

ARISTOTE : ZOOLOGIE ET ÉTHIQUE

LEFEBVRE, R. (2013). Aristote: zoologie et éthique. *Archai*, n. 11, jul-dez, p. 101-110.

RÉSUMÉ: Authentique zoologue, Aristote fait de l'homme un animal parmi d'autres au sein des êtres naturels. Les travaux scientifiques, cependant, malgré des rapprochements, mettent déjà en évidence sa singularité, tandis que l'animal non humain, considéré comme dépourvu de raison malgré des nuances, est exclu du champ de l'éthique dont la bestialité marque la limite. La vertu se conquiert en grande partie contre la part animale de l'homme mais l'animal en est incapable au sens strict. L'animal n'a guère valeur de modèle et la lecture d'Aristote fournit peu d'arguments immédiatement exploitables en faveur de sa protection.

MOTS-CLÉS: animal, Aristote, éthos, éthique, zoologie.

ABSTRACT: As a true zoologist, Aristotle considers that man is one of the animals among natural beings. In his scientific research, nonetheless, in spite of resemblances between men and non human animals, he already stresses upon the singularity of man. Then, because of a qualified but sure denial of reason to non human animals, these are left outside of ethics, which has bestiality as its limit. It is against his own animality that man in a large measure earns virtue, but there is no animal ability to virtue proper. It is rarely suggested that man should take animals as his models. Reading Aristotle, animal defenders will find little argument for immediate use.

KEY-WORDS: animal, Aristotle, ethos, ethics, zoology.

* Université de Rennes1
Rennes
France

René Lefebvre*

Il y a quelque chose de complexe dans le rapport philosophique d'Aristote aux animaux, selon qu'il traite ceux-ci en objets de science théorique ou les fait intervenir dans l'exposé de sa doctrine pratique. Entre l'homme et les autres animaux, les passerelles sont évidentes : il arrive à Aristote d'évoquer une « pratique », voire une « pensée » animales, et il n'éprouve aucune répugnance à faire état de « caractères » et de modes de vie animaux, tandis qu'en sens inverse, il attribue aux hommes de posséder des organes et à leur âme ou à leur corps des fonctionnements voisins de ceux qu'on observe ailleurs dans le monde vivant et animal. Pourtant, la mise en relief de différences valant rupture est tout aussi insistante : dans le contexte zoologique déjà, *a fortiori* dans le contexte éthique. La tendance unificatrice à l'œuvre dans la zoologie, qui n'y règne pas sans partage, ne franchit pas le seuil de l'éthique.

Aristote zoologue : continuité et rupture de l'animal à l'homme

La singularité et l'intérêt du positionnement aristotélicien tiennent à ce que ce philosophe, dont il n'est pas nécessaire de souligner l'importance de la pensée morale, est en même temps un zoologue,

remarquable par la puissance de ses théories comme par la quantité et la diversité des faits pris en considération. On cite à satiété le mot de Darwin dans une *Lettre* de 1882 à William Ogle, traducteur des *Parties des animaux* : « Linné et Cuvier ont été mes deux dieux [...] mais ils ne sont que des écoliers (*mere schoolboys*) par rapport au vieil Aristote ».

Aristote considère l'étude des animaux (et des plantes) comme une branche de la physique dans la mesure où les animaux (et les plantes) constituent un sous-ensemble de l'ensemble des êtres naturels, c'est-à-dire des êtres qui ont en eux-mêmes, par opposition aux artefacts, le principe de leur mouvement (au sens très large qu'a ce terme chez Aristote). Ce sous-ensemble est celui des êtres dotés d'une âme, âme dont le début du *De anima* fait explicitement le « principe »¹ des ζῶα – on ne sait pas toujours s'il faut traduire « animaux » ou « vivants », le grec ζῶον, généralement traduit par « animal », signifiant littéralement « vivant », comme notre mot « animal », d'origine latine, évoque de façon également ambiguë le fait d'avoir une âme². Sans préjuger d'autres fonctions, l'âme en question permet tout d'abord la nutrition et la croissance auxquelles s'arrêtent les plantes, puis à un niveau de complexité supérieur, la sensation et la locomotion, et à un niveau supérieur encore, la pensée.

Si une certaine notion d'automotricité est déjà présente, en *Physique*, II, 1, dans la définition générale des êtres simplement naturels³, tels la terre et le feu, qui ont en eux-mêmes (ἐν ἑαυτοῖς) le principe de leur chute ou de leur ascension, une telle notion se trouve bien plus encore avancée lorsqu'il s'agit des animaux⁴.

L'affirmation contenue dans la définition des êtres naturels proposée en *Phys.*, II, 1 revient en effet sous forme de question dans le *De motu animalium* : « s'agissant de ceux des êtres dépourvus d'âme qui se meuvent, on pourrait être dans l'embarras sur le point de savoir si tous ont en eux-mêmes (ἐν ἑαυτοῖς) le pouvoir de s'arrêter et de se mouvoir » (*De motu*, 4, 700a11-13)⁵, et elle reçoit alors une réponse largement négative : « tous les êtres inanimés sont mus par autre chose (ὑπ' ἄλλου), tout ce qui est mû de la sorte a pour principe les êtres

qui se meuvent eux-mêmes (αὐτὰ κινουῦντα) » (*De motu*, 4, 700a16-17). De même, en *Physique*, VIII, 4, 255a5-7 la capacité de se mouvoir « de soi-même » est déniée à ce qui n'est pas animal ou vivant : « il est impossible en effet de dire que ces êtres se meuvent d'eux-mêmes (ὑφ' αὐτῶν), car le faire est propre à ce qui est animal et pourvu d'une âme »⁶. L'expression de la simple naturalité du mouvement devient ainsi l'affirmation d'une dépendance vis-à-vis de la nature, dès lors que ce qui est mû φύσει, de fait, est mû ὑπό τινος, « par quelque chose » (*Phys.*, VIII, 4, 255a28-30).

Le spectacle des animaux, en revanche, accrédite la croyance selon laquelle il pourrait y avoir un commencement du mouvement :

la chose est bien plus visible chez les êtres animés ; parfois, alors qu'aucun mouvement ne se produit en nous et que nous sommes au repos, à un moment donné nous nous trouvons pourtant nous mouvoir, et survient quelquefois en nous, à partir de nous-mêmes, un commencement de mouvement (ἐν ἡμῖν ἐξ ἡμῶν αὐτῶν ἀρχὴ κινήσεως), alors même que rien d'extérieur ne nous a mus. Les êtres inanimés ne nous offrent pas un spectacle semblable, mais c'est toujours quelque chose d'autre et d'extérieur qui les meut ; l'animal, nous disons qu'il se meut lui-même (αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖν) (*Phys.*, VIII, 2, 252b17-23)⁷.

Il est vrai que l'affirmation de cette automotricité animale est loin d'être inconditionnelle et d'ailleurs, dans le passage qui vient d'être cité, la croyance selon laquelle du mouvement pourrait commencer est envisagée comme trompeuse. Aristote peut écrire que « dans l'ensemble, l'animal se meut naturellement lui-même » (*Phys.*, VIII, 4, 254b17-19)⁸, il n'en accorde pas moins une validité universelle au principe selon lequel « tout ce qui se meut doit être mû par quelque chose » (*Phys.*, VIII, 4, 256a2-3)⁹. Selon lui, même les choses qui se meuvent « par elles-mêmes » (ὑφ' αὐτῶν) sont mues par quelque chose¹⁰. Dans le cas de l'animal, tout bien pesé, « la cause n'est pas tirée de lui » (οὐ γὰρ ἐξ αὐτοῦ τὸ αἴτιον), car chez lui ont lieu des mouvements que les animaux ne produisent pas « de leur fait » (δί' αὐτῶν)¹¹. D'une façon générale,

1. *DA*, I, 1, 402a6-7. Voir également II, 4, 415b7-8 et *Metaph.*, E, 1, 1025b19-21, puis 1026a5-6.

2. Sur cette difficulté, cf. WOLFF, 1997, p. 157-158. Chez Aristote même, la divinité est ζῶον (*Metaph.*, Λ, 7, 1072b29), et il n'est pas exclu que le ciel et les astres soient également vivants ou animaux. Chez l'auteur du *Timée*, le monde est un ζῶον.

3. *Phys.*, II, 1, 192b20-23 : « tous les êtres qui sont par nature apparaissent comme ayant en eux-mêmes (ἐν ἑαυτοῖς) un principe de mouvement et d'arrêt ». Le principe en question est la φύσις. Beaucoup de passages du corpus physique consonnent avec cette définition. Aristote évoque également des êtres qui se meuvent « par eux-mêmes » (καθ' αὐτά) comme en *De caelo*, I, 2, 268b14-16 ; « par soi » s'oppose alors à « par accident » : cf. *Phys.*, VIII, 4, 254b7-12.

4. Cf. *DA*, II, 1, 412b16-17 : l'âme est la forme d'un corps naturel « ayant en lui-même (ἐν ἑαυτῷ) un principe de mouvement et d'arrêt ».

5. Aristote explore ici l'idée d'une dépendance vis-à-vis d'un principe externe.

6. Aristote note II, 10-11 que des choses telles que le feu ne sont capables de se mouvoir que dans une seule direction, c'est pourquoi on doit dire qu'elles ne se meuvent pas ὑφ' αὐτῶν. Il observe ensuite que les êtres simplement naturels ne sont pas dotés de parties qui leur permettraient d'articuler leur mouvement.

7. Cf. VIII, 6, 259b1-6.

8. τὸ μὲν ζῶον ὅλον φύσει αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖ.

9. ἅπαντα ἂν τὰ κινούμενα ὑπὸ τινος κινούτο.

10. *Phys.*, VIII, 4, 255b34-35.

11. *Phys.*, VIII, 6, 259b7-9. Ces mouvements sont par exemple la croissance ou la respiration, dont dépendent d'autres comportements. Aristote souligne alors la dépendance de l'animal vis-à-vis de son environnement ou de ce qu'il absorbe (cf. b11-12). Dans un esprit voisin, le *De motu*, 6-8, évoque la sollicitation du désir animal par des représentations nées de la rencontre avec le milieu.

il est clair que même le mouvement animal, chez Aristote, dépend ultimement de l'action exercée par la divinité, moteur immobile, par le truchement de la rotation céleste.

L'automotricité de l'animal est donc relative¹², Aristote, d'une façon générale, étant beaucoup moins favorable que Platon à une telle notion ; un certain niveau d'automotricité n'en est pas moins caractéristique. Parfois, Aristote met plutôt en avant les capacités cognitives de l'animal¹³, mais les deux choses sont liées ; ayant en tête l'animal, Aristote note au début de *DA*, I, 2, que : « l'animé (τὸ ἔμψυχον), à ce qu'il semble, diffère surtout de l'inanimé par ces deux choses que sont le mouvement et la sensation » (*DA*, I, 2, 403b25-27).

Le passage programmatique sur lequel s'ouvre le traité *De la génération des animaux*¹⁴ suggère, dans une certaine mesure, une organisation du volumineux *corpus* zoologique à partir de la distinction, habituelle chez Aristote, entre différents types de causes. On croit comprendre¹⁵, à la lecture de ce passage, qu'Aristote étudie :

- la matière des animaux, de fait, de façon tant descriptive qu'étiologique, principalement leurs membres et leur organes, dans *l'Histoire des animaux* ;

- dans une perspective téléologique (la nature ne faisant rien en vain et la fonction créant l'organe¹⁶), la finalité à laquelle répondent ces membres, ces organes et le tout qu'ils constituent, en même temps que leur cause formelle, dans *Parties des animaux* ;

- la reproduction, en rapprochant le géniteur d'une cause motrice parce que le parent mâle est moteur et agent¹⁷ dans *Génération des animaux* ; la motricité est par ailleurs étudiée dans *Mouvement des animaux* et *Marche des animaux*.

Appartient tout d'abord à ce *corpus* l'ouvrage de zoologie ou même de biologie fondamentale qu'est le traité *De l'âme*, complété par les *Petits traités d'histoire naturelle* où sont étudiés la sensation, la mémoire, le sommeil et la veille, le rêve, la respiration, la longévité, etc.

Au total, Aristote (dont l'œuvre conservée est discrète sur les plantes) aura donc accordé à l'animal, sous différents angles, une attention

considérable. Il vaut la peine de rappeler à ce sujet le passage fameux du premier livre de *Parties des animaux* :

il nous reste à parler de la nature vivante, en veillant autant que possible à ne négliger aucun détail qu'il soit de médiocre ou de grande importance. Car même quand il s'agit d'êtres qui n'offrent pas un aspect agréable, la nature, qui en est l'architecte, réserve à qui les étudie de merveilleuses jouissances, pourvu qu'on soit capable de remonter aux causes et qu'on soit vraiment philosophe. [...] Aussi ne faut-il pas se laisser aller à une répugnance puérile pour l'étude des animaux moins nobles. Car dans toutes les œuvres de la nature réside quelque merveille. [...] On doit [...] aborder sans dégoût l'examen de chaque animal avec la conviction que chacun réalise sa part de nature et de beauté. (*PA*, I, 5, 645a5-23 [trad. Pierre Louis traduction ensuite parfois modifiée]).

Par certains de ses aspects, la philosophie aristotélécienne de l'animal souligne la continuité entre l'homme et les autres animaux. Par d'autres aspects, elle envisage plutôt une rupture.

La force de la position aristotélécienne, nous semble-t-il, réside dans le fait qu'Aristote s'abstient d'opposer l'homme à l'animal de façon absolument radicale¹⁸ comme pourraient le faire, à diverses époques, des penseurs qui réserveraient l'âme à l'homme, feraient des animaux de simples machines, mettraient en avant une ressemblance exclusive de l'homme à Dieu ou rabattraient l'animal sur la chose. Aristote envisage ainsi l'homme comme un animal (ζῷον) que distinguent, par ailleurs, des caractères tels que la possession du λόγος ou la vocation politique, de sorte qu'une bonne partie du discours sur l'homme peut chez lui trouver sa place au sein du *corpus* biologique ou zoologique.

En deçà, déjà, Aristote se représente les premiers degrés du vivant comme disposés sur une échelle continue :

La nature passe dans solution de continuité (συνεχῶς) des êtres inanimés (ἀπὸ τῶν ἀψύχων) aux animaux (εἰς τὰ ζῷα) par l'intermédiaire d'êtres qui ont la vie sans être à proprement parler des animaux

12. Pour une minimisation de la portée de ces réserves, cf. par exemple MORISON, 2004, p. 67-79; MOREL, 2007, p. 138-139 ; et même GRAHAM, 1999, p. 84-89 et p.115.

13. Cf. par exemple *GA*, I, 23, 731a31-b5.

14. *GA*, I, 1, 715a1-18.

15. Pour des réserves quant au bien-fondé de cette interprétation, cf. LEFEBVRE, 1993.

16. Pour cette dernière formule, cf. *PA*, IV, 12, 694b13-14 ; pour la précédente, cf. par exemple *Pol.*, I, 8, 1256b21.

17. Cf. *GA*, I, 20, 729a10-11 et 29.

18. Selon Konstan (2010-2011) interprétant le *Gryllos* de Plutarque, la pensée antique maintient toujours en opposition radicale l'homme et la bête. Cette appréciation nous semble devoir être nuancée s'agissant d'Aristote.

Si la bête est très différente de l'homme, le même genre fournit un fond commun.

(διὰ τῶν ζῶντων μὲν οὐκ ὄντων δὲ ζῶων), en sorte que d'un être à un autre la différence n'apparaît que minime tant ils sont tous proches les uns des autres. (PA, IV, 5, 681a12-15)¹⁹

Aristote a, par ailleurs, une claire conscience de la complexification : les plantes qui remplissent peu de fonctions, par exemple, n'ont pas besoin d'une grande variété d'organes, mais l'apparition de la sensation correspond à plus de complexité. Polymorphisme (πολυμορφότηταν) et variété (πολυχουστέρων) s'accroissent encore là où ce qui est en jeu n'est plus seulement la vie (ζῆν), mais le bien vivre (εὖ ζῆν), comme c'est le cas dans le genre humain²⁰.

Nous avons vu comment, en *Parties des animaux*, I, 5, Aristote vante le domaine du vivant infra-humain. La suite du passage dénonce vivement l'auto-dépréciation qu'impliquerait le mépris de la nature vivante :

Si quelqu'un considère comme méprisable l'étude des autres animaux, il lui faut étendre ce mépris à lui-même ; car ce n'est pas sans une grande répugnance que l'on peut voir de quoi est composé le genre homme, par exemple le sang, la chair, les os, les vaisseaux et autres parties semblables. (PA, I, 5, 645a26-30)

En matière éthologique aussi, la continuité ou la similitude se trouve soulignée de diverses façons, comme au début de *Histoire des animaux*, VIII, 1 :

Quant à la conduite et au genre de vie des animaux, ils dépendent de leurs mœurs et de leur nourriture (αἱ δὲ πράξεις καὶ οἱ βίοι κατὰ τὰ ἦθη καὶ τὰ τροφὰς διαφέρουσιν). Car on trouve, chez la plupart des autres animaux eux-mêmes, des traces des tournures psychologiques (ἴχνη τῶν περὶ τὴν ψυχὴν τρόπων) qui, chez les hommes, offrent des différences plus marquées. En effet, la douceur et la sauvagerie, l'humeur facile et le mauvais caractère, le courage et la lâcheté, les dispositions à la crainte ou à la témérité, l'impétuosité, les fourberies, les traits d'intelligence appliquée au raisonnement (τῆς περὶ τὴν διάνοιαν συνέσεως), constituent des ressemblances (ὁμοιότητες) avec l'homme qu'on

retrouve chez beaucoup d'animaux, et qui rappellent des similitudes dont nous avons parlé à propos des parties du corps. (HA, VIII, 1, 588a17-25 [trad. Pierre Louis modif.])²¹

Pourtant, un tel propos n'est probablement pas à prendre au pied de la lettre, qu'il s'agisse de πράξις ou de διάνοια, la différence et même la supériorité humaines se trouvant soulignées avec la même vigueur. En *Histoire des animaux*, I, 1, Aristote estime que « les différences entre les animaux concernent leur genre de vie, leurs actes (πράξεις), leur caractère, leurs organes », puis à propos des différences de caractère, il note : « Les uns sont doux, nonchalants, sans obstination, comme le bœuf ; d'autres sont plein d'ardeur, obstinés, stupides, comme le sanglier ; d'autres sont prudents et timides, comme le cerf, le lièvre [...] », etc., avant d'ajouter brusquement : « Mais un seul animal est capable de réflexion (βουλευτικόν), c'est l'homme » (HA, I, 1, 487a11-12; 488b12-25).

C'est dans un esprit voisin qu'en *Parties des animaux*, IV, 10, Aristote produit un éloge appuyé de la main de l'homme, expliquée par la φρόνησις plutôt que l'inverse²². Aristote souligne à diverses reprises la part en l'homme du divin. Ainsi en II, 10, avec nuance : « Tel est le genre humain. Seul parmi les êtres que nous connaissons, ou du moins plus que tous ces êtres, il a part au divin. » (PA, II, 10, 656a7-8). En IV, 10, Aristote explique de façon étonnante la façon dont les animaux sont devenus quadrupèdes :

L'homme, au lieu des pattes et des pieds de devant, possède des bras et ce qu'on appelle les mains. Car il est le seul des animaux à se tenir droit parce que sa nature et son essence sont divines. Or, la fonction de l'être divin par excellence c'est la pensée et la sagesse (τὸ νοεῖν καὶ φρονεῖν). Mais cette fonction n'aurait pas été facile à remplir si la partie supérieure du corps avait pesé lourdement. Car la pesanteur enlève toute souplesse au raisonnement et au sens commun (τὴν διάνοιαν καὶ τὴν κοινὴν αἴσθησιν). Aussi, quand la pesanteur et l'élément corporel l'emportent, le corps s'incline nécessairement vers la terre : en conséquence, la nature, au lieu de donner aux quadrupèdes des bras

19. Cf. par exemple les orties de mer, qui tiennent le milieu entre l'animal et le végétal (681b2).

Même idée de continuité en HA, VIII, 1, 588b4-10.

20. PA, II, 10, 655b28-656a6.

21. Toutes les traductions citées sont susceptibles d'être modifiées. Cf. également le début de IX, 1, 608a11-21.

22. PA, IV, 10, 687a6-b24.

et des mains, a placé sous leur corps, pour le soutenir, les pattes de devant [...] et c'est ainsi que les animaux sont devenus des quadrupèdes (τετραπόδα ἐγένετο), parce que leur âme était incapable de supporter leur poids. (PA, IV, 10, 686a25-b2)

Si l'on y regarde de plus près, Aristote fait tout autant état d'analogies que d'identités ou de similitudes. Par exemple, en *Histoire des animaux*, VIII, 1, il note que si certains animaux sur certains points « diffèrent de l'homme selon le plus et le moins (τῶ μᾶλλον καὶ ἥττον) », d'autres présentent de simples « analogies » (τῶ ἀνάλογον διαφέρει) ; « ainsi, à ce qui chez l'homme est art (τέχνη), sagesse (σοφία), intelligence (σύνεσις), correspond (ὡς ... οὕτως) chez certains animaux quelque autre faculté naturelle du même genre », de sorte que : « il n'y a rien qui choque la raison si certains traits psychiques sont les mêmes (ταὐτα) chez l'homme et chez les autres animaux, si d'autres présentent de fortes ressemblances (παραπλήσια) et si d'autres encore ont des rapports d'analogie (ἀνάλογον) » (HA, VIII, 1, 588a25-b3). Sur les points cruciaux, l'animal non humain sera certainement analogue à l'homme plutôt que semblable à lui.

La notion d'analogie, du reste, ne sert pas seulement à penser le rapport de l'homme aux autres animaux là où l'homme se singularise, mais sert en général à renvoyer à des formes assez faibles d'unité au sein du monde animal, car s'il arrive évidemment à Aristote d'envisager l'animal comme un genre (la substance constitue bien elle-même encore un genre !), il répugne en même temps à inscrire systématiquement les organes et les fonctions dans des espèces et des genres. « Les animaux, écrit-il, possèdent des caractères communs tantôt selon l'analogie, tantôt selon le genre, tantôt selon l'espèce » (PA, I, 5, 645b26-28). Évitant alors d'inscrire tous les organes respiratoires, tels des poumons et des branchies, dans un même genre, il ne leur attribue d'unité qu'analogique, comme encore au sang et aux organes qui en tiennent lieu chez les animaux non sanguins²³. L'analogie intervient là où il n'y a pas de rapport du plus ou moins (comme une aile pourrait être plus petite qu'une autre)²⁴ mais, de fait, dans la différence, quelque chose qui se rapproche de

l'égalité proprement mathématique des rapports, $a/b = c/d$, sortie du domaine quantitatif. Ainsi, l'arête est à l'os ce que la chair du poisson est à la chair différente des autres animaux²⁵, ou ce que la plume est à l'oiseau, l'écaille l'est au poisson²⁶. Ce souci constant de la différenciation au sein de l'ensemble animal est à l'œuvre de façon notable lorsque l'homme se trouve pris en compte dans la comparaison.

Nous avons dit que l'animal, en un sens, était plus principe de son mouvement que ne le sont la terre et le feu. Il faut s'attendre à ce que l'homme, de son côté, soit encore plus principe de son mouvement que ne le sont les autres animaux, auxquels Aristote, certes, attribue ce que certains traducteurs appellent la « volonté » (τὸ ἐκούσιον)²⁷, c'est-à-dire principalement une capacité d'intervention non contrainte, mais en réservant à l'homme, au livre III de *l'Éthique à Nicomaque*, le souhait (βούλησις), la décision (προαίρεσις), la délibération (βούλευσις). Selon le propos explicite de *l'Éthique à Eudème*, II, 6, 1222b19-20: « l'homme est le seul des animaux à être aussi principe de certaines actions ; nous ne pourrions en effet dire d'aucun des autres animaux qu'il agit »²⁸.

Considérons donc maintenant la façon dont les choses se présentent vues du versant éthique.

L'animal exclu de l'éthique

Dans les *Éthiques*, Aristote fait de ce qu'il appelle le bonheur, la vie réussie ou le bien-vivre (εὐδαιμονία) un privilège de l'homme²⁹ : dans *l'Éthique à Eudème*, il joue même implicitement sur la référence au δαίμων que contient le nom d'εὐδαιμονία et en profite pour affirmer que les animaux n'ont rien de divin³⁰. Corrélativement, la πρᾶξις au sens strict (c'est-à-dire en somme une activité susceptible de valoir par elle-même et de trouver son achèvement en elle-même), de même que la capacité d'avoir une activité théorique, se trouvent réservées aux hommes³¹. Aristote explique ce qu'est le bonheur, en *Éthique à Nicomaque*, I, 6, en partant de la fonction d'homme. Ainsi, à supposer que les animaux puissent avoir une vie satisfaisante, la satisfaction qu'ils tireraient de cette

23. PA, I, 5, 645b6-10.

24. PA, I, 5, 644a16-22.

25. HA, III, 16.

26. HA, I, 1, 486b21-22.

27. EN, III, 3, 1111a26 (la division en chapitres est celle qu'a conservée la traduction Tricot). Cf. aussi *De motu*, 11, 703b3. Selon Sorabji (1993, p.108), Aristote doit donc admettre la responsabilité morale des animaux même dépourvus de raison.

28. ὁ γ' ἀνθρώπος καὶ πρᾶξιόν τινῶν ἐστὶν ἀρχὴ μόνον τῶν ζώων· τῶν γὰρ ἄλλων οὐθὲν εἴπομεν ἂν πρᾶττειν.

29. EN, I, 11, 1099b32-1100a1; X, 8, 1078b24-25.

30. EE, I, 7, 1217a19-30.

31. Concernant la πρᾶξις, cf. EN, VI, 2, 1139a20; concernant l'activité théorique, cf. X, 9, 1178b27-28.

vie ne pourrait rendre leur vie heureuse. Le propre de l'homme étant « une certaine vie pratique de ce qui a la raison » (EN, I, 6, 1098a3-4), le bonheur humain s'envisage donc en grande partie comme excellence dans l'exercice de la fonction rationnelle.

Nous pouvons laisser de côté la distinction entre les vertus éthiques ou vertus du caractère et, particulièrement valorisées, les vertus dianoétiques³². En toute hypothèse, le bonheur est pour une grande part affaire d'exercice des vertus soit, tout d'abord, si l'on peut résumer ainsi une partie du propos d'Aristote au livre II de l'*Éthique à Nicomaque*, de la disposition à éprouver des affects selon la juste mesure de manière à prendre les bonnes décisions, moyennant la mise en place d'un bon caractère grâce à de bonnes habitudes. La vertu en question est encore un peu plus que cela : à la différence d'une vertu simplement naturelle, la vertu proprement dite (ή κυρία) ne saurait exister en l'absence de φρόνησις, de prudence³³.

Dans ce cadre, l'âme n'est pas, comme dans le *Phédon*, radicalement opposée au corps, puisque selon la doctrine du *De anima*, elle est la forme même du corps vivant ; Aristote ne fait par ailleurs pas un usage très appuyé de la distinction platonicienne entre ces trois instances que seraient le désir, l'ardeur (θυμός) et la raison, mais il distingue principalement dans l'*Éthique à Nicomaque* entre ces dimensions de l'âme humaine que sont l'âme végétative intégralement irrationnelle, la raison (tant pratique que théorique) et, entre les deux, ce qui peut suivre ou ne pas suivre la raison et est à ce titre aussi bien rationnel qu'irrationnel, à savoir la faculté de désirer³⁴.

Il est question de l'animal au livre III, dans le cadre des développements consacrés au courage, qui débutent chapitre 9, puis à la tempérance, à partir du chapitre 13. Aristote refuse d'attribuer *stricto sensu* la vertu du courage à ce qu'il appelle alors les bêtes (τὰ θηρία), au motif qu'elles développent leur conduite sans considération raisonnable du bien : mues par l'ardeur, la peur ou la souffrance, semblables en cela à des hommes en proie au πάθος, elles n'agissent pas « en vertu du beau » (διὰ τὸ καλόν) ni conformément à la raison (ὡς ὁ λόγος) ; ce qu'elles font est très proche

(παραπλήσιον) de l'adoption d'une conduite courageuse, mais il n'y a véritablement courage que là où il y a « décision » (προαίρεσις) et prise en considération du « ce en vue de quoi » (τὸ οὗ ἕνεκα)³⁵. Il est de nouveau question des animaux lors des développements qu'Aristote consacre à la σωφροσύνη, la « tempérance » ou « modération », rapportée aux seuls plaisirs du toucher et du goût, « auxquels les autres animaux aussi ont part, raison pour laquelle ils semblent serviles et bestiaux (ἄνδραποδώδεις καὶ θηριώδεις) » (EN, III, 13, 1118a23-25). La réunion des observations qui portent respectivement sur le courage et sur la tempérance montre que si la vertu s'élabore comme un rapport à ce qui est tout d'abord d'ordre animal (dans le cas de la tempérance, les plaisirs par lesquels nous sommes parents des bêtes), cette vertu est en tant que telle inaccessible à l'animal non humain. Selon Aristote : « Les dispositions naturelles (αἱ φυσικαὶ [...] ἕξεις) appartiennent tant aux enfants qu'aux bêtes, mais sans raison (ἄνευ νοῦ), il semble qu'elles soient susceptibles de nuire (βλαβεραὶ φαίνονται οὔσαι) » (EN, VI, 13, 1144b8-9). Comme il le note encore à propos des sensations gustatives et tactiles de la consommation alimentaire et de l'amour :

C'est selon la plus commune des sensations que se produit le dérèglement (ἀκολασία). Et si ceci apparaît à bon droit honteux, c'est que nous ne sommes pas affectés pour autant que nous sommes des hommes, mais en tant qu'animaux. Se réjouir de telles sensations et les aimer au plus haut point est bestial (θηριώδεις). (EN, III, 13, 1118b1-4)

Les considérations les plus importantes interviennent dans la première partie du livre VII, consacrée à l'acrasie ou absence de maîtrise de soi. Cette notion, prise au sens strict, a un domaine d'application limité : ces mêmes plaisirs du toucher et du goût que nous partageons avec les autres animaux et qui peuvent donner matière à intempérance, mais l'introduction de la notion d'acrasie a un effet général sur la structuration du domaine de l'éthique, dans la mesure où Aristote va distinguer entre :

32. Sur le lien entre bonheur et vertu et la distinction entre les deux types de vertu, cf. tout d'abord EN, I, 13.

33. Cf. EN, VI, 13, 1144b16-17 et déjà la définition synthétique de II, 6, 1106b36-1107a2.

34. Cf. EN, I, 13 et VI, 2.

35. Cf. EN, III, 11, 1116b23-1117a9.

- la vertu, laquelle consiste en grande partie à être doté d'un bon caractère fournissant de bons objectifs ;

- une situation de maîtrise de soi, positive mais inférieure, réalisée quand l'individu se contraint à bien faire, bien que son caractère lui souffle de mauvais désirs ;

- supérieure au vice, une situation négative, moins mauvaise que le vice même, d'incapacité à bien faire, sous l'effet des passions, contre choix et raison (παρὰ τὴν προαίρεσιν καὶ τὴν διάνοιαν)³⁶ : l'acrasie ;

- le pire : le vice lui-même découlant d'un caractère mauvais.

Or, ce spectre : vice – acrasie – maîtrise de soi – vertu se trouve lui-même enchâssé entre deux pôles : du côté inférieur, la θηριότης ou « bestialité », du côté supérieur, la surhumanité, ce qu'Aristote appelle l'héroïque et le divin.

L'interprétation de cette introduction de la bestialité dans le paysage éthique présente deux aspects, et l'on peut choisir de placer l'accent plutôt sur l'un ou plutôt sur l'autre de ceux-ci.

On peut estimer, d'un côté, qu'en introduisant ainsi une référence aux bêtes ou aux animaux non humains, Aristote inscrit le fait humain entre ces limites externes que seraient le divin et le bestial proprement dits, de façon à caractériser le domaine du vice et de la vertu comme proprement humain. De ce point de vue, l'animal non humain se trouve purement et simplement exclu du champ éthique au sens où, lui-même, d'aucune façon, ne se trouve susceptible de bonheur moyennant une actualisation pratique de la disposition à faire de bons choix éclairés par la prudence sur la base d'un bon caractère (ce qui n'empêche pas Aristote éthologue, on l'a vu, d'attribuer aux animaux un caractère). Cette exclusion n'impliquerait pas l'infériorité (le divin également est exclu de l'éthique), mais dans le cas de l'animal, cette exclusion est l'envers d'une infériorité. Ainsi, de même qu'un dieu, « une bête brute n'a ni vice ni vertu » (EN, VII, 1, 1145a25-26)³⁷. Elle ne peut non plus être acratique³⁸.

D'un autre côté, c'est bien dans le cadre d'un ouvrage éthique qu'Aristote introduit cette référence à la bestialité (rapprochée également d'une

situation morbide)³⁹, et il ne le fait pas afin de renvoyer seulement à un strict en deçà de l'humain. De même que le divin est seulement quelque chose de « rare » (σπάνιον) chez les hommes, la bestialité aussi y est « rare »⁴⁰, ce qui signifie qu'elle n'est néanmoins pas absente de l'espèce humaine. La référence à la notion de bestialité permet alors d'indiquer un tropisme humain qui, s'il ne s'exprime pas fréquemment, n'en a pas moins une réalité. De fait, les exemples de bestialité donnés par Aristote ne sont qu'en partie inspirés du monde animal : manger cru, certes, mais aussi éventrer les femmes enceintes pour dévorer l'enfant qu'elles portent, s'adonner à l'anthropophagie, manger des enfants, peut-être pratiquer les tortures extrêmes⁴¹.

Que l'accent soit mis dans l'interprétation sur l'extériorité du bestial⁴² ou sur son intériorité eu égard à l'humain, cela change sans doute pas mal de choses pour la compréhension de l'humain, mais cela ne change pas grand-chose pour les animaux. Selon la première façon d'interpréter le propos d'Aristote, l'introduction de l'animal non humain dans le discours éthique sert à marquer la limite externe de notre capacité à être vicieux, la limite externe inférieure de notre capacité morale. Selon la seconde interprétation, l'introduction de l'animal non humain dans le discours éthique permet d'évoquer le comble de la dégénérescence ou de l'abrutissement humains. En tout état de cause, la bête apparaît comme le tout autre de ces agents éthiques que nous sommes dans notre capacité à être bons et à bien faire. Elle est soit, par chance, ce que nous ne sommes pas, soit ce que nous devons ne surtout pas devenir. Aristote n'explique pas vraiment les origines de la bestialité⁴³, mais assurément il considère que ne pas être grec⁴⁴ peut y prédisposer :

parmi ceux qui sont hors de leur bon sens (ἀφρόνων), les uns sont naturellement dépourvus de raison (ἀλόγοι) et ne vivent que par la sensation, ils sont bestiaux, comme certaines lignées de lointains barbares. (EN, VII, 6, 1149a9-11)⁴⁵

Dans la deuxième perspective, la vie des bêtes n'est pas critiquée comme telle, mais seulement la vie d'un homme qui ne serait pas du tout à la hauteur

36. EN, VII, 6, 1148a9-10.

37. Comme l'écrivait Philon d'Alexandrie dans un tout autre contexte d'explication de Genèse, I, 26 : « le vice et la vertu sont comme à demeure (ὡς ἄν οἶκος) dans l'intellect et la raison » (*De opificio mundi*, 73).

38. EN, VII, 5, 1147b4.

39. Cf. EN, VII, 6, 1148b24-1149a12.

40. EN, VII, 1, 1145a27 et 30.

41. Cf. EN, VII, 6, 1148b19-24. « Pratiquer les tortures extrêmes » si nous interprétons de cette façon la référence à Phalaris. Un peu plus loin, en 1149a13-15, Phalaris est mentionné comme quelqu'un qui aurait mangé des enfants et pratiqué une sexualité déplacée.

42. En ce sens, cf. BODEÛS, 1997. Selon la *Grande morale*, II, 6, 1203a19-20, il n'est pas possible de considérer du vice de la θηριότης qu'il est dans la bête, il est dans l'homme : οὐκ ἔστι ἰδεῖν ἐν θηρίῳ οὐσαν, ἀλλ' ἐν ἀνθρώπῳ.

43. Il n'y a pas en EN, VII, 6 d'étiologie systématique des excès pratiqués dans l'en deçà du vice, et la bestialité est plutôt rapprochée (1149a6 : αἱ μὲν θηριώδεις αἱ δὲ νοσηματώδεις ; cf. 17) d'un état pathologique qu'expliquée par la maladie ou assimilée à un fait tératologique.

Pour rendre compte de tels excès en général, Aristote convoque la maladie (διὰ νόσους), voire la folie (διὰ μανίαν) (1148b25 ; cf. 1149a11-12), la nature (φύσει) ou des habitudes (ἔξ ἔθους) imposées dans l'enfance (1148b29-30). Ce n'est alors pas exactement la bestialité qu'il a en vue, mais la distinction n'est pas tranchée : avoir peur du bruit d'une souris est bestial, souffrir de la phobie des belettes est pathologique (1149a7-9). Une éducation peut en tout cas rendre bestial : cf. *Pol.*, VIII, 4, 1338b12.

44. Pour la mise en évidence de cet aspect, cf. BODEÛS, 1997.

45. EN, VII, 6, 1149a9-11. Cf. 1, 1145a30-31.

d'une vie humaine en se situant encore en deçà de l'acrasie et même du vice⁴⁶. Les bêtes n'en sont pas moins, on l'a vu, incapables de vertu, de maîtrise de soi et même d'acrasie et de vice, de sorte que le propos de la *Grande morale* selon laquelle il n'y a pas de principe mauvais chez la bête, faute de raison⁴⁷ ne vaut pas compliment – même si Aristote observe aussitôt, par la même occasion, qu'un homme bestial est bien plus dangereux qu'un animal non humain.

L'exclusion de l'animal du champ éthique n'appelle qu'un léger bémol : on peut à la rigueur parler d'une intempérance à propos des bêtes (et d'une tempérance, mais il est plus difficile de dire à quel titre), si c'est seulement *κατὰ μεταφοράν*⁴⁸ quand, par une aberration de la nature, un genre tout entier l'emporterait sur les autres en lascivité, instinct de destruction ou voracité – en cas de surbestialité pathologique d'une espèce, en quelque sorte.

Chez l'homme, la bestialité n'appelle pas vraiment de jugement moral⁴⁹ ; dans les mots d'Aristote, la bestialité est « moindre que le vice » (*ἔλαττον κακίας*)⁵⁰ mais elle est redoutable, la partie supérieure de l'homme concerné n'étant alors pas corrompue, mais purement et simplement absente.

Les animaux et la raison

Ces remarques sur l'absence de raison des animaux non humains – base véritable de leur exclusion de l'éthique – nous amènent à envisager un ou deux arguments susceptibles de jouer un rôle dans les débats autour de la défense des animaux. Qu'il s'agisse de philosophie ou de politique, les tenants d'une position déterminée aiment en effet souvent se trouver des devanciers et bénéficier du prestige de leur autorité.

Dans le *De esu carni*, Plutarque évoque l'argument stoïcien selon lequel « aucun rapport de justice ne nous rattache aux êtres privés de raison » (SVF III 374)⁵¹. Les amis des animaux peuvent entreprendre de s'opposer à l'argument mentionné par Plutarque de deux façons différentes.

Ils peuvent tenter de démontrer que l'obligation de défendre les animaux ne découle pas d'une rationalité qui serait hypothétiquement la

leur (mais par exemple de la présence chez eux d'une affectivité). S'ils considèrent toutefois que la respectabilité de l'homme, ou sa capacité d'avoir des droits, ou l'interdiction de le traiter seulement comme une chose tiennent au caractère rationnel de celui-ci, il leur reste une autre démarche, consistant à démontrer (en d'autres temps, c'eût été contre les Stoïciens) l'existence d'une rationalité animale. Dans ce cadre ils peuvent se sentir tentés de prendre appui sur des auteurs qui font état de l'existence de cette rationalité et, dans cette perspective, envisager de rallier à leur cause un Aristote bien moins dualiste que d'autres philosophes.

Il est vrai qu'Aristote attribue aux animaux la perception et aussi, à des degrés divers, l'imagination, la mémoire, l'accès à l'expérience⁵². Il lui arrive même d'écrire que des animaux, capables de prévoir, ont la *φρόνησις*, la « prudence »⁵³. Surtout, dans le traité *Mouvement des animaux* figurent les considérations les plus développées qu'Aristote ait consacrées audit « syllogisme pratique »⁵⁴, de sorte qu'a circulé l'idée selon laquelle Aristote soutiendrait que la conduite animale se détermine de façon syllogistique.

Voici, en ce sens, l'avis de quelques commentateurs.

« Observons tout d'abord, écrit l'un d'entre eux, que, comme tend déjà à l'indiquer le titre du traité « Du mouvement des animaux », la description de ce mouvement vaut pour tous les animaux [...] ce qui donc s'étend aussi au syllogisme pratique [...] » (LABARRIÈRE, 1984, p. 26). Selon un autre, si l'expression de « syllogisme pratique » ne figure pas comme telle chez Aristote, « on peut cependant la conserver sans inconvénient, à condition de garder à l'esprit qu'il s'agit d'un modèle de l'activité animale en général et non pas de la délibération humaine » (CRUBELLIER, 2004, p. 10). Selon un autre encore, les exemples de syllogismes dans le *De motu animalium* ne sont pas éthiques et « visent plus généralement l'action animale », ainsi, « ce qui distingue l'homme de l'animal n'est pas la capacité à déduire l'action [...] » (GOURINAT, 2004, p. 40 et 66).

Or, parmi les auteurs favorables ou plutôt favorables à l'attribution à l'animal non humain d'une aptitude à déterminer sa conduite sur la base

46. Cf. *EN*, VII, 6, 1149a16-20.

47. *MM*, II, 6, 1203a21-22 : ἀρχὴ φαύλη ἐν θηρίῳ οὐκ ἔστιν ἔστιν δὲ ἡ ἀρχὴ ὁ λόγος.

48. *EN*, VIII, 7, 1149b32.

49. *Rh.*, I, 14, 1375a6-7 souligne cependant sa gravité judiciaire.

50. Cf. *EN*, VII, 7, 1150a1-8.

Il n'est pas toujours clair ici si Aristote envisage la bestialité humaine ou la situation même de la bête.

51. οὐδὲν γὰρ ἡμῖν πρὸς τὰ ἄλογα δικάσιον ἔστι. Sur cette absence de rapports de droit du fait de la dissemblance (διὰ τὴν ἀνομοιότητα) entre hommes et bêtes, cf. DL, *Vies*, VII, 129, qui renvoie à Chrysippe et Posidonius. 52. Références dans LABARRIÈRE, 1984, 1990.

53. *Metaph.*, A, 1, 980b22 ; *EN*, VI, 7, 1141a25-28.

54. Sur le syllogisme pratique, nous nous permettons de renvoyer à LEFEBVRE, 2011.

55. Cf. NUSSBAUM, 1978, 1985, p. 341.
56. A la croisée des chemins, ce chien de chasse pratique le cinquième indémontrable, qui permet de conclure d'une disjonction et de la négation d'un terme de cette disjonction à la vérité de l'autre terme : voir Sextus Empiricus, *HP*, I, 69 et II, 158. Comme l'a observé J.-Y. Goffi lors du colloque, si le chien ne peut quantifier, il a de meilleures chances de pratiquer la dialectique stoïcienne que l'analytique aristotélicienne.
57. *μάλιστα πολεμούντα τοῖς ἀλογοῖς ζῴοις* ; certains lisent *συμπολεμούντα*, faisant alors de Chrysippe un allié des animaux.
58. Tout « argument des berceaux » est de même absent de l'éthique aristotélicienne. L'expression est de Brunschwig (1995).
59. Les Stoïciens prennent appui sur un finalisme anthropocentrique (ou théocentrique) analogue pour nier l'existence de rapports de justice entre les hommes et les bêtes. Cf. Cicéron, *De finibus*, III, 20, 67 : *homini nihil juris esse cum bestiis*. Selon Chrysippe en effet, tout a été produit *hominum causa et deorum*, de sorte *bestiis homines uti ad utilitatem suam possint sine injuria*. Sur l'âme du porc qui lui tient lieu de sel selon Chrysippe, cf. par exemple Cicéron, *De natura deorum*, II, 64, 160.
60. *EN*, VIII, 13, 1161b1-3.
61. On appréciera dans cette perspective le développement de *Pol.*, I, 8, 1256b15-27 qui subsume sous le concept de guerre ces deux façons d'acquiescer que sont la légitime réduction en esclavage de certains prisonniers et la chasse.
62. En ce sens, voir Porphyre, *De l'abstinence*, III, 19, 2, distinguant l'animal de la plante : « La nature des uns en effet est de sentir, de souffrir, de craindre, de subir un dommage et donc aussi l'injustice. Les autres n'ont aucune sensation et donc rien qui leur soit inapproprié (*ἀλλότριον*) ou mauvais, un dommage ou une injustice. En effet toute « appropriation » et aversion a son principe dans la sensation. Or les disciples de Zénon posent l'« appropriation » (*οἰκείωσιν*) comme le principe de la justice » (trad. Jean Bouffartigue, Michel Patillon).

de syllogismes et en tout cas d'un usage de la raison, certains sont des défenseurs de l'animal. C'est le cas de Richard Sorabji (1993, p. 2), qui mentionne, par exemple, son insatisfaction face aux arguments philosophiques qui tournent autour de l'idée que les animaux sont très différents de nous. Son propos est bien plus nuancé que ne l'indiquent les citations partielles qui viennent, mais selon lui, Aristote « ne remarque pas à quel point il est près de permettre à l'animal de raisonner » (Ibid., p. 16) ; « rien apparemment n'empêche un animal de produire un syllogisme pratique et de raisonner » (Ibid., p. 16) ; « même si les animaux n'en passent pas « explicitement par un syllogisme pratique [...], je ne pense pas que cela suffise à justifier le refus de leur reconnaître la raison » (Ibid., p. 88). Martha Nussbaum, pour sa part, auteur par ailleurs d'un ouvrage réclamant plus que de la compassion et de l'humanité pour les animaux : la justice (2004), écrivait déjà dans son commentaire au *De motu animalium* que « le syllogisme pratique fournit le schéma nécessaire à une explication téléologique des activités animales » (NUSSBAUM, 1978, 1985, p. 174)⁵⁵.

Nous avons discuté d'assez près (LEFEBVRE, 2008) les attributions à Aristote d'arguments qui rapprochent l'animal, tel qu'il en envisagerait la conduite, du chien paradoxalement dialecticien de Chrysippe⁵⁶, Chrysippe pourtant « particulièrement hostile aux animaux dénués de raison » (Sextus Empiricus, *HP*, I, 69)⁵⁷. Nous nous permettons de renvoyer à cette discussion, dont nous nous bornons à reprendre deux citations de ce que qu'écrivit Aristote dans *l'Éthique à Nicomaque* en traitant de l'acrasie. Notant en VII, 7, 1149b34-35 que « les animaux n'ont [...] ni la faculté de choisir, ni, le raisonnement », c'est pourquoi on ne saurait trouver chez eux, à proprement parler, tempérance ou intempérance, il observe déjà en VII, 5, 1147b3-5 que « la raison pour laquelle on ne peut parler d'absence de maîtrise de soi chez les bêtes, c'est qu'elles ne possèdent pas de jugement portant sur les universaux, mais qu'elles ont seulement imagination et mémoire des choses particulières ». N'ayant pas la capacité de former des jugements universels, on voit mal comment les bêtes pourraient raisonner.

Ainsi, si tel ou tel défenseur des animaux est attaché à montrer qu'il convient de les protéger au motif qu'ils pensent (la thèse de l'existence de formes animales de pensée étant par elle-même défendable), il faut lui suggérer de s'abstenir de rechercher de francs encouragements chez Aristote. Avec tout l'intérêt scientifique qui est par ailleurs le sien pour le monde animal, sa caractérisation de l'homme comme animal d'un certain type et des rapprochements entre l'homme et les autres animaux qui ne sont pas rares, Aristote philosophe des choses humaines n'en oppose pas moins très fortement l'homme et la bête. Avec toutes ses conséquences, la doctrine selon laquelle l'animal non humain est dépourvu de raison se trouve professée de façon à peu près constante, et l'animal ne sert jamais de modèle, sinon à la marge, dans le cadre d'une éthique pourtant naturaliste⁵⁸ où son exemple fonctionne plutôt comme repoussoir. Une fois au moins, même si c'est sans y insister beaucoup, Aristote anticipe sur les Stoïciens en estimant que « c'est nécessairement en vue de l'homme que la nature a fait tous les êtres vivants » (*Pol.*, I, 8, 1256b22-23)⁵⁹. Le *corpus* ne regorge pas de considérations sur des égards que nous devrions aux animaux. En VIII, 13 de *l'Éthique à Nicomaque*⁶⁰, Aristote estime lui aussi, déjà, que de l'homme à l'animal, un instrument doté d'une âme, il n'y a ni amitié, ni rapport de justice.

Il est vrai qu'Aristote professe également qu'il y a des esclaves par nature et que, comme il le précise ici, de telles attitudes d'amitié et de justice n'ont pas leur place non plus dans la relation avec un esclave (sinon peut-être en tant qu'il est aussi, malgré tout, un homme). Ainsi, pour qui voudrait prouver l'existence d'une pensée animale, Aristote constituera difficilement une autorité, mais l'on pourrait difficilement s'attendre à ce qu'un défenseur de l'esclavage défende aussi les animaux⁶¹.

Les animaux, certes, ont dans l'Antiquité des ennemis bien pire que lui. Aristote, on l'a vu, ne retire pas aux animaux l'affectivité qui procure aux défenseurs des animaux un nouvel argument : quand bien même les animaux ne penseraient pas ou ne penseraient pas comme nous, du moins ont-ils des affects et de ce fait des intérêts⁶². Après lui, les Stoïciens pour lesquels il est utile (*ὠφελείται*) au porc d'être égorgé et mangé, puisque c'est dans sa

nature (selon un propos rapporté par Porphyre)⁶³, vont jusqu'à refuser aux animaux, au moins jusqu'à un certain point, cette affectivité⁶⁴.

On sait que les Stoïciens, qui développent un idéal d'éradication des passions, en subissent la diversité sous les quatre chefs de la peine, de la peur, de l'appétit et du plaisir⁶⁵, tandis que faisant des passions une attitude volontaire⁶⁶, ils sont très près d'identifier, avec des variations et des évolutions, passion et erreur de jugement⁶⁷. Comme ils professent par ailleurs que les animaux sont dépourvus de raison⁶⁸, ils ne peuvent que leur dénier toute passion (pour ne rien dire des bons affects, les εὐπάθειαι). Ainsi, les animaux devraient selon eux être incapables de plaisir et de peine à proprement parler, même s'ils sont certainement susceptibles d'éprouver ce qui précède les passions, que les Stoïciens appellent προπάθειαι, les « préliminaires aux passions »⁶⁹. Selon Sénèque en tout cas :

La colère est inconnue des bêtes sauvages et de tous les êtres à l'exception de l'homme. En effet, quoiqu'elle soit l'ennemie de la raison, elle ne peut naître pourtant que là où il y a place pour la raison. [...] La bête est étrangère aux passions ; mais elle a des instincts qui leur ressemblent (*muta animalia humanis adfectibus carent, habent autem similes illis quosdam impulsus*). (Sénèque, *De la colère*, I, 3, 4-6 [trad. A. Bourgey, revue par Paul Veyne])⁷⁰

S'ils tiennent à attribuer aux animaux une authentique affectivité, leurs défenseurs devront donc renoncer à bénéficier de l'autorité des Stoïciens plus encore que de celle d'Aristote selon lequel, pourtant, seule une âme servile pourrait préférer vivre à ne pas être si elle devait passer son temps dans les seuls plaisirs de la nourriture et de l'amour, alors que « pour qui ferait un tel choix, il est évident que devenir une bête ou un homme ne se différencieraient en rien » (*EE*, I, 5, 1215b24-36).

BIBLIOGRAPHIE

ARISTOTLE (1999). *Physics Book VIII*. Translated with a Commentary by D. Graham. Oxford, Clarendon Press.

BODÉÛS, R. (1997). Les considérations aristotéliennes sur la bestialité : traditions et perspectives nouvelles. In : DHERBEY, G. R. (dir.) ; CASSIN, B. ; LABARRIERE, J.-L. (éds). *L'animal dans l'Antiquité*. Paris, Vrin, p. 247-258.

BRUNSCHWIG, J. (1995). L'argument des berceaux chez les Épicuriens et chez les Stoïciens, *Études sur les philosophies hellénistiques. Épicurisme, stoïcisme, scepticisme*, Paris, PUF, p. 69-112.

CRUBELLIER, M. (2004). Le « syllogisme pratique » ou Comment la pensée meut le corps. In : LAKS, A. ; RASHED, M. (éds.). *Aristote et le mouvement des animaux*. Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, p. 9-26.

GOURINAT, J.-B. (2004). Syllogisme pratique et logique déontique. In : LAKS, A. ; RASHED, M. (éds.). *Aristote et le mouvement des animaux*. Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, p. 27-66.

KONSTAN, D. (2010-2011). A Pig Convicts Itself of Unreason: The Implicit Argument of Plutarch's *Gryllus*, *Hyperboreus*, v. 16-17, p. 371-385.

KONSTAN, D.. Emotions. In: BARTSCH, S. ; SCHIESARO, A. (éds.). *The Cambridge Companion to Seneca*. Cambridge, Cambridge University Press (à paraître).

LABARRIERE, J.-L. (1984). Imagination humaine et imagination animale chez Aristote, *Phronesis*, 29, p. 17-49.

_____. (1990). De la *phronesis* animale chez Aristote. In : DEVEREUX, D. ; PELLEGRIN, P. (éds). *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*. Paris, Éditions du CNRS, p. 405-428.

LEFEBVRE, R. (1993). La théorie aristotélienne de la génération des animaux : un certain désordre étiologique, *Elenchos*, v. 14, n. 2, p. 257-276.

_____. (1998). Aristote zoologue : décrire, comparer, définir, classer, *Archives de Philosophie*, v. 61, n. 1, p. 33-59.

_____. (2008). Aristote, le syllogisme pratique et les animaux, *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 4, p. 535-550.

_____. (2011). Syllogisme de l'action et délibération : deux formes de l'alternative pratique chez Aristote. In: HOURCADE, A. ; LEFEBVRE, R. (dir.). *Aristote : rationalités*. Mont-Saint-Aignan, Publications des Universités de Rouen et du Havre, p. 187-202.

MOREL, P.-M. (2007). *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*. Paris, Vrin.

MORISON, B. (2004). Self-motion in *Physics VIII*. In : LAKS, A. ; RASHED, M. (éds.). *Aristote et le mouvement des animaux*. Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, p. 67-79.

NUSSBAUM, M. (1978, 1985). *Aristotle's De Motu Animalium*. Princeton, Princeton University Press.

_____. (2004) Beyond "Compassion and Humanity". Justice for Nonhuman Animals. In: SUNSTEIN, C. R.; NUSSBAUM, M. (eds). *Animal Rights. Current Debates and New Directions*. Oxford, Oxford University Press, p. 299-320.

SORABJI, R. (1993). *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, London, Duckworth.

WOLFF, F. (1997). L'animal et le dieu : deux modèles pour l'homme. Remarques pouvant servir à comprendre l'invention de l'animal. In : DHERBEY, G. R. (dir.) ; CASSIN, B. ; LABARRIERE, J.-L. (éds). *L'animal dans l'Antiquité*. Paris, Vrin, p.157-180.

Recebido em setembro de 2012 e aprovado em setembro de 2012.

63. Porphyre, *De l'abstinence*, III, 20, 1-3.

64. Le paragraphe qui suit s'inspire de KONSTAN, « Emotions », à paraître.

65. Voir par exemple Stobée (LS 65 A (3)).

66. Cf. Sénèque, *De la colère*, II, 2, 1-2 (*voluntarium animi vitium*).

67. Voir par exemple Plutarque, *De la vertu morale*, 446F-447A (LS 65 G).

68. En ce sens, cf. encore Origène, *Contre Celse*, IV, 81 (SVF III 368), ou Sextus Empiricus, AM, VIII, 275-276 sur le monopole humain du λόγος ἐνδιάθετος. La doctrine de l'appropriation fait cependant état de performances animales notables.

69. A propos des hommes, Sénèque mentionne le frisson quand nous sommes aspergés d'eau froide, le dégoût de certains contacts, les cheveux qui se dressent, le rougissement, le vertige : *omnia ista motus sunt animorum moueri nolentium, nec adfectus sed principia proludentia adfectibus* ; et encore la pâleur, les larmes, l'excitation sexuelle, le souffle lourd, les yeux brillants qui sont corporis pulsus (De la colère, II, 2, 1-5 et 3, 2).

70. De là l'exclusion de la bête du domaine des vertus et même des vices (7). Cf. encore *Consolation à Marcia*, VII, 2 : « Vois combien le chagrin des animaux est violent, et pourtant combien il passe vite [...] ».