

## 6) MONTAIGNE (2/2) : L'ÉCHELLE BRISÉE DE LA NATURE

Nous avons vu que ce qui est supposé conférer à la Raison humaine cette immense valeur que nous lui accordons, c'était sa capacité prétendue à nous élever à la contemplation du Divin, à nous arracher à l'ordre d'une nature purement biologique. L'homme, disait Aristote, ne vit pas simplement pour vivre, il vit pour « bien vivre ». C'est-à-dire que sa vie, loin d'être une fin en soi, est au contraire mise au service du Bien<sup>1</sup>. La traditionnelle hiérarchie scalaire qui plaçait l'Homme entre les Bêtes et les Dieux reposait donc tout entière sur cette conviction que la Raison nous permettait de rentrer en communication intime, au-delà de la vie biologique, avec l'ordre transcendant de l'Être et du Bien (du « Divin »). Mais si, comme Montaigne nous y invite, nous reconnaissons humblement que « nous n'avons aucun commerce avec L'Être », n'est-ce pas cette fameuse échelle de dignité qui perd d'un seul coup toute pertinence ? Dans le mythe platonicien de Chronos, « le dieu rentrait dans sa guérite », mais il donnait à l'Homme (par la présence d'une âme rationnelle) les moyens de l'y rejoindre. Or, à l'évidence, l'instrument de la Raison s'avère bien trop boiteux pour nous permettre d'accomplir ce saut. La distance entre le monde sensible et le monde intelligible est devenue proprement infranchissable. Du coup, l'échelle des degrés d'être qui reliait les deux sphères n'est-elle pas elle aussi brisée ?

### I) La disparition de la boussole axiologique

Dès lors en effet que l'étalon dont on se servait pour jauger de l'écart de dignité entre l'Homme et les autres animaux (critère de la proximité à l'Être et au Bien) a disparu, on ne voit plus vraiment sur quel critère nous pourrions encore nous appuyer pour construire une échelle des dignités. Pour estimer qu'un degré de l'échelle est plus « bas » qu'un autre, on a en effet besoin de savoir d'abord où se situe le « Haut ». Pour estimer qu'une chose a moins de valeur qu'une autre, il nous faut d'abord disposer d'un étalon de la valeur. Mais puisqu'il faut bien reconnaître notre incapacité à nous accorder sur la nature exacte du Bien, un tel critère nous manque complètement. Au nom de quoi alors, au nom de quelle idée du Bien dirions-nous que nous sommes meilleurs que les animaux ? Au nom de quelle définition de l'Être pouvons-nous prétendre « réellement » que les animaux ont moins d'être que nous ? En même temps que s'éloigne notre étalon de mesure (le « Divin »), nous perdons toute boussole sur laquelle nous guider pour énoncer nos jugements de valeurs. : « *Nous ne sommes ni au-dessus, ni au-dessous du reste : tout ce qui est sous le Ciel, dit le sage, court une loi et fortune pareille. (...)* »

Il n'y a, de fait, aucune raison de prêter mécaniquement au Divin une figure humaine, autrement dit de présupposer une idée de l'Être et du Bien avec laquelle nous serions nous, les hommes, plus intimement apparentés. A ce compte, et puisque nous ne savons rien ni de l'Être ni du Bien, les animaux auraient tout autant de motif que nous de faire Dieu à leur image : « *Qu'est-il plus vain, que de vouloir deviner Dieu par nos analogies et conjectures (...)* Il nous faut noter qu'à chaque chose, il n'est rien plus cher, et plus estimable que son être (le lion, l'aigle, le dauphin, ne présentent rien au dessus de leur espèce) et que chacune rapporte les qualités de toutes autres choses à ses propres qualités ; lesquelles nous pouvons bien étendre et raccourcir, mais c'est tout ; car hors de

---

1 De cette opposition entre le « vivre » et le « bien vivre » découle la critique que fait Aristote de ce qu'aujourd'hui nous nommerions le Capitalisme : « La médecine vise à multiplier ses guérisons à l'infini ; comme elle, tous les arts placent dans l'infini l'objet qu'ils poursuivent, et tous y prétendent de toutes leurs forces. Mais du moins les moyens qui les conduisent à leur but spécial sont limités, et ce but lui-même leur sert à tous de borne ; bien loin de là, l'acquisition commerciale n'a pas même pour fin le but qu'elle poursuit, puisque son but est précisément une opulence et un enrichissement indéfinis. (...) Pour en venir là, il faut être préoccupé uniquement du soin de vivre, sans songer à vivre comme on le doit. Le désir de la vie n'ayant pas de bornes, on est directement porté à désirer, pour le satisfaire, des moyens qui n'en ont pas davantage. » (Politique, I)

*ce rapport, et de ce principe, notre imagination ne peut aller, ne peut rien deviner autre, et est impossible qu'elle sorte de là, et qu'elle passe au-delà. D'où naissent ces anciennes conclusions : de toutes les formes, la plus belle est celle de l'homme : Dieu donc est de cette forme. Nul ne peut être heureux sans vertu : ni la vertu être sans raison ; et nulle raison loger ailleurs qu'en l'humaine figure ; Dieu est donc revêtu de l'humaine figure. Pourtant disait plaisamment Xénophane, que si les animaux se forgent des dieux, comme il est vraisemblable qu'il fassent, ils les forgent certainement de même eux et se glorifient comme nous. Car pourquoi ne dira un oison ainsi : toutes les pièces de l'univers me regardent, la terre me sert à marcher, le soleil à m'éclairer, les étoiles à m'inspirer leur influences : j'ai telle commodité des vents, telle des eaux ; il n'est rien que cette voûte regarde si favorablement que moi : je suis le mignon de la nature ? Est-ce pas l'homme qui me traite, qui me loge, qui me sert ? C'est pour moi qu'il fait semer et moudre ; s'il me mange aussi fait-il bien l'homme son compagnon ; et si fais-je moi les vers qui le tuent, et qui le mangent. Autant en dirait une grue<sup>2</sup>.... ».*

Tant qu'à vouloir se représenter Dieu, insiste Montaigne, ne serait-il pas plus juste tout compte fait de lui prêter les traits de ce qui nous est étranger plutôt que de ce qui nous est familier ? N'y a-t-il pas pour l'Homme plus de vérité dans les traditionnelles représentations zoomorphes du divin que dans ces représentations anthropomorphes ? *« Les choses les plus ignorées sont plus propres à être déifiées : par quoi de faire de nous des dieux, comme l'ancienneté, cela surpasse l'extrême faiblesse de discours. J'eusse encore plutôt suivi ceux qui adoraient le serpent, le chien et le bœuf ; d'autant que leur nature et leur être nous est moins connu ».* Donner au divin l'image d'une bête, ou bien investir l'animal d'une valeur sacrée n'a rien d'une lubie. C'est au contraire une pratique courante dans de nombreuses traditions religieuses, à l'exception du judéo-christianisme. Ce zoomorphisme divin se fonde sur la conscience aiguë du caractère irréductiblement « Autre » des animaux. Quoi de mieux, finalement, pour représenter le « Tout Autre » (le divin) que de lui donner l'allure et le visage de l'altérité animale ?

On peut donc dire que c'est une évolution dans la façon dont nous pensons la relation de l'Homme au Divin qui amène mécaniquement une évolution similaire dans la façon dont nous pensons la hiérarchie de l'Homme et de l'Animal. Le fameux passage de l'apologie de Raymon Sebond, dans lequel Montaigne prend la défense des animaux, s'inscrit dans le cadre plus général d'une discussion à propos de la religion. Quel motif impérieux pousse l'auteur des *Essais* à se lancer dans ce long plaidoyer en faveur des bêtes ? C'est moins l'amour pour les bêtes qu'une volonté de combattre l'esprit dogmatique. Face à des hommes (Montaigne vivait à l'époque des guerres de religion) qui prétendent savoir mieux que Dieu ce que Dieu veut et ce que Dieu pense<sup>3</sup>, et qui font alors servir le divin à leurs ambitions trop humaines, Montaigne perçoit clairement l'importance d'humilier l'Homme afin de le ramener à l'humilité de la foi. C'est à cet usage que sert son discours sur les animaux : *« Le moyen que je prends pour rabattre cette frénésie, et qui me semble le plus propre, c'est de froisser et fouler aux pieds l'orgueil, et l'humaine fierté : leur faire sentir l'inanité, la vanité, et dénéantise de l'homme ; leur arracher des poings les chétives armes de leur raison : leur faire baisser la tête et mordre la terre, sous l'autorité et révérence de la majesté divine. C'est à elle seule qu'appartient la science et la sagesse : elle seule qui peut estimer de soi quelque chose, et à*

---

2 L'évocation de la grue fait référence à la fameuse objection de l'Etranger dans le *Politique* de Platon

3 *« Voyez l'horrible impudence de quoi nous pelotons les raisons divines : et combien irreligieusement nous les avons et rejetées et reprises selon que la fortune nous a changé de place en ces orages publiques. Cette proposition si solennel : s'il est permis au sujet de se rebeller et armer contre son Prince pour la défense de la religion : souvenne vous en quelles bouches cette année passée l'affirmative d'icelle était l'arc-boutant d'un parti : la négative, de quel autre parti c'était l'arc-boutant : et oyez à présent de quel quartier vient la voix et instruction de l'une et de l'autre : et si les armes bruyent moins pour cette cause que pour celle là. Et nous brûlons les gens, qui disent qu'il faut faire souffrir à la vérité le joug de notre besoin : et de combien fait la France pis que de le dire ? (...) Il n'est point d'hostilité excellente comme la chrétienne. Notre zèle fait merveilles, quand il va secondant notre pente vers la haine, la cruauté, l'ambition, l'avarice, la détraction, la rébellion. (...) Notre religion est faite pour extirper les vices : elle les couvre, les nourrit, les incite. »*

*qui nous dérobon ce que nous nous contons, et ce que nous nous prisons. »*

En effet, les deux questions sont intimement liées : si notre Raison est par elle-même incapable de connaître le divin, quelle valeur donner alors au sentiment de supériorité qui pousse l'Homme à se mettre « hors de la presse » des autres animaux, sinon la valeur d'une simple présomption ? *« La présomption est notre maladie naturelle et originelle. La plus calamiteuse et fragile de toutes les créatures, c'est l'homme, et quant et quant, la plus orgueilleuse. Elle se sent et se voit logée ici parmi la bourbe et le fient du monde, attachée et clouée à la pire, plus morte et croupie partie de l'univers, au dernier étage du logis, et le plus éloigné de la voûte céleste, avec les animaux de la pire condition des trois : et se va plantant par imagination au dessus du cercle de la Lune, et ramenant le ciel sous ses pieds. C'est par la vanité de cette même imagination qu'il s'égale à Dieu, qu'il s'attribue les conditions divines, qu'il se trie soi-même et sépare de la presse des autres créatures, taille les parts aux animaux ses confrères et compagnons, et leur distribue telle portion de facultés et de forces, que bon lui semble »*. De ce point de vue, il est effectivement parfaitement abusif de prétendre faire de l'Homme la mesure de tous les autres animaux. Comme s'il fallait impérativement que les autres animaux ressemblent à l'Homme pour se voir reconnus quelque dignité !

## **II) La critique de l'opposition Nature/Acquis**

Il faut bien comprendre l'objection de Montaigne. Le problème n'est pas que les animaux sont incapables de ressembler à l'Homme. Le problème est qu'on semble exiger d'eux qu'ils lui ressemblent. Car qu'il y ait entre l'Homme et les animaux une ressemblance, et même une ressemblance beaucoup plus grande que nous croyons, est ce que nous ne pouvons manquer d'admettre. La remise en cause de la fameuse définition de l'Homme comme « animal rationnel » conduit inévitablement à remplacer la différence de nature Homme/Animal par une simple différence de degrés. Mais cette situation n'est pas seulement due au fait que l'Homme, qui s'enorgueillit d'être « rationnel », l'est beaucoup moins qu'il ne le pense, ainsi que nous venons de voir. C'est aussi, symétriquement, parce que l'animal n'est pas toujours aussi « bête » ni aussi simple que nous l'estimons volontiers. La mauvaise foi caractéristique avec laquelle l'Homme se met à distance des autres animaux a en effet un double versant : pour transformer une simple différence de degrés en un véritable saut qualitatif, c'est-à-dire en une différence de nature, il s'agit en effet tout à la fois de prêter à l'Homme des qualités qu'il n'a pas (cette Raison qui lui permettrait d'entrer en relation intime avec l'Être), et en même temps de retirer aux animaux des qualités qu'ils possèdent.

L'opposition sommaire du « naturel » et de l' « acquis » est depuis Platon la meilleure façon de marquer artificiellement cet écart qualitatif. Souvenons-nous que, dans le mythe de Prométhée, l'humanisation de l'Homme procède de ce saut dans l'ordre de l'acquis (la technique), alors que la Nature faisait de lui un animal nu et désemparé. De même, la définition qu'Aristote donne de la Nature, au livre II de la Physique, est centrée sur cette opposition avec l'ordre de l'artifice humain : *« Parmi les étants, les uns sont par nature, les autres par d'autres causes. Sont par nature les animaux et leurs parties, les plantes et les corps simples, tels la terre, le feu, l'air et l'eau, car ce sont ces choses et celles de cette sorte que nous disons être par nature. Or, tous les étants que nous venons d'énumérer paraissent se distinguer des choses qui ne sont pas constituées par nature, car chacun d'entre eux possède en lui-même un principe de mouvement et de stabilité, les uns selon le lieu, d'autres selon la croissance et la décroissance, d'autres encore selon l'altération. En revanche, un lit, un vêtement et, à supposer qu'il existe, quelque autre genre de cette sorte, en tant qu'ils se rencontrent dans chacune des catégories, et pour autant qu'ils sont produits par un art, ne possèdent en eux aucun élan inné au changement (...) Aucune d'elles ne possède en elle-même le principe de la production, mais les unes l'ont dans des agents différents et de l'extérieur, par exemple la maison et chacun des autres objets faits à la main »*. C'est dire que la Nature tout entière est définie en référence et par opposition à ce qui est humain.

C'est à cette grossière ligne de partage que s'en prend Montaigne dans « l'apologie de Raymon Sebond » : « *La vanité de notre présomption fait que nous aimons mieux devoir à nos forces, qu'à sa libéralité [celle de la Nature] notre suffisance : et que nous enrichissons les autres animaux des biens naturels, et les leur abandonnons, pour nous honorer et anoblir des biens acquis.* ». Mais cette présomption n'est réellement fondée sur rien. D'une part, parce que nous ne voyons pas par quel mystère ce qui est acquis serait moins « naturel » que ce qui ne l'est pas. Contre la complainte platonicienne de l'Homme nu et désarmé, abandonné à ses propres soins par une Nature marâtre, Montaigne objecte : « *Nature a embrassé universellement toutes ses créatures : et n'en est aucune, qu'elle n'ait bien pleinement fourni de tous moyens nécessaires à la conservation de son être : car ces plaintes vulgaires que j'ouïe faire aux hommes (comme la licence de leurs opinions les élèves tantôt au dessus des nues, et puis les ravale aux antipodes) que nous sommes le seul animal abandonné, nu sur la terre nue, lié, garroté, n'ayant de quoi s'armer et couvrir que de la dépouille d'autrui ; là où toutes les autres créatures, nature les a revêtues de coquilles, de gousse, d'écorce, de poil, de laine, de pointes, de cuir, de bourre, de plume, d'écailles, de toison et de soie selon le besoin de leur être ; les a armés de griffes, de dents, de corne pour assaillir, pour défendre, et les a même instruites à ce qui leur est propre, à nager, à courir, à voler, à chanter : là où l'homme ne sait ni cheminer, ni parler, ni manger, ni rien que pleurer sans apprentissage. (...) Ces plaintes là sont fausses : il y a en la police du monde, une égalité plus grande et une relation plus uniforme.* ». Pourquoi en effet considérerions-nous que cette intelligence technique dont nous disposons n'est pas aussi naturelle que les griffes du tigre ou les dents du lion ? « *L'industrie de fortifier le corps et le couvrir par moyens acquis, nous l'avons par un instinct et précepte naturel. Qu'il soit ainsi, l'éléphant aiguise et esmoult ses dents, desquelles il se sert à la guerre (car il en a de particulières pour cet usage, lesquelles il épargne, et ne les emploie aucunement à ses autres services). Quand les taureaux vont au combat, ils les répandent et jettent la poussière autour d'eux : les sangliers affinent leurs défenses ; et l'ichneumon, quand il doit venir aux prises avec le crocodile, munit son corps, l'enduit et le croûte tout à l'entour, de limon bien serré et bien pétri, comme d'une cuirasse. Pourquoi ne dirons-nous pas qu'il est aussi naturel de nous armer de bois et de fer ?* »

D'autre part et réciproquement, il n'y a aucune raison sérieuse de supposer que ce qui est « naturel » devrait en soi logiquement être incapable de cette intelligence créatrice. « *Est-il police réglée avec plus d'ordre, diversifiée à plus de charges et d'offices, et plus constamment entretenue, que celle des mouches à miel ? (...) Les hirondelles que nous voyons au retour du printemps fureter tous les coins de nos maisons, cherchent-elles sans jugement, et choisissent-elles sans discrétion de mille places, celle qui leur est la plus commode à se loger ? Et en cette belle et admirable contexture de leurs bâtiments, les oiseaux peuvent-ils se servir plutôt d'une figure carrée que de la ronde, d'un angle obtus, que d'un angle droit, sans en savoir les conditions et les effets ? (...) Nous reconnaissons assez en la plupart de leurs ouvrages, combien les animaux ont d'excellence au-dessus de nous, et combien notre art est faible à les imiter. Nous voyons toutefois aux nôtres plus grossiers les facultés que nous y employons, et que notre âme s'y sert de toutes ses forces : pourquoi attribuons nous à je ne sais quelle inclination naturelle et servile, les ouvrages qui surpassent tout ce que nous pouvons par nature et par art ? En quoi sans y penser nous leur donnons un très grand avantage sur nous, de faire que nature par une douceur maternelle les accompagne et guide, comme par la main à toutes les actions et commodités de leur vie, et qu'à nous elle nous abandonne au hasard et à la fortune, et à quæster par art, les choses nécessaires à notre conservation ; et nous refuse quant et quant les moyens de pouvoir arriver par aucune institution et contention d'esprit, à la suffisance naturelle des bêtes : de manière que leur stupidité brutale surpasse en toutes commodités, tout ce que peut notre divine intelligence.* »

L'objection que fait ici Montaigne mérite une explication : beaucoup d'opérations accomplies par les animaux attestent la présence chez eux de facultés cognitives qui, pour différentes qu'elles soient des nôtres, n'en sont pas moins impressionnantes. C'est sans doute une intelligence plus spécialisée,

et moins polyvalente que notre Raison, mais ce n'en est pas moins une réelle intelligence que nous pouvons mesurer et estimer à l'aune des difficultés que nous éprouverions à l'égaliser. Mais plutôt que de reconnaître cela, nous préférons expliquer leurs exploits en les transformant en des automates passifs, en des somnambules agis par une Nature tout puissante qui serait le véritable agent de leur action. Comme si, derrière l'Hirondelle qui fait son nid, le véritable agent était la Nature elle-même. Or, continue Montaigne, une telle hypothèse qui tient à retirer à l'animal le privilège d'être l'agent de son action, aurait plutôt pour effet de retirer à l'Homme tout le bénéfice de sa raison technique ! La volonté d'écraser l'animal sous une passivité aveugle aurait pour conséquence de faire de l'intelligence humaine un instrument relativement inutile, puisque la Nature aurait la capacité de pourvoir à tous nos besoins sans en faire aucun usage. Si la Nature n'a en effet aucun besoin de se servir de certaines facultés cognitives pour permettre à l'Hirondelle de faire son nid, on ne voit pas pourquoi elle aurait eu besoin de développer à ce point celles de l'Homme ! Si l'intelligence n'est pas un instrument propice et particulièrement efficace pour produire certains effets complexes (comme le fait de se servir d'une figure carrée plutôt que d'une figure ronde, ou le fait pour un chien de suivre une piste en allant plutôt à droite qu'à gauche<sup>4</sup>....), alors on ne voit tout simplement pas en quoi la Raison serait davantage requise dans les opérations complexes de l'Homme.

Ajoutée à la remise en cause de la Raison humaine, cette reconnaissance impartiale d'une intelligence animale a pour effet de relativiser beaucoup ce « saut qualitatif » que la Raison était supposée introduire dans la Nature. Parce que l'Homme n'est pas aussi rationnel qu'il le croit, et parce que les animaux sont moins bêtes que nous le pensons, les différences de degré n'existent plus simplement entre des individus d'une même espèce (certains hommes étant, pour Aristote, moins « rationnels » que d'autres), mais elles existent aussi maintenant entre les espèces. Car si l'Hirondelle demeure très spécialisée dans son intelligence, ce n'est déjà plus le cas, par exemple, des éléphants. Eux, si l'on en croit certains récits, sont déjà des animaux capables d'une inventivité technique assez comparable à celle de l'Homme. Différence de degré, donc. Et rien, laisse entendre Montaigne en anticipant sur ce que dira Singer, ne permet réellement d'affirmer que la différence de degré qui existerait entre le plus intelligent et le moins intelligent des hommes est moins importante que celle qui existe entre le plus intelligent des éléphants et le moins intelligent des hommes : « *Quand par la finesse de ceux qui les [les éléphants] chassent, l'un d'entre eux se trouve pris dans certaines fosses profondes qu'on leur prépare, et les recouvre de menues broussailles pour les tromper, ses compagnons y apportent en diligence force pierres et pièces de bois, afin que cela l'aide à s'en mettre hors. Mais cet animal rapporte en tant d'autres effets à l'humaine suffisance, que si je voulais suivre par le menu ce que l'expérience en a appris, je gagnerais aisément ce que je maintiens ordinairement, qu'il se trouve plus de différence de tel homme à tel homme, que de tel animal à tel homme* ». Aussi bien, si c'est l'intelligence qui devait servir de critère pour affirmer la dignité d'un être, nous serions obligés d'admettre que cette dignité n'est nullement solidaire d'une appartenance à l'espèce humaine.

### **III) L'altérité animale**

Mais pourquoi devrions-nous accepter faire de cette intelligence la mesure de la dignité d'un être

---

<sup>4</sup>« *Chrysispe, bien qu'en toutes autres choses autant dégaigneux juge de la condition des animaux, que nul autre philosophe, considérant les mouvements du chien, qui se rencontrant à un carrefour à trois chemins, ou à la quête de son maître qu'il a égaré, ou à la poursuite de quelque proie qui fuit devant lui, va essayant un chemin après l'autre, et après s'être assuré des deux, et n'y avoir trouvé la trace de ce qu'il cherche, s'élance dans le troisième sans hésiter : il est contraint de confesser, qu'en ce chien là, un tel discours se passe : j'ai suivi jusques à ce carrefour mon maître à la trace, il faut nécessairement qu'il passe par l'un de ces trois chemins : ce n'est ni par cettuy-ci, ni par celui-là, il faut donc infailliblement qu'il passe par cet autre : et que s'assurant par cette conclusion et discours, il ne se sert plus de son sentiment au troisième chemin, ni ne le sonde plus, mais sy laisse emporter par la force de la raison. Ce trait purement dialecticien, et cet usage de propositions divisées et conjointes, et de la suffisante énumération des parties, vaut-il pas autant que le chien le sache de soi ?* »

vivant ? Tant que cette intelligence avait la vertu supposée de faire de nous des commensaux de la divinité, on comprend facilement qu'elle fût investie d'une haute dignité ontologique. Mais puisque cette intelligence est en réalité incapable de combler la distance qui nous sépare du divin, pourquoi lui accorderions-nous encore la valeur d'un critère décisif ? Autrement dit, pourquoi les animaux se verraient-ils obligés tacitement de faire la preuve de leur intelligence pour être jugés dignes d'estime ?

Cette façon de considérer les animaux par rapport à nous ne conduit-elle pas inévitablement à nous faire passer à côté des animaux ? Au lieu de les considérer dans leur singularité, dans leur différence radicale d'avec nous, notre volonté de les comprendre toujours d'après l'étalon humain ne nous amène-t-il pas à les méconnaître ? Là-dessus, Aristote est exemplaire : pour lui (cf ch. 4), il suffit de comprendre l'Homme pour comprendre tous les autres Animaux, puisque l'Homme étant le sommet de la nature (son échelon supérieur), il porte en lui virtuellement tous les échelons inférieurs. C'est donc à partir de l'Homme, considéré comme point de référence, que l'Animal est toujours compris, par une élémentaire opération de soustraction : enlevez à l'Homme ce qui le rend humain (sa Raison), et il vous reste l'Animal ! Autrement dit, dans cette perspective, l'Animal n'est rien d'autre que le Sous-Homme. Sa différence avec l'Homme n'est jamais pensée comme une réelle « différence », mais toujours d'abord comme une « déficience ». Si bien que les relations que nous sommes susceptibles d'avoir avec les animaux reflète nécessairement ce statut de sous-hommes en faisant d'eux nos esclaves naturels. D'où cette affirmation, si souvent répétée, que les animaux domestiques valent mieux que les animaux sauvages. Car ils se retrouvent dans la position d'un corps qui, en se subordonnant au guidage de la Raison, accéderait par là à une vie supérieure.

Or, pourquoi devrions-nous voir comme des défaillances ce qui s'énonce d'abord comme des différences ? Pourquoi chercher à voir ce qui n'est pas dans les bêtes, au lieu de considérer ce qui est en elle ? Tout se passe comme si notre regard porté sur les animaux cherchait en permanence des traces de nous-mêmes, au lieu de regarder les animaux eux-mêmes, dans leur singulière différence. Ce qui peut sembler une carence, le manque d'une faculté, pourrait bien masquer en réalité la présence d'une autre qualité à laquelle, étant autre, nous ne faisons pas attention. Qu'une plante ne dispose pas de sensibilité comme les animaux s'explique par le fait qu'elle a d'autres moyens et d'autres modes d'organisations, différents mais tout aussi prodigieusement ingénieux ! De la même façon, qu'un animal ne dispose pas de la raison humaine ne fait aucunement de lui un être moins accompli ni moins intéressant. Il est autre dans sa façon d'être, autre dans sa façon de faire et de sentir. Pourquoi devrions-nous voir un vide, un trou, là où il y a simplement autre chose ? Ainsi font les civilisés du vieux continent face aux habits des indiens : « *Mais quoi, ils ne portent point de chaussures !* ». Réflexe absurde et anthropomorphe, qui nous pousse à méconnaître ce que sont les animaux au profit de ce que l'on croit qu'ils devraient être (comme nous) : « *J'ai vu autrefois parmi nous, des hommes amenés par mer de lointains pays, desquels par ce que nous n'entendions aucunement le langage, et que leur façon au demeurant et leur contenance, et leurs vêtements, étaient fort éloignés des nôtres, qui de nous ne les estimait et sauvages et brutes ? Qui n'attribuait à stupidité et à bêtise, de les voir muets, ignorants la langue française, ignorants nos baise-mains, et nos inclinations serpentées ; notre port et notre maintien, sur lequel sans faillir, doit prendre son patron la nature humaine ? Tout ce qui nous semble étrange, nous le condamnons, et ce que nous n'entendons pas. Il nous advient ainsi au jugement que nous faisons des bêtes : elles ont plusieurs conditions qui se rapportent aux nôtres : de celles-là par comparaison nous pouvons tirer quelque conjecture : mais de ce qu'elles ont de particulier, que nous savons nous que c'est ?* »

L'exemple le plus frappant de cette altérité animale<sup>5</sup> nous est fourni par ce qui est précisément la

---

5 Mais il en est d'autres : « *Le caméléon prend la couleur du lieu où il est assis ; mais le poulpe se donne lui-même la couleur qu'il lui plaît, selon les occasions, pour se cacher de ce qu'il craint, et attraper ce qu'il cherche : au*

marque décisive de l'animalité : la sensibilité. Or, sous le rapport de la sensibilité, que devons-nous observer ? Que le mot commun « sensation » loge en réalité une multitude de sensations diverses, une incroyable profusion de façons de sentir irréductibles les unes aux autres. Le problème étant que chaque façon de sentir est incomparable avec les autres façons de sentir. Quel étalon commun peut-il exister entre le sens de la vue et le sens du toucher, entre l'odorat et l'ouïe ? Il y a trop de différence entre ces sensations pour prétendre les répartir sur une échelle de la sensation, ainsi que proposait de le faire Aristote, en plaçant le toucher en-bas et la vue tout au-dessus. « *Nous saisissons la pomme quasi par tous nos sens : nous y trouvons de la rougeur, de la polissure, de l'odeur et de la douceur ; outre cela, elle peut avoir d'autres vertus, comme d'assécher ou restreindre, auxquelles nous n'avons point de sens qui se puisse rapporter. Les propriétés que nous appelons occultes en plusieurs choses, comme à l'aimant d'attirer le fer, n'est-il pas vraisemblable qu'il y a des facultés sensibles en nature propres à les juger et à les apercevoir, et que le défaut de telles facultés nous apporte l'ignorance de la vraie essence de telles choses. C'est à l'aventure quelque sens particulier, qui découvre aux coqs l'heure du matin et de minuit, et les émeut à chanter : qui apprend aux poules, avant tout usage et expérience, de craindre un épervier, et non une oie, ni un paon, plus grandes bêtes : qui avertit les poulets de la qualité hostile, qui est au chat contre eux, et à ne se défier du chien (...)* Nous avons formé une vérité par la consultation et concurrence de nos cinq sens : mais à l'aventure fallait-il l'accord de huit ou de dix sens, et leur contribution, pour l'apercevoir certainement en son essence. (...) Si les sens sont nos premiers juges, ce ne sont pas les nôtres qu'il faut seuls appeler au conseil : car en cette faculté, les animaux ont autant ou plus de droit que nous. »

Accepter de reconnaître des différences là où nous voulons voir des déficiences est donc un premier pas salutaire. Mais ce premier pas entraîne immédiatement un second : admettre que les animaux sont « autres » que nous (et non pas « moins »), revient aussi à admettre qu'ils portent en eux une part de mystère irréductible. Parce qu'il ne sent pas comme moi, je ne peux jamais savoir exactement ce que ressent mon chat : « *Quand je me joue à ma chatte, qui sait si elle passe son temps de moi plus que je ne fais d'elle ? Nous nous entretenons de singeries réciproques. Si j'ai mon heure de commencer ou de refuser, aussi à elle la sienne.* ». Dans mon rapport avec les animaux, et contrairement à ce que prétendait Aristote, je suis condamné à admettre que je me heurte au mur d'une altérité qui me rend incapable de savoir ce qu'ils ressentent vraiment, ou même s'ils ressentent bien quelque chose. La façon intime dont chacun d'eux vit sa vie, le jeu subtil de la sensibilité au monde, dresse entre nous une barrière infranchissable<sup>6</sup>. Là encore, le scepticisme est de rigueur. Mais il prend une autre direction : ce n'est pas seulement le divin qui m'est fermé, mais aussi l'intimité de ces animaux qui sont autour de moi et que j'ai la sottise de juger familiers. De là le fait que le divin se laisse excellemment bien représenter par les animaux.

---

*caméléon c'est changement de passion, mais au poulpe c'est changement d'action. Nous avons quelques mutations de couleur, à la frayeur, à la colère, la honte, et autres passions qui altèrent le teint de notre visage : mais c'est par l'effet de la souffrance, comme au caméléon. Il est bien en la jaunisse de nous faire jaunir, mais il n'est pas en la disposition de notre volonté. Or ces effets que nous reconnaissons aux autres animaux, plus grands que les nôtres, témoignent en eux quelque faculté plus excellente qui nous est occulte ; comme il est vraisemblable que sont plusieurs autres de leurs conditions et puissances, desquelles nulles apparences ne viennent jusqu'à nous ».*

6 Ce constat d'une différence radicale qui limite notre connaissance des bêtes est le point de départ d'un célèbre article de 1974, écrit par le philosophe américain Thomas Nagel : « *what is it like to be a bat ?* » (quel effet cela fait-il d'être une chauve-souris ?). L'intention de Thomas Nagel dans cet article est de prendre position dans le mind-body problem (problème du rapport corps/esprit), qui occupe la scène américaine. Thomas Nagel veut montrer qu'on ne peut pas réduire l'esprit au corps, car la conscience est irréductible à un simple phénomène objectif. Et dans ce cadre, il rencontre naturellement le thème de l'animal : car depuis Descartes, nous avons pris l'habitude d'étudier les animaux comme de simples automates, des corps régis par les seules lois de la physique et de la biologie. Or, en prenant l'exemple de la chauve-souris, Nagel entend montrer que cette compréhension n'est pas suffisante. Car les chauve-souris, complètement aveugles, sont dotées d'un système d'écho-location qui leur permet de s'orienter dans le noir en se guidant sur les ultra-sons. On peut supposer que ce type très particulier de sensibilité s'accompagne d'une expérience subjective que l'on ne peut comparer à aucune autre. A la lettre, on ne sait pas l'effet que cela fait d'être comme une chauve-souris, on ne sait pas ce que c'est d'être dans la peau d'une chauve-souris !

L'incompréhension qui nous sépare des bêtes et pose entre nous un voile de mystère impénétrable n'est nullement l'effet d'une incapacité des animaux à user du langage (comme si la parole leur manquait!) ; un étranger qui parlerait une autre langue que la notre ne nous serait pas davantage compréhensible. La raison de cette incapacité à nous comprendre n'est donc pas le manque de langage, mais seulement le fait de l'altérité. Ce n'est pas une déficience (« parle et je te baptise ! » dira le cardinal de Polignac à un singe qu'il regardait dans le Jardin du Roi), c'est une différence : « *Ce défaut qui empêche la communication d'entre elles et nous, pourquoi n'est-il aussi bien à nous qu'à elles ? C'est à deviner à qui est la faute de ne nous entendre point : car nous ne les entendons non plus qu'elles nous. Par cette même raison elles nous peuvent estimer bêtes, comme nous les estimons* ».

#### **IV) Une autre éthique de la relation avec les animaux**

Le seul motif valable que nous aurions de concevoir le défaut d'intelligence comme la marque d'une réelle déficience serait la supériorité pratique qu'elle nous donne sur les bêtes. A savoir le simple fait de pouvoir les dominer. Car la raison humaine est bel et bien ce qui nous met en état d'user et de nous servir à volonté des autres animaux. Ce fait là est difficilement contestable. N'est-il donc pas la preuve que nous valons davantage, puisque nous dominons ? A cette objection, Montaigne répond deux choses : d'une part, la domination ne confère aucune valeur particulière à celui qui domine par rapport à celui qui est dominé. Le pouvoir et la contrainte qu'un homme exerce sur un autre homme ne lui confère aucune dignité supplémentaire. Et c'est pourquoi, contrairement à ce que disait Aristote, l'esclavage n'est nullement la preuve de la supériorité du maître. Il n'est que la preuve de la domination que le maître exerce sur son esclave. Si nous jugeons aujourd'hui qu'une telle pratique ne dénote aucunement la valeur de l'esclavagiste, pourquoi voudrions-nous qu'elle nous confère un titre particulier quand nous en usons contre les autres animaux ? « *si nous voulons prendre quelque avantage de cela même, qu'il est en nous de les saisir, de nous en servir et d'en user à notre volonté, ce n'est que ce même avantage, que nous avons les uns sur les autres. Nous avons à cette condition nos esclaves, les Climacides étaient ce pas des femmes en Syrie qui servaient couchées à quatre pattes, de marchepied et d'échelle aux dames à monter en coche ?* »

Mais Montaigne ne s'arrête pas à ce premier argument. Il en ajoute un autre, plus subtil : « *Les hommes qui nous servent, le font à meilleur marché, et pour un traitement moins curieux et moins favorable, que celui que nous faisons aux oiseaux, aux chevaux, et aux chiens. A quel souci ne nous démettons nous pour leur commodité ? Il ne me semble point, que les plus abjects serviteurs fassent volontiers pour leurs maîtres ce que les princes s'honorent de faire pour ces bêtes. (...) ceux qui entretiennent les bêtes se doivent dire plutôt les servir qu'en être servis* ». L'argument est étrange, il exige un petit commentaire : Montaigne reprend ici le constat d'Aristote selon lequel il est préférable d'avoir un esclave qu'un bœuf (le bœuf étant « l'esclave du pauvre »). La raison que donne Aristote de ce fait est que l'esclave, étant plus rationnel que l'animal, peut faire davantage de choses, il est plus polyvalent. Or, Montaigne invoque ici une tout autre explication : si l'esclave est plus serviable que l'animal, c'est parce qu'il nous ressemble davantage et est donc plus facile à manier. Au contraire, l'altérité de l'animal rend son utilisation beaucoup plus délicate. On ne force pas un âne à avancer en lui tenant des beaux discours ou par la flatterie ou par la menace. La différence animale impose à celui qui veut les asservir de s'adapter à eux autant que l'animal cherche à s'adapter à son maître. C'est une relation qui ne peut être aussi unilatérale que celle d'un esclave et de son maître, relation dans laquelle l'esclave doit seulement s'ajuster au désir de son maître. Ici, au contraire, le maître doit également s'ajuster au désir de son animal, sans quoi il n'en tirera aucun réel bénéfice. Un sauveteur en montagne ou un berger est obligé d'entretenir avec son chien un partenariat qui n'est nullement requis dans le cadre de l'esclavage.



Qu'est-ce à dire ? Que l'altérité radicale des animaux empêche que nous exercions sur eux la domination que nous exerçons volontiers sur d'autres hommes. Leur irréductible différence les protège de cette servitude. Nous pouvons les faire souffrir et les tuer, mais à proprement parler nous ne pouvons les « asservir ». Il est bien plus facile d'emprisonner un animal que de le réduire en servitude. Dans le pire des cas, il sera notre proie ou notre prisonnier plutôt que notre esclave.... Mais le bœuf n'est ni proie, ni prisonnier ni esclave. Il est pour le maître avec qui il travaille, un partenaire. Leur différence radicale, le fait qu'ils soient « autres », n'empêche pas l'existence de cet accord et de cette entente mutuelle. C'est donc une façon de remettre en cause l'idée que tout *Oikeoisis*, toute relation de nous avec les animaux devrait nécessairement se fonder sur une ressemblance préalable. Ce qui poussait Augustin à déclarer donc qu' « *il n'y a aucune relation à établir entre nous et les animaux* », puisqu'ils n'ont pas l'usage de la raison; ou Aristote à affirmer de façon plus nuancée que cette relation ne pouvait être autre qu'une relation de type économique (c'est-à-dire sur le modèle maître/esclave). Tout cela revenant à conclure qu'il ne peut y avoir dans tous les cas aucune relation d'amitié entre nous et les bêtes, l'amitié étant réservée à la seule relation entre deux hommes puisqu'elle est aussi le lien « politique » par excellence. Or, l'ajustement mutuel du maître et de son animal domestique prouve qu'il n'en est rien. La différence n'est pas un obstacle à une authentique relation de complicité : « *elles [les bêtes] parlent bien à nous, et nous à elles. En combien de sortes parlons-nous à nos chiens, et ils nous répondent ?* »