

COURS INTRODUCTIF (3) LE SOPHISME DE LA BESTIALITE

I) Anti-spécisme et protection des animaux

Par les droits qu'ils concédaient aux animaux, les fameux « procès des animaux » nous paraissent aujourd'hui des pratiques pour le moins étranges. Mais ils révèlent également autre chose, qui mérite notre attention : d'un côté, l'inclusion des bêtes dans la sphère du droit (droit civil et droit canon) manifeste leur pleine appartenance à une communauté de vie. Et cette communauté de vie, comme on le voit dans les deux exemples cités plus haut, peut s'entendre à deux niveaux différents : le procès de la Truie de Falaise témoigne de la quasi-citoyenneté d'un animal qui est un animal domestique. Mais au-delà de cette communauté politique au sens strict, les animaux sauvages eux-mêmes sont intégrés à une communauté élargie aux dimensions de la Création. C'est ce dont témoigne le deuxième exemple de procès, celui des *Laubkäfer*, insectes impossibles à domestiquer. Pourtant, la décision de Justice qui a été rendue en leur faveur atteste que c'est en tant que « créatures de Dieu » qu'elles sont considérées comme membres de plein droit de cette communauté morale qui unit l'ensemble de la Nature, cette œuvre divine. Mais d'un autre côté, cette reconnaissance juridique des animaux ne signifie aucunement qu'on leur reconnaîtrait le statut de personnes. Membres de la communauté, ils ne sont pas des choses ; mais ils ne sont pas non plus des personnes. Leur inclusion à la sphère du droit ne suppose donc aucunement la remise en cause du privilège « spéciste » accordé à l'Homme. Bien au contraire, ces procès manifestent symboliquement le privilège moral et politique reconnu à la personne humaine. Dans ces affaires en effet, l'Homme fait usage de son privilège régalien sur les bêtes, puisque c'est devant son tribunal qu'elles paraissent et doivent rendre des comptes ou bien plaider leurs causes. « Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toutes les bêtes sauvages et toutes les bestioles qui rampent sur la terre. Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il les créa, homme et femme il les créa. Dieu les bénit et leur dit : « soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-là ; dominez sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tous les animaux qui rampent sur la terre » (Gn, I, 24-28). Il n'y a donc en principe aucune contradiction à défendre une position ouvertement « spéciste », tout en reconnaissant par ailleurs que les animaux sont dignes de respect et qu'ils méritent d'être protégés.

Cela signifie que la défense des animaux ne passe pas nécessairement par la voie d'une promotion de l'égalité. Dans le premier chapitre de ce cours, nous avons constaté qu'un phénomène marquant de notre époque résidait dans cette nouvelle sensibilité à la souffrance des animaux, une nouvelle sensibilité qui prenait justement la forme d'une volonté d'étendre aux animaux l'égalité dont avaient déjà bénéficié d'autres catégories injustement discriminées (les noirs et les femmes). C'est donc sous le signe de l'anti-spécisme, contre le privilège arrogant que l'homme s'est longtemps octroyé sur toutes les autres bêtes, que cette sollicitude était placée. Dans le deuxième chapitre, nous avons constaté que cette sollicitude nouvelle était motivée par une situation tout à fait inédite : au cours des trois derniers siècles (et plus particulièrement depuis le 19^e siècle) le sort réservé aux animaux n'a cessé de se dégrader, engendrant une marginalisation progressive des bêtes qui culmine à présent dans ces horribles fermes usines où des milliard d'animaux sont finalement traitées comme des machines à produire du lait, des machines à produire de la viande... Les deux aspects du problème (la condition déplorable faite aux animaux et la nouvelle sensibilité face à leur souffrance) sont

évidemment liés. La revendication égalitaire qui mobilise les militants animalistes est une réponse claire à la question brûlante que nous pose aujourd'hui le traitement méprisant réservé par l'homme aux bêtes. Il n'est toutefois pas certain que la réponse proposée (« l'anti-spécisme ») soit la seule ni même la plus appropriée au problème posé (la marginalisation sociale et juridique des animaux). En l'occurrence, le choix de la prescription (ce qu'il faut faire) dépend d'abord de notre façon d'identifier l'origine du problème. Or, si le problème est assez évident (on ne peut pas continuer à exclure ainsi les animaux de nos communautés de vie), la source du problème est beaucoup plus incertaine. L'« éthique animale » admet comme une évidence qu'une telle situation est la conséquence inévitable d'un humanisme (péjorativement, un « spécisme ») qui a commencé au départ de la civilisation occidentale, dans ce double héritage que constituent à la fois la tradition greco-romaine et la tradition judéo-chrétienne. Héritage qui trouverait son aboutissement logique dans la théorie des animaux-machines de Descartes. Ce serait dans le fond parce que l'Homme s'est cru supérieur aux bêtes, investi d'une dignité supérieure à la leur, qu'il s'est autorisé à les traiter si cruellement. Commenant par les considérer comme des êtres inférieurs, il était inévitable qu'il finisse par les traiter à terme comme de pures machines.

A vrai dire cependant, on ne voit pas ce que cette conséquence a de logiquement incontournable. Pourquoi donc refuser d'accorder aux animaux la considération que nous accordons à des personnes conduirait-il inexorablement à leur accorder la considération (si l'on peut encore parler de « considération ») que nous réservons à des machines ? N'est-on pas légitimement fondés à occuper, entre ces deux positions extrêmes une position justement moyenne ? Qu'y a-t-il donc d'abusif à prétendre traiter les animaux ni avec autant de respect qu'un homme, ni avec l'indifférence hautaine que l'on réserve à une machine, mais... comme un être vivant proche de nous et lointain en même temps, familier et pourtant étranger ? Un animal, en somme. Pourquoi l'égalité de considération serait-elle la seule formule adéquate et moralement appropriée de notre rapport aux bêtes ? Dans *Le complexe des trois singes. Essai sur l'animalité humaine* (2017), le philosophe français Etienne Bimbenet formule la même remarque critique : « *C'est une chose de militer contre l'exploitation et le sort scandaleux fait aux animaux ; c'en est une autre de croire que l'amélioration de leur sort implique d'abolir entre « eux » et « nous » toute différence. (...) La proximité ou la ressemblance ne sont pas les seules façons d'asseoir le respect et de stimuler l'engagement (...) Une communauté de « vérité », ne se méprenant pas sur les capacités respectives des humains et des non-humains, aurait plus de chance de nous faire avancer qu'un conte égalitariste et faussement progressiste.* ».

II) Le parti-pris égalitaire

Il semble, suggère encore l'auteur, que la volonté d'en rabattre avec « le préjugé spéciste » trouve surtout dans le combat en faveur des animaux un motif de pousser jusqu'à sa logique extrême le projet égalitaire des démocraties modernes. Plus qu'un véritable engagement en faveur des animaux, l'anti-spécisme s'inscrirait dans la logique d'une revendication égalitaire visant à lutter contre toute forme de discrimination, d'où qu'elle vienne. Au fond, le programme anti-spéciste découle d'un agenda politique très précis, qui ne rencontre la question des animaux que par voie de conséquence. Ainsi s'explique le fait que l'anti-spéciste soit porté à dénoncer moins la cruauté exercée contre les animaux que la « discrimination » ou « l'exploitation » dont ils sont victimes quotidiennement. En intitulant son ouvrage « La Libération animale », Peter Singer entend clairement faire comprendre que son intention est du même ordre exactement que celle qui a présidé au combat féministe du MLF (Mouvement de Libération des Femmes). C'est bel et bien un combat politique, dont l'intention est de mettre fin à une situation d'aliénation, au nom d'un idéal égalitaire. Ce qui est vraiment choquant, aux yeux de Singer, c'est moins le traitement réservé aux animaux que ce que ce traitement révèle à ses yeux : le refus d'accorder aux animaux une « égalité de considération ». Et c'est bien naturel : dans une démocratie digne de ce nom, tous les membres du corps politique ont droit à une considération égale ! Dans les démocraties modernes, l'idée même d'une citoyenneté de deuxième zone, l'idée d'une inégalité de droits entre certains membres et d'autres membres est tout

simplement inenvisageable. Ce serait de la « discrimination ».

Ce n'est donc point la lutte en faveur des animaux qui est première, mais plutôt la lutte en faveur des droits civiques. Ce n'est pas un hasard si l'anti-spécisme se situe lui-même dans la lignée des luttes sociales contre le racisme et contre le sexisme. Cette comparaison inaugurée par Bentham¹ et tant de fois reprise par les partisans de l'éthique animale, manifeste la volonté affichée d'inscrire la défense des animaux sous la bannière des luttes démocratiques contre toutes les formes de discrimination. Dans cette volonté d'assumer l'héritage des « droits de l'Homme », tout en les élargissant bien au-delà de la seule humanité, l'éthique animale vise donc moins à répudier les « droits de l'Homme » qu'à pousser leur logique égalitaire jusqu'au point où celle-ci cesserait de valoir uniquement pour les hommes. Il s'agit bien alors, comme le suggère Bimbenet, d'une forme d'engagement « progressiste », politiquement marqué à gauche. Dans cette perspective, il apparaît clairement que la question des animaux n'est pas l'enjeu le plus essentiel. Elle offre seulement l'occasion de poursuivre la lutte en faveur d'un idéal d'égalité qui est le *primum mobile* de la nouvelle sollicitude dont ils font l'objet. La présence de ce présupposé égalitaire est manifeste chez Peter Singer. D'autant plus manifeste, pourrait-on ajouter, qu'elle le pousse à commettre une grossière faute logique, assez étonnante chez un penseur de son calibre. Cette faute est bien connue pourtant. Elle fût identifiée au début du 20^e siècle par le philosophe anglais George Edward Moore, et baptisée par lui du nom de « sophisme naturaliste » (ou « paralogisme naturaliste »). Conséquence stricte de la loi de Hume, ce paralogisme consiste à confondre un jugement de fait avec un jugement normatif, à passer donc abusivement d'un énoncé axiologiquement neutre à un énoncé qui ne l'est pas. Or, c'est exactement de cette erreur logique dont se rend coupable Peter Singer dans *La Libération animale*. Expliquons cela : rien ne justifie, dit Singer, une préférence accordée aux intérêts d'une espèce sur l'intérêt des autres espèces. Rien ne justifie une telle préférence puisque rien dans la nature des êtres ne nous permet d'affirmer que certains êtres auraient intrinsèquement plus de valeur que d'autres et donc plus de droit à exister. D'où pourrait-on tirer dans la nature, dans l'ordre des choses, un pareil jugement de valeur ? Neutre axiologiquement, la Nature n'émet aucun jugement de valeur et n'autorise à en émettre aucun au sujet de la dignité respective des êtres. Partant cela, Singer a tout à fait raison de conclure que rien ne nous autorise à croire que les intérêts de l'espèce humaine auraient intrinsèquement plus d'importance que les autres intérêts des animaux non humains. La conséquence qu'en tire H. Sidgwick, et que Singer reprend à son compte, est parfaitement logique : « le bien d'un individu donné quel qu'il soit n'a pas plus d'importance, du point de vue de l'univers, que le bien de n'importe quel autre ».

Là où apparaît en revanche le sophisme naturaliste de Singer, c'est dans la façon dont il choisit d'interpréter cette conclusion : de l'énoncé « rien ne nous autorise à croire que les intérêts de l'espèce humaine auraient intrinsèquement plus d'importance que les autres intérêts des animaux non humains », il tire un nouvel énoncé : « les intérêts des animaux non humains ont donc autant d'importance intrinsèque que les intérêts humains ». C'est là manifestement passer d'un énoncé axiologiquement neutre à un énoncé positif en faveur de l'égalité. Or, de ce que le bien d'un individu donné n'a pas plus d'importance que le bien de n'importe quel autre au regard de l'univers, on ne peut logiquement tirer la conséquence qu'ils auraient la même importance. De ce que l'univers, dans sa superbe indifférence, n'accorde pas plus de valeur aux uns qu'aux autres, on ne saurait tirer la conclusion qu'ils leur accorde la même valeur. Constater qu'ils n'ont pas plus de valeur les uns que les autres ne signifie pas qu'ils en ont autant, mais qu'ils n'en ont strictement aucune. A moins de supposer que l'univers serait une sorte de divinité qui aime avec « la même considération » tous les êtres qui le peuplent, on est bien obligé d'admettre qu'il est parfaitement indifférent aux intérêts respectifs des uns comme des autres. Neutre axiologiquement, il n'arbitre pas entre l'intérêt de certains êtres vivants et l'intérêt d'autres êtres vivants. Il n'arbitre même pas entre la présence de la

1 « Il fût un temps, et j'ai le regret de constater qu'en de nombreux endroits c'est toujours le cas, où la plus grande partie de notre espèce, à laquelle on donnait le nom d'esclaves, était traitée par la loi exactement sur le même plan que le sont encore les races d'animaux inférieurs, en Angleterre par exemple »

vie sur Terre et sa disparition. En toute rigueur, la seule conséquence que nous aurions le droit de tirer de cette prémisse, c'est que rien ne nous autorise à faire passer nos intérêts avant ceux des autres animaux, mais rien ne nous l'interdit non plus !

« Du point de vue de l'univers », il est parfaitement indifférent que nous adoptions une position anti-spéciste ou au contraire une position spéciste. L'une n'est pas plus justifiée que l'autre. En revanche, l'une s'expliquera plus facilement que l'autre. En effet, si nos jugements de valeurs ne sont rien d'autre que l'expression de nos intérêts, il est beaucoup plus facile de comprendre comment nous en venons à adopter une position spéciste (puisque cela est conforme à notre intérêt) que de saisir comment nous en venons à adopter une position anti-spéciste. Le parti-pris en faveur d'une attitude égalitaire est d'autant plus marqué que rien, dans le dispositif utilitariste mis en place par Singer, ne permet d'en rendre raison. C'est ce que ne manque pas de faire remarquer Luc Ferry dans l'ouvrage très critique qu'il a consacré au « Nouvel ordre écologique » : *« L'utilitarisme considèrerait comme vertueuse non pas l'action égoïste, qui ne prend en compte que l'intérêt personnel, mais celle qui considère la somme globale des souffrances et des peines dans le monde. Toutefois, comment passera-t-on de l'une à l'autre, si tout n'est que calcul ? Pour quelles raisons accepterais-je de ne plus manger l'excellent foie gras, si la souffrance des oies gavées m'indiffère et que je n'éprouve aucune sympathie à leur égard ? Bref, si je ne dispose pas d'une faculté d'anti-nature, d'une capacité de m'arracher à mes intérêts égoïstes pour m'élever à la considération du tout, comment pourrais-je trouver la moindre raison d'obéir aux principes de l'utilitarisme ? Bien plus : n'est-ce pas justement cette faculté de liberté qui seule me permet de poser des valeurs morales et de les distinguer comme telles des simples intérêts qui, dès lors qu'ils ne sont pas les miens, peuvent à juste titre me laisser indifférent ? ».*

III) L'idéal égalitaire contre les animaux prédateurs

La présence manifeste d'un parti-pris égalitaire n'est pas seulement évidente dans ce paralogisme naturaliste. Elle l'est aussi dans les prescriptions que ce parti-pris conduit inmanquablement à mettre en œuvre. Certes, d'un côté, il conduit à promouvoir une « égalité de considération » en leur faveur. Du point de vue de cette morale égalitaire, l'intérêt d'un chien ne vaut pas moins que l'intérêt d'un humain (même si Singer précise quand-même que cela n'implique pas nécessairement une égalité de traitement). Mais d'un autre côté, cette même morale égalitaire conduit aussi logiquement à défendre les intérêts des proies contre les intérêts de tous prédateurs. Si les intérêts des humains n'ont aucun droit à prévaloir sur l'intérêt des non-humains, il va de soi que selon le même rigoureux principe l'intérêt d'un lion n'a aucun droit non plus à prévaloir sur l'intérêt de la gazelle. Il n'y aurait pas de sens à condamner la domination que les hommes exercent sur les animaux non-humains sans condamner en même temps la domination que certains animaux exercent sur d'autres animaux. De sorte que l'éthique animale ne se présente plus seulement comme une éthique appliquée aux animaux, mais également comme une éthique imposée à eux.

Un cas particulièrement exemplaire de cette volonté de régenter la conduite des animaux d'après des normes démocratiques est fourni par l'article de la philosophe Martha C. Nussbaum, « *par-delà la compassion et l'humanité. Justice pour les animaux non humains* », publié en 2004. Loin de vouloir simplement défendre la nature, Nussbaum assume avec ingénuité le projet de vouloir la réformer : *« L'on trouve sous la plume de certains environmentalistes une image de la nature harmonieuse et pleine de sagesse, où les êtres humains apparaissent comme des gaspilleurs, vivant au-dessus de leurs moyens, qui se porteraient bien mieux s'ils apprenaient à vivre en accord avec l'harmonie naturelle. Cette image de la nature a déjà été critiquée avec beaucoup de finesse par John Stuart Mill dans son grand essai sur la « Nature », où ce dernier fait remarquer que la nature, loin d'être moralement normative, est en fait violente, dépourvue de norme morale, prodigue, pleine de conflits, impitoyable avec les êtres humains comme avec les animaux. (...) Par conséquent, une*

perspective étrangère à toute évaluation, qui se contenterait d'extraire des normes directement de l'observation des manières de vivre caractéristiques des animaux, ne peut pas nous être d'une grande utilité en vue de promouvoir le bien des animaux. (...) Les animaux font bien sûr subir de nombreux torts à la fois aux membres de leur propre espèce et, bien plus fréquemment, aux membres des autres espèces ». Aussi bien, la dénonciation de l'exploitation des animaux par l'homme se double-t-elle d'une dénonciation des formes d'exploitation qui règne dans la nature.

Comment respecter l'intérêt de certains animaux sans léser pour autant l'intérêt des autres animaux ? Cette question ressemble à s'y méprendre à celle qui se pose en permanence dans les sociétés démocratiques avancées. Et comme là, elle donne lieu à une casuistique subtile dans laquelle M. C. Nussbaum ne craint pas de rentrer : *« La capacité à exercer sa nature de prédateur en vue de ne pas éprouver de sentiments de frustration pourrait bien se voir reconnaître une valeur si l'état de frustration est très douloureux. Les conservateurs de zoo ont appris à faire cette distinction. Après avoir noté qu'ils ne donnaient pas assez d'exercice aux animaux prédateurs dont les capacités de prédation ne recevaient pas leur dû, ils ont été confrontés au problème des torts qu'ils faisaient subir aux animaux plus petits du seul fait d'autoriser les prédateurs à exercer leurs capacités. Devaient-ils offrir à un tigre une tendre gazelle en guise de casse-croûte ? Les conservateurs du zoo du Bronx ont découvert qu'il était possible de donner satisfaction au tigre en attachant un ballon assez large à une corde dont la résistance et le poids symbolisent la gazelle »*. A l'évidence, les principes même de la chaîne trophique et de la sélection naturelle représentent, aux yeux d'un scrupuleux défenseur des droits de l'Homme (repensés comme les droits des animaux humains et non humains), des principes inacceptables. Ne pouvant les tolérer dans les relations qui règnent entre les hommes, il ne les juge pas plus acceptables dans les relations qui règnent entre les hommes et les bêtes comme dans les relations qui règnent aussi entre les bêtes elles-mêmes.

Ce point représente l'un des motifs principaux de désaccord entre l'éthique animale et l'éthique environnementale (ou « éthique de la communauté biotique »). John Braid Callicot, l'un des plus éminents représentants de cette dernière, voit ainsi dans l'éthique animale les germes d'un véritable « cauchemar écologique » : *« Parmi les conséquences les plus troublantes tirées de la théorie conventionnelle, non discriminante, des droits des animaux ou de la libération animale, il y a celle-ci : nous devrions, autant que faire se peut, nous efforcer de soustraire les animaux végétariens innocents aux griffes de leurs prédateurs carnivores. Peter Singer joue avec cette idée dans La libération animale, lorsqu'il écrit : « il faut admettre pourtant que l'existence d'animaux carnivores pose un problème à l'éthique de la libération animale : devons-nous nous en préoccuper ? A supposer que les êtres humains puissent faire disparaître les espèces carnivores de la planète, et que la quantité totale de souffrance dans le monde s'en trouverait diminuée, devrions-nous le faire ? » (...) De mon point de vue, (...) la théorie de la libération des animaux que défend Singer débouche sur ce véritable cauchemar écologique qu'est l'extermination réglée des prédateurs. On ne peut imaginer suggestion plus contraire à l'éthique de la communauté biotique que celle-ci, car il faut bien voir que l'éradication des prédateurs, motivée par de bons sentiments, aurait pour effet non seulement de détruire la communauté, mais encore de détruire les espèces mêmes auxquelles est censée profiter cette mesure de protection que seule une morale qui se trompe d'affaire peut exiger. En vérité, de nombreuses espèces de proies dépendent des prédateurs pour optimiser leurs propres populations. Nous savons également que, à un niveau plus profond, la vivacité, la rapidité, la grâce et les autres qualités que nous admirons le plus chez les animaux herbivores -celles-là mêmes qui font d'eux des « sujets d'une vie » et qui les rendent dignes de considération morale et/ou de droits moraux -sont le fruit d'une étroite coévolution avec leur symbiotes carnivore »*.

IV) Le sophisme de la bestialité

A l'évidence, l'éthique animale de Singer et de ses épigones n'est pas la meilleure réponse à apporter

au problème de la maltraitance animale. Mais elle est peut-être la meilleure réponse à apporter au problème de l'inégalité entre les hommes. Comme on l'a remarqué, l'éthique animale ne rencontre le problème de la souffrance animale que par voie de conséquence. Son point de départ et sa logique interne consistent d'abord à lutter contre les différentes formes de discrimination, sexuelles, raciales et culturelles qui n'ont cessé de régir les relations entre les hommes. Dans cette lutte sans relâche en faveur de l'égalité, les défenseurs des droits de l'homme ne pouvaient manquer de remarquer le rôle stratégiquement incontournable que l'animalité assumait dans la justification de ces formes d'exploitation. Ainsi que l'écrit Etienne Bimbenet : *« Il est bien connu que la plupart des discriminations humaines se sont toujours nourries d'une sémantique animalière assimilant par exemple l'esclave noir à une bête de somme, la femme à de la viande, le juif à de la vermine, où l'étranger à un œuf de pou. L'animal n'a cessé d'être invoqué par le passé pour rabaisser l'autre et justifier l'humiliante exploitation de l'homme par l'homme. C'est ce qu'on a appelé le « sophisme de la bestialité », autrement dit la projection dans l'animal de toutes les vilénies humaines, son rabaissement au rang de « bête » vicieuse et dépravée, et l'utilisation en retour de cette catégorie infamante pour discriminer les humains. En cela, le fait de dénoncer ce type de sophisme, de revaloriser l'animal pour lui accorder la considération morale qu'il mérite comme être sensible, revient à s'attaquer à la racine littérale des différentes métaphores de l'abjection, à saper à son fondement tout un système de légitimation de l'oppression ».*

C'est dire que l'intérêt philosophique de la question de l'animal réside moins, *prima facie*, dans le genre de relations que nous entretenons avec les animaux que dans la façon dont cette relation impacte mécaniquement nos relations avec les autres hommes. Ce n'est point tant l'animal en lui-même, cet être vivant avec lequel nous sommes susceptibles d'entrer en contact, qui pose problème. Ce qui pose problème est plutôt ce que cet animal représente à nos yeux, à savoir un foyer d'animalité dont il importe à l'humanité de s'éloigner pour mieux marquer sa différence. L'animalité représente la figure d'un repoussoir symbolique, le seuil en-deçà duquel un homme cesse de valoir comme un homme et d'avoir le droit d'être traité comme tel. En 1954, en pleine période de décolonisation, Claude Lévi-Strauss, à l'invitation de l'UNESCO, avait publié un petit livre visant à lutter contre l'idéologie coloniale et son racisme culturel. Contre un faux « évolutionnisme culturel » consistant à faire valoir les bienfaits de la colonisation en arguant qu'elle avait apporté la civilisation à des peuples culturellement arriérés, Lévi-Strauss établissait la thèse de la relativité des cultures. Il n'y a pas de « culture enfant » écrivait-il, si l'on entend par là un état primitif, proche encore de la sauvagerie et de l'animalité : *« L'attitude la plus ancienne, et qui repose sans doute sur des fondements psychologiques solides puisqu'elle tend à réapparaître chez chacun de nous quand nous sommes placés dans une situation inattendue, consiste à répudier purement et simplement les formes culturelles : morales, religieuses, sociales, esthétiques, qui sont les plus éloignées de celles auxquelles nous nous identifions. « Habitudes de sauvages », « cela n'est pas de chez nous », « on ne devrait pas permettre cela », etc., autant de réactions grossières qui traduisent ce même frisson, cette même répulsion, en présence de manières de vivre, de croire ou de penser qui nous sont étrangères. Ainsi l'Antiquité confondait-elle tout ce qui ne participait pas de la culture grecque (puis gréco-romaine) sous le même nom de barbare ; la civilisation occidentale a ensuite utilisé le terme de sauvage dans le même sens. Or derrière ces épithètes se dissimule un même jugement : il est probable que le mot barbare se réfère étymologiquement à la confusion et à l'inarticulation du chant des oiseaux, opposées à la valeur signifiante du langage humain ; et sauvage, qui veut dire « de la forêt », évoque aussi un genre de vie animale, par opposition à la culture humaine. Dans les deux cas, on refuse d'admettre le fait même de la diversité culturelle ; on préfère rejeter hors de la culture, dans la nature, tout ce qui ne se conforme pas à la norme sous laquelle on vit »* (Race et Histoire, chapitre 3 : « l'ethnocentrisme »)

Mais les occidentaux, note encore Lévi-Strauss, n'ont pas le monopole de cet ethnocentrisme : *« Cette attitude de pensée, au nom de laquelle on rejette les « sauvages » (ou tous ceux qu'on choisit de considérer comme tels) hors de l'humanité, est justement l'attitude la plus marquante et*

la plus distinctive de ces sauvages mêmes. On sait, en effet, que la notion d'humanité, englobant sans distinction de race ou de civilisation, toutes les formes de l'espèce humaine, est d'apparition fort tardive et d'expansion limitée. Là même où elle semble avoir atteint son plus haut développement, il n'est nullement certain -l'histoire récente le prouve -qu'elle soit établie à l'abri des équivoques ou des régressions. Mais, pour de vastes fractions de l'espèce humaine et pendant des dizaines de millénaires, cette notion paraît être totalement absente. L'humanité cesse aux frontières de la tribu, du groupe linguistique, parfois même du village ; à tel point qu'un grand nombre de populations dites primitives se désignent d'un nom qui signifie « les hommes » (ou parfois -dirons-nous avec plus de discrétion -les « bons », les « excellents », les « complets »), impliquant ainsi que les autres tribus, groupes ou villages ne participent pas des vertus -ou même de la nature -humaines, mais sont tout au plus composés de « mauvais », de « méchants », de « singes de tere », ou d' « œufs de pou ». On va souvent jusqu'à priver l'étranger de ce dernier degré de réalité en en faisant un « fantôme » ou une « apparition ». Ainsi se réalisent de curieuses situations où deux interlocuteurs se donnent cruellement la réplique. Dans les Grandes Antilles, quelques années après la découverte de l'Amérique, pendant que les Espagnols envoyaient des commissions d'enquête pour rechercher si les indigènes possédaient ou non une âme, ces derniers s'employaient à immerger des blancs prisonniers afin de vérifier par une surveillance prolongée si leur cadavre était, ou non, sujet à la putréfaction» .