

Montaigne et l'animalité

Sylvia Giocanti

Université de Toulouse II-Le Mirail/ UMR 5037 CERPHI

Introduction

Montaigne critique de la tradition philosophique

L'une des fonctions de l'animal dans le discours sceptique des *Essais* de Montaigne est très certainement de contester ce qui constitue le propre de l'homme dans la tradition philosophique et théologique, c'est-à-dire sa supériorité rationnelle.

Pour le montrer, je partirai de la conclusion du fameux bestiaire de Montaigne dans *l'Apologie de Raymond Sebond*, d'ailleurs critiquée comme scandaleuse par le chrétien et cartésien Malebranche¹ : « *Ce n'est par vrai discours, mais par une fierté folle et opiniâtreté, que nous nous préférons aux autres animaux et nous séquestrons de leur condition et société*² .» L'homme se préfère d'une manière injustifiée, comme n'importe quel animal le ferait, par amour de soi : « *à chaque chose, il n'est rien plus cher et plus estimable que son être*», si bien que « *le lion, l'aigle, le dauphin, ne prisent rien au dessus de leur espèce*³ ».

Montaigne hérite sans doute de la critique que Porphyre fait de la philautie dans *De l'abstinence* (par emprunt à Philon d'Alexandrie) pour accuser les hommes de leur injuste désir d'empiéter sur le droit d'autrui et de le dominer. Il faut bien reconnaître que les philosophes grecs, dont pas un ne remettait en cause l'âme des bêtes, étaient plus sensibles que les auteurs chrétiens à l'injustice qui pouvait être faite aux bêtes dans l'affirmation unilatérale de notre supériorité. Ainsi, il ne faut pas s'étonner si l'humaniste Montaigne, qui plus est défenseur des bêtes, puise abondamment dans cette tradition. C'est le cas lorsqu'il fait remarquer que chaque espèce animale, homme compris, fait comme la grue du dialogue *Le politique* (262a-263e) de Platon, à laquelle il fait allusion p. 532, lorsqu'il parle de l'oison qui croit que tout tend à lui, et qu'il ajoute : « *Autant en dirait une grue* ». La grue de Platon classe en effet toutes les espèces par rapport à son espèce, s'imaginant qu'elle est au centre de la création⁴.

Afin de mieux s'affirmer, de se convaincre de sa supériorité, l'homme semble avoir besoin de prétendre que tout dans la nature tend vers lui, et qu'il en est la fin. Et comme le fait remarquer Elisabeth de Fontenay dans son remarquable ouvrage *Le silence des bêtes*⁵, lui seul

¹ Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Livre II, 3^{ème} partie, chap. V, p. 283, éd. Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1979.

² Montaigne, *Essais*, II, 12, p. 486, éd. Villey, PUF, Quadrige, Paris, 1992. Nous modernisons l'orthographe.

³ *Ibid.*, p. 532.

⁴ La même critique sera reprise par Nietzsche dans *Humain trop humain* II, 2^{ème} partie (*Le voyageur et son ombre*), 14§ (*L'homme comédien de la forêt*), folio essais, p. 183, à partir de l'exemple de la fourmi qui se figure peut-être qu'elle est le but et la fin de l'existence de la forêt.

⁵ Elisabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, éd. Fayard, 1998. Mon étude doit beaucoup à cet ouvrage. C'est en effet grâce à cette vue d'ensemble de l'auteure sur le traitement de

peut le faire en vertu de sa position de classificateur parlant, qui le met non seulement à part des autres espèces vivantes, mais au-dessus d'elles. Il y a une auto-vénération inhérente à celui qui peut se glorifier par sa propre parole, articulée à la raison, et par laquelle, il se met à part, en son nom propre. La supériorité de l'homme sur les animaux est assurée par cette auto-proclamation logocentriste.

De ce fait, en remettant en cause la position supérieure de l'homme animal raisonnable et parlant, Montaigne critique non seulement le rationalisme de la philosophie grecque, inauguré par Aristote, avec son échelle hiérarchisée des êtres naturels⁶, mais aussi par anticipation, tous ceux qui en héritent, comme Buffon, qui déclare qu'une « *distance infinie* » sépare l'homme de la bête⁷ ou Heidegger pour qui « *le saut de l'animal qui vit à l'homme qui dit est aussi grand, sinon encore plus grand, que celui de la pierre sans vie à l'être vivant* »⁸.

I- La proximité, ressemblance, correspondance, et égalité entre l'homme et la bête

Montaigne, en effet, commence par mettre l'homme sur un pied d'égalité avec l'animal (« *cette égalité et correspondance de nous au bêtes*⁹»), couchant en quelque sorte sur un plan latéral et immanent, la verticalité hiérarchique de l'échelle de la nature, pour opérer des comparaisons et différences entre elles (qu'il appelle « *nos confrères et compagnons*¹⁰») et nous, comparaisons qui le conduisent à renchérir sur Plutarque (qui ne trouvait « *point si grande distance de bête à bête comme (...) d'homme à homme*) par cette déclaration : « *il y a plus de différence de tel homme à tel homme qu'il n'y a de tel homme à telle bête*¹¹. »

Cette démarche, est tellement radicale que —la thèse de l'évolution en moins— elle évoque dans sa finalité polémique (ramener l'homme à sa juste place, qui ne saurait se situer à part des autres animaux) celle de Darwin. Dans *l'Ascendance de l'homme* (1872), en effet, Darwin, comme Montaigne dans le bestiaire de *l'Apologie de Raymond Sebond*, passe les chapitres 3 et 4 de la partie I à comparer les facultés morale et mentales de l'homme avec celles des animaux, en s'appuyant sur des récits merveilleux, pour détruire l'arrogance de l'homme. Tous les moyens sont bons, même les récits invraisemblables, tant qu'ils sont possibles — or selon Montaigne la raison humaine ne peut pas prendre la mesure du possible ou de l'impossible dans l'examen de la puissance de la nature¹²— pour effectuer un

l'animalité dans la philosophie occidentale que j'ai pu confronter la position de Montaigne sur les bêtes avec celles d'autres philosophes, la mettre en perspective, et mieux en saisir la singularité.

⁶ Aristote, *Histoire de animaux*, VIII, 1, 588b, folio essais, p. 412.

⁷ Buffon, *Œuvres*, « Corpus général des philosophes français », t. XLI, 1, éd. J. Piveteau, Paris, PUF, 1954, p. 350B.

⁸ Heidegger, *Parménides*, dans *Gesamtausgabe*, 39, p. 75. Cité par Michel Haar dans *Le Chant de la terre*, Paris, l'Herne, 1987, p. 78, note 11.

⁹ II, 12, p. 481.

¹⁰ II, 12, p. 452.

¹¹ I, 42, *De l'inégalité qui est entre nous* p. 258.

¹² Voir Montaigne, *Essais*, I, 27, « *C'est folie de ramener le vrai et le faux à notre suffisance* ».

décentrement anthropologique. Montaigne, comme plus tard Darwin, est sans doute conduit à quelques anthropomorphismes dans la manière d'observer les animaux : il retrouve l'homme en l'animal, l'humanise au delà de ce que l'analogie de comportement (la conjecture fondée sur la ressemblance¹³) pourrait autoriser de manière vraisemblable. Mais par cet anthropomorphisme, il lutte bien contre l'anthropocentrisme, et tout particulièrement contre un culte de la parole humaine qui se fait au mépris de la vie et de la nature. C'est assez exceptionnel chez un philosophe (ce que Darwin n'était pas) : rares sont les philosophes de l'ère chrétienne qui s'en prennent au rationalisme philosophique avec autant de radicalité que Montaigne. Ce qu'il faut mettre au compte de son scepticisme philosophique d'ailleurs.

Cette particularité est d'autant plus remarquable que Montaigne s'interroge en quelque sorte avant Lévi-Strauss¹⁴ (qui rend hommage à Rousseau, mais oublie Montaigne) sur la cause même de cette attitude fière et opiniâtre qui nous porte à nous mettre à part des autres animaux et à nous donner la préférence, et en donne la même réponse paradoxale : C'est en raison de la ressemblance entre elles et nous que nous nous mettons artificiellement à part, car cette ressemblance ou parenté (que les grecs appelaient *oikeiōsis*) met mal à l'aise, dans la mesure où elle contrevient au sentiment d'amour que chacun éprouve à l'égard de lui-même, comme différencié, unifié individuellement et délimité par quelque chose qui serait comme une essence spécifique. C'est parce que l'homme se sent semblable à l'animal qu'il veut se distinguer des bêtes au moyen de la raison, invente des privilèges qu'il n'a pas ; puis dans un même geste reporte ensuite ces discriminations qui lui donne l'exclusivité à l'intérieur de l'espèce humaine elle-même.

II- Quelle différence entre elles et nous ? La critique du critère du visage

Cette similitude entre l'homme et la bête, implique bien sûr une différence minimale sans laquelle on ne pourrait distinguer l'homme de la bête dans un face à face : « *Si nos faces n'étaient semblables, on ne saurait discerner l'homme de la bête ; si elles n'étaient dissemblables, on ne saurait discerner l'homme de l'homme.* »¹⁵ Mais la différence est ténue, ridicule même, car elle ne repose que sur le visage, une apparence corporelle. Montaigne, à la suite de Plutarque¹⁶, se moque des stoïciens qui conseillent Ulysse, dans l'épisode de l'Odyssée où ses compagnons sont changés en pourceau et soumis aux propositions de Circé,

¹³ II, 12, p. 467.

¹⁴ Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1965 : « *C'est parce que l'homme s'éprouve primitivement identique à tous ses semblables (au nombre duquel il faut ranger les animaux, Rousseau l'affirme expressément) qu'il acquerra par la suite la capacité à se distinguer comme il les distingue, c'est-à-dire de prendre la diversité des espèces pour support conceptuel de la différence sociale.* »

¹⁵ III, 13, p. 1070.

¹⁶ Plutarque, *Que les bêtes brutes usent de raison*. Gryllos, pourceau sage qui vit selon les lois de la nature, y est le porte-parole des compagnons d'Ulysse changés en cochon, mais également de tous les vivants non humains. Voir l'analyse d'Elisabeth de Fontenay, également éditrice de ce texte (in *Trois traités pour les animaux*, Paris, POL, 1992), dans *Le silence des bêtes, op. cit.*, partie V, chap. III, p. 147.

de préférer la sottise, plutôt que de demeurer sages sous la peau d'un pourceau ou d'un âne, c'est-à-dire plutôt que d'avoir leur figure humaine changée en celle d'une bête. « *Ce n'est donc plus par la raison, par le discours et par l'âme que nous excellons sur les bêtes ; c'est par notre beauté, notre beau teint, notre belle disposition de membres, pour laquelle il nous mettre notre intelligence, notre prudence, et tout le reste à l'abandon*¹⁷ ». Nulle consécration de la beauté humaine ici, puisque Montaigne admet que les animaux peuvent avoir de la beauté, et également qu'il faut se méfier de toutes les conclusions morales que l'on peut en tirer¹⁸. Montaigne ironise sur la différence rationnelle à laquelle le sage semble tenir moins qu'à son apparence corporelle en laquelle s'est réfugiée, manifestement, la différence aux autres, et l'identité à soi. Et la préférence pour l'apparence physique de l'humanité par rapport à la sagesse ou d'autres valeurs est telle que même Dieu pour se faire valoir doit nous ressembler. La critique montaignienne de l'anthropomorphisme se poursuit alors sur un terrain théologique —comme si le Dieu chrétien n'était pas concerné, alors que sa singularité par rapport au Dieu du monothéisme juif est précisément l'incarnation grâce à laquelle nous pouvons chercher à lui ressembler— par une critique de la divinisation de notre nature: « *Il n'y a aucun de nous qui s'offense tant de se voir apparier à Dieu, comme il fait de se voir déprimer au rang des autres animaux*¹⁹ ».

Quoi qu'il en soit, il est essentiel de sauver la face, au sens propre et au sens figuré. Et au sujet du visage, Montaigne ne suit pas Platon (*Timée*, 45b et *Alcibiade* 132ad) qui en faisant du regard le signe de la reconnaissance de soi en l'autre, confère au visage une humanité distincte de l'animalité qui aura une grande postérité dans la différence anthropologique, de Charron à Lévinas²⁰, en passant par Fichte. Pour tous ces philosophes, on ne doit ni protection ni considération à ce qui ne porte pas figure humaine, et est de ce fait indigne de respect. Pour Montaigne, en revanche, la diversité des visages, loin d'avoir le pouvoir exorbitant de révéler l'injonction de séparer l'homme des bêtes, injonction qui conduit à la mutilation ou du moins l'occultation de notre nature, devrait ouvrir à l'expérience de la diversité des expressions dans l'unité du vivant, ou si l'on peut dire (en s'autorisant un anachronisme), dans l'appartenance à un même monde. Hommes et bêtes sont de la même maison, appartiennent à une même famille : « *considérant qu'un même maître nous a logés en ce palais pour son service, et qu'elles sont, comme nous, de sa famille, elle [la théologie chrétienne] a raison de nous enjoindre quelque respect et affection envers elles*²¹ ».

¹⁷ II, 12, p. 486.

¹⁸ Voir *De la physionomie*, III, 12, p. 1058.

¹⁹ II, 12, p. 490.

²⁰ En ce qui concerne Lévinas, voir ses propos sur « Bobby », le chien du Steinlag, sans visage ni regard, et dont la différence est dépourvue d'altérité, dans *Difficile liberté, Nom d'un chien ou le droit naturel* (1963), et l'analyse qu'en fait E. de Fontenay, in *op. cit.*, XVIII, chap. 1, p. 679-680.

²¹ Montaigne, *Essais*, II, 11, p. 433.

Et l'on notera que, contrairement à ce que Montaigne prétend dans ce passage, c'est davantage à Empédocle, Pythagore, Théophraste, Plutarque, ou à Philon d'Alexandrie²², bref à tous ceux qui ont transmis le concept hérité de la philosophie grecque d'apparementement entre les vivants (*oikeiōsis*), et par voie de conséquence de communauté entre les bêtes, les hommes, et les Dieux — communauté qui donne droit à la justice et à la bienveillance pour tous (*philanthropia*) — qu'à la théologie chrétienne, qu'il est redevable lorsqu'il préconise la douceur à l'égard des animaux.

Ce que Montaigne ajoute à cette tradition philosophique provient de son analyse sceptique de la réalité humaine: il n'y a pas d'unité dans la nature, qui nous confronte à une diversité que l'on ne peut rapporter à l'unité. C'est l'expérience pyrrhonienne de l'*anomalía*²³, expérience du singulier qui nous fait découvrir sans cesse de nouvelles formes, en dehors de l'homme, comme en l'homme. Il en résulte une difficulté à déterminer la place de l'homme par rapport aux autres animaux, la frontière qui sépare une forme humaine d'une forme d'un autre animal. L'homme n'a pas naturellement de régularité spécifique, d'unité. Au sein de cette grande famille des vivants, la délimitation du « propre » (de l'essence) est difficile, car la ressemblance est partout, dans les vertus comme dans les vices entre les animaux et les hommes.

Et ce point est important pour bien faire comprendre que le discours de Montaigne sur les bêtes, s'il relève souvent de la polémique, ne relève pas d'une idéalisation de la nature animale (qui pourrait s'inscrire dans le registre de l'éloge paradoxal). En III, 1, p. 790 Montaigne se réfère aux vices qui logent en nous d'une si naturelle possession que l'image s'en reconnaît aussi aux bêtes. En III, 5, p. 863, on trouve des exemples de ces vices communs aux animaux et aux hommes : l'ambition, la jalousie, l'envie, la vengeance, la superstition, le désespoir, et même la cruauté, vice si « *dénaturé* ». Ce à quoi on peut ajouter, dans le chapitre sur la couardise l'exemple des chiens qui mordent à la maison la peau des animaux qu'ils n'ont pas osé attaquer durant la chasse. Même si les animaux sont plus réglés que nous, parce qu'ils s'éloignent moins des sentiers de la nature²⁴, ils ne sont pas exempts de vices, surtout les animaux domestiques, qui vivent avec nous et en viennent à adopter nos mœurs, et même à nous ressembler dans nos débauches²⁵.

La ressemblance entre les animaux et nous est donc chez Montaigne partout, mais sur fond de différence dans l'expérience, qui offre « *tant de formes, que nous ne savons à laquelle nous prendre*²⁶ ». Nos faces sont différentes, car sans cela nous ne pourrions distinguer

²² Ce juif de culture grecque est auteur d'un *Traité des vertus* dans lequel il écrit, en commentant le *Pentateuque* : « Dieu étend la modération et la douceur même sur l'espèce des bêtes privées de raison, leur accordant à elles aussi de puiser à un bien comme à une source de bienveillance. » Cité par E. de Fontenay, *op. cit.*, VI, chap. 4, p. 189.

²³ Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 12 (29), éd. du Seuil, 1997, p. 71. Le concept d'*anomalía* est traduit par P. Pellegrin en français par « irrégularité des choses »

²⁴ II, 12, p. 472.

²⁵ II, 8, p. 399 : « *Les bêtes altèrent et abatardissent aussi aisément que nous l'affection naturelle* ».

²⁶ *Essais*, III, 13, p. 1065.

l'homme de l'homme, mais « *chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition*²⁷ », c'est-à-dire contient en soi potentiellement une multiplicité de visages, de facettes, —que Montaigne exprime en II, 1, p. 335, dans un auto-portrait, sous la forme d'une série d'oppositions— facettes qui découvrent aussi l'animal, ou plutôt les différentes figures animales qui sont en nous.

III- La ressemblance sans unité anthropologique : contre la tradition augustinienne et philosophique

Une fois qu'il a mis les bêtes à part, l'homme est susceptible de mettre à part aussi les hommes qui ne présentent pas les mêmes formes naturelles ou sociales que lui : les sauvages ou les hommes malformés, monstrueux, qu'il estime moins hommes que lui. Comme après lui Lévi-Strauss²⁸, Montaigne montre que la distinction (sur fond de ressemblance) entre d'une part les hommes et d'autre part les autres animaux, est le support conceptuel de la différence entre d'une part les hommes dominants (soi-disant civilisés) et d'autre part les autres hommes jugés par les premiers inférieurs.

On pourrait objecter que c'est précisément le risque que peut faire encourir la déclaration selon laquelle il y a plus de différence de tel homme à tel homme que de tel homme à telle bête. C'est tout à fait exact, et tout particulièrement dans le contexte du chapitre I, 42 des *Essais* qui, même si c'est à des fins polémiques —combattre l'arrogance des hommes, exaltée verbalement par les philosophes, mais fondée bien souvent sur des qualités empruntées— met l'accent sur l'inégalité entre les hommes.

Pourtant, Montaigne ne fait jamais un usage raciste ni même discriminatoire des différences entre les hommes —il condamne au contraire ce discours et ces pratiques, comme l'attestent notamment *Des cannibales* I,31 et *Des cochés*, III, 6— car la comparaison qu'il opère entre les vivants n'est pas spéciste, mais obéit à une logique du singulier, qui concerne des individus pris dans le flux du devenir, et est opérée par un sujet lui-même pris dans le devenir. En effet, l'individu Montaigne qui veut se peindre ne fait pas l'expérience de lui-même comme Un (« *moi à cette heure et moi tantôt sommes bien deux*²⁹), mais comme traversé par des formes qui le rendent monstrueux et méconnaissable à lui-même au fil du temps³⁰.

Ce déni de l'unité de l'homme dans la création, ce partage anthropologique de la dissemblance, atteste du rapport polémique de la philosophie de Montaigne à la tradition chrétienne, et en particulier augustinienne, pour laquelle non seulement l'homme est créé séparément des autres vivants et au-dessus d'eux, mais surtout créé « *unique et seul* »,

²⁷ III, 2, p. 805.

²⁸ Voir la note 14.

²⁹ *Essais*, III, 9, p. 964.

³⁰ *Essais*, III, 11, p. 1029 : « *On s'apprivoise à toute étrangeté par l'usage et le temps ; mais plus je me hante et me connais, plus ma difformité m'étonne, moins je m'entends en moi.* »

descendant du seul Adam (qui fonde l'unité générationnelle), et responsable individuellement, en tant qu'agent moral, à la différence des animaux, dépourvus de singularité individuelle, et « *fait plusieurs à la fois, sous forme d'espèces* ³¹ ». C'est l'inverse chez Montaigne, pour qui l'homme fait une expérience telle de la diversité, liée à tout ce que peut inventer sa raison, qu'il est raisonnable d'ériger la bête, restée plus proche des lois de la nature, en modèle d'unité, de régularité comportementale, dans tous les domaines de l'existence, y compris la morale.

Les animaux sont du côté de l'unité, car ils sont « *beaucoup plus réglés que nous ne sommes, et se contiennent avec plus de modération sous les limites que nature nous a prescrites* ³² ». Bien qu'ayant « *quelque convenance à notre débauche* », ils dévient moins que nous, car ils sont moins exposés aux formes culturelles, sauf par nous, et par conséquent peuvent nous aider à lutter contre la dénaturation, en nous rendant la voie de la nature plus accessible : « *Il fait beau voir (...) que notre sagesse apprenne des bêtes-mêmes les plus utiles enseignements aux plus grandes et nécessaires parties de notre vie : comme il nous faut vivre, mourir, ménager nos biens, aimer et élever nos enfants, entretenir justice, singulier témoignage de l'humaine maladie ; et que cette raison qui se manie à notre poste, trouvant toujours quelque diversité et nouveauté, ne laisse chez nous aucune trace apparente de la nature. Et en ont fait les hommes comme les parfumeurs de l'huile : ils l'ont sophistiquée de tant d'argumentations et de discours appelés du dehors, qu'elle en est devenue variable et particulière à chacun, et a perdu son propre visage constant et universel, et nous en faut chercher témoignage des bêtes, non sujet à faveur, corruption, ni à diversité d'opinion. Car il est bien vrai qu'elles mêmes ne vont pas toujours exactement dans la route de la nature, mais ce qu'elles en dévoient, c'est si peu, que vous en apercevez toujours l'ornière* » ³³.

Cette idée est très éloignée de saint Augustin pour lequel, sans être coupables d'avoir péché, les bêtes sont d'un ordre inférieur caractérisé premièrement par la corruption —et non comme chez Montaigne par une corruption moindre et une corruptibilité moins actualisée que la nôtre—, deuxièmement l'absence de volonté ³⁴ —que Montaigne estime n'avoir aucune raison de leur refuser ³⁵—, et troisièmement par l'absence d'une socialité comparable à celle de l'homme —alors que pour Montaigne, l'amitié entre les bêtes est bien supérieure aux liaisons civiles entre les hommes, qui reposent sur l'intérêt et le mensonge ³⁶. Si comme le pense saint Augustin nous n'avons pas de société avec les animaux et les plantes ³⁷, il ne peut

³¹ saint Augustin, *La Cité de Dieu*, XII, 21-22

³² II, 12, p. 472.

³³ III, 12, p. 1049. C'est exactement le contraire de ce que soutiendra plus tard Condillac de l'animal dans son *Traité des animaux* (Paris, Vrin, 1987, p. 511) : L'animal, pris dans des rapports de force, serait inapte à entendre la voix de la nature.

³⁴ Voir saint Augustin *Du libre arbitre*, III, 23, 69.

³⁵ Voir II, 12, p. 460 : « *Il n'y a point d'apparence d'estimer que les bêtes fassent par inclination naturelle et forcée les mêmes choses que nous faisons par notre choix et industrie .* ».

³⁶ II, 8, p. 395.

³⁷ Voir *Des mœurs de l'Eglise catholique et des mœurs des manichéens*, II, XVII, 54, où saint Augustin se réfère à l'épisode de Matthieu (VII, 32) où le Christ tue les porcs.

y avoir de lien fraternel et social qu'entre les hommes, et la communauté des grues ou des fourmis ne saurait nous servir de modèle d'utilité en matière de règles de vie (sociale ou morale), comme le préconise Montaigne : « *Il ne nous faut guère non plus d'offices, de règles et de lois de vivre, en notre communauté, qu'il en faut aux grues et aux fourmis en la leur. Et ce néanmoins nous voyons qu'elles s'y conduisent très ordonnément sans érudition*³⁸.

S'« *il nous faut abêtir pour nous assagir*³⁹», ce n'est donc pas pour nous humilier chrétiennement avec contrition en se mettant aux côtés des bêtes, comme le demandait St Paul, lorsqu'il voulait *abêtir* la sagesse des sages —référence dont Montaigne détourne le sens⁴⁰— mais pour trouver dans l'animal des modèles de naturalité, de sociabilité, de simplicité, et d'unité, que nous ne parvenons pas à trouver en nous-mêmes et par nous-mêmes.

Mais ériger l'animal en modèle de l'unité valable pour l'homme ne porte pas seulement atteinte à la tradition chrétienne, mais aussi à la tradition philosophique rationaliste, pour laquelle la raison humaine est principe unificateur et pouvoir des règles. Car pour Montaigne, si les bêtes peuvent servir de modèle, c'est parce qu'elles expriment les lois de la nature d'une manière bien plus univoque que la raison, d'une manière infra-linguistique, par le langage du corps. Contrairement aux philosophes, comme le stoïcien Possidonius qui se tordait de douleur, mais ne voulait pas avouer que la douleur est un mal, et dont « *la raideur [était] plus verbale qu'essentielle*⁴¹ », les bêtes expriment toujours la vérité de ce dont elles font l'expérience de manière parfaitement claire, plus claire que nos discours. Elles ne trichent pas, sont des modèles d'un dire vrai paradoxal (eu égard à la *parhêsia* de la philosophie grecque) car silencieux.

Et bien sûr, ceci ne veut dire que les bêtes n'ont pas de langage comparable au nôtre : il n'y a aucune raison de le leur refuser. Après tout, les bêtes sont autorisées à nous trouver bêtes comme nous les estimons, car c'est autant un défaut à elle qu'à nous de ne pas nous comprendre⁴². Montaigne fait écho ici à un argument de Porphyre⁴³ selon lequel tout le problème de compréhension entre nous et elles relève de celui de la traduction entre différents langages, et non d'une différence de capacité linguistique. Pour Montaigne, donc, et contrairement à ce que leur refuse une grande partie de la tradition philosophique (à l'exception de Porphyre, Plutarque, Théophraste, probablement influencés par le scepticisme néo-académicien), les bêtes possèdent aussi le discours intérieur (*le logos endiathétos*),

³⁸ II, 12, p. 487.

³⁹ II, 12, p. 492.

⁴⁰ II, 12, p. 500. Cf. saint Paul, *Epîtres aux Corinthiens*, I, 1, 19.

⁴¹ II, 12, p. 490. Cf. I, 14, p. 55 : « *Il ne débat que du mot, et cependant, si ces pointures ne l'émeuvent, pourquoi en rompt-il son propos ? Pourquoi pense-t-il faire beaucoup de ne l'appeler pas mal ?* »

⁴² II, 12, p. 453 : « *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 en estimons. Ce n'est pas grand merveille si nous ne les entendons pas ; aussi ne faisons nous les Basques et les Troglodytes.* »

⁴³ Porphyre, *De l'abstinence*, III, 3,6, éd. J. Bouffartigues et M. Patillon, Paris, Belles Lettres, 1982.

« *discours au dedans*⁴⁴ » par lequel elles apprennent et s'instruisent mutuellement, et pas seulement —comme le prétendent les stoïciens qui inaugurent la distinction⁴⁵— le *logos prophorikos* ou discours proféré. Et si nous ne comprenons pas leur langage, c'est parce qu'il ne nous est plus intelligible comme c'était le cas dans un âge mythique où les hommes y avaient accès, et pouvaient mieux se conduire, avec plus d'intelligence et de prudence⁴⁶.

Ainsi, si les animaux, sans être idéalisés —puisqu'ils sont aussi susceptibles de dénaturation— véhiculent une certaine normativité que manifestent les injonctions « *Au demeurant, vivez en bête* » et « *tenons d'ores en avant école de bêtise*⁴⁷ », c'est parce qu'ils ne sont pas immergés dans le discours, médiation qui recouvre le réel d'opinions fausses inventées par la raison. La raison complexifie tout, divise, et nous éloigne toujours un peu plus de l'expérience de la parenté entre la nature et nous, dont on pourrait éprouver la réalité, si on écoutait aussi ce que disent les sens.

IV- L'expérience partagée du mal comme douleur et ses conséquences éthiques

A défaut de nous permettre d'accéder à une unité parfaite, qui serait au fondement de la différence ontologique, les bêtes sont semblables à nous parce qu'elles partagent avec nous l'expérience du mal comme douleur, souffrance corporelle subie. Mais faire remarquer qu'elles pleurent et gémissent comme nous, comme l'écrivait Saint Paul⁴⁸, n'a pas pour fonction de montrer qu'elles luttent tout ensemble contre la division, ni qu'elles manifestent l'aspiration de la création à l'unité, selon la lecture augustinienne⁴⁹, mais bien plutôt qu'elles manifestent ce que nous cachons par des ratiocinations ou une honte déplacée. Alors que l'homme torturé⁵⁰, pour sauver sa vie (et non sa conscience, contrairement à ce que les partisans de la torture prétendent), peut mentir sur ce qu'il a fait ou n'a pas fait, selon la résistance de son corps, alors que le philosophe stoïcien, par principe, peut nier que la douleur soit un mal, les cris du pourceau lorsqu'on le bat ne mentent pas, mais disent toujours vrai⁵¹.

Montaigne conteste donc sur ce point également la tradition chrétienne : le mal n'est plus le péché, une faute commise envers Dieu, mais seulement la souffrance que l'on endure,

⁴⁴ II, 12, p. 463.

⁴⁵ Voir par exemple le témoignage de Sextus Empiricus lors de son exposé du premier mode (concernant la différence entre les animaux) dans *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 14 (65), *op. cit.*, p. 91.

⁴⁶ II, 12, p. 453 : « *Platon, en sa peinture de l'âge doré sous Saturne, compte entre les principaux avantages de l'homme de lors, la communication qu'il avait avec les bêtes, desquelles s'enquérant et s'instruisant, il savait les vraies qualités et différences de chacune d'icelles, par où il acquérait une très parfaite intelligence et prudence, et en conduisait de bien loin plus heureusement sa vie que nous ne saurions faire.* ». D'après P. Villey, le mythe auquel fait référence Montaigne se trouverait dans la traduction latine du *Politique* de Platon par Ficin.

⁴⁷ Voir respectivement II, 12, p. 470, et III, 12, p. 1052.

⁴⁸ Saint Paul, *Epître aux Romains*, VIII, 19-22 : « *la création tout entière gémit et souffre* ».

⁴⁹ Saint Augustin, *Le Libre arbitre*, III, 23, 69.

⁵⁰ Voir l'analyse de la torture du chapitre II, 5 (*De la conscience*).

⁵¹ I, 14, p. 55 : « *Ici tout ne consiste pas en l'imagination. Nous opinons du reste. C'est ici la certaine science qui joue son rôle. Nos sens même en sont juges. (...). Le pourceau de Pyrrhon est ici de notre écot. Il est bien sans effroi à la mort, mais si on le bat, il crie et se tourmente.* »

bête comme homme, ici-bas, dans l'immanence. Il y a une commune condition qui n'est pas misérable (au sens de la misère de l'homme sans Dieu), mais malheureuse, par la souffrance endurée. L'homme n'a pas le privilège des larmes (« *notre pleurer est commun à la plupart des autres animaux* »⁵²), ni le monopole de la peine. A ce titre, Montaigne ne reprend pas à son compte l'idée de Plin (dont Juvénal est la source) selon laquelle le seul don que l'homme ait reçu est celui des larmes, considération qui a permis d'alimenter durablement le thème de la détresse du nouveau-né. Il ne reprend pas davantage à son compte le tableau de l'homme abandonné à lui-même par une nature marâtre pour lui (et tendre mère pour les animaux) brossé par Cicéron (*République*, III, 1), Lucrèce (*De la Nature*, V, 218-235), et Philon d'Alexandrie (*De la postérité de Caïn*, 162). Il ne s'inscrit ni dans la tradition Prométhéenne, selon laquelle l'homme devrait conquérir par art ce que les animaux font naturellement sans peine, ni dans la tradition chrétienne du délaissement qui autorise l'homme à instrumentaliser violemment les animaux pour sortir du dénuement. Le mal ne vient pas d'un châtement, de l'abandon de l'homme par Dieu, les dieux, ou la Nature, mais du franchissement des limites de l'expérience sensible, de ce que nous sommes capables d'endurer, ce qui concerne aussi bien les animaux que les hommes.

a) La contestation d'une appréhension radicalement différente du mourir entre les hommes et les bêtes

Ceci n'est pas sans conséquence sur le rapport entre les hommes et les bêtes à l'égard du savoir mourir : « *Mille bêtes, mille hommes [animaux et hommes sont mis sur le même plan], sont plutôt mortes [comprendre : préfèrent être mortes] que menacées. Et à la vérité, ce que nous disons craindre principalement en la mort, c'est la douleur, son avant-coureuse coutumière*⁵³ ». Les bêtes comme les hommes redoutent la mort, parce qu'elles craignent la douleur. En ce sens, il ne convient pas de prétendre que l'animal ne sait pas qu'il va mourir, et que l'homme est supérieur au bête parce qu'il le sait, qu'il est « un être pour la mort » selon la formule consacrée plus tard par Heidegger. Pour Montaigne, l'homme, comme l'animal, craint la mort parce qu'il est vivant (et non parce qu'il est un *Dasein*) : « *tu meurs de ce que tu es vivant*⁵⁴ ». Et il aurait tort de la craindre pour autre chose, comme il le fait trop souvent, notamment par souci de gloire. En effet, dans ce cas, il ne redoute la mort que pour le nom (la renommée) qu'il peut en effet perdre, et non pour la chose même, qui ne fait qu'achever une perte permanente de soi dans le devenir. Là encore, au sujet du mourir, la seule différence entre l'homme et l'animal rendrait plutôt l'homme inapte, que détenteur d'un savoir ou d'un art particulier. Ce par quoi au contraire il ressemble à l'animal dans l'appréhension du mourir (plus que de la mort), est fondé sur quelque chose de réel : la douleur qu'il faudra peut-être subir pour quitter la vie. Car l'animal est capable d'imaginer la douleur que va lui coûter de

⁵² II, 12, p. 457.

⁵³ I, 14, p. 56 .

⁵⁴ III, 13, p. 1091.

mourir, du moins lorsque la mort le menace *hic et nunc*, et parfois il est capable de l'imaginer avec une force qui peut lui être fatale, tel l'oiseau qui tombe raide mort entre les pattes du chat, enivré par sa propre imagination, ou attiré par quelque force attractive du prédateur⁵⁵.

Il n'y a donc pas de différence entre l'être pour la mort et la douleur en l'homme qui constituerait sa différence ontologique avec l'animal, comme ce sera le cas à partir de Condillac, chez Rousseau, Hegel, Schopenhauer, Heidegger. L'homme est mortel en ce que pour lui la vie prend fin, comme pour les animaux, et non parce qu'il a développé un savoir mourir à partir de la conscience de sa mortalité⁵⁶. Et pour Montaigne, nous aurions tort de laisser libre cours à cette attitude qui consiste à troubler la vie par le soin de la mort, en estimant que cela relève de notre différence spécifique : La mort ne doit pas être le but, mais le bout de la vie⁵⁷, si bien qu'il est pas naturel (mais plutôt un signe de notre perversion mentale, de ce que Montaigne appelle « *l'humaine maladie* »⁵⁸) de la craindre en elle-même, à la différence de la douleur, qui est redoutable pour tous les vivants animés, parce qu'elle est aussi essentielle que le vivre : « *car il est croyable que nous avons naturellement crainte de la douleur, mais non de la mort à cause d'elle-même : c'est une partie de notre être non moins essentielle que le vivre* »⁵⁹.

Certes, les bêtes ont l'avantage de ne pas se tourmenter autant que nous le faisons à l'égard de la mort, en nous laissant dominer par ces passions factices que sont la curiosité, l'irrésolution, l'inquiétude, qui sont les fruits mauvais de la raison. Mais loin d'autoriser par là l'érection de la supériorité de l'homme sur l'animal, c'est précisément ce qui fait de l'animal un modèle d'insouciance, et de sérénité face à la mort dont on devrait s'inspirer, en cherchant à imiter les animaux qui la souffrent gaiement, tel le cygne qui la chante, ou les éléphants qui la recherchent au besoin⁶⁰. L'insouciance animale devant la mort ne doit pas même être comprise comme une insouciance lacunaire par rapport aux exigences humaines. Contrairement à ce que diront plus tard Adorno et Horkheimer⁶¹, Montaigne considère que

⁵⁵ I, 21, *De la force de l'imagination*, p. 105.

⁵⁶ Cf. Heidegger, *Etre et temps* §49, et in *Essais et conférences, L'homme habite en poète* (1954), et *La chose* (1951), pp. 212-213 : « *Au mortels, nous donnons le nom de mortels, non pas parce que leur vie terrestre prend fin, mais parce qu'ils peuvent (können) la mort en tant que la mort.* »

⁵⁷ III, 12, p. 1051.

⁵⁸ III, 12, p. 1049. La condition humaine est marquée chez Montaigne par la maladie, au sens d'une dépravation dans la nature humaine qui n'est pas liée à une faute originelle (péché), mais au contraire à une tendance invétérée à vouloir considérer notre nature comme fautive et à s'en prendre à elle, non seulement verbalement, mais pratiquement (III, 5, p. 879 : « *nous ne sommes ingénieux qu'à nous malmener* »). Si l'homme a davantage peur de la mort que la bête, c'est parce qu'il est dans le déni de sa vraie nature, celle qui s'écoule sans cesse et par conséquent ne cesse de le faire mourir, et qu'au lieu de l'accepter, il « prend titre d'être » (II, 12, p. 526).

⁵⁹ III, 12, p. 1055.

⁶⁰ *Ibid* : « *on les [les bêtes] voit non seulement la [la mort] souffrir gaiement (la plupart des chevaux hennissent en mourant, les cygnes la chantent), mais de plus la rechercher à leur besoin, comme portent plusieurs exemples des éléphants.* »

⁶¹ Horkheimer et Adorno, *Dialectique de la raison, L'homme et l'animal*, Gallimard, 1974, p. 274 : « *Le monde de l'animal est un monde sans concept. (...) L'animal répond à son nom et n'a pas de moi, il est renfermé sur lui-même et cependant exposé à l'extériorité, une contrainte succède à l'autre, aucune idée ne la transcende. Privé de réconfort, il ne connaît pas pour autant une angoisse moins grande, la conscience du bonheur qui lui fait défaut ne le libère pas pour autant de la tristesse et de la douleur. Pour que le bonheur se matérialise, qu'il*

l'animal n'éprouve aucune tristesse d'être sans concepts. Ce que Heidegger appellera l'hébétude (*Benommenheit*), accaparement en soi, renvoie chez Montaigne à une relative insensibilité ou stupidité (état dans lequel l'animal se trouve lorsqu'il n'est pas menacé) qui est plutôt *Gelassenheit*, calme, sérénité, impassibilité, ayant une valeur éthique (pyrrhonienne). C'est ce que manifeste le fameux de Pourceau de Pyrrhon⁶².

b) Le degré de conscience des bêtes sommeil ou veille ?

Mais cette insouciance ne signifie pas pour autant que l'animal pourrait être caractérisé, par différenciation avec nous qui veillons, par son état de sommeil, selon une métaphore que l'on trouve d'Héraclite à Merleau-Ponty, en passant par Aristote, Leibniz, Buffon, Diderot, Michelet, et Husserl, et qui présente l'avantage d'assurer l'intelligibilité des différents degrés de conscience dans la chaîne des êtres : « *Ils dorment et nous veillons*⁶³ ».

Cette métaphore, en effet, dans la tradition philosophique, ôte aux animaux la présence à soi de l'esprit, à l'exact opposé de la position de Montaigne qui appelle raison « *nos rêveries et nos songes*⁶⁴ », estime que « *ceux qui ont apparié notre vie à un songe ont eu de la raison plus qu'ils ne pensaient*⁶⁵ », puisque « *nous veillons dormant, et veillant dormons*⁶⁶ », et que par comparaison les animaux sont plus éveillés. C'est « *nous [qui] pensons toujours ailleurs*⁶⁷ », c'est-à-dire vivons dans l'inattention et la distraction, car la raison en l'homme, hypertrophie de la faculté imaginative, nous éloigne du réel et nous en distrait. Lorsque Descartes se prononce sur la conscience (au sens de la pensée) des bêtes dans une lettre à Pempilius pour Fromendus⁶⁸, en concédant que « *les bêtes voient comme nous lorsque notre esprit est appliqué ailleurs* », et non « *lorsque nous sentons [avons conscience] que nous voyons* », il cantonne la pensée des bêtes du côté de la conduite onirique et hallucinatoire, alors que Montaigne aurait tendance au contraire à considérer que l'animal peut servir de modèle pour ramener la pensée errante de l'homme dans l'ornière de la nature et d'une expérience partagée, et ce autrement que par le pur effet de la mécanique corporelle.

c) L'invention spécifique du mal rationnel

Le mal que l'homme ajoute de manière spécifique n'est pas le péché (tout ce qui résulterait d'une faute originelle à l'égard de Dieu) mais la souffrance qu'il s'inflige par un mauvais usage de sa raison. Ainsi, si nous nous mettions en tête de suivre la raison plutôt que

concède la mort à l'existence, il faut une mémoire susceptible d'identification, une connaissance apaisante, l'idée religieuse ou philosophique, bref le concept. »

⁶² II, 12, p. 490.

⁶³ Formule de Husserl, mentionnée par E. de Fontenay, *op. cit.*, XVII (*Ont-ils un monde ?*), chap. I, p. 631.

⁶⁴ II, 12, p. 523.

⁶⁵ II, 12, p. 596.

⁶⁶ *Ibid.*.

⁶⁷ III, 4, p. 834.

⁶⁸ Descartes, Lettre à Pempilius pour Fromendus du 3 octobre 1637, éd. Alquié, Classiques Garnier, Vol I, Paris 1997, p. 786.

la coutume (à défaut de la nature, que nous ne reconnaissons plus) pour statuer de nos règles de vie, « *nous nous forgerions enfin des devoirs qui nous mettraient à nous manger les uns les autres*⁶⁹ ». L'homme serait réduit à l'autophagie, au cannibalisme, c'est-à-dire à ce qui, d'après Hésiode⁷⁰, caractérise le comportement animal sous le règne de Kronos, dans sa différenciation avec le comportement humain. Pour Hésiode, en effet, il ne peut y avoir de justice parmi les animaux, qui sont disposés à se dévorer entre eux, à adopter une manière exemplairement anti-humaine d'être. Chez Montaigne, à l'inverse, c'est la raison et la culture qu'elle promeut, dite civilisée, qui conduit l'homme à la bestialité, à une barbarie bien plus féroce que celle des dits cannibales.

Montaigne ne souscrit donc pas pleinement à l'idée aristotélicienne selon laquelle la raison développe l'aptitude de l'homme à la société. En effet, cette faculté est aussi capable de justifier et favoriser la méchanceté et les conflits. Malléable et contournable à tous biais et à toutes mesures, elle s'offre comme une puissance de démultiplication des causes défendables, éloigne de la réalité de l'expérience (notamment celle de la douleur, qu'elle minimise), et de la nature qu'elle investit de toutes sortes de travestissements, selon ses intérêts propres. Tout particulièrement, sous l'influence de l'accoutumance à vivre en soi, selon certaines règles étroites qui font que « *tout ce qui n'est pas comme nous sommes, n'est rien qui vaille*⁷¹, et que *chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage*⁷², le « nous » ayant été restreint à une étroite communauté d'hommes, la raison rejette avec hostilité l'étrange, l'inhabituel, le rare, que ce soit homme ou bête : « *Tout ce qui nous semble étrange, nous le condamnons, et ce que nous n'entendons pas : comme il nous advient au jugement que nous faisons des bêtes*⁷³ ». Et il en va de même pour les prétendus sauvages et les monstres.

d) Cruauté et sympathie

Ainsi, l'instinct à l'inhumanité⁷⁴ qui est en l'homme le porte à faire souffrir indistinctement bêtes et hommes (ceux qui ne sont pas proches, sont ressentis comme différents, étrangers), réduisant, par accoutumance à la cruauté, la propension à l'humanité (philanthropie) qu'il pouvait ressentir en lui. Montaigne reprend en effet à son compte l'idée plutarquienne⁷⁵ selon laquelle la philanthropie et le devoir d'humanité ne concernent pas seulement le rapport entre les hommes, mais aussi le rapport entre les bêtes, et même les plantes : « *Quand tout cela en serait à dire, si y a-il un certain respect qui nous attache, et un*

⁶⁹ II, 12, p. 488.

⁷⁰ Hésiode, *Les Travaux et les jours*, vers 276-278.

⁷¹ II, 12, p. 486.

⁷² I, 31, p. 205.

⁷³ II, 12, p. 467.

⁷⁴ II, 11, p. 433 : « *Nature à ce que je crains elle-même attache à l'homme quelque instinct à l'inhumanité.* »

⁷⁵ Exprimée dans un fragment des *Vies parallèles* consacré à Caton l'Ancien. Voir l'analyse de ce texte de Plutarque par E. de Fontenay, *op. cit.*, VI, chap. 3 (*une philanthropia sans limite*), p. 182 et suiv. La déclaration de Montaigne en II, 11, p. 435 : « *Nous devons la justice aux hommes, et la grâce et la bonté aux autres créatures qui en peuvent être capables* » s'en inspire.

*général devoir d'humanité, non aux bêtes seulement qui ont vie et sentiment, mais aux arbres mêmes et aux plantes*⁷⁶ ». Ecorcher un mouton vif est manquer d'humanité, et la douceur (*praotès*), vertu sceptique, lorsqu'elle s'exerce à l'égard des bêtes, accoutume à la bienveillance à l'égard des hommes. Inversement, « *les naturels sanguinaires à l'endroit des bêtes témoignent une propension naturelle à la cruauté*⁷⁷ », propension qui s'exercera indifféremment contre des hommes, dès que l'occasion se présentera de développer les semences de cruauté qui sont en nous. Car le mal n'est pas si grand à l'origine, mais il grandit par l'accoutumance. Et c'est pourquoi Montaigne, au début du chapitre sur la coutume, ne montre aucune indulgence à l'égard des jeux cruels des enfants à l'encontre des animaux. Ces maltraitances en effet ne tarderont pas à s'étendre aux hommes les plus faibles et sans défense : « *C'est passe-temps aux mères de voir un enfant tordre le coup à un poulet, et s'ébattre à blesser un chien et un chat ; et tel père est si sot de prendre à bon augure d'une âme martiale, quand il voit son fil gourmer injurieusement un paysan ou un laquais qui ne se défend point (...). Ce sont pourtant les vraies semences et racines de la cruauté, de la tyrannie (...)*⁷⁸ ».

Contre cette accoutumance à la cruauté qui est aussi une forme de banalisation du mal par l'apprentissage de la barbarie, Montaigne suggère de ne pas lutter contre la sympathie (compassion), par mauvaise honte : par crainte d'être accusé de sensiblerie, ou de mal conduire sa vie en se fondant « *plutôt sur une vaine superstition et une miséricorde de femme que sur la saine raison* », pour parler comme Spinoza⁷⁹. Dans la mesure où l'apprentissage de la cruauté implique que l'on se persuade de la nullité de la souffrance corrélative à la nullité de l'être que l'on torture, en se disant « ce n'est qu'un animal », il faut au contraire s'accoutumer à se laisser émouvoir par une pitié sans mépris ni condescendance, qui est respect pour la sensibilité du vivant quel qu'il soit⁸⁰. Montaigne accepte de se laisser affecter contre la raison, lorsque « *nous frappe la voix piteuse d'une bête qu'on tue pour notre service*⁸¹ ». Cette contemplation du pitoyable en toute créature présente au moins l'avantage d'arracher à soi un moment, à ce qui nous est propre, pour tendre vers un universel qui n'est accessible ni par le langage ni par la raison, et qui concerne tous les êtres naturels : une cité de tous les vivants (celle rêvée ensuite par Michelet, Hugo, Péguy), où l'on n'envoie pas plus à la boucherie un vieux bœuf qui nous a servi toute notre vie, qu'on ne laisse dans le dénuement

⁷⁶ II, 11, p. 435.

⁷⁷ II, 11, p. 433 .

⁷⁸ I, 23, p. 110.

⁷⁹ Spinoza, *Ethique*, IV, Prop. 37, scolie I, éd. Appuhn, GF, 1965, p. 254 : « *Cette loi qui interdit d'immoler les bêtes est fondée plutôt une vaine superstition et une miséricorde de femme que sur la saine raison . La règle de l'utile nous enseigne bien la nécessité de nous unir aux hommes, mais non aux bêtes ou aux choses dont la nature est différente de l'humaine.* » Pour Spinoza, même si les bêtes aussi sentent, hommes et bêtes n'ont pas les mêmes affects.

⁸⁰ En II, 11, p. 430, Montaigne écrit : « *Je me compassionne fort tendrement des afflictions d'autrui* ». Et il devance ce que l'on pourrait penser de l'extension de cette sympathie aux bêtes par cette formule : « *Afin qu'on ne se moque de cette sympathie que j'ai avec elles [les bêtes] (...)* » (p. 433).

⁸¹ III, 4, p. 837.

un vieux domestique⁸², et où l'on embrasse un polonais comme un français, même si on n'a pas de langue commune⁸³. Exercer son humanité, c'est paradoxalement savoir étendre les limites de la communauté au-delà des hommes, en éprouvant ce qui nous apparente à tout ce qui vit.

Conclusion

Quel est l'apport du scepticisme de Montaigne dans le traitement de l'animal?

La douceur sceptique à l'encontre des bêtes se situe à l'opposé de la dureté avec laquelle la plupart des philosophes exclut l'animal de notre monde : dureté cartésienne⁸⁴ qui fait de la ressemblance que nous avons toujours remarquée entre nous et les bêtes le plus grand préjugé hérité de notre enfance ; dureté heideggerienne qui interdit d'exister avec les animaux qui vivent dans notre compagnie et de se mettre à leur place⁸⁵, pour ne citer que quelques exemples célèbres. Pour Montaigne, au contraire, en vertu de notre ressemblance entre les bêtes et nous, et en dépit des dissemblances, nous savons ce que nous leur devons : elles nous éveillent à la nature, assurent notre ancrage dans le réel, nous rappellent une appartenance commune au monde, celui de la vie et de la sensibilité, qui crée des liens d'obligations mutuelles, un devoir d'humanité.

Le scepticisme de Montaigne se traduit aussi par sa manière de penser le rapport entre homme et animal dans la chaîne des êtres. Le plus ou moins qui permet de passer par degré de l'homme à la bête, n'est jamais rapporté à l'unité d'une forme, une norme de l'humanité, qui serait l'homme, ou plus exactement, le classificateur chrétien, européen, blanc, de sexe masculin, d'âge mûr, au profil grec, et qui serait autorisé à s'arroger à ce titre le monopole de la rationalité et de l'universalité. Montaigne n'est pas un humaniste ordinaire. Pour lui, la continuité de l'échelle des êtres, prise dans l'immanence (et non dans la verticalité), est ouverte à la possibilité de toute métamorphoses, et rapportée à un esprit curieux, toujours étonné, en raison de l'incertitude de la raison sur ce qui constitue le propre de l'homme.

C'est d'ailleurs très probablement cette incertitude, lorsqu'elle met mal à l'aise (ce qui est toujours le cas en dehors du scepticisme), qui est surmontée par le rejet de certains individus dans des sous-catégories. Et Montaigne, qui prend le risque d'écrire qu'il y a plus de différence de tel homme à tel homme que de tel homme à telle bête, ne préfère pas pour autant les animaux à certaines sous-catégories humaines. Il montre au contraire que l'association entre les bêtes et les hommes dits « sauvages » (au sens d' « inférieurs ») est surtout le fait de

⁸² Exemple de Plutarque par lequel Montaigne conclut le chapitre II, 11 intitulé *De la cruauté* (p. 435).

⁸³ Montaigne, *Essais*, III, 9, p. 973 : « *J'estime tous les hommes mes compatriotes, et embrasse un polonais comme un français, postposant [subordonnant] cette liaison nationale à l'universelle et commune.* »

⁸⁴ Lettre de Descartes à Morus du 5 février 1649, éd. Alquié, *Classiques Garnier*, Vol III, p. 884 : « *Mais le plus grand de tous les préjugés que nous avons retenu de notre enfance, est celui de croire que les bêtes pensent.* »

⁸⁵ Le « *Mitgehen* » heideggerien signifie un accompagnement sans partage, ou une transposition. Il doit se substituer à l'« *Einführung* » (empathie) à l'égard des bêtes. Voir *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique, cours de l'année 1929-1930*, traduction D. Panis, Paris, Gallimard, 1992, pp. 310-311

ceux qui cherchent des prétextes pour assouvir leurs passions prédatrices (cruauté, cupidité), et qui usent de la raison pour s'autoriser à persécuter, massacrer, adoptant ainsi des comportements de bouchers à l'encontre des hommes, sans que le fait de la domination des bêtes et de l'esclavage des hommes ne fasse droit⁸⁶.

En tant que sceptique, il nous aide à être attentif à d'autres manières d'être hommes : celles qui paraissent indécises, indécidables, notamment en la personne des monstres⁸⁷. Il montre que la faculté de réfléchir fait hésiter, et que cette hésitation donne seule à la raison son sens plein (sens critique), à la différence d'une intelligence purement instrumentale dans la manipulation du vivant, qui fait de nous des animaux supérieurs, mais déshumanisés, par le fait même de se désintéresser de ce qui n'est pas nous, et qui n'est plus là que pour nous servir.

⁸⁶ En II, 12, p. 461, Montaigne répond à l'objection de la domination de fait des animaux, que l'esclavage ou encore la servilité de certains hommes est bien plus grande encore, et qu'elle ne prouve absolument pas leur infériorité par rapport à ceux qui les dominent, ni par conséquent le droit de ces derniers à les dominer.

⁸⁷ Voir le chapitre II, 30 intitulé *D'un enfant monstrueux*. Pour Montaigne, qui n'a jamais vu de monstre plus éclatant que lui-même et ne cesse de s'étonner de sa difformité (III, 11, p. 1029), la monstruosité, y compris au sens tératologique, est à rapporter à l'humain. On est très loin du traitement des « crétins du Valais » par Kant dans *l'Anthropologie d'un point de vue pragmatique* (traduction Foucault, éd. Vrin, 1988, p. 79), dont l'imbécillité serait tellement déshumanisante, qu'ils seraient tout juste capables d'imiter d'une manière purement mécanique les actions extérieures qui sont possibles aux animaux, étant moins atteints d'une maladie de l'âme que d'une absence d'âme.