, dans les pays les plus riches, sa répartition sociale est l'inverse de celle connue depuis l'Antiquité : la consommation de viande diminue quand on s'élève dans l'échelle sociale (p. 369). La relation entre pratiques alimentaires et différenciation sociale est essentielle lorsque l'on aborde la question du végétarisme, puisque celui-ci est aujourd'hui étroitement lié aux classes supérieures alors qu'autrefois la consommation de viande était leur apanage.

Quels que soient les éléments archéologiques et historiques que l'on observe, qu'il s'agisse de sociétés de chasseurs-cueilleurs, d'horticulteurs, d'éleveurs ou d'agriculteurs, la consommation d'animaux est, toujours et partout, un élément culturel complexe et structurant au même titre que la sexualité, la parenté ou les pratiques funéraires : elle est au cœur des identités humaines. Le végétarisme n'est ainsi qu'une forme de prohibition qui s'ajoute aux innombrables règles et limitations fixant la consommation de viande et qui se décline en fonction des tabous, des convictions religieuses, de la structuration de classes des sociétés, du genre ou de l'âge, etc. La viande influe sur de nombreuses pratiques sociales sans lien apparent avec l'alimentation comme, nous l'avons déjà évoqué, la place des femmes dans les sociétés. Les anthropologues Richard Leakey (né en 1944) et Roger Lewin (né en 1944) notent ainsi que « le statut social des femmes égale à peu près celui des hommes que lorsque la société elle-même n'est pas structurée autour de règles de distribution de la viande²⁹⁶ ». Ils donnent ainsi l'exemple de la société !Kung, vivant dans le désert du Kalahari en Namibie, et dans laquelle « les hommes fournissent peut-être un tiers de la nourriture de la collectivité », mais précisent que « leur accès à un important moyen d'échange – la viande – leur confère un statut social que leurs femmes n'ont pas²⁹⁶ ». Certains spécialistes ont également souligné que la socialisation (voire le développement du cerveau) est davantage la conséquence du partage de la viande que de la pratique de la chasse elle-même. Tant dans les sociétés de chimpanzés que dans les sociétés humaines, « la hiérarchie de la [consommation de la] viande semble être étroitement liée à la hiérarchie des mâles, parce que ce sont presque toujours les mâles qui capturent la viande, ce qui les place dans

le rôle de fournisseurs pour les autres membres de la communauté, y compris les femelles⁴⁹⁶ ». Des féministes ont montré que les sociétés humaines où la chasse aux gros animaux était la plus valorisée étaient aussi celles dont la structure était la plus patriarcale⁴⁴⁶. Autrement dit, la viande en raison de ses conséquences en matière de socialisation se distingue des autres types d'aliments, un constat qui peut être fait non seulement dans les sociétés humaines, mais également chez les primates les plus proches de nous. Cette discrimination dans l'accès à la viande en fonction du genre est, bien sûr, bien plus marquée chez les humains que chez les chimpanzés puisque les femmes sont, dans certaines sociétés, des végétariennes par contrainte tandis que les hommes consomment l'intégralité des animaux disponibles⁴³².

Les tabous sont tout aussi éclairants : une étude portant sur les interdits alimentaires présents dans soixante-dix-huit sociétés différentes montre que 85 % d'entre eux touchent la viande, 6,4 % seulement les végétaux¹⁸¹. On tente d'expliquer cette différence par le fait que la consommation de viande est plus dangereuse que celle des végétaux, notamment en raison des parasites et des pathogènes qu'elle peut véhiculer. Sans nier le rôle fonctionnaliste assuré par les tabous, il convient cependant de le considérer avec prudence car les plantes toxiques pour l'homme sont particulièrement nombreuses, pourquoi sont-elles aussi rarement frappées d'interdits ? On peut étendre cette question aux végétaux qui fournissent l'immense majorité des substances hallucinogènes et médicinales jouant un rôle central dans de très nombreux rituels... Les aversions alimentaires sont certainement une forme d'adaptation acquise par l'évolution⁴³⁸, mais le dégoût, sanctuarisé en tabou, a de très nombreuses conséquences importantes, et certains spécialistes en font l'une des principales origines de l'éthique, ce qui semble être confirmé par de nombreuses expériences de psychologie sociale : on prohibe ce qui nous dégoûte²²⁵. La consommation de chien est interdite là où elle soulève indignation et répulsion, autorisée où elle est, au contraire, attirante et désirée. Ce n'est pas la nature qui conduit à définir tel aliment comme consommable ou interdit, mais bien la culture. Autrement dit, il est légitime de considérer que le phénomène des aversions alimentaires en particulier celles concernant les animaux – et qui sont observables, il convient de le souligner une fois de plus, dans la totalité des sociétés humaines – conduit vers l'éthique, le végétarisme n'en

étant alors qu'une forme parmi d'autres. Il est possible de formuler ce constat autrement. Le tabou est « à la fois comportemental et linguistique, à la fois social et psychologique²⁹⁵ », il permet de structurer les groupes humains et d'ordonner le rapport à l'autre de façon positive ou négative ; ce qui est le principe même de l'éthique. Puisque la grande majorité des tabous alimentaires concerne les animaux, il paraît inévitable qu'une éthique concernant spécifiquement l'abstinence de la consommation de leur corps soit formulée, suivant des modalités bien sûr très variables d'une culture à une autre. La composante linguistique des tabous explique aussi pourquoi les militants en faveur des animaux ont commencé au début du XIX^e siècle d'appeler les bêtes « nos frères » (p. 75) : cette modification du vocabulaire, selon un processus linguistique bien connu, devant conduire à l'évolution des règles éthiques en étendant la prohibition du cannibalisme aux animaux non humains.

LA MISE À MORT DES ANIMAUX, UNE PRATIQUE SOLIDEMENT ENCADRÉE

Comment expliquer l'émergence du végétarisme ? On est réduit aux conjectures, y compris pour des peuples où il est, aujourd'hui, le plus suivi. Toutefois, il apparaît dans des sociétés présentant un même ensemble de caractéristiques. D'abord, ces sociétés doivent atteindre une certaine prospérité agricole afin de disposer d'une nourriture végétale suffisante, en qualité comme en quantité, pour permettre l'abstinence de la viande. Elles doivent connaître une période de relative stabilité car les périodes de pénuries dues aux guerres ou aux catastrophes climatiques peuvent rendre le recours à la consommation d'animaux obligatoires. Enfin, ces sociétés sont complexes et fortement hiérarchisées, on y observe toujours une grande valorisation de la viande en raison, répétons-le, de ses rôles sociaux, culturels et culturels bien plus que pour son seul apport nutritionnel.

Bien que les conditions précises expliquant l'apparition des premiers végétarismes soient encore mal connues, il est absolument certain que ceux-ci sont une réaction aux sacrifices d'animaux qui, comme l'observe Clément d'Alexandrie (v. 150-v. 215), lettré

grec, père de l'Église, permettent l'accès à la viande : « les sacrifices, je crois, sont une invention de l'humanité pour excuser le fait de manger de la chair, même si, en dehors de cette idolâtrie, il était toujours possible pour celui qui le souhaitait de prendre part à la chair¹²⁶ ». Les sacrifices occupent une place essentielle dans la structuration des sociétés et sont omniprésents durant toute l'Antiquité, période où émergent les premiers refus de la viande. Ainsi, l'Ancien Testament aborde à de très nombreuses reprises la mise à mort rituelle ou holocauste : on compte plusieurs centaines de références aux sacrifices dans les oracles, les psaumes, les narrations ou les proverbes et seules quelques parties de l'Ancien Testament ne les évoquent pas comme le Cantique des Cantiques, les Lamentations ou Esther³²⁶. L'étude de ces textes indique clairement que le sacrifice permet « d'établir et de maintenir la communication avec Dieu, vitale pour l'existence d'Israël³²⁵ », et « en faire un rite marginal serait parfaitement contraire à la réalité historique³²⁵ » souligne Alfred Marx (né en 1943), ancien professeur à la faculté de théologie protestante de l'université de Strasbourg et spécialiste du sacrifice dans l'Ancien Testament. Ce rôle social structurant du sacrifice d'animaux, n'est pas le propre du monde hébraïque et se retrouve dans toutes les autres sociétés le pratiquant. De nombreux spécialistes suivent les analyses de René Girard (1923-2015), historien, philosophe et anthropologue français, dont les travaux sur l'anthropologie de la violence et du religieux sont fondateurs. Pour René Girard les pratiques sacrificielles, en canalisant la violence, constituent le fondement même des sociétés primitives. La littérature antique chinoise fournit un exemple très éclairant de la manière dont est perçu et justifié le sacrifice : grâce à lui « les populations demeurent sereines et ne s'agitent pas » et il « renforce l'unité de la nation²⁰⁶ ». Les anthropologues français Henri Hubert (1872-1927) et Marcel Mauss (1872-1950) soulignent également que le sacrifice, malgré l'immense diversité des pratiques, joue un rôle social unificateur en établissant « une communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiaire d'une victime, c'est-à-dire d'une chose détruite au cours de la cérémonie²⁴² ». Il est souvent avancé que la finalité du sacrifice est de substituer à la mise à mort d'êtres humains celle d'animaux et non de supprimer la tuerie rituelle car « on ne peut tromper la violence que dans la mesure où on ne la prive pas de tout exutoire, [et] où on lui fournit quelque chose à

se mettre sous la dent²⁰⁶ » souligne René Girard. Soulignons enfin que la frontière entre la mise à mort sacrificielle et profane est particulièrement imprécise dans de nombreuses cultures. Ainsi, dans le monde antique grec, une portion d'un animal venant d'être tué peut être mise de côté pour les dieux, même si la bête n'est pas morte au cours d'un véritable sacrifice.

Tous les animaux ne font pas pour autant l'objet d'une mise à mort ritualisée et il existe toute une typologie variable en fonction des cultures et des époques dont on peut, cependant, esquisser quelques caractéristiques : les grands herbivores sauvages sont souvent réservés au monarque et à l'aristocratie, leur mort permet de symboliser la puissance de leur pouvoir politique dans des chasses ritualisées ; les animaux domestiques font l'objet d'un abattage lors de rituels spécifiques et jouent un rôle central dans les pratiques religieuses lorsqu'elles impliquent des sacrifices ; la mise à mort des animaux les moins valorisés, comme les poissons, les crustacés mais aussi dans une certaine mesure, le porc, est peu, voire pas du tout ritualisée. Dans de nombreuses sociétés, la mise à mort des animaux s'est laïcisée au fur et à mesure de la disparition du sacrifice, pourtant, elle n'est jamais devenue véritablement anodine. En Europe et à partir du XVIII^e siècle, l'abattage des animaux est encadré par un vaste ensemble de lois et de règlements aboutissant à l'invisibilisation de la mise à mort, les abattoirs industriels actuels sont seulement l'une des étapes de cette dynamique culturelle. Nous l'avons déjà souligné, mais, à part quelques exemples tout à fait isolés et particuliers, la quasi-totalité des sacrifices implique des animaux domestiques ; on ne peut que se demander si l'omniprésence des grands vertébrés dans les représentations rupestres de tous les continents ne témoigne pas, dès la préhistoire, d'un rôle assez similaire dans la construction des rites sociaux et spirituels à celui joué, beaucoup plus tard, par leurs alter ego domestiques – qui sont parfois leurs descendants directs comme la vache – dans les sociétés sacrificielles. On peut aussi considérer l'omniprésence des animaux domestiques dans les sacrifices presque comme la traduction d'un fait économique : l'animal sauvage ne « coûte » que le temps et l'énergie passés à le capturer, contrairement aux animaux domestiques qui sont d'une plus grande valeur et donc représentent un sacrifice bien plus important. Joseph de Maistre (1753-1821), homme politique, philosophe et historien savoyard, suggère autre chose, en faisant observer que l'« on choisissait

toujours, parmi les animaux, les plus précieux par leur utilité, les plus doux, les plus innocents, les plus en rapport avec l'homme par leur instinct et leurs habitudes³¹⁴ ». Pour Joseph de Maistre, ce choix particulier d'animaux caractérisés par leur proximité avec nous car « ne pouvant enfin immoler l'homme pour sauver l'homme, on choisissait dans l'espèce animale les victimes les plus humaines, s'il est permis de s'exprimer ainsi³¹⁴ ». Ce choix est important : il rejoint l'idée suggérée par René Girard (l'animal est sacrifié à la place d'un être humain) mais également le fait que cette proximité assoit le rejet de la consommation des animaux qui serait presque de l'anthropophagie.

Si l'on considère les éléments paléontologiques et historiques disponibles, il n'est pas possible de prétendre que la consommation de viande par l'être humain soit « naturelle » tant celle-ci n'est possible que par le savoir et la technique et encadrée par un immense jeu de règles et de contraintes. Autrement dit, la chasse des loups et celles conduites par les hommes se ressemblent très peu : ce n'est pas notre corps qui permet de tuer des animaux, mais nos outils, notre capacité à communiquer, notre maîtrise du feu et un jeu complexe et partout observable de rituels et d'interdiction, en un mot notre intelligence. Si le loup dépend presque entièrement de la chasse pour son alimentation, le caractère omnivore de l'espèce humaine lui permet une bien plus grande souplesse adaptative. Aucune espèce du règne animal n'est capable de tuer un aussi large éventail d'autres animaux et aucune n'a développé des rites aussi complexes. Pourtant, il n'est pas possible non plus d'affirmer que la consommation des animaux a été « acquise » et que les êtres humains étaient à l'origine des végétariens car leurs ancêtres sont déjà des chasseurs, souvent très efficaces, utilisant des outils et certains d'entre eux connaissant le feu. *Homo sapiens* a simplement poussé à l'extrême des comportements déjà visibles chez nos aïeux les plus immédiats, comme *Homo habilis*, voire nettement plus lointains comme nos cousins les chimpanzés. On rencontre là les limites des concepts de « nature » et de « culture » utilisés d'une façon dichotomique ; ils ne permettent pas de comprendre l'histoire humaine en général ni la relation si complexe et si paradoxale que nous entretenons avec les animaux et que l'histoire du végétarisme éclaire bien.

Résumons ainsi : il est indéniable que l'acte de violence représenté par la mise à mort d'un animal est une transgression dérangeante.

LE VÉGÉTARISME EN HÉRITAGE

Ceci explique aussi le besoin de développer les prières formulées par les chamans pour demander à la proie la permission de se faire tuer, mais aussi l'apparition du sacrifice et de ses rituels complexes, comprenant souvent des excuses à la victime, ceci conduisant à l'occultation contemporaine de la mise à mort des animaux dans les abattoirs modernes. C'est bien en raison de ce contexte culturel qu'il est légitime de présenter le végétarisme comme l'une des réponses possibles au trouble suscité par la mise à mort de l'animal, et ses partisans iront jusqu'à dire qu'il s'agit de la seule réponse possible.

LES PREMIERS VÉGÉTARISMES

La prudence est de mise dès lors que l'on analyse les motivations sous-jacentes aux pratiques végétariennes d'autres cultures, car celles-ci doivent être considérées en fonction de valeurs, de mythes et de représentations très différentes de la sienne. C'est le cas de l'Inde, berceau de trois religions présentant des pratiques végétariennes – l'hindouisme, le bouddhisme et le jaïnisme – et qui joue un rôle historiquement important dans l'émergence du végétarisme en Europe. Les pratiques indiennes d'abstinence de la viande ont, dès la Renaissance, profondément marqué les Européens, certains rejetant alors le christianisme au profit de l'adoption d'un hindouisme largement imaginaire et idéalisé en raison d'un traitement jugé plus éthique des animaux (p. 29). Le végétarisme de Léonard de Vinci (1452-1519) n'est connu qu'à travers quelques maigres informations, dont une lettre d'Andrea Corsali adressée à Julien de Médicis et qui évoque justement les pratiques indiennes : « Entre Goa et Rasigut, il y a une terre, appelée Combaia, où le fleuve Indus entre dans la mer. Elle est habitée par des païens appelés Guzzarales qui sont très grands marchands. Ils ne se nourrissent d'aucune chose animée, et comme notre Léonard ils ne permettent pas qu'on nuise à aucun être vivant. » La référence à l'Inde devient plus fréquente au XVIII^e siècle : John Oswald (v. 1760-1793 ; p. 93) ouvre son appel à la clémence et à la justice en faveur des animaux persécutés, pour reprendre le titre de son ouvrage³⁷⁵, par une référence à l'hindouisme.

L'Inde n'a pas toujours été végétarienne*. La viande était très recherchée comme le montrent les restes archéologiques et les documents historiques de l'Âge du bronze durant la civilisation harappéenne (allant de façon très approximative du IV^e millénaire av. J.-C. au début du III^e millénaire av. J.-C.) et de l'âge védique (entre 1500 et 1100 av. J.-C.). Il n'y a pas, non plus, de rejet de la mise à mort des animaux ou de la consommation de leur corps dans les textes hindouistes canoniques. Les pratiques commencent à évoluer vers 1000 av. J.-C. avec l'émergence de l'ascétisme des brahmanes et de la doctrine de la réincarnation, mais les causes ne sont probablement pas seulement théologiques car la société indienne connaît alors de profonds changements sociaux et économiques. L'apparition du bouddhisme et du jaïnisme, qui rejettent les sacrifices des anciennes pratiques hindouistes et le système des castes, contribue certainement à faire évoluer l'hindouisme. La conversion au bouddhisme de l'empereur Ashoka, au III^e siècle av. J.-C., permet l'introduction de nombreuses réformes sociales comme l'adoption d'un code moral observable par tous, quelle que soit sa religion, qui interdit les sacrifices et la torture. L'empereur remplace, dit-on, les parties de chasse par des pèlerinages religieux.

Il existe d'innombrables sectes et courants religieux au sein de l'hindouisme qui ne possède pas de structure ecclésiastique similaire à celle de l'Église catholique. Aussi, le respect du végétarisme en Inde correspond bien davantage à la caste à laquelle on appartient plutôt qu'à l'influence d'un dogme religieux, d'autant que les textes sacrés ont souvent des intentions contradictoires et peuvent être très diversement interprétés. Les castes des brahmanes (regroupant les prêtres), des agriculteurs et des marchands sont traditionnellement végétariennes, tandis que celles des guerriers, des ouvriers et des intouchables sont les plus consommatrices de viande ; et, à l'intérieur de ces castes, les femmes en mangent souvent moins que les hommes. Si le végétarisme indien répond avant tout à une démarche spirituelle, celle-ci ne doit oblitérer qu'il sert aussi de marqueur de la distinction sociale⁶⁰.

Ce végétarisme, parfois théorique, est motivé par le rejet du monde matériel, la quête pour la pureté de soi, l'élimination des passions – d'où son respect même par ceux qui consomment des animaux – bien plus que par la sensibilité à la souffrance animale

* Aujourd'hui, environ 36 % des Indiens sont végétariens.

d'où une certaine maltraitance des bêtes en Inde, y compris des vaches pourtant sacrées, ce que déplorait Gandhi : « l'idéal de l'humanité en Occident est peut-être plus faible, mais leur pratique est bien meilleure que la nôtre. [...] Nous sommes enveloppés dans une profonde obscurité, comme le montrent nos pauvres, nos bovins et autres animaux¹¹¹ ». On observe aussi des pratiques qui peuvent nous paraître incohérentes comme le fait d'être réticent à tuer les animaux, mais pas à manger leur chair du moment que leur mise à mort est assurée par des personnes appartenant à des castes inférieures*. Le but du végétarisme hindou n'est pas de protéger l'animal, mais de soustraire des individus humains aux conséquences spirituelles provoquées par la violence de la mise à mort. De plus, l'adhésion à une croyance particulière n'entraîne pas nécessairement son respect, une observation valable pour n'importe quelle religion, d'où de nombreux exemples de consommation de viande ou de maltraitance animale chez des peuples hindouistes ou bouddhistes prohibant ce type de comportement. Ce n'est pas la seule contradiction – du moins, à nos yeux – que l'on peut observer dans les religions asiatiques puisque Rod Preece (né en 1939), un historien canadien étudiant le statut de l'animal dans différentes cultures, fait remarquer qu'« en fait, en raison de son attitude de non-violence envers la nature, le végétarisme a été plus courant parmi les taoïstes que chez les pratiquants de tout autre credo, bien qu'il n'y ait aucune instruction directe pour éviter la chair dans le taoïsme⁴⁰² ». Si, en Occident, on cite souvent en exemple le végétarisme bouddhiste**, celui pratiqué par les fidèles du jaïnisme, entre quatre et cinq millions de personnes dans le monde***, est nettement plus strict. Le cœur de la religion jaïn est d'atteindre l'illumination à la fin des transmigrations de son âme. Le principe central est un principe de non-violence nommé ahimsâ, que l'on retrouve aussi dans l'hindouisme et le bouddhisme et qui est peut-être d'origine jaïn, dont la devise clé est que toutes les vies sont interdépendantes et se doivent un

* On observe également un phénomène similaire dans des communautés bouddhistes du Tibet où les yacks peuvent être consommés du moment qu'ils sont mis à mort par des bouchers musulmans³⁷⁹.

** Le bouddhisme entretient des liens complexes avec le végétarisme : les moines chinois étant strictement végétariens mais ceux de Thaïlande ou du Cambodge, par exemple, ne l'étant pas (p. 305).

*** On avance aussi le chiffre de dix millions de fidèles.

mutuel respect. Cette religion émerge au v^e siècle av. J.-C. et les références à la mise à mort rituelle des animaux disparaissent des textes canoniques, le végétarisme devient alors la règle d'abord pour les moines, puis peu à peu chez le reste des fidèles. En raison du respect porté aux êtres vivants, les Jaïns sont rarement des agriculteurs, mais souvent exercent les métiers de commerçants ou de banquiers²³⁴.

L'ENSEIGNEMENT CHRÉTIEN ET LE RAPPORT À LA CONSOMMATION DES ANIMAUX

La disparition progressive des sacrifices ne doit presque rien au végétarisme antique et s'explique principalement par l'émergence de nouvelles religions notamment chrétiennes*. Les sacrifices sont rejetés alors non en raison de la souffrance animale, mais parce qu'ils constituent un culte diabolique. Or, la production puis la commercialisation de la viande obtenue par les sacrifices alimentent une structure sociale, politique, agricole et économique complexe que l'émergence du christianisme met en péril. Les premières Églises chrétiennes intègrent l'abstinence de la viande très tôt car c'est aussi une façon de rejeter les sacrifices animaux. Pourtant, même dans les régions devenues pleinement chrétiennes (en Italie, en Europe de l'Ouest, dans l'est du bassin méditerranéen), les sacrifices d'animaux sont longtemps pratiqués y compris dans des rituels à caractère religieux.

Il ne faut pas croire que le christianisme ait été un obstacle systématique à l'adoption du végétarisme, mais son influence est marquée par de nombreuses contradictions à l'instar de ce que l'on observe dans l'hindouisme ou le bouddhisme. Ainsi, la description du paradis terrestre est claire : aucune viande n'y est consommée, Adam et Ève ne se nourrissant que de fruits. La prédation entre bêtes elle-même semblait inconnue, on ignore d'ailleurs où se trouvaient les animaux, peut-être à la porte du jardin d'Éden supposent certains exégètes. À partir de quand l'homme devient-il carnivore ? Si pour certains c'est l'une des

* Le christianisme n'est pas la seule religion à proscrire les sacrifices d'animaux puisque les cultes orientaux (bouddhisme, jaïnisme, hindouisme), auxquels on peut ajouter le zoroastrisme, s'y opposent.

conséquences du péché originel et de l'expulsion du Paradis terrestre d'Adam et Ève, pour la plupart l'homme ne découvre la viande que bien plus tard, lorsque Dieu autorise, voire ordonne, la consommation d'animaux à Noé, peut-être parce que celui-ci ne pouvait trouver aucune végétation à sa descente de l'Arche (p. 45). Certains penseurs, comme John Evelyn (p. 263), calculent que l'humanité aurait été végétarienne durant deux mille ans. Les croyants peuvent se sentir d'autant plus irrésolus que certains commandements semblent clairement inciter au végétarisme comme le verset de la Genèse 1:29 : « Et Dieu dit : Voici, je vous donne toute herbe portant de la semence et qui est à la surface de toute la terre, et tout arbre ayant en lui du fruit d'arbre et portant de la semence : ce sera votre nourriture. »

Mais si Dieu commande bien à l'homme de manger des animaux est-il correct de s'y soustraire ? La position à ce sujet des chrétiens varie en fonction de leurs églises, de l'époque et des lieux. Les cathares, par exemple, pratiquent le végétarisme afin de purifier leurs corps, l'abstinence de viande participant à leur idéal ascétique. Les adeptes de l'Église orthodoxe respectent quant à eux de longues périodes où tout ce qui est d'origine animale est prohibé, comme nourriture mais aussi comme cuir ou fibres textiles. Le catholicisme du ^ve siècle a rejeté tout interdit alimentaire, certainement pour mieux se distinguer des Juifs et des païens, mais certains ordres religieux, comme les trapistes, les bénédictins ou les chartreux, promeuvent de façon plus ou moins stricte le végétarisme. Le théologien Tertullien (v. 150-v. 220) suppose même que la liberté offerte par Dieu de manger des animaux permet de mieux expier le péché originel en suivant « une abstinence plus sévère au milieu d'une liberté plus étendue⁵¹² ». L'essor de la recherche de la grâce individuelle que propose la Réforme conduit à renouer avec ses pratiques, le jeûne n'est plus seulement envisagé un jour par semaine, mais devient perpétuel.

L'œuvre de Philon d'Alexandrie (v. 20 av. J.-C. – v. 45 apr. J.-C.), philosophe juif dont l'analyse de la Bible à travers l'héritage philosophique grec inspire de nombreux pères de l'Église, éclaire l'attitude de certains courants religieux à l'origine l'émergence du christianisme. Philon établit une différence entre les bêtes et les hommes, seuls ceux-ci étant capables de raison, mais il multiplie les appels à la pitié et à la retenue. Pour lui, la pitié

envers les animaux est un exercice conduisant à la pitié envers les humains. Cette idée, maintes fois reformulée durant deux millénaires, contribue à l'émergence de la protection des animaux qui s'impose en Europe comme un sujet moral majeur depuis le XVIII^e siècle. Certains ont aussi supposé que Jésus Christ faisait partie des esséniens (ou en était proche), un mouvement du judaïsme apparu vers le II^e siècle av. J.-C. et présent en Judée au I^{er} siècle ; les manuscrits de la mer Morte lui ont été attribués, sans toutefois de preuves convaincantes. Plusieurs auteurs comme Porphyre ou Jérôme de Stridon (v. 347-420) affirment que les esséniens étaient végétariens, ce qui a conduit certains militants à affirmer que le Christ s'abstenait lui aussi de consommer de la viande, une thèse qui est loin de faire l'unanimité chez les théologiens.

PYTHAGORE, LE FONDATEUR

L'alimentation du monde antique grec est principalement composée de céréales, la viande étant très minoritaire²¹⁸, mais la chair animale est très prisée et constitue l'aliment des héros, ceux des récits homériques ne mangent ainsi que de la viande accompagnée de pain et de vin. Certains animaux, que l'on consomme couramment aujourd'hui comme le bœuf ou le mouton, font l'objet de nombreux interdits notamment dans les sociétés archaïques et « les antiques lois athéniennes punissaient le bovicide aussi durement que l'homicide²¹⁸ ». Les sacrifices occupent une place centrale, non seulement dans la vie religieuse mais également politique : ainsi, l'État athénien achetait, entre le V^e et le IV^e siècle av. J.-C., de grandes quantités de bovins dont le sacrifice permettait aux citoyens d'obtenir 2 kg de viande par an. La distribution de cette viande issue des sacrifices est clairement inégalitaire : les hommes des classes supérieures recevant les meilleurs morceaux et les portions les plus importantes. On observe une légère diffusion de la viande dans la société romaine, mais ce sont toujours les élites qui s'en approprient la plus grande partie. Cette demande sociale est telle qu'un relatif abandon de l'agriculture laisse place au pastoralisme dans certaines régions de l'Empire.

Pythagore, philosophe présocratique (v. 580 – v. 495 av. J.-C.), est souvent cité comme l'un des pères fondateurs du végétarisme,

mais sa vie et sa pensée ne sont connues que par des biographies qui lui sont largement postérieures : celles de Jamblique (v. 250-v. 330), de Porphyre de Tyr (234 – v. 310) et de Diogène Laërce (III^e siècle) sont toutes trois du III^e siècle apr. J.-C., chacune étant plus imaginative que l'autre. La vie et l'œuvre de Pythagore relèvent donc en grande partie de mythes, certains apparus dès son vivant, et aucun texte de lui ne nous est parvenu, peut-être n'a-t-il jamais rien écrit. Sa naissance est annoncée par la Pythie de Delphes*, il est athlète, mathématicien, réformateur religieux, géomètre, musicologue, astronome, il est parfois vu comme le dieu Apollon qui aurait pris figure humaine d'autant qu'il se montre capable d'être présent dans deux lieux à la fois, calme les tempêtes et prédit les tremblements de terre. Enfin, il aurait été le premier à se doter du titre de philosophe ! Il croit à la transmigration des âmes, ce qui explique, dit-on, son végétarisme et il entretient des relations particulières avec les animaux : il aurait ainsi convaincu un ours de ne plus attaquer aucun autre être vivant. La nature du végétarisme de Pythagore comme de ses élèves n'est pas très claire et on ne dispose même pas de preuves qu'il l'ait vraiment été⁴⁰² ; Jamblique affirme ainsi que les pythagoriciens sacrifiaient des animaux. Cependant, la notoriété de Pythagore est immense et il est cité par de très nombreux auteurs grecs et latins comme Hérodote (v. 480 – v. 425 av. J.-C.), Héraclide le Pontique (v. 388 – v. 310), Cicéron (v. 106 – 43 av. J.-C.), Aristote (384 – 322 av. J.-C.), Ovide (43 av. J.-C. – v. 18 ap. J.-C.), Plutarque (v. 46 – v. 125)... On s'est demandé si Pythagore n'a pas prohibé la viande sous l'influence de l'orphisme, un courant religieux grec qui prospère au V^e siècle av. J.-C. et qui tire son nom du mythe d'Orphée. Selon ce courant, l'âme humaine est entachée d'une faute originelle et doit être purifiée à travers une série de réincarnations, un cycle qui lui permettrait de rejoindre le divin. Cette secte est probablement végétarienne car consommer de la viande reviendrait, de fait, à pratiquer l'anthropophagie et, pour la même raison, elle rejette les sacrifices. Pourtant, des recherches récentes inclinent à laisser penser que les adeptes de l'orphisme ne refusent pas absolument les sacrifices. Quoi qu'il en soit, le régime dit « pythagorien », comme il est souvent nommé, connaît une très longue destinée en Europe et est cité comme modèle au moins jusqu'au milieu

* Son nom signifiant « qui a été annoncé par la Pythie ».

du XIX^e siècle. Connu par de multiples versions, son contenu n'est pas très précis et il a parfois inclus des produits laitiers ou du poisson. On suppose également que Pythagore a été confronté à la question du végétarisme durant ses voyages, peut-être en Égypte ou a-t-il même rencontré Zarathoustra, si tant est qu'il ait existé. William Hamilton Drummond (1778-1865) affirme dans son *The Rights of Animals : and Man's Obligation to Treat Them with Humanity* (1838) que Pythagore a été en Inde et qu'il aurait été l'élève des Brahmanes. Mais Thomas Tryon (1634-1703) va plus loin encore dans *The Way to Health, Long Life, and Happiness* (1697) en supposant que c'est Pythagore qui fit découvrir aux brahmanes la philosophie végétarienne !

Que sait-on du végétarisme de Pythagore et de son école ? De nombreux penseurs antiques ont pratiqué l'abstinence de viande comme Théophraste (v. 371 – v. 288 av. J.-C.) ou Dicéarque (v. 350 – v. 285 av. J.-C.), mais sans pour autant laisser de textes sur ce sujet à part quelques fragments comme celui-ci d'Empédocle (V^e siècle av. J.-C.) :

« Ne vous abstiendrez-vous pas du sang assourdissant ? Ne voyez-vous pas
Que vous vous dévorez les uns les autres, sans discernement¹⁷¹ ? »

De même, les penseurs grecs et latins, même regroupés en écoles, ne réfléchissent pas à la question de la consommation des animaux de la même façon ni poursuivent les mêmes buts. Reprenons l'exemple de Porphyre de Tyr, philosophe néoplatonicien, disciple de Plotin, et qui est l'auteur du *Traité de Porphyre, touchant l'abstinence de la chair des animaux*, une longue argumentation en faveur du végétarisme. Porphyre s'adresse au philosophe Castricius Firmus qui aurait abandonné son abstinence de la viande et il tente d'en comprendre les raisons pour les mettre en défaut. Le texte est utile car il permet de s'expliquer les arguments formulés par les péripatéticiens et les épicuriens contre le végétarisme. Porphyre fait d'abord l'éloge de la tempérance qui permet de retrouver une pureté originale perdue. Il condamne clairement l'inclination pour les choses terrestres : « Ceux qui soutiennent qu'il est permis de faire usage des viandes prouvent suffisamment qu'ils sont les esclaves de leurs passions. Ce n'est pas une chose indifférente, que de renforcer ses chaînes. Le Philosophe n'accordera à la nature que ce qui lui est absolument nécessaire. »

Le végétarisme est une abstinence presque religieuse puisqu'elle permet d'élever l'âme au-dessus du monde matériel, Porphyre s'adresse à « l'homme prudent à qui les charmes de ce monde sont suspects³⁹⁸ ». Un type d'argument guère éloigné de ceux de la religion chrétienne qui exhorte à se méfier des passions néfastes pour le salut de l'âme. La frugalité est donc libératrice chez Porphyre : « Rien n'est plus agréable, que de s'apercevoir que nos besoins se réduisent presque à rien. Supprimer la magnificence de la table, la passion pour les femmes, l'ambition, l'argent nous serait plus à charge qu'utile. Un homme délivré de ces passions a aisément tout ce qu'il lui faut, & goûte une joie pure d'avoir ce qui lui est nécessaire avec tant de facilité³⁹⁸. »

Le philosophe s'attaque aussi à un autre argument légitimant la consommation d'animaux : la justice. Une idée commune avance qu'il ne serait ainsi pas possible de traiter d'une façon équitable les bêtes et les hommes en raison de leurs différences : « nous ne pouvons pas commettre d'injustice avec ceux qui ne peuvent pas observer avec nous les règles de la justice³⁹⁸ ». Mais Porphyre rejette cette idée et fait un parallèle entre le meurtre sans raison d'hommes et d'animaux. Certes, il se réserve la possibilité de tuer ceux qui nous attaquent ou nous portent préjudice, mais ce droit ne doit pas être abusif, car « le pouvoir que nous avons de tuer les hommes malfaisants ne nous donne pas droit sur la vie des honnêtes gens³⁹⁸ ». Suivant un exercice souvent repris par les partisans du végétarisme, Porphyre dresse la liste des traits de ressemblances entre les bêtes et les hommes : l'intelligence, la prudence, les sensations et même une certaine conception de la justice. Il souligne certes que les animaux ne raisonnent pas autant que les êtres humains, mais ce n'est pas suffisant pour justifier le meurtre des animaux : aurait-on le droit de tuer un homme à l'intelligence altérée sous prétexte qu'on le juge inférieur ? D'une façon générale, Porphyre considère que la nature agit toujours sagement, de façon ordonnée, organisée, bonne et harmonieuse, une argumentation que l'on retrouvera bien plus tard chez des auteurs chrétiens pour qui respecter les animaux et la nature revient à respecter Dieu et sa création. Porphyre conclut son essai en dressant la liste des peuples s'abstenant de viande, ce qui lui permet de démontrer qu'une nation peut être prospère même sans manger d'animaux. Porphyre, bien que moins célèbre qu'Ovide ou Plutarque, est cependant connu des philosophes du

xviii^e siècle. Voltaire l'évoque ainsi en remarquant qu'« il ne parle point de métempsychose, mais il regarde les animaux comme nos frères, parce qu'ils sont animés comme nous, qu'ils ont les mêmes principes de vie, qu'ils ont ainsi que nous des idées, du sentiment, de la mémoire, de l'industrie. Il ne leur manque que la parole ; s'ils l'avaient, oserions-nous les tuer et les manger ? Oserions-nous commettre ces fratricides ? Quel est le barbare qui pourrait faire rôtir un agneau, si cet agneau nous conjurait par un discours attendrissant de n'être point à la fois assassin et anthropophage ? » Soulignons que la métempsychose ne valorise pas pour autant l'animal, bien au contraire, puisqu'une vie impure conduit l'âme d'un homme dans le corps d'une bête après sa mort et que le dévot doit se détacher du monde matériel auquel appartient l'animal. D'une façon tout à fait similaire, la sacralisation d'un animal n'assure en rien son respect puisque le manger permet de s'approprier une partie de son pouvoir surnaturel.

C'est certainement Ovide (43 av. J.-C. – 17 ou 18 apr. J.-C.) qui popularise le plus largement une forme d'éthique animale. Il l'attribue à Pythagore, mais Ovide développe des idées et une sensibilité qui lui sont propres. Ce poète latin dresse un long portrait de Pythagore dans ses *Métamorphoses*³⁷⁶ et affirme qu'il est « le premier [à faire] grief aux hommes de servir sur les tables la chair des animaux ». Pythagore tint un langage plein de sagesse, Ovide regrettant qu'il ne fût pas écouté :

« Abstenez-vous, mortels, de souiller vos corps de mets abominables. Vous avez les céréales, vous avez les fruits, dont le poids fait courber les branches, et, sur les vignes, les raisins gonflés de jus ; vous avez des plantes savoureuses et d'autres que la flamme peut rendre douces et tendres ; ni le lait ni le miel, qu'a parfumés la fleur du thym, ne vous sont interdits ; la terre, prodigue de ses trésors, vous fournit des aliments délicieux ; elle vous offre des mets qui ne sont pas payés par le meurtre et le sang. Ce sont les bêtes qui assouvissent leur faim avec de la chair, et encore pas toutes. [...] Hélas ! quel crime n'est-ce pas d'engloutir des entrailles dans ses entrailles, d'engraisser son corps avide avec un corps dont on s'est gorgé et d'entretenir en soi la vie par la mort d'un autre être vivant ! »

Ovide continue en soulignant qu'il est juste de tuer des animaux qui cherchent notre mort, mais pas pour s'en nourrir, et

il évoque une sorte de péché originel : « Le premier, quel qu'il soit, qui, donnant un exemple funeste, convoita la nourriture des lions et engloutit de la chair dans son ventre avide, celui-là ouvrit le chemin au crime. » Il ajoute, suivant un raisonnement que l'on aura l'occasion de retrouver maintes fois dans l'histoire du végétarisme, que la mort des animaux est l'antichambre ou l'école de la violence entre les hommes : « ce fut peut-être à l'origine le meurtre des bêtes sauvages qui souilla le fer d'un sang tiède ». Ovide évoque également l'épouvante devant les sacrifices d'animaux en décrivant à nouveau une forme de lien unissant bêtes et hommes, dont le travail des premiers permet de nourrir les seconds : « Arrêtez, je vous en supplie, écoutez mes avis ; quand vous donnerez en pâture à votre palais les membres les bœufs égorgés, sachez bien, comprenez, que vous mangez vos cultivateurs. » Ovide est encore plus explicite un peu plus loin en établissant une symétrie entre victime animale et humaine : « Quelle habitude funeste il contracte, comme il se prépare bien à verser le sang humain l'impie qui, armé d'un couteau, déchire le cou d'un jeune taureau, et entend d'une oreille indifférente ses mugissements, l'homme capable d'égorger un chevreau qui pousse des vagissements semblables à ceux d'un enfant ou de manger un oiseau qu'il a nourri de sa main ! »

L'accès au texte d'Ovide est facilité par de nombreuses traductions qui le popularisent auprès d'un large lectorat et qui sont parfois de véritables chefs-d'œuvre littéraires comme celle en anglais du poète britannique John Dryden (1631-1700) et celle en français de l'abbé Antoine Banier (1663-1741). Le philosophe grec, grâce à l'entremise d'Ovide, inspira également des artistes comme en témoigne la toile *Plaidoyer de Pythagore pour le végétarisme* de Peter Paul Rubens (1577-1640) et de Frans Snyders (1579-1657) actuellement dans la salle à manger du Hampton Court Palace près de Londres. C'est donc grâce à Ovide et à d'autres auteurs antiques que Pythagore joue un rôle majeur dans l'essor du végétarisme et influence certains des acteurs les plus importants de ce mouvement comme Percy Bysshe Shelley (p. 37) et Léon Tolstoï (p. 300). Il faut souligner que la sensibilité face à la cruauté faite aux animaux et le végétarisme attribués à Pythagore sont tout à fait oblitérés par d'autres analystes, comme Édouard Schuré (1841-1929), écrivain mystique, qui considère que la métempsychose du philosophe grec a pour but de se distancier du monde

animal et matériel pour s'élever vers une dimension purement spirituelle⁴⁵².

Pythagore influence également Sénèque (v. 4 av. J.-C. – 65 apr. J.-C.), philosophe stoïcien et homme d'État, qui témoigne de son végétarisme dans une lettre à Lucilius, gouverneur de Sicile :

« Puisque je t'ai commencé l'histoire des premières ferveurs de ma jeunesse philosophique, suivies des tiédeurs du vieil âge, je puis sans rougir t'avouer de quel beau feu Sotion* m'a enflammé pour Pythagore. Il expliquait pourquoi ce philosophe et, après lui, Sextius** s'étaient abstenus de la chair des animaux. Leurs motifs à chacun différaient, mais tous deux en avaient d'admirables. Sextius pensait qu'il existe assez d'aliments pour l'homme sans qu'il verse le sang, et que la cruauté devient habitude, dès qu'on se fait du déchirement des chairs un moyen de jouissance. "Réduisons, ajoutait-il, les éléments de sensualité" ; et il finissait en disant que notre variété de mets est aussi contraire à la santé que peu faite pour le corps. »

Sénèque évoque aussi les théories de Pythagore sur la métempsychose et imagine les doutes de son correspondant : « Suspend donc ton jugement ; et en attendant, respecte tout ce qui a vie. Si cette doctrine est vraie, s'abstenir de la chair des animaux sera s'épargner des crimes. Si elle est fautive, ce sera frugalité⁴⁵⁶. » Ce texte est intéressant à plus d'un titre car il s'agit de l'un des tout premiers témoignages d'un végétarien sur sa propre histoire. Il expose d'ailleurs, un peu plus loin, les raisons qui le contraignent à abandonner le végétarisme à cause, explique-t-il, des obligations sociales, mais on ignore si Sénèque s'abstenait de viande dans le privé.

L'autre grand philosophe qui influence profondément le végétarisme occidental est Plutarque (v. 46-v. 125), d'origine grecque. Auteur d'une œuvre immense dont une partie importante nous est parvenue, il aborde l'enseignement de Pythagore et la question animale dans plusieurs de ses livres qui sont abondamment cités et parfois réédités par les partisans du végétarisme. Il imagine, dans

* Sotion (v. 200 av. J.-C. – v. 170 av. J.-C.) est un grammairien et biographe grec dont aucun texte ne nous est parvenu.

** Quintus Sextius le Père du 1^{er} siècle av. J.-C. est un philosophe romain souvent cité par Sénèque, mais dont on ne connaît aucun écrit.

son essai *Les bêtes ont l'usage de la raison*, un dialogue entre Ulysse et Gryllus, qui a été transformé en pourceau par Circé. Ulysse souhaite lui redonner forme humaine, au nom de la décence et de la dignité, mais Gryllus s'y refuse parce qu'il juge la condition animale bien meilleure que celle des hommes. L'être humain serait incapable de tempérance tant d'un point de vue sexuel qu'alimentaire : « Sans doute, pressé par la faim un chien a quelquefois mangé de l'homme, un oiseau en a aussi goûté quelquefois ; mais jamais une bête n'a tenté de s'accoupler à une créature humaine, tandis que pour satisfaire cette sensualité et bien d'autres les hommes abusent des bêtes par la violence et au mépris de toutes les lois. » Mais c'est pour les « besoins du manger et du boire » que les bêtes sont meilleures que les hommes, une différence qu'il exprime en termes de modération : « Nous autres nous n'y goûtons quelque plaisir qu'en y trouvant de l'utilité. Mais vous, c'est la sensualité que vous poursuivez, plutôt qu'une réfection naturelle. » Il ajoute un argument relatif à la santé car cette immodération provoque « de nombreuses et longues maladies » qui constituent une véritable punition. Si les différents animaux ne s'alimentent que de certains aliments, l'homme a considérablement élargi son menu, en fait, rien ne lui est suffisant, et « par sensualité et par dégoût des aliments nécessaires, il en va chercher d'autres, qui ne lui conviennent point, qui sont impurs, et qu'il se procure en égorgeant des animaux. L'homme n'est-il pas cent fois plus cruel que les bêtes les plus sauvages ? Le sang, le carnage, la chair sont pour le milan, pour le loup ou le dragon, une nourriture appropriée à leurs besoins ; pour l'homme, c'est un régal ». Pour Plutarque, l'homme commet ainsi de très lourdes fautes en ne se modérant pas et en cherchant égoïstement son plaisir, il ne respecte ni la nature ni les autres animaux. Cet irrespect est d'autant plus condamnable que l'appétit sans fin des hommes porte préjudice à des êtres doués de raison et d'intelligence. Le dialogue s'interrompt brutalement au moment où Ulysse met en garde Gryllus sur le danger de croire en la raison d'animaux « qui n'ont aucune notion de Dieu³⁸⁸ ».

Plutarque aborde directement la question de l'abstinence de la viande dans deux autres textes regroupés sous des titres divers dont *Sur l'usage de manger de la chair*. Son argumentation est constituée de plusieurs éléments. D'abord que « rien n'est plus naturel que la répugnance que l'on éprouve à manger de la chair des animaux »,

ceci peut être rapproché de nombreux témoignages de végétariens qui ressentirent dès leur jeunesse la répulsion à l'idée de manger des animaux (voir, par exemple, le témoignage d'Élisée Reclus, p. 109). Ce qui distingue l'homme de n'importe quel animal prédateur est qu'il doit tuer pour manger, alors qu'un lion tue en mangeant. Plutarque interpelle son lecteur : « mais tue-le par tes propres ressources, sans te servir de coutelas, d'assommoir, ni de hache. Imite les loups et les lions, qui tuent ce qu'ils mangent. Abats d'un coup de dent un bœuf, d'un coup de boutoir un sanglier, déchire un agneau, un lièvre, et dévore-les encore vivants, comme font eux-mêmes les animaux quand ils se sont abattus sur leur proie. Que si tu attends la mort complète d'un être qui a eu du sentiment, que si tu répugnes, quand la vie l'anime encore, à savourer sa chair, pourquoi outrages-tu la nature en mangeant de ce qui a eu vie ? » D'ailleurs, cet embarras à l'égard de la viande est tel qu'il faut transformer grâce à des artifices « le goût, l'odeur, la couleur, le nom même de la chair » et qui est le prix à payer pour vaincre cette répugnance. Celle-ci est tellement ancrée dans la nature de l'homme, qu'il a fallu des contraintes impérieuses pour la transgresser (le manque de ressources alimentaires végétales en particulier), mais maintenir cette consommation est ingrat, barbare, sensuel et excessif. Comme dans le dialogue précédent, le refus par l'homme d'écouter sa propre nature le rend malade car il « n'est pas constitué pour être carnivore ». Plutarque sollicite bien sûr l'« argument tiré de la métempsycose » et qui lui permet de proscrire la consommation de la viande. Nous retrouvons dans ce texte un élément central supplémentaire, présent chez de nombreux autres auteurs défendant le végétarisme ou condamnant la cruauté faite aux animaux, qui est l'absence de nécessité. Plutarque fait ainsi parler un animal : « Je proteste non pas contre la nécessité qui te pousse, mais contre l'injustice que tu commets. Si c'est pour manger, tue-moi ; si c'est pour manger plus délicieusement, ne me fais pas périr. » La cruauté se révèle ainsi par deux aspects souvent associés : la jouissance à tuer et la futilité des raisons pour manger de la viande. La cruauté est un excès de passions qui se révèlent nocives pour l'ensemble de la société, une analyse que l'on retrouve sous la plume de nombreux penseurs du XVIII^e siècle comme William Hogarth (p. 85) ou Condorcet (p. 66). Cette menace sociale est parfaitement décrite par Plutarque sous la forme d'une progression : le meurtre des

animaux endurent et insensibilise l'âme des hommes, qui peuvent ensuite mettre à mort d'autres hommes sans éprouver d'effroi, ce qui permet l'émergence peu à peu de la tyrannie. Pour autant, Plutarque n'est pas un végétarien, le philosophe grec s'interroge plutôt sur ce qui rend possible la consommation des animaux.

L'IMPORTANCE DU CONTEXTE HISTORIQUE ET CULTUREL

Il existe un risque important d'anachronisme ou de biais ethnocentrique dès que l'on aborde le végétarisme de l'Antiquité ou celui pratiqué dans des cultures non occidentales. Nous l'avons vu, ce qui est le plus souvent en jeu est davantage le renoncement à certaines pratiques sociales (notamment les sacrifices) qu'à celui de la viande : ainsi, l'ascétisme est l'une des principales motivations pour s'abstenir de viande. Et si le refus de la violence ou de la cruauté alimente les discours sur l'abstinence de la chair des animaux, il n'est que rarement la véritable cause principale de l'abstinence durant l'Antiquité. Cela signifie que la valorisation de l'animal se fait sur des bases culturelles différentes de celles qui nous sont familières : l'animal étant davantage un symbole qu'un être sensible.

Les penseurs qui interrogent, à partir du XVII^e siècle, le rapport à l'animal et le refus de sa consommation s'inscrivent dans un jeu complexe et riche d'influences. Loin d'être une période de totale rupture, leur époque est plutôt celle d'une continuité qui fait relire, mais aussi réinterpréter et combiner des idées et des arguments débattus depuis l'Antiquité. À ce corpus grec et latin s'ajoutent d'autres traditions propres à l'Europe, comme le christianisme, ou étrangères avec l'influence légère et distante de différentes religions orientales. On trouve un exemple dans cette circulation d'idées venant d'autres époques et cultures chez Thomas Ignatius Maria Forster (1789-1860), astronome et naturaliste britannique : « Tous les êtres qui souffrent ici-bas seront récompensés dans un autre monde ; autrement il serait impossible de concilier la misère des animaux, qui partagent d'une manière frappante les maux de l'homme, avec la justice du pouvoir infini qui n'a rien créé en vain ! Mais l'idée, toute chrétienne qu'elle soit, n'est que la doctrine de Pythagore, revêtue d'une autre forme tirée de la

doctrine encore plus ancienne des Bramines de l'Inde. » Lui-même est devenu végétarien « après avoir lu l'histoire des hindous, et certains traités sur l'inhumanité envers les animaux, la philosophie de Pythagore, que j'aimais beaucoup et surtout le fameux discours qu'Ovide a mis dans la bouche du philosophe dans le quinzième livre de ses *Métamorphoses*¹⁸⁷ ».

L'importance de cet héritage n'est pas spécifique à la question de l'abstinence de la consommation d'animaux car il imprègne l'ensemble de l'histoire intellectuelle de l'Europe*. Les références antiques ne relèvent pas seulement d'un goût pour l'érudition, elles sont une façon d'affirmer son indépendance par rapport aux traditions religieuses car elles permettent de rompre avec les écoles formées durant le Moyen Âge, dont la scolastique n'est qu'un des aspects. Ce n'est pas pour autant un mouvement conservateur puisque ces hommes – il faut attendre le XIX^e siècle pour découvrir les premières femmes s'exprimant sur ce sujet – s'inscrivent aussi dans l'essor intellectuel propre d'une culture qui privilégie l'érudition, la raison et le libre arbitre : les corpus antiques sont clairement instrumentalisés au profit d'une pensée qui se veut nouvelle et audacieuse. Montaigne, par exemple, consacre son plus long essai (trente pages) aux animaux et le parsème de plus de cent trente références antiques²¹¹. Ces références jouent le rôle d'arguments d'autorité mais aussi de masque pour dissimuler le caractère sulfureux de certaines thèses. La question de la sensibilité animale, suscitant de vives polémiques en Europe à partir de la Renaissance et dont l'animal-machine de René Descartes n'est qu'un aspect, se nourrit de ce riche et diversifié héritage.

* L'intérêt pour l'héritage de l'Antiquité est partagé par les cultures orientales et arabo-musulmanes, ce n'est donc pas une spécificité culturelle occidentale.

CHAPITRE II

LA PLACE DE LA QUESTION ANIMALE DANS L'EUROPE PRÉRÉVOLUTIONNAIRE

« Tout ce qui nous semble étrange, nous le condamnons,
et ce que nous n'entendons pas : comme il nous advient
au jugement que nous faisons des bêtes. »

Montaigne, *Les Essais*³⁴⁹.

On retrouve une même affirmation dans les écrits de nombreux philosophes et analystes du rapport aux animaux et à la nature : les bêtes seraient exploitées sans merci, en Europe, en raison d'une séparation nette entre êtres humains et animaux, une domination qui trouverait ses racines dans la Bible. L'animal-machine de Descartes (1596-1650) serait alors l'un des plus marquants symboles de cette violence légitimée simultanément par la culture et par la religion. Mais cette présentation de la pensée occidentale est à la fois simpliste et caricaturale : elle omet de préciser que le philosophe français, si importante qu'ait été son influence, a dû faire face à une opposition constante, souvent passionnée, parfois haineuse. De très nombreux autres penseurs ont affirmé que les animaux étaient au contraire sensibles, qu'ils possédaient intelligence et raison, voire une âme. Il est toujours maladroit de caractériser une époque à la lecture de ses seuls philosophes, il en est de même avec la notion d'animal-machine qui n'éclaire en rien le rapport ordinaire à l'animal du XVII^e siècle en Europe qui est fait de cruauté certes, mais aussi de dépendance et, parfois, de véritable affection. En réalité, la pensée de Descartes ne permet pas plus de « définir » son temps que ne le peut celle de ses adversaires ; d'ailleurs, du fait du nombre important de ces derniers, elle le peut sans doute encore moins. Avant de voir la

place de la critique de l'idée d'animal-machine dans la défense de la sensibilité animale, il faut revenir sur le rôle du christianisme car de nombreux partisans du végétarisme (comme leurs opposants) puisent certains de leurs arguments les plus pertinents dans la lecture de la Bible. Au demeurant, l'idée d'animal-machine ne peut être comprise sans un retour à la théologie chrétienne. Il convient d'insister à nouveau sur le fait que les promoteurs de la prohibition de la chair animale, qui commence à apparaître au XVII^e siècle, s'inscrivent dans une dynamique qui n'est pas née avec eux, ils reprennent et radicalisent des concepts qui imprègnent leur univers culturel.

L'ANIMAL ET LE POINT DE VUE THÉOLOGIQUE

On a beaucoup glosé sur le verset 1:26 de la Genèse : « Puis Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur le bétail, sur toute la terre, et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre. » On a vu là, l'origine de la destruction de la nature comme de l'asservissement des animaux. Cette thèse, très populaire depuis les années 1960, a pourtant été très largement démentie, tant par les théologiens que par les historiens et les sociologues. Au XVIII^e siècle, de très nombreux auteurs analysant scrupuleusement la Bible vont d'ailleurs insister sur la responsabilité qu'impose à l'homme sa position dans la création divine. La modération doit être la règle, comme le rappelle l'Écossais James Thomson (1700-1748) qui affirme dans une poésie que l'homme est « maître et non tyran de l'univers⁵¹⁵ ». Cette idée de modération et de bienveillance est omniprésente en Europe sous diverses formes. Prenons l'exemple de l'influent poète britannique Alexander Pope (1688-1744). Il écrit ainsi :

« Plus notre pouvoir sur les animaux d'un ordre inférieur est absolu & despotique, & plus nous sommes obligez, ce me semble, de les gouverner avec sagesse, & avec bonté. Ce qui ajoute encore de la force à cette considération, c'est le sort même des brutes* ; desquels il a plu au Créateur de nous

* « Brute » est ici synonyme de « bête », cet usage en français disparaît presque totalement au XVIII^e siècle.

distinguer d'une manière si avantageuse, & qui par leur nature sont incapables d'être dédommagés dans une autre vie de ce qu'on leur fait souffrir dans celle-ci³⁹⁵. »

Pope exprime parfaitement les deux idées présentes chez tous ceux qui ont une lecture chrétienne de la défense animale et de la prohibition de leur consommation : l'homme est certes au sommet de la création mais il n'a nul droit de la maltraiter ; la bête a certes une âme mais celle-ci n'est pas immortelle. Or, ce dernier point constitue pour les chrétiens, comme nous le verrons plus loin, un douloureux paradoxe à la fois éthique et théologique.

LES LEÇONS VÉGÉTARIENNES DE LA BIBLE

Pour mieux comprendre comment la pensée chrétienne considère la relation à l'animal et l'abstinence de la consommation de viande, il convient de revenir sur ce qu'en dit la Bible. Comme bien d'autres avant et après lui (p. 291), Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704), aborde ce sujet dans son *Discours sur l'histoire universelle* de 1681. Pour Bossuet, il ne fait pas de doute qu'Adam et Ève étaient végétariens et il situe l'adoption du régime carné à l'époque de Noé : « Mais avant que de nous donner le Sauveur, il fallait que le genre humain connût par une longue expérience le besoin qu'il avait d'un tel secours. L'homme fut donc laissé à lui-même, ses inclinations se corrompirent, ses débordements allèrent à l'excès, et l'iniquité couvrit toute la face de la terre. Alors Dieu médita une vengeance dont il voulut que le souvenir ne s'éteignît jamais parmi les hommes : c'est celle du déluge universel, dont, en effet, la mémoire dure encore dans toutes les nations, aussi bien que celle des crimes qui l'ont attiré. »

Cette vengeance – le déluge – élimine ainsi toute vie sur Terre, mais l'Arche bâtie par Noé assure la survie des espèces animales : « par les soins de cet homme juste, Dieu sauve les animaux, afin que l'homme entende qu'ils sont faits pour lui, et qu'il s'en serve pour la gloire de leur Créateur ». On pourrait voir là une preuve de la domination des animaux permise par l'Ancien Testament, mais Bossuet précise aussitôt : « Il fait plus ; et, comme s'il se repentait d'avoir exercé sur le genre humain

une justice si rigoureuse, il promet solennellement de n'envoyer jamais de déluge pour inonder toute la terre : et il daigna faire ce traité non seulement avec les hommes, mais encore avec tous les animaux tant de la terre que de l'air, pour montrer que sa providence s'étend sur tout ce qui a vie⁷⁷. » Cette affirmation que la bienveillance et la miséricorde divines s'appliquent à l'ensemble de la Création, bêtes et hommes compris, est sans cesse utilisée par les défenseurs des animaux. Pour eux, l'homme doit s'inspirer de la bienveillance divine et respecter les animaux. C'est le cas du théologien James Granger (1723-1776) qui affirme qu'un homme juste « ne limite pas ses bons offices à ses relations, à ses amis, à ses voisins et à d'autres de ses semblables, qui ont besoin de son aide ; mais comme son grand Créateur, il étend sa bienveillance à la création brute ; [...] il peut dire à un ange, *tu es mon frère*^{*} ; il peut dire à la chenille : *Tu es ma sœur*²¹⁶ ».

Bossuet explique également les conséquences environnementales^{**} du déluge, et pourquoi l'homme a été autorisé à manger des animaux : le cataclysme a épuisé la terre car, jusqu'alors « toute la nature était plus forte et plus vigoureuse : par cette immense quantité d'eaux que Dieu amena sur la terre, et par le long séjour qu'elles y firent, les sucs qu'elle enfermait furent altérés ; l'air chargé d'une humidité excessive fortifia les principes de la corruption ; et la première constitution de l'univers se trouvant affaiblie, la vie humaine, qui se poussait jusques à près de mille ans, se diminua peu à peu : les herbes et les fruits n'eurent plus leur première force, et il fallut donner aux hommes une nourriture plus substantielle dans la chair des animaux ». L'être humain perd alors définitivement l'harmonie et la générosité de la nature qui avaient en partie perduré depuis son départ du jardin d'Éden. Le monde qui suit le déluge devient encore plus cruel : « Ainsi devaient disparaître et s'effacer peu à peu les restes de la première institution ; et la nature changée avertissait l'homme que Dieu n'était plus le même pour lui depuis qu'il avait été irrité par tant de crimes. »

* En italique dans le texte.

** L'usage de ce terme ici n'est pas un grave anachronisme, tant la réalité décrite par Bossuet correspond à la notion contemporaine d'environnement.

Si Dieu donne l'autorisation de manger des animaux, ce n'est pas seulement pour répondre à la question nutritive posée par cet univers appauvri mais elle constitue une véritable punition pour les êtres humains. Bossuet est extrêmement clair : « le seul changement des viandes leur pouvait marquer combien leur état allait s'empirant, puisqu'en devenant plus faibles ils devenaient en même temps plus voraces et plus sanguinaires. Avant le temps du déluge, la nourriture que les hommes prenaient sans violence dans les fruits qui tombaient d'eux-mêmes, et dans les herbes qui aussi bien séchaient si vite, étaient sans doute quelque reste de la première innocence, et de la douceur à laquelle nous étions formés ». Bossuet utilise un argument qui se trouve chez Plutarque (p. 38) car il est nécessaire d'altérer la viande pour la rendre supportable : « maintenant, pour nous nourrir, il faut répandre du sang, malgré l'horreur qu'il nous cause naturellement ; et tous les raffinements dont nous nous servons pour couvrir nos tables suffisent à peine à nous déguiser les cadavres qu'il nous faut manger pour nous assouvir ». Mais, ajoute Bossuet, « ce n'est là que la moindre partie de nos malheurs » car la violence à l'égard des animaux pollue l'ensemble de la société : « La vie déjà raccourcie s'abrège encore par les violences qui s'introduisent dans le genre humain. L'homme, qu'on voyait dans les premiers temps épargner la vie des bêtes, s'est accoutumé à n'épargner plus la vie de ses semblables. C'est en vain que Dieu défendit, aussitôt après le déluge, de verser le sang humain ; en vain, pour sauver quelque vestige de la première douceur de notre nature, en permettant de manger la chair des bêtes, il en avait réservé le sang. Les meurtres se multiplièrent sans mesure⁷⁷. » La violence faite aux animaux est mère de celle affectant les êtres humains, un raisonnement récurrent chez les penseurs du végétarisme des XVII^e et XVIII^e siècles.

L'analyse de Bossuet est étudiée et remise en cause sur plus de soixante-dix pages dans un ouvrage anonyme paru en 1786, *De l'État naturel des peuples, ou Essai sur les points les plus importants de la société civile et de la société générale des nations*, et qui a été attribué à Jean-François Gavoty (1733-1812). Connu sous le nom de Gavoty de Berthe, il est un entrepreneur qui tente de lancer l'industrie de la sparterie (ou tissage en fibre dure) en France, notamment en mettant à profit la culture de terres pauvres du sud de la France et l'emploi de mendiants. Gavoty de Berthe déclare : « Mais ce que je n'aime pas de ce grand homme [Bossuet] [...]

c'est qu'il cherche dans l'altération des suc de la terre, causée par le Déluge, dans l'air chargé de trop de parties humides, dans les principes plus développés de corruption, dans les herbes & les fruits qui n'avaient plus leur première saveur, des raisons pour donner aux hommes une nourriture plus substantielle dans la chair des animaux. Je ne comprends point comment l'Auteur suprême aurait pu allier avec sa sagesse un parti qui jetait de plus en plus dans le crime ; & comment l'homme eut pu devenir coupable en prenant par force une nourriture qui l'inclinait toujours plus au vice. » Ce texte offre une longue analyse de la dimension théologique de la consommation d'animaux et l'auteur s'interroge ainsi sur le goût de Dieu pour les sacrifices sanguins. Selon Gavoty, l'autorisation de manger de la chair est clairement limitée dans le temps et dans l'espace : « De tout cela concluons que la permission de manger de la chair des bêtes, était particulière au peuple Juif ; qu'aucun autre n'a pu en user ; & qu'elle a été abolie, de droit, à la naissance de la Religion Chrétienne²⁰⁰. » Presque à la même époque que Gavoty de Berthe, un essai sur la bonté à l'égard des animaux, rédigé par Thomas Young (1773-1829) et paru en 1798, revient lui aussi sur la portée des commandements divins. L'auteur observe que, sans cette permission de tuer des animaux donnée par Dieu à Noé et ses descendants, l'être humain serait encore un végétarien : « indépendamment de tout autre argument, sans [l'autorisation divine], l'humanité n'aurait pas eu le droit de tuer des animaux pour se nourrir⁵⁶⁰ ». On le voit à travers ces exemples, il est possible de puiser dans la lecture de la Bible des arguments pour justifier un traitement bienveillant à l'égard des bêtes, mais aussi pour condamner leur consommation même si cette analyse du texte sacré est loin de faire l'unanimité chez les théologiens.

L'INFLUENCE DU CHRISTIANISME SUR LA NAISSANCE DE LA DIÉTÉTIQUE

L'analyse de la Bible que propose Bossuet n'est ni véritablement nouvelle ni extravagante, bien d'autres que lui ont tiré des saintes Écritures les mêmes enseignements en matière d'alimentation. C'est le cas du médecin britannique Thomas Moffett (1553-1604), auteur d'un traité de diététique réédité plusieurs fois durant les

XVII^e et XVIII^e siècles : *Health's Improvement : or Rule Comprizing and Discovering the Nature, Method and Manner of Preparing All Sorts of Foods Used in This Nation*. On retrouve, dans la partie qu'il consacre à l'alimentation, une lecture de la Bible très similaire à celle de Bossuet puisque Moffett note que l'être humain, du moins jusqu'à Noé, ne s'est nourri que de végétaux. Il fait ensuite un tour par l'Inde où l'hindouisme (p. 27) ne verse le sang d'aucune créature sensible, bien que cette religion, remarque-t-il, soit apparue après Noé, une façon de s'interroger sur la rigueur de l'autorisation divine permettant la consommation d'animaux. Il cite également Plutarque ce qui lui fournit l'occasion d'une critique virulente de la consommation de viande :

« Dites-moi, comment les yeux policés et humains peuvent encore supporter le massacre d'une bête innocente, trancher sa gorge, mutiler sa tête, écorcher sa peau, découper et démembrer ses articulations, éclabousser de sang, déchirer ses veines, supporter les mauvaises odeurs, entendre les lourds soupirs, sanglots et gémissements, la lutte acharnée pour sa vie, que seuls les bouchers au cœur dur peuvent supporter ? La Terre n'est-elle pas suffisante pour nous donner de la nourriture, mais avoir à déchiqeter en plus les entrailles des bêtes, des oiseaux et des poissons ? Oui, il y a vraiment assez sur Terre pour nous donner de la nourriture, oui, en vérité, un grand choix d'aliments, n'ayant besoin d'aucune ou de peu de préparation, que nous pouvons prendre sans crainte, et découper sans peur, que nous pouvons aussi mélanger de certaines façons pour ravir notre goût, et se nourrir d'une façon saine et remplir nos ventres. »

Moffett paraît tellement décontenancé par la consommation d'animaux qu'il s'interroge, mais avec prudence, sur le sens à l'injonction divine de consommation de la chair animale : « Néanmoins, nous ne devons pas imaginer que Dieu soit négligent ou imprudent en autorisant l'humanité à manger de la viande et du poisson, mais qu'il l'a fait pour des causes connues de lui seul³⁴⁷. »

Ces discussions théologiques sur l'origine de la consommation des animaux sont longtemps vivaces et influencent de nombreux penseurs. C'est le cas du philosophe et écrivain allemand Friedrich von Schlegel (1772-1829) qui, dans son *Essai sur la langue et la philosophie des Indiens* paru en 1808 et traduit en français

en 1837, tente de comprendre l'origine des migrations de l'Inde vers l'Europe. Après avoir émis quelques réserves – « aucune certitude historique » parce que les faits qu'il examine sont « antérieurs à toute histoire » avance-t-il⁴⁵⁰ – il propose d'expliquer ce mouvement migratoire non par une pression démographique mais par l'abandon du végétarisme originel : « Quelle prodigieuse révolution, quel trouble dans la conscience humaine, ainsi que dans le monde entier, ne dut pas introduire le premier crime, le meurtre ou la guerre, en un mot la première chute qui sépara l'homme de son créateur ? » Pour Schlegel, il ne fait pas de doute que « l'horreur des brahmanes pour la chair des animaux porte en soi une empreinte si ancienne, qu'elle pourrait bien être regardée comme un héritage qui nous serait resté de l'état primitif ». Le crime contre les animaux lui permet aussi d'expliquer les sacrifices en raison de l'« effroi intérieur » qu'il suscitait, incitant « l'homme déchu à chercher dans les entrailles des victimes le sombre témoignage de ses malheurs, ou bien à arracher les métaux au sein de la terre. [...] Ce trouble inconnu dont je parle n'a-t-il pas dû poursuivre l'homme fugitif, comme il est raconté du premier meurtrier que le Seigneur avait marqué d'un signe sanglant, et le précipiter jusqu'aux extrémités de la terre ? » Ainsi, l'abandon du végétarisme originel constituerait, selon Schlegel, un véritable traumatisme dont témoignent non seulement la Bible mais les faits historiques eux-mêmes. Soulignons que le texte de Schlegel joue un rôle essentiel dans la diffusion de l'idée d'une soi-disant origine aryenne des Germains³⁹⁰ et influence sensiblement Richard Wagner (p. 142).

LES CONTROVERSES AU SUJET DE L'ANIMAL-MACHINE

« C'est dommage que le sentiment de M. Descartes [au sujet de l'animal-machine] soit si difficile à soutenir, et si éloigné de la vraisemblance ; car il est d'ailleurs très avantageux à la vraie foi, et c'est l'unique raison qui empêche certaines personnes de s'en départir⁶³ », ce jugement très critique, formulé par Pierre Bayle (1647-1706), philosophe, écrivain et lexicographe français, résume bien la raison d'être de la thèse de l'animal-machine défendue par René Descartes (1596-1650), à savoir résoudre un paradoxe théologique.

Pour aborder la teneur de la thèse de l'animal-machine, il convient de revenir aux écrits de Descartes lui-même. Rappelons que Descartes évoque plusieurs fois cette idée, en particulier dans la cinquième partie de son *Discours de la méthode* publié d'abord anonymement en 1637. Il fait remarquer que ce n'est pas parce qu'une bête donne l'impression d'être commandée par une raison qu'elle en possède véritablement une, la ressemblance de l'anatomie et de la physiologie des animaux avec celles des hommes ne permet pas plus, selon Descartes, de conduire l'existence d'une raison chez les bêtes. En réalité, les animaux ne sont rien d'autre que des machines très perfectionnées : « Ce qui ne semblera nullement étrange à ceux qui, sachant combien de divers automates, ou machines mouvantes, l'industrie des hommes peut faire, sans y employer que fort peu de pièces, à comparaison de la grande multitude des os, des muscles, des nerfs, des artères, des veines, et de toutes les autres parties qui sont dans le corps de chaque animal, considéreront ce corps comme une machine, qui, ayant été faite des mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée, et a en soi des mouvements plus admirables, qu'aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes¹⁵⁶. » Pour Descartes, l'absence d'un véritable langage chez les bêtes est la meilleure démonstration d'une différence radicale entre la nature de l'homme et celle de l'animal.

On trouve une argumentation plus détaillée et légèrement différente dans la correspondance de Descartes, et notamment dans un échange épistolaire avec le philosophe britannique Henry More (1614-1687). Ces lettres, qui constituent l'une des plus belles leçons de philosophie de l'histoire, permettent de mieux comprendre les motivations de Descartes et le contexte de son époque, qui sont présentés de façon si souvent caricaturale. Henry More (ou Morus) est un cartésien convaincu et sa lettre du 11 décembre 1648 est une véritable déclaration d'amour à Descartes : les autres philosophes ne sont « que des nains et des pygmées auprès de vous », vos théorèmes sont d'une « beauté merveilleuse » tandis que « la lumière cartésienne » illumine « les ténèbres répandues sur les abîmes de la nature* ». Cependant,

* Tous les extraits épistolaires de More et Descartes proviennent de la traduction publiée par Victor Cousin¹⁵⁷.

More interroge Descartes sur certains points de sa doctrine et rejette très vivement l'idée d'animal-machine :

« Au reste, de toutes vos opinions sur lesquelles, je pense différemment de vous, je ne sens pas une plus grande révolte dans mon esprit, soit mollesse ou douceur de tempérament, que sur le sentiment meurtrier et barbare que vous avancez dans votre Méthode, et par lequel vous arrachez la vie et le sentiment à tous les animaux ; ou plutôt vous soutenez qu'ils n'en ont jamais joui ; car vous ne sauriez souffrir qu'ils aient jamais vécu. Ici les lumières pénétrantes de votre esprit ne me causent pas tant d'admiration que d'épouvante : alarmé du destin des animaux, je considère moins en vous cette subtilité ingénieuse, que ce fer cruel et tranchant dont vous paraissez armé pour ôter comme d'un seul coup la vie et le sentiment à tout ce qui est presque animé dans la nature, et, pour les métamorphoser en marbres et en machines. [...]. Elles ne sauroient parler, ni plaider leur cause devant leur juge, quoiqu'elles aient (ce qui aggrave leur crime) tous les organes nécessaires pour user de la parole, comme on le remarque aux pies et aux perroquets ; vous prenez de là un sujet de les priver du sentiment et de la vie. »

More cite alors de nombreux exemples de comportements dans le règne animal qui seraient incompréhensibles sans reconnaître « ni sentiment ni réflexion ». More comprend bien que le motif de Descartes est d'abord théologique, cependant celui-ci ne suffit pas à le convaincre : « Mais dites-moi, je vous prie, monsieur, puisque votre démonstration vous conduit nécessairement, ou à priver les bêtes de tout sentiment, ou à leur donner l'immortalité, pourquoi aimez-vous mieux en faire des machines inanimées, que des corps remués par des âmes immortelles », interroge-t-il.

René Descartes lui répond longuement dans une lettre datée du 5 février 1649. Ce texte, du point de vue de l'histoire de l'éthique animale, est passionnant parce qu'il replace la théorie de l'animal-machine dans un cadre culturel bien plus vaste que sa seule dimension philosophique. D'abord, Descartes fait remarquer que la conviction que les animaux sont des êtres sensibles est solidement ancrée dans le monde de son époque : « mais le plus grand de tous les préjugés que nous ayons retenu de notre enfance, est celui de croire que les bêtes pensent ». On comprend

alors que l'animal-machine n'est pas révélateur de la culture de son temps, voire de la pensée occidentale, elle témoigne en quelque sorte en négatif d'une réalité parfaitement opposée : la croyance commune est que les animaux sont intelligents et possèdent une âme, et c'est contre elle que Descartes forge sa théorie de l'animal-machine.

Il entre alors dans un raisonnement assez complexe pour démontrer que les animaux, bien que proches de nous par la forme de leur corps et leurs mouvements, n'ont pas pour autant une âme. Pour lui, si les chiens et les renards sont capables de « tours et finesses », soit « pour attraper à manger, ou enfin pour le plaisir » c'est en raison de « la seule conformation de [leurs] membres ». Il affirme : « je regarde comme une chose démontrée qu'on ne sauroit prouver qu'il y ait des pensées dans les bêtes », surtout, avance-t-il, parce que l'on ne pourrait pas démontrer l'inverse. Descartes cherche du côté des invertébrés un argument supplémentaire : « il est plus probable de faire mouvoir comme des machines les vers de terre, les moucherons, les chenilles, et le reste des animaux, que de leur donner une âme immortelle ». L'absence de la maîtrise de la parole demeure, pour Descartes, la meilleure preuve de l'absence de raison « car la parole est l'unique signe et la seule marque assurée de la pensée cachée et renfermée dans le corps ; or tous les hommes les plus stupides et les plus insensés, ceux mêmes qui sont privés des organes de la langue et de la parole, se servent de signes, au lieu que les bêtes ne font rien de semblable, ce que l'on peut prendre pour la véritable différence entre l'homme et la bête ».

La partie la plus importante de la démonstration de Descartes se situe à la fin de sa lettre où le philosophe français avoue une motivation absente de son *Discours de la méthode* : « Ainsi mon opinion n'est pas si cruelle aux animaux qu'elle est favorable aux hommes, je dis à ceux qui ne sont point attachés aux rêveries de Pythagore, puisqu'elle les garantit du soupçon même de crime quand ils mangent ou tuent les animaux. » Bien sûr, l'idée d'animal-machine n'a pour finalité de justifier la consommation d'animaux, mais si Descartes tente d'effacer la culpabilité des mangeurs de chair animale, c'est bien que la désapprobation de cette pratique alimentaire est une réalité déjà à son époque, certainement d'une façon plus importante

qu'on ne pourrait le déduire du nombre très faible de textes en faveur du végétarisme.

Par ailleurs, l'adhésion à l'idée d'animal-machine a été, au mieux, très relative comme en témoigne Marin Cureau de La Chambre (1594-1669) : « car [quoique l'homme] se vante d'avoir eu la Raison pour son partage ; qu'il croit qu'elle lui appartienne en propre, & qu'elle lui donne le souverain commandement sur tous les animaux, il s'est néanmoins si mal expliqué là-dessus [...], que dans tous les siècles, il s'est trouvé de très grands Philosophes qui ont affeuré [= estimé] que les Bêtes avaient de la Raison. Qu'il y a eu même des Temps où il n'était presque pas permis d'en douter. Et que depuis que l'opinion contraire s'est glissée dans les Écoles, les plus clairvoyants l'ont tenue pour suspecte, & les plus modérés l'ont mise au rang de ces Questions qui se peuvent soutenir de part & d'autre¹⁴⁵ ».

Les animaux ne peuvent s'exprimer dit Descartes ? Aussitôt leurs défenseurs leur prêtent voix. Ainsi Gilles Morfouace de Beaumont, avocat au Parlement de Paris et ancien trésorier de France, dans son pamphlet au titre explicite paru en 1732, *Apologie des bestes, ou leurs connoissance et raisonnement prouvés contre le système des philosophes cartésiens : qui prétendent que les brutes ne sont que des machines automates* :

« Il faudra sur la Scène introduire une Bête
Qui de son Genre Brute en réclamant les droits,
Viendra de la Nature interpeller la voix ;
Et de ses Actions tirant la conséquence,
Démontrer que son Âme a quelque connoissance »

Gilles Morfouace de Beaumont se propose alors d'être leur avocat :

« Nos sensés Animaux se plaignent par ma voix,
Et m'ont chargé de leur défense.
La Nature m'inspire & réclame nos droits :
Nous ne manquons jamais de respecter les vôtres ;
Pourquoi nous troubler dans les nôtres ? »

Même s'il observe que la bête a une « imparfaite Raison », au regard de l'« humaine Intelligence », il affirme que l'animal-machine cartésien est un « Système faux », fruit d'un « orgueil » mal placé qui empêche d'en mesurer l'« absurdité ».

« Cette fable philosophique
A néanmoins sçu plaire au cerveau lunatique
De quelques faux Sçavans & bizarres Docteurs
Que la nouveauté seule engage en ses erreurs³⁵³. »

L'ANIMAL-MACHINE, OUTIL POUR RÉSOUDRE
UN PARADOXE THÉOLOGIQUE

Pour comprendre réellement l'idée d'animal-machine, il faut revenir sur le paradoxe théologique évoqué plus haut et qui a été résumé par de nombreux auteurs du XVII^e siècle. Ainsi Jean Darmanson dans son ouvrage *La Beste transformée en machine* explique clairement toutes les conséquences théologiques de l'existence d'une âme chez les animaux : « si la Bête est capable de connaissance & de passions, il n'y a point de Dieu » et « si l'Âme de la Bête est mortelle, la nôtre n'est pas immortelle¹⁴⁹ ». Le père Nicolas-Joseph Poisson (1637-1710) présente cette question sous forme d'un explicite syllogisme :

« Dieu ne peut, sans violer les lois de sa justice, produire une créature sujette à la douleur et capable de souffrir qui ne l'ait mérité.

Or les animaux ayant une âme sont sujets à la douleur et sont capables de souffrir sans l'avoir mérité.

Donc Dieu n'a pu sans violer les lois de sa justice, créer un animal avec une âme³⁸⁹. »

Autrement dit, si l'animal est sensible et son âme mortelle, alors Dieu serait « sans un amour & sans un Zele infiny de sa Gloire », il serait « inconstant & sans sagesse » et aussi « cruel & sans justice » affirme Darmanson.

Ce n'est pas le seul aspect théologique de l'idée de l'animal-machine et il faut la replacer dans les controverses religieuses de l'époque. Descartes cherche à fournir des arguments contre les libertins, un mouvement intellectuel diffus qui se caractérise par la recherche d'une indépendance à l'égard des autorités notamment religieuses. Les libertins instrumentalisent, en quelque sorte, la question de l'âme matérielle et mortelle de l'animal afin de remettre en cause la dimension spirituelle et immortelle de l'âme humaine⁵¹⁹. Pour Descartes, faire de l'animal une machine permet

donc d'assurer non la supériorité de l'homme, mais surtout de lui conserver sa particularité spirituelle et par conséquent la prédominance de l'Église.

Nicolas Fontaine (1625-1709) témoigne de la réception à Port-Royal, une abbaye qui joue un rôle important dans les querelles religieuses du XVII^e siècle, des théories de Descartes sur l'animal-machine : « On ne se faisait plus une affaire de battre un chien ; on lui donnait fort indifféremment des coups de bâton, et on se moquait de ceux qui plaignaient ces bêtes comme si elles eussent senti de la douleur. On disait que c'étaient des horloges ; que les cris qu'elles faisaient quand on les frappait n'étaient que le bruit d'un petit ressort qui avait été remué, mais que tout cela était sans sentiment. On clouait de pauvres animaux sur des ais [= des planches] par les quatre pattes pour les ouvrir tout en vie et voir la circulation du sang qui était une grande matière d'entretien¹⁸⁶. » Ainsi, s'il existe une science de l'animal sensible dès l'époque de Descartes, on pourrait dire qu'il y a également une philosophie insensible à l'animal.

Il faut souligner que cette dimension théologique n'est pas propre à Descartes puisqu'on la retrouve tout autant chez ses adversaires. Ainsi, Marin Cureau de La Chambre, médecin personnel de Louis XIV et actif opposant de Descartes sur la question de l'animal-machine, fait paraître en 1647 son *Traité de la connoissance des animaux, où tout ce qui a esté dit pour et contre le raisonnement des bestes est examiné par le sieur de La Chambre* qui devient l'un des classiques sur la question. Il fait remarquer que refuser la raison aux bêtes constitue « une atteinte à la Toute-puissance & à la Sagesse infinie de Dieu qui aurait laissé ses ouvrages imparfaits, & les aurait privez de la plus grande partie des vertus qui sont les plus nécessaires à leur conservation ». Pour Cureau de La Chambre, il n'est pas besoin de dénier la raison aux bêtes pour asseoir la particularité spirituelle de l'homme : « que les bêtes raisonnent, que leur Raisonnement ne se forme que de notions & de proportions particulières, en quoi il est différent de celui des hommes qui ont la faculté de raisonner universellement, & que cette faculté est la vraie différence de l'homme qui marque la spiritualité & l'immortalité de son âme¹⁴⁵ ». Cette différence ne rend pas pour autant légitime la cruauté faite aux animaux, un raisonnement que l'on retrouve

répété au moins jusqu'au XIX^e siècle : ainsi pour Thomas Ignatius Maria Forster « la véritable vie chrétienne et catholique » doit comprendre « tous les êtres vivants¹⁸⁷ ».

Pour le philosophe matérialiste Paul Henri Thiry, baron d'Holbach (1723-1789), l'animal-machine ne consolide pas la foi chrétienne mais la trahit : « la vanité de l'homme lui persuade qu'il est le centre unique de l'univers ; il se fait un monde & un Dieu pour lui seul ; il se croit assez de conséquence pour pouvoir à son gré déranger la nature ; mais il raisonne en athée, dès qu'il s'agit des autres animaux. Ne s'imagine-t-il pas que les individus des espèces différentes de la sienne sont des automates peu dignes des soins de la Providence universelle, & que les bêtes ne peuvent être les objets de sa justice ou de sa bonté²³⁹ ? »

C'est cependant à Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759), savant et philosophe français, que l'on doit l'une des plus fines analyses des thèses de Descartes. Pour lui, le philosophe a été de « bonne foi » car il pensait qu'admettre une âme indivisible et immortelle aux bêtes les aurait fait « participer à l'éternité, aux châtements dont l'homme est menacé après la mort, aux récompenses qu'elles lui sont promises ». Descartes effrayé par les conséquences d'une injustice commise par le Créateur aurait préféré, toujours selon Maupertuis, « priver d'âme les bêtes » et « à les réduire à être de pures machines ». Mais les conséquences de ce raisonnement sont terribles puisque « le sentiment le plus grossier ou le plus confus ne peut pas plus appartenir à des automates que l'idée la plus sublime ». Il remarque que la théorie de Descartes, dont la finalité était avant tout théologique, n'a pourtant pas convenu aux théologiens qui crièrent « au scandale et à l'impiété ». Il tire d'ailleurs les conclusions morales du rejet de la théorie cartésienne en faveur d'un possible végétarisme :

« Les hommes peuvent tuer les animaux, puisque Dieu leur a permis expressément de s'en nourrir : mais cette permission même prouve que dans l'état naturel ils ne le devraient pas faire³³⁰. »

Maupertuis considère qu'il y a une raison plus décisive que la métempsychose « pour ne point croire permis de tuer ou de tourmenter les bêtes : il suffit de croire, comme on ne peut guère s'en

empêcher, qu'elles sont capables de sentiment ». Et il ajoute un peu plus loin :

« Si les bêtes étaient de pures machines, les tuer serait un acte moralement indifférent, mais ridicule : ce serait briser une montre. Si elles ont, je ne dis pas une âme fort raisonnable, capable d'un grand nombre d'idées, mais le moindre sentiment, leur causer sans nécessité de la douleur, est une cruauté & une injustice. C'est peut-être l'exemple le plus fort de ce que peuvent sur nous l'habitude & la coutume, que, dans la plupart des hommes, elles aient sur cela étouffé tout remords. »

CES SI NOMBREUX OPPOSANTS À L'ANIMAL-MACHINE...

La contestation de la thèse de Descartes vient non seulement de philosophes, mais aussi de femmes et d'hommes de lettres et des sciences. Même les partisans les plus ardents du philosophe français peinent à admettre son hypothèse. C'est le cas de Marie de Rabutin-Chantal, marquise de Sévigné (1626-1696), qui avoue dans une lettre rédigée en 1672 : « Des machines qui aiment, des machines qui ont une élection pour quelqu'un, des machines qui sont jalouses, des machines qui craignent : allez, allez, vous vous moquez de nous ; jamais Descartes n'a prétendu nous le faire croire⁴⁵⁷. »

Mais l'arme la plus fréquente pour dénoncer l'animal-machine est l'ironie comme chez Jean de La Fontaine (1621-1695) qui présente la théorie cartésienne dans son *Discours à madame de La Sablière* :

« Qu'en ces fables aussi j'entremêle des traits
De certaine philosophie
Subtile, engageante et hardie.
On l'appelle nouvelle. En avez-vous ou non
Oui parler ? Ils disent donc
Que la bête est une machine ;
Qu'en elle tout se fait sans choix et par ressorts :
Nul sentiment, point d'âme, en elle tout est corps,
Telle est la montre qui chemine,
À pas toujours égaux, aveugle et sans dessein²⁷⁹. »

Un peu plus loin, le fabuliste entre dans les détails pour mieux porter ses coups :

« L'impression se fait, mais comment se fait-elle ?
Selon eux, par nécessité,
Sans passion, sans volonté :
L'animal se sent agité
De mouvements que le vulgaire appelle
Tristesse, joie, amour, plaisir, douleur cruelle.
Ou quelque autre de ces états.
Mais ce n'est point cela ; ne vous y trompez pas.
Qu'est-ce donc ? Une montre. Et nous ? C'est autre chose.
Voici de la façon que Descartes l'expose ;
Descartes, ce mortel dont on eût fait un dieu
Chez les païens, [...] »

La Fontaine poursuit en donnant des exemples qui sont, selon lui, autant de preuves de l'intelligence des animaux : les ruses d'un vieux cerf pour se soustraire aux chasseurs, la perdrix qui fait semblant d'être blessée pour détourner l'attention du chien et du chasseur, le génie constructeur du castor. Et si l'animal est une machine, que dire de l'homme lui-même ?

« Ce que je sais, Iris, c'est qu'en ces animaux
Dont je viens de citer l'exemple,
Cet esprit n'agit pas, l'homme seul est son temple.
Aussi faut-il donner à l'animal un point
Que la plante après tout n'a point. »

Les philosophes et les gens de lettres sont rejoints par des naturalistes qui rejettent également la thèse de Descartes. Ainsi le grand savant René Antoine Ferchault de Réaumur (1683-1757) interroge l'animal-machine, non sur une base théologique, mais sur l'observation des animaux conduite durant des années. Réaumur, patron de l'Académie des sciences, est un savant aux intérêts variés et on lui doit ainsi des procédés nouveaux de fabrication des porcelaines, la conception de l'un des premiers étalonnages de thermomètres (ce qui permet de comparer des températures prises simultanément en des lieux différents), et il est l'auteur de l'un des plus remarquables ouvrages d'entomologie de son époque : *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes* dont le premier volume paraît en 1734. Réaumur renvoie d'abord les partisans de Descartes et leurs adversaires dos à dos :

« Mais refuserons-nous toute intelligence aux insectes ; les réduirons-nous au simple état de machine ? C'est là la grande question de l'âme des bêtes, agitée tant de fois depuis M. Descartes, & par rapport à laquelle tout a été dit dès qu'elle a commencé à être agitée. Tout ce qui a dû résulter des disputes qu'elle a fait naître, c'est que les deux sentiments opposés ne soutiennent rien que de très possible, mais qu'il est impossible de démontrer lequel des deux est le vrai. »

Réaumur en trouve la raison dans la puissance divine elle-même : « Si quelqu'un se contentait de soutenir que Dieu a pu faire des machines capables de croître, de se multiplier, & d'exécuter tout ce que les insectes ou les autres animaux exécutent, qui oserait nier que la Toute-Puissance ait pu aller jusque-là ? Mais si quelqu'un soutenait que Dieu a pu donner aux insectes des intelligences égales ou supérieures même aux nôtres, sans nous mettre à portée de connaître qu'il les leur a données ; si ce quelqu'un soutenait qu'une Huître, toute vile qu'elle est à nos yeux, quoique fixée à passer sur le même morceau de rocher une vie qui nous paraît fort triste, y peut jouir d'une vie très agréable, étant toujours occupée des plus hautes spéculations, on ne saurait lui nier que le pouvoir suprême ne puisse aller là & plus loin ; il peut créer & placer des intelligences où il veut. »

Cet argument n'est cependant que théorique et Réaumur déplace la discussion sur ce qu'il connaît le mieux : le comportement des insectes. « Nous voyons dans les animaux, & dans les insectes autant que dans aucun des autres, des procédés qui nous donnent du penchant à leur croire un certain degré d'intelligence ; nous y sommes conduits en raisonnant par analogie. Mais on leur reproche que leurs procédés sont trop constants, qu'ils ne nous font pas voir des suites d'actions très variées. Cette histoire néanmoins nous donnera lieu plus d'une fois de faire remarquer, qu'il y a des insectes qui savent varier leurs procédés quand les circonstances le demandent⁴¹¹. »

Il faut souligner que la critique de l'idée de l'animal-machine utilise mille nuances d'ironie et que de très nombreux textes tournent en dérision le philosophe. On en trouve un savoureux exemple chez Guillaume Hyacinthe Bougeant (1690-1743), prêtre jésuite, écrivain et dramaturge, dans une lettre rédigée en 1757 :

« Descartes aura beau vous dire que les Bêtes sont des machines, qu'on peut expliquer toutes leurs actions par les lois de la mécanique, qu'avant lui, dès le temps de saint Augustin, quelques Philosophes ont eu à peu près la même idée. Vous avez une chienne que vous aimez, et dont vous croyez être aimé, je défie tous les Cartésiens du monde de vous persuader que votre chienne n'est qu'une machine. Comprenez, je vous prie, le ridicule qui en résulterait pour tout ce que nous sommes qui aimons des chevaux, des chiens, des oiseaux. Représentez-vous un homme qui aimerait sa montre comme on aime un chien, & qui la caresserait, parce qu'il s'en croirait aimé au point que quand elle marque midi & une heure, il se persuaderait que c'est par un sentiment d'amitié pour lui, & avec connaissance de cause qu'elle fait ses mouvements⁸⁰. »

Bougeant établit, comme bien d'autres penseurs, des correspondances dans les relations que nous entretenons avec les autres êtres humains et avec les bêtes :

« C'est que quand je vois quelqu'un parler, raisonner & agir comme moi, je ne sais quel sentiment intime se joint au bon sens & à la raison, pour me forcer de croire que l'homme que je vois dans lui-même un principe de connaissance & d'opérations tout semblable au mien. Or les Bêtes sont, par rapport à nous dans le même cas. Je vois un chien accourir quand je l'appelle, me caresser quand je le flatte, & trembler & fuir quand je le menace, m'obéir quand je lui commande, & donner toutes les marques extérieures de divers sentiments, de joie, de tristesse, de douleur, de crainte, de défi, des passions, de l'amour & de la haine. Je conclus aussitôt qu'un chien a dans lui-même un principe de connaissance & de sentiment, quel qu'il soit⁸⁰. »

Cependant, comme il le note lucidement un peu plus loin, ce principe de similarité entre l'homme et la bête a ses limites : « Nous ne nous comprenons pas nous-même, comment pourrions-nous comprendre la nature des Bêtes & de tout ce qui est hors de nous ? » Comme Mme de Sévigné avant lui, Bougeant ne peut croire que le grand Descartes, un « génie supérieur » apprécie-t-il, ait sérieusement cru à sa théorie. Il suppose que Descartes ne l'a adoptée que « comme un jeu d'esprit, & dans la seule vue de contredire les Péripatéticiens, à qui il avait déclaré la guerre, & dont en effet le sentiment sur

la connaissance des Bêtes n'est pas soutenable ». Réaumur et Bougeant ont recours à une analyse similaire : l'observation du comportement animal prouve sans aucune contestation, selon eux, l'existence d'une forme d'intelligence et de raison, voire d'individualité.

René Descartes cherchait la meilleure argumentation possible pour asseoir la particularité spirituelle de l'homme par rapport à l'animal. Les controverses qu'il a suscitées, l'opposition constante qu'il a provoquée ont, au contraire, souvent permis de justifier l'idée absolument opposée d'une continuité, pratiquement de l'ordre d'une parenté, entre l'homme et l'animal, un lien qui n'attend pas Charles Darwin et la théorie de l'évolution pour émerger. Ainsi Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) affirme que l'homme n'est, lui aussi, qu'une machine et qu'il ne diffère que peu des autres animaux : « L'homme n'est pas pétri d'un limon plus précieux ; la nature n'a employé qu'une seule et même pâte dont elle a seulement varié les levains », et, un peu plus loin, « qu'y a-t-il d'absurde à penser que ces êtres, des machines presque aussi parfaites que nous, soient, comme nous, faites pour penser et pour sentir la nature²⁸⁵ ? ». Cette continuité n'est pas seulement de nature philosophique, mais aussi éthique. L'influent auteur britannique Oliver Goldsmith (1728-1774) affirme ainsi en 1763 : « L'homme était né pour vivre dans l'innocence & la simplicité, mais il s'est écarté de la Nature ; il était né pour partager les bienfaits du ciel, mais il s'en est fait le monopoleur ; il était né pour commander aux animaux, mais il en est devenu le tyran. » Et, comme bien d'autres auteurs s'exprimant sur ce type de sujets moraux, il évoque naturellement la consommation des animaux : « J'ai vu ces mêmes hommes, qui affectent tant de commisération, dévorer six différents animaux, apprêtés par leurs cuisiniers. Étrange contradiction ! Ils plaignent, & ils mangent les objets de leur pitié. »

S'il y a un enseignement à retenir des pages précédentes et de tous ces auteurs s'exprimant sur la question de l'intelligence animale, c'est que l'animal-machine de René Descartes n'est pas la « norme » permettant de décrire la culture occidentale, mais une « contre-norme » révélatrice d'une sensibilité réelle, profonde et sincère – bien que souvent ambiguë et contradictoire – envers les bêtes. D'une certaine façon, le projet cartésien

LA PLACE DE LA QUESTION ANIMALE DANS L'EUROPE...

a échoué et nous allons voir comment l'époque des Lumières va radicaliser un peu plus la défense des animaux et favoriser l'émergence d'un végétarisme militant bien qu'encore fort peu organisé.

CHAPITRE III

LE VÉGÉTARISME À L'ÂGE DES LUMIÈRES

« Tout ce qui tend à donner la mort est donc un mal ?
Oui : et voilà pourquoi des législateurs ont étendu l'idée
du mal et du péché jusque sur le meurtre des animaux. »

Comte Constantin-François Chassebœuf
de la Giraudais Volney, *La Loi naturelle,*
*ou Catéchisme du citoyen français*⁵³⁸ (1793).

Le XVIII^e siècle est souvent vu comme l'époque du triomphe de la raison, de la science et de la technique. L'essor du capitalisme basé sur les nouvelles machines à vapeur en serait l'une de ses conséquences, tandis que l'exploitation de la nature et des animaux en serait une autre. Cette présentation des Lumières est réductrice – et donc trompeuse – car cette époque est en réalité traversée par des mouvements contradictoires. Le siècle est éminemment politique et les notions de raison, de droit, de justice et de liberté sont constamment discutées et redéfinies. Les constitutions dont se dotent la France et la jeune nation des États-Unis d'Amérique, qui ont pour but d'établir de nouvelles relations entre l'individu et le pouvoir, sont fondées sur ces valeurs : l'arbitraire et la loi du plus fort ne semblent plus aller de soi. La domination est sans cesse remise en cause et l'on voit paraître des libelles contre l'esclavage et en faveur des droits des femmes, mais aussi pour dénoncer les traitements cruels et injustes réservés aux animaux. Les traditions sont presque partout contestées et revisitées, mais on demeure profondément religieux, l'anticléricalisme comme l'athéisme sont largement minoritaires. On peut trouver un exemple éclairant des ambiguïtés de ce siècle avec la fondation des États-Unis d'Amérique, un État à l'avant-garde du

libéralisme politique, mais dont la constitution sanctuarise la traite et l'esclavage. La question de l'animal et de sa consommation se place dans ce contexte tumultueux et foisonnant, elle se révèle être une matière à penser fondamentale pour tous ceux qui œuvrent en faveur de la régulation des sociétés et de l'amélioration des conditions de vie des êtres humains.

Les plus brillants philosophes des Lumières s'expriment au sujet des animaux, comme Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) et Jacques-Henri Bernardin de Saint-Pierre (1737-1814) qui font la promotion du concept d'une harmonie possible avec la nature et donc avec les animaux, Pierre Louis Moreau de Maupertuis qui rejette la vision cartésienne de l'animal-machine rejoint en cela par Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780) qui fustige la position de Buffon, Voltaire (1694-1778) qui attaque la vivisection, Condorcet (1743-1794) qui s'inquiète de l'exposition des enfants à la cruauté faite aux animaux. Cette liste, bien trop courte et bien trop francophone, ne donne qu'une idée approximative du grand nombre de penseurs du XVIII^e siècle qui se sont intéressés à notre rapport aux animaux et qui condamnent en particulier les actes de cruauté. Bien qu'ils n'abordent que rarement le végétarisme, leurs idées et leurs réflexions permettent de comprendre le succès (très relatif) du rejet de la consommation de la viande puisque ses propagateurs utilisent les mêmes arguments. Il n'est pas possible de penser l'offensive végétarienne qui apparaît alors sans la placer dans un mouvement beaucoup plus vaste que certains historiens ont baptisé « humanisme » : la violence à l'égard des animaux n'est qu'un aspect d'une lutte bien plus large qui enveloppe le rejet du despotisme et de l'esclavage, la prohibition des duels, de la torture judiciaire, et des exécutions pour des raisons de superstition ; on voit ainsi se profiler les premières formes d'un véritable pacifisme. Ces sujets ne sont à l'évidence pas totalement nouveaux, on en débattait déjà à l'Antiquité, mais ils deviennent universels et contribuent à légitimer l'abstinence de la consommation d'animaux.

L'ANIMAL, MATIÈRE À PENSER LE DROIT

Comme le soulignait déjà Pierre Charron (1541-1603), il est certes possible d'étudier l'homme isolément, mais le comparer « avec les autres animaux » se révèle être « un très beau moyen de le connaître¹²² » et, de fait, on ne peut qu'être surpris par le nombre de références aux bêtes dans l'histoire de la philosophie du droit depuis l'époque des Lumières. Les animaux jouent un rôle essentiel, car ils permettent de réfléchir à ce qui caractérise les êtres humains et les fondements des lois naturelles qui régissent l'ensemble de la société.

Prenons l'exemple du philosophe et auteur allemand Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) qui s'interroge, dans une lettre du 5 mai 1790 adressée à l'écrivain Jean-François de La Harpe (1739-1803), sur la notion de raison qui guide la vie politique et intellectuelle de son époque. Il s'étonne que les législateurs français affirment « que les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits » sans avoir défini, ni « même expliqué ce que c'est qu'un droit ; ce que c'est qu'un droit qu'on a ; ni, par conséquent, comment il arrive à l'homme d'avoir des droits, de les avoir en naissant²⁵¹ ». Pour comprendre ce que signifie le droit, la liberté et la raison, Jacobi compare longuement la situation des animaux et des esclaves :

« Et ce qu'il y a de très remarquable, c'est que, malgré que nous puissions nous identifier encore avec les animaux sous le titre d'êtres vivants et sensibles, et que même cette individuation nous soit très familière, nous n'en tenions cependant aucun compte et "laissons les droits éternels, universels et sacrés des êtres sensibles dans l'oubli et dans le mépris". Les Noirs ont des amis* ; pourquoi les baleines, les morues, les harengs n'en ont-ils pas ? Que nous tuions les loups, les bêtes fauves, que nous fassions la guerre aux insectes, à la bonne heure ; puisqu'il n'y a pas moyen de s'arranger avec eux et qu'ils nous nuisent ; mais en quoi les poissons de la mer, des lacs, des rivières nous sont-ils nuisibles ? Les mangerions-nous uniquement pour

* C'est une référence à la Société des amis des Noirs, fondée en France en 1788, qui a pour objectif d'établir l'égalité entre les Blancs et les hommes de couleur, l'interdiction de la traite et la disparition progressive de l'esclavage.

nous en garantir et parce qu'ils nous empêchent de faire tout ce qui ne nuit pas à autrui ? Parce qu'ils sont oppresseurs et ravisseurs ? Je demande, en quoi leur droit à l'existence est moins valide que le nôtre ; pourquoi leur vie nous paraît moins sacrée, leur meurtre une chose innocente ? Ne serait-ce que parce que leur organisation plus ou moins inférieure à la nôtre les prive de ces sensations mieux articulées auxquelles nous devons la qualité supérieure de notre mémoire, de notre imagination, l'institution des signes arbitraires, enfin toutes ces ressources, tous ces expédients d'une intelligence en peine, que nous sommes accoutumés de comprendre sous le mot de raison ? Mais dans ce cas les Noirs qu'on assure nous être très inférieurs en raison ou en intelligence explicite, ont bien à tort des amis si chauds en Europe ; alors il faut soutenir que les droits des hommes sont dans la proportion de leurs moyens intellectuels ; il faut soutenir que la supériorité d'un Blanc, même sur un autre Blanc, pût être telle qu'il oserait en conscience le faire engraisser et servir sur sa table. Aristote, en soutenant la domination et l'esclavage naturel, n'a pas poussé ses raisonnements aussi loin, et cependant nous avons osé le trouver inexcusable²⁵¹ ! »

On ne remarque pas trace dans ce texte de Jacobi d'une dichotomie stricte entre la bête et l'homme, il s'agit plutôt d'un jeu complexe de ressemblance et de mise à distance : le statut de l'un permet d'interroger et de définir le statut de l'autre. Mieux encore, il souligne que les différences de traitements d'un animal à l'autre (entre les espèces dangereuses ou nuisibles et celles parfaitement inoffensives) éclairent les différences entre populations humaines (les blancs et les noirs, les riches et les pauvres). Ainsi, s'intéresser à l'animal permet d'analyser en profondeur le fondement même des droits humains.

C'est le même type de questionnement chez le philosophe utilitariste Jeremy Bentham (1748-1832), qui s'intéresse également à la morale nécessaire à l'organisation de la vie en société. Dans l'introduction d'un texte posthume, *Déontologie, ou Science de la morale*, il observe qu'« en écrivant cet ouvrage, nous avons pour objet le bonheur de l'humanité, le bonheur de chaque homme en particulier, ton bonheur, lecteur, et celui de tous les hommes. Ce que nous nous proposons, c'est d'étendre le domaine du bonheur partout, où respire un être capable de le goûter ; et l'action d'une

âme bienveillante n'est pas limitée à la race humaine ; car si les animaux que nous appelons inférieurs n'ont aucun titre à notre sympathie, sur quoi s'appuieraient donc les titres de notre propre espèce ? La chaîne de la vertu enserme la création sensible tout entière. Le bien-être que nous pouvons départir aux animaux, est intimement lié à celui de la race humaine, et celui de la race humaine est inséparable du nôtre⁶⁸. » On retrouve là toujours la même affirmation d'une sorte de fraternité ou de destin commun qui, nous le verrons, est sans cesse avancée par les défenseurs des animaux. L'idée de chaîne de la vertu n'est pas sans rappeler la chaîne des êtres évoquée notamment par le poète britannique Alexander Pope (p. 44, 86 et 218) et qui repose aussi sur une complète interdépendance :

« Quel spectacle étonnant ! quelle chaîne infinie !
 Esprits purs dans les Cieux, Hommes, Poissons, Oiseaux,
 Habitans de la Terre, & des Airs, & des Eaux,
 Insectes différens, que l'œil découvre à peine.
 Brisez un des anneaux qui forment cette chaîne,
 De l'assemblage entier l'équilibre est perdu,
 Et tout dans le chaos se trouve confondu³⁹⁶. »

Le droit auquel on aspire doit être fondé sur la justice et non sur l'arbitraire, sur le respect et non sur la cruauté, sur la fraternité et non sur la domination. C'est la position de *La Mettrie* (p. 62) qui remarque de façon très claire que « le matérialiste convaincu, quoi que murmure sa propre vanité, qu'il n'est qu'une machine ou qu'un animal, ne maltraitera point ses semblables, trop instruit sur la nature de ces actions dont l'inhumanité est toujours proportionnée au degré d'analogie prouvée ci-devant, et ne voulant pas, en un mot, suivant la loi naturelle donnée à tous les animaux, faire à autrui ce qu'il ne voudrait pas qu'il lui fit²⁸⁵. » Pour de nombreux penseurs du XVIII^e siècle, la cruauté envers les animaux est condamnable car les hommes partagent la même expérience sensible de la douleur et de la souffrance. C'est d'ailleurs, pour Jean-Jacques Rousseau, le premier sentiment touchant le cœur humain : « Pour devenir sensible & pitoyable, il faut que l'enfant sache qu'il y a des êtres semblables à lui, qui souffrent ce qu'il a souffert, qui sentent les douleurs qu'il a senties, & d'autres dont il doit avoir l'idée, comme pouvant les sentir aussi. En effet, comment nous laissons-nous émouvoir à la pitié, si ce n'est en

nous transportant hors de nous, & nous identifiant avec l'animal souffrant ; en quittant, pour ainsi dire, notre être pour prendre le sien ? Nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il souffre ; ce n'est pas dans nous, c'est dans lui que nous souffrons⁴³⁵. » écrit-il dans le livre IV de l'*Émile*.

C'est bien la cruauté, que nous aurons l'occasion d'aborder de façon plus spécifique dans le prochain chapitre, que cherchent à réguler les juristes des Lumières. Ainsi Bentham poursuit son raisonnement dans un passage devenu célèbre :

« Il serait, certes, grandement à désirer que quelque moraliste bienfaisant prît les animaux sous sa protection, et revendiquât leurs droits à la protection des lois et à la sympathie des hommes vertueux. Ce vœu est peut-être prématuré aujourd'hui qu'une portion considérable de la race humaine est encore exclue de l'exercice de la bienfaisance, et traitée comme des animaux inférieurs ; non comme des personnes, mais comme des choses. Les animaux, il est vrai, n'ont qu'une puissance d'action fort limitée sur la sensibilité humaine, que peu de moyens de faire éprouver à l'injustice et à la cruauté le châtiement qui leur est dû, et moins encore de donner à l'homme, par la communication du plaisir, la récompense de son humanité et de ses bienfaits. Nous leur ôtons la vie, et en cela nous sommes justifiables ; la somme de leurs souffrances n'égale pas celle de nos jouissances : le bien excède le mal. Mais pourquoi les tourmenter ? Pourquoi les torturer ? Il serait difficile de dire par quelle raison ils seraient exclus de la protection de la loi. La véritable question est celle-ci : sont-ils susceptibles de souffrances ? Peut-on leur communiquer du plaisir ? Qui se chargera de tirer la ligne de démarcation qui sépare les degrés divers de la vie animale, en commençant par l'homme, et descendant de proche en proche jusqu'à la plus humble créature capable de distinguer la souffrance de la jouissance ? La distinction sera-t-elle établie par la faculté de la raison ou celle de la parole ? Mais un cheval ou un chien sont, sans comparaison, des êtres plus rationnels et des compagnons plus sociables qu'un enfant d'un jour, d'une semaine ou même d'un mois. Et en supposant même qu'il en fût autrement, quelle conséquence en tirer ? La question n'est pas : peuvent-ils raisonner ? Peuvent-ils parler ? Mais : peuvent-ils souffrir⁶⁸ ? »

Soulignons que le but de Jeremy Bentham n'est pas de fonder un droit pour les animaux, mais un droit qui soit juste, l'animal

permettant de tester la robustesse des principes utilisés pour fonder les droits de l'homme.

On trouve dans un autre ouvrage de Jeremy Bentham, consacré au droit pénal, un raisonnement très similaire à celui de Jacobi : l'interdiction des comportements barbares à l'égard des hommes (il prend l'exemple des spectacles de gladiateurs) conduit à envisager le contrôle, si ce n'est l'interdiction de l'exploitation des animaux : « il convient [...] d'interdire toute forme de cruauté envers les animaux, que ce soit par amusement ou pour satisfaire la gourmandise. Les combats de coqs, de taureaux, la chasse aux lièvres et aux renards, la pêche et d'autres divertissements du même genre supposent nécessairement soit l'absence de réflexion, soit un fonds d'inhumanité, car ils produisent les souffrances les plus aiguës pour les êtres sensibles, et la mort la plus douloureuse et la plus longue dont on peut se faire une idée. » Bentham demeure cependant modéré dans ses propositions puisqu'il ajoute qu'« il devrait être légal de tuer des animaux, mais pas de les tourmenter. La mort, par des moyens artificiels, peut être rendue moins douloureuse que la mort naturelle : les méthodes pour y parvenir méritent d'être étudiées et de devenir un objet de police ». Bentham insiste néanmoins sur une évolution du droit qu'il juge inévitable : « Pourquoi la loi devrait-elle refuser sa protection à tout être sensible ? Le temps viendra où l'humanité étendra son manteau sur tout ce qui respire. » Il s'agit, selon le philosophe britannique, d'une conséquence de l'adoption des droits de l'homme : « nous avons commencé par nous occuper de la condition des esclaves ; nous finirons par adoucir celle de tous les animaux qui assistent à nos travaux ou à nos besoins⁶⁹. »

EXPLOITER DES ANIMAUX MAIS PAS N'IMPORTE COMMENT

Un auteur important des Lumières est le théologien et philosophe utilitariste britannique William Paley (1743-1805) qui, dans son *The Principles of Moral and Political Philosophy* (1785, traduit en 1817), revient également et assez longuement sur la consommation des animaux. Dans la section qu'il consacre aux « Droits généraux de l'espèce humaine », il distingue la consommation des végétaux de celle des animaux. Paley légitime en premier lieu l'utilisation des

végétaux car « les parties insensibles de la création ne peuvent pas recevoir d'injure ; et il serait ridicule d'entreprendre une recherche sur le droit, quand l'usage n'est accompagné d'aucune injure », d'autant que les végétaux, ajoute-t-il, ont été créés dans le but de sustenter l'être humain. Il revient bien plus longuement sur la consommation d'animaux en cherchant d'abord les justifications pour cette pratique : « Il semble qu'il faut bien quelques excuses, pour la douleur et la perte que nous causons aux animaux, en les privant de leur liberté, en mutilant leur corps, et enfin en mettant un terme à leur vie, que nous supposons être toute leur existence ; et cela, pour notre convenance ou notre plaisir. » Il présente trois arguments habituellement utilisés pour justifier la consommation de viande : puisque les animaux sont eux-mêmes des carnivores pourquoi ne pas l'être nous-mêmes ; si l'on ne mange pas les animaux, ceux-ci finiront par recouvrir la planète ; en dernier lieu, la protection et les soins que nous leur apportons contrebalancent la souffrance que nous leur infligeons.

Paley rejette la première justification car l'être humain dispose d'un libre arbitre absent chez les bêtes et, de plus, l'espèce humaine a tout à fait la capacité de ne vivre que de végétaux. Il reconnaît cependant la pertinence des deux autres mais en limitant la portée : « Quel danger y a-t-il, par exemple, que les poissons nous gênent jamais en peuplant leur élément ? Ou en quoi *contribuons-nous** à leur nourriture ou à leur conservation ? » Il revient finalement à la Bible et trouve une justification au régime carné dans le commandement donné à Noé : « Tout ce qui se meut et qui a vie vous servira de nourriture : je vous donne tout cela comme l'herbe verte. » (*Genèse* 9:3.)

Pour autant, même pour Paley, l'autorisation divine de manger des animaux ne donne pas tous les droits et il précise les limites de l'action humaine. D'abord, il recommande la prohibition de toute forme de plaisirs cruels : « Des cruautés inutiles, et, ce qui est pis encore, recherchées, contre les animaux, sont certainement coupables, puisqu'elles ne sont excusées par aucun de ces motifs. » Ensuite, il enjoint un devoir de retenue ou de modération : « C'est pourquoi, toute profusion, toute destruction inutile de ces productions, est contraire aux intentions et à la volonté de Dieu ; et, par conséquent, coupable, par la même raison que tous les autres

* Souligné dans le texte.

crimes », de même qu'il souligne l'importance du respect du bien commun qui doit être équitablement partagé.

L'un des premiers véritables appels à fonder un droit pour les animaux est l'œuvre de John Lawrence (1753-1839) qui consacre un long chapitre à cette idée, « On the Rights of Beasts », dans son ouvrage sur les chevaux publié en 1796. On ne connaît que peu de chose de John Lawrence et il semble avoir participé, en 1809, à la première tentative d'inscription de la protection des animaux dans le droit britannique³⁴⁵. Son plaidoyer connaît une certaine renommée auprès des militants de la cause animale britannique à partir des années 1870 et il alimente les réflexions sur le rôle et la place du droit dans la protection des bêtes. Lawrence constate que la morale ne suffit pas à prévenir les actes de cruauté contre « ces citoyens à quatre pattes et muets » car « l'expérience démontre clairement l'inefficacité de la simple morale pour empêcher l'agression et la nécessité de lois coercitives pour la sécurité des droits. Je propose donc que les droits des bêtes soient officiellement reconnus par l'État et qu'une loi s'inspire de ce principe pour les protéger et les protéger contre les actes de cruauté flagrante et gratuite, qu'ils soient commis par leurs propriétaires ou par d'autres ». Lawrence anticipe l'une des conséquences de ses propositions : comme les animaux sont des objets de propriété, leur assurer des droits revient à limiter l'exercice de celle-ci. Mais si l'on peut acheter une bête, cela signifie qu'on n'achète pas pour autant « le droit de l'utiliser avec cruauté et injustice ». Lawrence ajoute : « À qui pourriez-vous acheter ce droit ? Qui pourrait faire une telle transmission ? », il précise que ce ne peut être auprès de Dieu en personne car il est la « justice éternelle elle-même²⁹² ».

LA DÉFINITION DES OBLIGATIONS ENVERS LES BÊTES

Nous avons vu (p. 44) que les chrétiens reconnaissaient que le statut particulier de l'homme le dotait aussi d'obligations particulières, un raisonnement très présent durant tout le XVIII^e siècle. Ainsi, l'écrivain britannique Soame Jenyns (1704-1787) explique que la chaîne des êtres n'induit pas seulement une hiérarchie plaçant l'homme au sommet, il le soumet, lui aussi, à la domination

d'êtres supérieurs comme les anges et, bien sûr, Dieu. Jenyns, comme bien d'autres interprètes de la Bible avant lui, en tire un principe de la similarité de ces deux situations et suggère le principe de ne pas faire à autrui ce que l'on ne souhaite pas subir : « Comment l'homme, ce tyran sanguinaire, pourrait-il se dispenser de l'accusation des innombrables cruautés infligées à ses sujets inoffensifs confiés à ses soins, formés à son profit, et placés sous son autorité par leur Père commun ? Et dont la miséricorde est, sur toutes ses œuvres, et qui attend que cette autorité ne s'exerce pas seulement avec tendresse et miséricorde, mais en conformité avec les lois de justice et de gratitude²⁵⁵. » Il s'agit donc d'un réseau de solidarité et de dépendances entre les différents organismes vivants mais aussi avec la terre elle-même. Bien que Jenyns ne milite pas en faveur du végétarisme, il fait cependant la promotion de la retenue envers les animaux : « Nous ne pouvons pas donner la vie, et ne devons donc pas la retirer sans motif à l'insecte le plus méchant, sans raison suffisante ; ils le reçoivent tous de la même main bienveillante que nous, et ont donc le même droit d'en jouir. » Thomas Paine (1737-1809) se place dans une perspective similaire lorsqu'il note que « j'ai dit que l'obligation morale de l'homme consistait dans l'imitation de la bonté morale de Dieu, manifestée dans la création, à l'égard de tous les êtres ; que le Spectacle continuel de sa bienfaisance envers nous tous devait nous servir d'exemple et nous exciter, tous tant que nous sommes, à tenir mutuellement la même conduite ; et que par conséquent tout ce qui ressemble à la persécution et à la vengeance d'homme à homme, toute cruauté par rapport aux animaux, est une infraction de nos obligations morales³⁷⁸ ». On le voit à travers ces quelques exemples, depuis au moins le XVIII^e siècle, le droit et l'éthique sont loin de négliger la question animale, elle est même un thème récurrent qui ne cherche pas à légitimer l'exploitation des bêtes mais bien à fixer des règles et des limites aux comportements des êtres humains à leur égard. La souffrance animale causée par la cruauté des comportements humains a très tôt fait l'objet de nombreuses dénonciations, mais pour autant très peu de penseurs arrivent à la conclusion qu'il faut s'abstenir de consommer la chair des bêtes.

ÉTENDRE LE RÉSEAU DES SOLIDARITÉS

La plupart de nos contemporains semblent persuadés qu'il existe une différence claire entre les bêtes et les hommes et que c'est une particularité de la culture européenne. En réalité, la frontière est floue (l'étude des comportements sociaux ou de la symbolique montre qu'elle est constamment remise en question), poreuse (des hommes peuvent être traités comme des bêtes et inversement) et fluctuante (il existe des dissemblances considérables au sein d'une même culture en fonction des classes sociales ou de l'époque). Ce jeu de contradictions est omniprésent dans toutes les cultures dès que l'on aborde le rapport aux animaux, le sacrifice en fournit un exemple bien documenté : la mise à mort ritualisée des bêtes est communément présentée comme une alternative à celle d'êtres humains mais, dans les faits, les deux types de victimes sont souvent interchangeables comme on peut le voir dans de nombreux mythes grecs.

Les limites de la fraternité et de la solidarité sont sans cesse repoussées à l'âge des Lumières, c'est d'ailleurs l'un des éléments structurant ce courant culturel. L'une des conséquences logiques est que les animaux sont intégrés dans les discours de tous ceux qui réfléchissent à l'instauration dans le droit d'une meilleure justice, du respect d'autrui, de la liberté et de l'égalité. D'autant que généraliser les solidarités au-delà de l'espèce humaine n'est pas totalement incompatible avec l'héritage chrétien (p. 44). Lorsque Alexander Pope fait remarquer qu'il est nécessaire de pratiquer l'équité non seulement envers les hommes, mais également de l'étendre à toutes les créatures, même les plus humbles³⁹⁴, il énonce une forme de solidarité qui est acceptable (surtout si elle est restée théorique) par la plupart de ses lecteurs.

Bien que les bêtes produisent elles aussi de la violence (par exemple à travers la prédation), les caractéristiques mêmes de l'humanité – comme son intelligence ou sa raison – lui donnent plus d'obligations. On trouve un exemple de ce raisonnement dans *De l'État naturel des peuples* (1786) attribué à Gavoty de Berthe (p. 47) : « Les bêtes, quand elles nous manquent [= portent préjudice], ne savent pas ce qu'elles font, & l'on ne peut pas dire d'elles qu'elles soient criminelles, puisque l'on ne donne ce nom qu'à un être intelligent ; mais, quand nous leur

manquons, nous le savons, ou nous sommes du moins en état de le savoir ; & rien ne nous excuse, nos préjugés à leur égard n'étant pas invincibles. » On rencontre alors un raisonnement qui a été utilisé par les philosophes de l'antispécisme contemporain (p. 315), c'est-à-dire qu'il existe une similarité des situations entre les animaux, les enfants et les personnes en situation de handicap : « Ce n'est pas l'égalité d'espèce qui a fait qu'il y a un droit commun entre les mêmes individus. Ce n'est pas non plus la connaissance qu'on a de ce droit, puisque, certes, les enfants & les imbéciles l'ignorent, & l'on peut dire que beaucoup d'autres hommes ne le connaissent pas mieux ; quoique nous avons tous un sentiment intérieur, qui nous avertit lorsque nous nous portons à des excès contre les animaux : la nature pâtit en nous lorsque nous les tuons ou que nous les voyons tuer ; & ceux-là ne doivent qu'à la force de l'habitude, ou à un usage constamment reçu, la dureté apparente qu'ils témoignent en commettant ces actions de sang-froid. » Le rejet de la cruauté humaine est motivé chez Gavoty de Berthe, comme chez bien d'autres penseurs de son temps, de la certitude que la bienveillance est un sentiment naturel, non seulement chez l'homme mais aussi chez les animaux : « Cela est tellement dans tous les êtres sensibles, que les bêtes mêmes, dont nous parlons, ne sont pas indifférentes aux maux qui arrivent à leurs semblables, & paraissent en être touchées comme nous. Quelque féroce que soit un animal, il est des instants où il s'attendrit sur les siens : il ne faut que lui présenter les circonstances où le jeu de la machine doit aller de même, selon les vues admirables du Créateur²⁰⁰. » En définitive, s'il existe une force naturelle expliquant la compassion chez les hommes, qu'elle soit au bout du compte dirigée vers d'autres hommes ou vers des bêtes ne change rien à sa nature. Autrement dit, ce qui nous fait aimer tous les êtres humains, quels que soient leur race, leur âge ou leur handicap, ne peut que conduire à nous faire aimer également les animaux.

Julien Offray de La Mettrie, médecin et philosophe matérialiste français, formule lui aussi, peut-être de façon encore plus explicite, ce raisonnement comparant l'animal, l'enfant et la personne en situation de handicap : « Mais voyons encore ce chien et cet enfant qui ont tous deux perdu leur maître dans un grand chemin :

l'enfant pleure, il ne sait à quel saint se vouer ; le chien, mieux servi par son odorat que l'autre par sa raison, l'aura bientôt retrouvé. La nature nous avait donc faits pour être au-dessous des animaux, ou du moins pour faire par là même mieux éclater les prodiges de l'éducation, qui seule nous tire du niveau et nous élève enfin au-dessus d'eux. Mais accordera-t-on la même distinction aux sourds, aux aveugles-nés, aux imbéciles, aux fous, aux hommes sauvages ou qui ont été élevés dans les bois avec les bêtes ; à ceux dont l'affection hypocondriaque a perdu l'imagination, enfin à toutes ces bêtes, à figure humaine, qui ne montrent que l'instinct le plus grossier ? Non, tous ces hommes, de corps et non d'esprit, ne méritent pas une classe particulière. » Et à ceux qui veulent distinguer l'homme de la bête en raison de la connaissance par le premier du bien et du mal, La Mettrie pose cette question : « Cette assertion est-elle fondée sur l'expérience, sans laquelle un philosophe peut tout rejeter ? En avons-nous quelqu'une qui nous convainque que l'homme seul a été éclairé d'un rayon refusé à tous les autres animaux²⁸⁵ ? » La Mettrie semble persuadé que c'est l'absence de parole qui permet de croire que la bête n'a pas la connaissance de la notion de faute, mais le philosophe souligne l'existence de comportements similaires à ceux des êtres humains : « Le chien qui a mordu son maître qui l'agaçait a paru s'en repentir le moment suivant ; on l'a vu triste, fâché, n'osant se montrer, et s'avouer coupable par un air rampant et humilié²⁸⁵. » Il continue en faisant remarquer que, inversement, on connaît des hommes ne manifestant aucune émotion après avoir commis des crimes : « Tandis que nos compatriotes se battent, Suisses contre Suisses, frères contre frères, se reconnaissent, s'enchaînent ou se tuent sans remords, parce qu'un prince paye leurs meurtres²⁸⁵. » Ce type de raisonnement – l'animal permet de penser l'homme tout autant que l'homme permet de penser l'animal –, qui se multiplie durant l'époque des Lumières, contribue à l'émergence d'une philosophie en faveur du végétarisme.