

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 vilenies 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 dans le genre de relations que nous entretenons ou devons entretenir 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 terre », 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 » .

V) L'humanisme

De là cette phrase souvent reprise et qui résonne encore comme une sentence : « le barbare, c'est celui qui croit à la barbarie ». Par quoi il faut comprendre que la barbarie consiste à priver l'autre homme de son humanité en l'assimilant à une bête et en le traitant alors comme une bête. Mais qu'est-ce qui est choquant, au juste, dans cette attitude : est-ce le fait de nier la dignité spécifique d'un homme en le rabaissant à la vulgaire condition d'un animal ? Ou est-ce le fait de se servir de l'Animalité comme d'un repoussoir et de traiter l'animal comme le lieu symbolique de toutes les infâmies ?

La première hypothèse constitue le fond de ce qui est connu, dans la tradition philosophique, sous le nom d'humanisme. C'est la reprise de cette tradition qui, manifestement, justifie la position de Claude Lévi-Strauss. En ce cas, la condamnation du racisme (et plus généralement de toute forme d'exploitation de l'Homme par l'Homme) se fonde sur le rappel obstiné de la dignité intrinsèque de l'Homme, de tout homme quel qu'il soit. Telle est la conviction « humaniste » : sans s'arrêter aux distinctions de mœurs, de « race », de sexe ou de religion, l'humanisme s'intéresse avant tout à l'humain. Comme le disait Terence : « *homo sum, humani a me nihil alienum puto* » (« Je suis un homme et rien de ce qui est humain ne m'est étranger »). C'est dans cette capacité à discerner l'universel humain que J. de Romilly, dans *Pourquoi la Grèce ?*, voyait l'explication de l'importance que revêt pour notre histoire la civilisation hellénique. Dans l'épopée homérique, notait-elle, on voit déjà poindre cet humanisme dans le fait que les Troyens sont traités pour la première fois comme des hommes, reconnus dans leur valeur humaine singulière, avec leur grandeur et leur misère, et pas comme les ennemis de Pharaon, simples « vermines » tout juste bonnes à être exterminées. C'est à cet aspect là de l'humanisme que fait clairement référence Lévi-Strauss, lorsqu'il note dans le passage que j'ai cité : « 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 ».

Mais l'humanisme ne s'arrête pas à considérer l'universel. Il fait aussi de cette appartenance à l'humanité, la source d'une dignité nouvelle. C'est parce qu'il est un homme et en tant seulement

qu'il est un homme que chacun d'entre nous se verrait doté d'une valeur intrinsèque. Le respect qui lui est dû n'est fonction ni de son appartenance à un groupe, ni de sa position au sein de la société, ni de la grandeur de ses actions. Parce qu'il est membre de l'espèce humaine et en tant seulement qu'il est membre de cette espèce, il a des droits. Son humanité fait de lui le bénéficiaire naturel de droits inaliénables. L'homme est donc une espèce à part, à laquelle une dignité particulière confère des droits particuliers auxquels les autres espèces n'ont pas droit. Dans *Si c'est un homme*, où il raconte son expérience de déporté pendant la deuxième guerre mondiale, Primo Lévi en appelle encore aux valeurs de cet humanisme : n'est-ce pas la dignité même attachée à la condition humaine qui rend sacrilège pour lui le traitement infligé par les nazis ? Si la victime est un homme, comment peut-on oser le traiter comme du bétail ? Et symétriquement, c'est la dignité même de la condition humaine qui commande de ne pas se comporter comme un barbare. Si le bourreau est un homme, n'est-ce pas l'humanité qu'il avilit dans ce comportement indigne d'un homme ? C'est en effet justement en tant qu'il n'est pas une bête, précisément dans la distance qu'il marque avec l'Animal, que l'Homme est supposé rendre manifeste la valeur intrinsèque de son humanité. Autrement dit, l'Animal est bel et bien le faire-valoir qui sert à affirmer et confirmer la dignité intrinsèque de l'Homme. Revendiquer son droit à être respecté revient en effet pour chacun d'entre nous à faire valoir qu'il n'est pas une bête mais bel et bien une « personne » : c'est la connotation péjorative de l'Animal (et de tous les termes qui en sont naturellement dérivés : la « bestialité », la « bêtise », la « sauvagerie », la « barbarie », la « brutalité »....) qui fonde par contraste la connotation positive que nous attachons à l'Homme. Le couple Homme / Animal fonctionne donc d'abord et avant tout comme un opérateur axiologique : l'Animal désignant indistinctement tout ce dont l'Homme doit s'éloigner pour manifester la dignité singulière de son existence.

On perçoit clairement le lien étroit qui unit la tradition « humaniste » avec nos modernes droits de l'Homme. En effet, en attachant une valeur particulière au fait d'être un homme, l'humanisme concourt à promouvoir une morale à la fois universelle et égalitaire. Universelle, puisque les droits qui sont attachés à notre existence tiennent à ce que nous avons de plus commun avec les autres. Ce n'est pas en tant que mâle blanc de tradition catholique que j'ai des droits, mais en tant simplement que je suis le représentant d'une espèce humaine à laquelle appartiennent également des personnes de sexes, de religion ou d'ethnies fort différentes. Égalitaire, puisqu'il me suffit d'être un homme pour me voir attaché ces privilèges et qu'ils ne sont pas dus à mon mérite personnel ou bien aux hasards de ma position sociale (riche, noble...). Affirmer que « tous les hommes naissent libres et égaux en droit » est une façon efficace d'énoncer en même temps cette universalité et cette égalité de principe. Mais pour fonder un tel système moral, révolutionnaire dans son principe, il faut impérativement accorder une importance considérable à la notion d'espèce humaine. Sans cela, jamais notre système de valeurs ne pourrait à la fois être aussi inclusif (tous les hommes sans exception) et aussi égalitaire (chaque homme a autant de valeur qu'un autre homme). Cela n'est possible que parce que c'est l'espèce humaine en tant que telle qui se voit accordée de la valeur. L'humanisme repose donc sur cette conviction que l'appartenance à l'espèce humaine est de la plus cruciale importance. Si notre appartenance à l'espèce humaine nous confère une valeur particulière, alors la question des frontières exactes de cette appartenance devient logiquement un enjeu considérable. Fixer où commence et où finit précisément notre humanité n'est plus une simple question anecdotique. C'est « La » grande question ! Il ne saurait en aller autrement, puisque notre respectabilité morale dépend désormais de cette étroite limite qui nous sépare de l'animalité. On comprend mieux alors pourquoi, à l'intérieur d'une telle logique, la question du propre de l'Homme tend à devenir obsessionnelle. Et la question de l'Animal aussi, par conséquent.

VI) La crise de l'Humanisme

Or, c'est précisément cette question de la frontière exacte entre l'Homme et l'Animal qui tend aujourd'hui à fragiliser la conception humaniste. C'est que tout l'humanisme repose en effet sur le présupposé d'une barrière à la fois ontologique et axiologique entre l'Homme et l'Animal. Barrière

ontologique, en cela que l'homme ne saurait jamais être confondu avec un animal. : « *I am not an animal, I am a human being* », tel était le cri déchirant de ce pauvre « homme-éléphant » transformé en pathétique monstre de foire pour l'amusement des badauds (*Elephant man*, David Lynch, 1980). Mais barrière axiologique aussi, en ce que la condition humaine est investie d'une valeur toute particulière qui rend inenvisageable de traiter un homme comme on traite un animal. Or, est-il légitime de supposer une telle barrière ? Telle est la question que nous sommes de plus en plus conduits à nous poser à mesure que progresse notre connaissance des animaux. Cette extraterritorialité conférée à l'espèce humaine est-elle autre chose qu'un simple préjugé ? Après tout, la distinction entre l'Homme et l'Animal est loin d'avoir ce caractère net et tranché que lui prêtait l'humanisme. Plus notre connaissance progresse, plus il semble au contraire que la frontière devient poreuse et que l'Humanité apparaît sous nos yeux pour ce qu'elle est vraiment : une espèce d'animaux parmi d'autres, au milieu d'autres espèces. A « l'opposition » tranchée « Homme/Animal », nous avons pris l'habitude de substituer depuis Linné une « classification des espèces », où la lignée humaine ou sous-famille des hominidés apparaît aux côtés de sa lignée sœur, celle des chimpanzés ou paninés. Aucun écart ontologique ne sépare plus l'humanité de la commune condition des bêtes.

Cette nouvelle approche naturaliste de l'Humanité n'amène pas nécessairement à nier le privilège de l'Homme. Sans être placé « en face » de l'Animal, l'Homme pourrait encore être placé « au-dessus » des autres animaux. C'est la position éminente que lui accorde par exemple la physique aristotélicienne, qui fait de l'Homme un sommet dans la Nature. Mais ce privilège conféré à l'Homme au sein de la nature est-il encore un privilège Humaniste ? Affirmer que l'espèce humaine occupe, dans la hiérarchie des vivants, une position prééminente revient bien sûr à lui accorder une dignité supérieure. Mais cette approche scalaire, à supposer qu'elle soit légitime, n'est plus qu'une approche graduelle. Entre l'espèce supérieure et l'espèce qui lui est immédiatement inférieure, il n'y a plus ce fossé ontologique que postule l'Humanisme. D'un bout à l'autre de cette grande chaîne de la Nature (*scala naturae*), ce sont les mêmes mécanismes et les mêmes lois qui sont à l'œuvre, et les mêmes facultés que l'on retrouvera donc, plus ou moins développées, plus ou moins complexifiées. Ainsi que le constate Darwin, « *il n'existe aucune différence fondamentale entre l'homme et les mammifères supérieurs pour ce qui est de leurs facultés mentales (...). La différence entre l'esprit de l'homme et celui des animaux supérieurs, aussi grande soit-elle, est certainement une différence de degré et non de nature*¹ ». Par conséquent, même si à l'intérieur de ce cadre naturaliste, nous continuons à accorder à l'Homme le privilège d'une dignité supérieure, il n'en demeure pas moins que cette dignité resterait comparable à celle d'autres animaux supérieurs. Il n'y aurait plus, entre le premier des animaux et le dernier des hommes ce fossé ontologique et axiologique que suppose par exemple la présence d'une âme immortelle ou la présence d'un esprit immatériel. Tout serait affaire de « plus ou moins » et non plus le passage à une réalité tellement supérieure qu'elle serait d'un tout autre ordre et d'une autre nature.

Pire encore : il n'y a aucune raison de supposer que cette échelle naturelle passerait simplement entre les espèces. Car d'un individu à l'autre, nous sommes également obligés de reconnaître que la Nature n'a pas dispensé ses dons de la même façon. Un tel est plus intelligent qu'un autre, un tel à plus de force, tel autre plus agile, etc. Accorder la même dignité ontologique à tous les hommes parce qu'ils seraient tous identiquement en possession d'une âme immortelle ou d'un esprit immatériel est beaucoup plus facile que de leur accorder la même dignité au motif qu'ils seraient dotés d'aptitudes cognitives. Car, inévitablement, il faut s'attendre à ce que ces aptitudes cognitives soient diversement développées au sein d'une population. Prenons l'exemple de la Raison : si l'on conçoit comme Platon que la Raison (ou l'âme intellectuelle) est une faculté divine, qui n'a rien à voir avec une quelconque nature biologique, alors rien n'empêche de considérer que cette raison est commune à tous les hommes. Au contraire ! Elle doit être commune à tous les hommes, dans l'exacte mesure où, étant immatérielle, elle n'est pas susceptible d'être plus ou moins présente. Pour

1 Charles Darwin, *La Filiation de l'homme et la sélection liée au sexe*

le dire plus simplement, soit on possède une âme immortelle soit on n'en possède pas. C'est binaire ! En revanche, si nous accordons que la Raison est une faculté naturelle (par exemple en identifiant ce pouvoir rationnel au développement de notre cerveau), alors le fait de disposer d'une Raison devient une simple affaire de degré. Un homme peut être plus ou moins intelligent, plus ou moins capable d'abstraction, ou plus ou moins « civilisé » selon ce que les hasards de la génétique (mais aussi les hasards de l'éducation) auront fait de lui. A la limite, cette différence de degré entre les facultés cognitives des hommes est même susceptible de chevaucher la différence spécifique. Est-il bien certain, en effet, que le moins apte des hommes soit supérieur au plus apte des animaux ? « *Il y a plus de différence d'homme à homme que d'homme à bête* », affirmait Montaigne. Ce qui est exactement le constat que fait Peter Singer lorsqu'il note que les aptitudes intellectuelles d'un grand singe sont sans doute bien supérieures à celles que manifeste un enfant mentalement handicapé. Ce gradualisme, inhérent à toute approche naturaliste de l'Homme, rend donc très difficile le maintien d'un idéal humaniste qui reconnaîtrait à tous les hommes la même dignité intrinsèque.

VII) Que faire ?

Cette situation délicate ne nous laisse pas beaucoup d'options. La première d'entre elles consisterait à refuser tout simplement d'admettre les raisons qui mettent aujourd'hui à mal notre idéal humaniste. Rappelons encore une fois les données du problème : l'idéal humaniste, avons-nous dit, repose sur la conviction qu'il existerait entre l'Homme et l'Animal une barrière infranchissable qui fait de l'Homme un être à part. Séparation radicale qui a tout à la fois le statut d'une coupure ontologique (« Je suis un homme, je ne suis pas un animal ! ») et d'une coupure axiologique (« nul n'a le droit de me traiter comme une bête »). Or, c'est précisément ce principe d'une coupure ontologique radicale à laquelle nous semblons forcés de renoncer aujourd'hui, au profit d'une compréhension plus fine de la différence homme-animal... compréhension plus fine qui nous conduirait à introduire partout des différences de degré là où nous mettions auparavant des différences de nature. L'approche naturaliste moderne (celle de l'éthologie, celle de la biologie ou celle encore des sciences cognitives) paraît rendre impossible désormais tout retour en arrière. Comment, après Darwin, pourrions-nous encore -sinon pour des motifs religieux- soutenir l'idée d'une différence ontologique entre l'Homme et l'Animal ? Une telle voie, visant à poser une différence non pas physique mais métaphysique entre l'Homme et l'Animal, sur le modèle par exemple d'une âme immortelle, nous est-elle définitivement fermée ? Avons-nous la possibilité, comme le suggèrent certains, de fonder cette différence ontologique sur une base naturaliste ? Autrement dit, ne peut-on pas promouvoir un humanisme non métaphysique.

La deuxième option est celle que suggère P. Singer et, avec lui, tous les partisans de l'éthique animale. Cette option consiste à défendre le principe de la morale universaliste et égalitaire de l'humanisme, mais sur une autre base que celle de l'humanisme. Au lieu de fonder la considérabilité morale d'un individu sur les aptitudes qu'il possède et qui sont forcément sélectives (donc discriminantes), Singer propose de distinguer entre « l'égalité de fait » et « l'égalité de considération ». Contrairement à ce que nous pourrions penser, le respect que nous témoignons à un individu ne repose pas du tout sur les aptitudes singulières dont il dispose. La preuve : nous prenons soin des personnes vulnérables, fragiles ou handicapées, non pas en dépit de leur manque d'aptitude, mais précisément en raison de ce manque d'aptitude. Cela montre bien que leur dignité morale n'a rien à voir avec la présence de ces aptitudes privilégiées. Elle a tout à voir plutôt avec leur simple capacité de souffrir. Ce qui mérite considération n'est donc aucunement la possession d'un privilège quelconque (par exemple, le privilège de raison), mais la possession de l'aptitude la plus commune et la plus universelle qui soit : la nue sensibilité. En définitive, ce qui fonde l'égalité et l'universalité de nos droits n'est pas, comme le pensait l'humanisme, l'existence d'une coupure ontologique entre l'Homme et l'Animal, mais au contraire l'existence de ce qu'il y a de plus communément partagé entre lui et nous. Fonder toute la morale sur la base de la sensibilité permettrait donc de sauver les droits de l'Homme, sous leur double aspect de droits universels et strictement égalitaires. Mais

mieux encore, cette nouvelle fondation des droits de l'Homme entraîne accessoirement une conséquence inattendue : si c'est uniquement sa capacité à souffrir qui doit entrer en considération dans la façon dont on traite un homme, alors il n'y a plus aucune raison désormais d'exclure du champ de notre considération morale les animaux. Puisque ce qui caractérise l'animal, par contraste avec un végétal, c'est la sensibilité qu'il possède. En proposant de fonder la morale universelle dont est porteur l'Humanisme sur l'aptitude minimale à la sensibilité, l'utilitarisme étend en même temps mécaniquement le champ de cette universalité. Les droits de l'homme et du citoyen deviennent les droits des animaux humains et non humains. Ainsi se trouvent à la fois sauvés et élargis nos précieux droits de l'Homme.

La dernière option consiste à renoncer purement et simplement à ce noble idéal égalitaire. S'il est vrai qu'il n'y a d'un être à un autre et d'une espèce à l'autre qu'une différence de « degré » et non pas de « nature », nous devrions donc peut-être admettre l'idée qu'il y a une hiérarchie naturelle entre les êtres et plus spécifiquement une hiérarchie naturelle entre les hommes. Admettre cela revient à enterrer purement et simplement l'idéal humaniste, en renouant avec une conception inégalitaire des rapports humains. Ce type de morale aristocratique, qui introduit des différences de dignité entre les hommes a, en sa faveur, une très longue tradition. L'idée selon laquelle nous aurions définitivement rompu avec cette tradition gradualiste mérite un sérieux examen. Car peut-être ce dont nous avons besoin n'est pas d'une morale égalitaire encore plus égalitaire, mais tout à l'inverse d'une morale qui sache penser l'inégalité. Si le fait de l'inégalité entre les hommes pose assurément un problème de justice, il est peut-être absurde de croire que la solution passe par un combat acharné contre toutes les inégalités. Il se pourrait, à l'inverse, que la solution au problème de l'inégalité passe au contraire par une morale qui -au lieu de rejeter ces inégalités -aurait au contraire à cœur de les assumer. Autrement dit, le problème est celui de savoir si le principe de l'inégalité est en soi immoral ou s'il est possible et même souhaitable d'avoir une morale inégalitaire. En perdant la morale aristocratique, qu'avons-nous perdu au juste ? Notre tendance à établir entre les hommes des rapports inégaux, certains étant spontanément considérés comme moins humains, c'est-à-dire plus bestiaux, plus animaux que les autres ? A voir comment le problème des discriminations semble une hydre impossible à vaincre, chaque victoire étant accompagnée de l'émergence simultanée d'une nouvelle discrimination, on peut sincèrement en douter. Ou bien ce que nous avons perdu n'est-il pas plutôt notre capacité à rendre « morale » cette hiérarchisation des différences ? C'est toute la critique nietzschéenne de la morale judéo-chrétienne (morale de « troupeau ») qui se joue dans cette question décisive.