

Montaigne et les bêtes : La bêtise et l'animal

dans les *Essais* de Montaigne

Par Sylvia Giocanti, Université de Toulouse-II Le Mirail/ UMR 5037 (ENS-Lyon)

(Conférence donnée au Lycée Jean Mermoz de Montpellier en janvier 2011

lors de journées de stage DAFPEN sur le thème « Montaigne philosophe »

organisées par A. Perrin)

Introduction

Ce qui intéresse Montaigne chez les bêtes, c'est paradoxalement l'homme. Montaigne recherche l'homme dans l'animal, c'est-à-dire selon l'étymologie latine du mot animal (*animalis*), ce qui possède le souffle, respire, est vivant, c'est-à-dire pour Montaigne, ce qui témoigne bien mieux que nous de la nature, telle qu'elle devrait aussi être vécue en nous.

D'une certaine façon, par conséquent, l'anthropomorphisme est assuré. Mais, contre toute attente, c'est pour lutter contre l'anthropocentrisme, car il s'agit autant de rendre justice à ceux que la tradition philosophique et théologique méprise, parce qu'ils seraient privés de *logos*, que pour donner à l'homme les moyens de s'humaniser en s'animalisant, les bêtes servant de repère pour retrouver une nature qui, sans être vraiment perdue, n'est plus aisément perceptible en nous, parce que nous n'écoutons que la raison.

L'objectif n'est donc pas d'« humaniser la nature » (formule de Marx), mais au contraire de naturaliser l'homme, en se défiant de ce culte de la parole (*logos*) ou du Verbe qui se fait au mépris de la vie, et se retourne contre hommes et bêtes, apparentés par d'autres expériences dont nous nous détournons.

Pour traiter du rapport entre Montaigne et les bêtes, il faut donc, avant d'en venir à l'animal, commencer par ce qui est visible dans le monde humain, trop humanisé, et qui constitue comme un écran qui cache l'être de l'animal : le langage.

La langue vulgaire, le français, tel que nous l'utilisons au quotidien, renvoie l'homme très fréquemment à la bête, à titre d'insulte, pour stigmatiser l'inintelligence de certains hommes, qui seraient « bêtes », les termes de *bruta animalia* ou de *bellua* renvoyant à la lourdeur, à l'imbécillité de l'homme qui ne mérite pas ce nom.

Dès lors, si l'animal se manifeste avant tout en l'homme, à titre de référence péjorative, comme « bête », il nous faut commencer par examiner la bêtise, avant de chercher à comprendre plus directement comment l'animal en tant que tel est pensé dans les *Essais* de Montaigne.

I- La bêtise¹

Peut-on construire une définition de la bêtise à partir des *Essais* ? L'entreprise est tentante, car les occurrences de « bêtise », « bête », « stupide », « stupidité », « sot », « sottises », « imbécillité », « débilité », « fadaises »... et autres termes que l'on associe d'ordinaire à la bêtise, y sont très nombreuses².

Certes, Montaigne n'a pas une démarche définitionnelle. Et la bêtise ne fait pas exception : elle se présente comme un réseau de significations non unifiées.

Toutefois, s'il demeure pertinent de chercher à saisir la bêtise à partir des *Essais*, c'est parce qu'elle est, autant comme inaptitude à l'intelligence que comme refus de l'intelligence, au cœur de cet ouvrage, d'une part parce qu'elle harcèle la pensée de Montaigne, non comme son autre, mais comme ce qui lui est propre —les *Essais* sont présentés comme un recueil de sottises et d'inepties—, d'autre part, parce que la bêtise est l'une des façons de rendre raison l'incapacité de l'esprit à produire des définitions, incapacité attestée par les *Essais*.

I- La bêtise naturelle et essentielle : imbécillité et stupidité (sens 1)

Commençons par établir ce dernier point : si selon Montaigne, on ne peut pas produire de définitions, définitions qui énoncent l'essence ou nature de la chose définie, c'est parce que nous n'y avons pas accès au moyen de nos facultés. Et si nous avons la certitude de ne pas y accéder, c'est en raison de l'expérience que nous faisons chaque jour de l'irrégularité (variabilité, diversité, labilité) de ce qui se manifeste à nos facultés, irrégularité irréductible à l'unité qui nous empêche de nous prononcer sur la nature des choses.

Cette irrégularité, qui traduit le concept d'« *anomalia* » de Sextus Empiricus³, est décisive pour mesurer l'importance de la bêtise dans les *Essais*, et le sort très particulier qui lui est réservé : si l'anomalie est au cœur de notre perception du réel, il va de soi que l'inconstance, en tant qu'elle accompagne la sottise, n'est plus l'exception, mais la règle, et que par conséquent la bêtise n'est pas une pathologie, mais ce que présuppose l'intelligence. Tout homme est bête, parce qu'il est rationnel, raisonnable de son essence, le suffixe « able » renvoyant à une possibilité qui présuppose la bêtise comme inhérente à notre nature. La bêtise, comme inaptitude naturelle, est donc ce dont il faut partir.

¹ Le premier volet de cette étude, qui a servi de base à la première moitié de la conférence, est paru sous le titre *Montaigne et la bêtise* dans la Revue Le Français préclassique (1500-1650), Vol XII, dir. Mireille Huchon, CNRS, ILF (Institut de Linguistique Française), éd. Honoré Champion, Paris, 2009.

Le deuxième volet de cette présentation, consacré à l'animal à proprement parler, est inédit.

² Si on met à part les occurrences de « bête(s) » apparaît comme un substantif (122 fois), on trouve dans les *Essais* 35 occurrences de l'adjectif et de son principal dérivé, la « bêtise », 127 occurrence de « sot » et de ses dérivés (« dont sottises »). « Stupide » et ses dérivés apparaît 29 fois, imbécillité 21, fadaise 6, débilité 6. Nous citons les *Essais* dans l'édition de P. Villey, PUF, Quadrige, 1992. Nous nous permettrons d'en moderniser l'orthographe et la ponctuation.

³ Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, Livre III, 24 (235), éd. P. Pellegrin, Paris, Seuil, 1997, p. 497.

Tel est donc le premier sens de la bêtise chez Montaigne, bêtise essentielle et non accidentelle : la stupidité naturelle des sens et l'imbécillité naturelle de la raison⁴, faiblesse qui renvoie à la fois à la limitation de la perception sensorielle et intellectuelle et à leur inconstance, à l'irrégularité des informations qu'ils délivrent à la conscience. Il est impératif de faire immédiatement remarquer que cette bêtise est l'effet non pas d'un handicap de nos facultés, mais de l'incapacité que nous avons à les évaluer, c'est-à-dire à prendre la mesure de notre limitation, faute de pouvoir prendre de la distance par rapport à ce que nous appréhendons par elles et qui nous captive immédiatement.

Nous jugeons en effet des choses dans les limites de nos facultés, sans souffrir de cette limitation, sans en désirer davantage. Mais ceci ne prouve pas que nos sens et que notre bon sens (ou raison) ne sont pas défailants. Nous sommes dans une situation analogue à celle de l'aveugle-né dont parle Montaigne⁵, qui a appris des autres qu'il lui manquait le sens de la vue, mais qui en vérité s'en passe très bien. De même, il se pourrait que notre perception des choses soit défectueuse, sans que nous en soyons jamais gênés. Aussi, parce que nous n'avons pas les moyens de juger de notre infirmité, il est contradictoire de penser manquer de « sens » (sens commun ou bon sens): « *qui verrait au-delà, il verrait au-delà de sa vue* ⁶ ». Il est contradictoire d'affirmer de soi : « je suis bête », non pas bête par inadvertance, comme lorsqu'on dit une sottise, mais « bête par nature ». Si tel était le cas, nous surmonterions en même temps la faiblesse de nos facultés et apporterions la preuve du contraire⁷.

Nous ne pouvons donc avoir aucune assurance que les sens et le bon sens sont des critères fiables de connaissance⁸. Contrairement à ce que dira Descartes dans le célèbre *incipit* du *Discours de la méthode* —en feignant de paraphraser le texte de Montaigne de II, 17, p. 656-657, jusque dans son ironie même, pour en vérité en renverser le sens— la bonne méthode ne s'offre en rien comme un remède pour ne pas errer, puisque la notion même de bon usage de la raison implique que, pour s'assurer la rectitude de l'instrument, on puisse mesurer nos facultés à l'aune de la nature des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes (indépendamment de la relation que nous entretenons avec elles), ce que Montaigne juge contraire à l'expérience.

La raison est donc sujette, comme les autres facultés, à cette imbécillité ou (les termes sont synonymes) faiblesse naturelle qui fait qu'elle n'a aucune distance par rapport à ce qu'elle reçoit : elle se plie au gré des raisons contraires, nous porte à énoncer de manière très inconstante des jugements, et à défendre de telles causes que, si nous l'écoutions, « *nous nous*

⁴ *Essais*, III, 4, p. 838 : « *notre imbécillité et bêtise naturelle* ».

⁵ II, 12, p. 589.

⁶ II, 17, p. 657.

⁷ II, 17, 656.

⁸ II, 17, p. 634 : « *la philosophie ne me semble jamais avoir si beau jeu que quand elle (...) reconnaît de bonne foi son irrésolution, sa faiblesse et son ignorance.* »

forgerions des devoirs qui nous mettraient à nous manger les uns les autres »⁹! La bêtise de la raison a des conséquences sauvages, brutales, qui montre son caractère redoutable.

Tel est le paradoxe du traitement de la bêtise par Montaigne : la bêtise ne se rencontre pas dans les interstices de la raison, dans son usage intermittent. Si tel était le cas, il suffirait de rendre l'usage de la raison permanent, sans faille, pour s'extraire de la bêtise. C'est ce que préconisera Descartes pour lequel le remède à la bêtise —qu'implique notre nature d'animal potentiellement raisonnable— consiste, une fois dans sa vie, selon la formule de la Règle VII des *Regulae*, à « s'élever jusqu'au bon sens » (*ad bonam mentem pervenire*). Pour Montaigne, au contraire, le bon sens ou raison, loin de s'offrir comme un remède à la bêtise, en est l'une des principales sources, si bien que la seule sagesse possible réside dans la reconnaissance —qui n'est pas connaissance— de notre bêtise essentielle, bêtise insurmontable, car liée aux limitations de notre nature.

II- La bêtise ordinaire ou sottise

- la sottise comme déni de notre bêtise naturelle (sens 2)

Et si nous n'en sommes pas volontiers convaincus, c'est parce que la raison, loin de bien vouloir reconnaître la bêtise essentielle à laquelle elle prend part, refuse « *d'avouer sa nécessaire bêtise* »¹⁰, nous en cache même la vue en s'étourdissant de discours. Ainsi, elle nous précipite dans une autre forme de bêtise qui, à la différence de la première, est non nécessaire, même si, par accident, elle devient « la chose du monde la mieux partagée ». Il s'agit en effet de la bêtise ordinaire —et chez Montaigne, l'ordre renvoie toujours à la coutume et jamais à la nature— appelée aussi sottise, parce qu'elle concerne notre jugement, et qu'elle est directement issue du déni de la bêtise naturelle (ou stupidité).

On remarquera que cette bêtise ordinaire et toutes celles que nous distinguerons ensuite comme d'autres formes de bêtise ordinaire, se caractérisent par le déni, comme s'il suffisait de ne pas penser à quelque chose, de ne pas le reconnaître, pour que, comme par magie, elle n'existe pas ! Le refus de penser sa propre bêtise, de la reconnaître, est bien ce qui caractérise la bêtise même et en rend difficile l'approche : si on refuse l'intelligence, si on ne désire pas être intelligent, c'est par peur de se découvrir « bête », par désir de conjurer la bêtise sous toutes ses formes, attitude qui a bien évidemment pour effet d'engendrer la bêtise comme sottise, bêtise ordinaire en ce deuxième sens de la bêtise (comme déni de la stupidité naturelle).

Il s'agit bien d'un analogue de « l'ignorance de l'ignorance » qui est bêtise selon Socrate¹¹, mais d'un analogue seulement, puisque la non-reconnaissance de la stupidité

⁹ II, 12, p. 488 : « *Il ne faut pas laisser au jugement de chacun la connaissance de son devoir... autrement, selon l'imbécillité et variété infinies de nos raisons et opinions, nous nous forgerions enfin des devoirs qui nous mettraient à nous manger les uns les autres, comme dit Epicure.* »

¹⁰ II, 12, p. 592.

¹¹ II, 12, p. 498 où Montaigne rappelle que si Socrate était sage, c'est parce que « *son Dieu estimait singulière bêtise à l'homme l'opinion de science et de sagesse* ».

naturelle n'est pas une connaissance, qu'elle ne constitue pas le premier moment de la philosophie telle que la conçoit Platon, qu'elle condamne au contraire cette dernière à n'être qu'un ensemble d' « âneries »¹² dont la fonction est d'occulter la première bêtise, afin de pas faire peur aux enfants que nous sommes¹³. Pour poursuivre la comparaison avec l'aveugle né, les philosophes lui ressemblent, cette fois non pas parce qu'il ne peuvent pas voir au delà de leur capacité naturelle (nulle pour l'aveugle), mais parce qu'ils se sont habitués à discourir au sujet de ce qui excède ces limites, en faisant comme s'ils voyaient. Ainsi, du point de vue de Montaigne, philosopher vraiment, c'est ne pas faire grand compte de la philosophie¹⁴, se moquer de ses sottises, dire haut et fort que nous nous prononçons jamais suivant la nature des choses, que la raison n'est pas une lumière naturelle qui délivrerait la vérité.

Cette sottise (ou non-reconnaissance de l'imbécillité/stupidité naturelle) concerne essentiellement l'exercice du jugement. Pourtant, si elle est indistinctement appelée « bêtise » par Montaigne, c'est parce qu'elle n'est pas sans rapport avec la bête.

-La volonté déplacée de s'élever au-dessus de l'animalité qui est en nous, sous l'impulsion de la raison (sens 3 de la bêtise)

Mais ce n'est pas comme chez Pascal parce qu'elle nous rend plus bêtes que les bêtes. Pour Montaigne, au contraire, nous n'avons aucune raison d'attribuer la bêtise aux bêtes par comparaison d'elles à nous, et cette comparaison se fait même en notre défaveur¹⁵. Ainsi, si la sottise est synonyme de bêtise, ce n'est pas parce qu'elle nous fait ressembler aux bêtes, mais bien plutôt parce que la prétention ridicule à s'élever au dessus de ces dernières, le déni de tout ce qui nous rattache aux bêtes, nous rappelle à notre condition animale. Autrement dit, les prétentions de la raison à la spiritualité vont de pair avec le déni de la bestialité (brutalité) qui est en nous, avec un déni du corps, de ce qui nous rattache à l'animalité, qui au bout du compte nous met dans une position inférieure par rapport aux bêtes elles-mêmes. On rencontre ainsi l'un des sens de la bêtise qui est dérivé du second : la volonté déplacée, portée par le « cuider » de l'esprit humain, de s'élever hors de là où l'on est (dans un corps), hors de ce que l'on est (union d'une âme et d'un corps), au risque de s'égarer hors de notre condition.

Du point de vue de la raison, cela signifie que la bêtise est vice non par défaut mais par excès de la raison. La bêtise n'est pas l'envers de la raison, c'est la raison même dans toute sa prétention. Elle ne résulte pas de l'échec d'une tentative d'élévation qui nous ferait retomber au rang des bêtes : elle est cette tentative elle-même.

¹² II, 12, p. 545 : « *Qui fagotterait suffisamment un amas des âneries de l'humaine prudence, il dirait merveilles* ».

¹³ II, 12, p. 545 : « *Ils [les philosophes] ne veulent pas faire profession expresse d'ignorance et de l'imbécillité de la raison humaine, pour ne pas faire peur aux enfants ; mais ils nous la découvrent assez sous l'apparence d'une science trouble et inconstante.* »

¹⁴ II, 12, p. 511 : « *Un ancien à qui on reprochait qu'il faisait profession de la philosophie, de laquelle pourtant en son jugement il ne tenait pas grand compte, répondit que cela c'était vraiment philosopher.* »

¹⁵ II, 12, p. 452.

C'est toute la différence avec Pascal : pour Pascal, il est dangereux de nous montrer semblables aux bêtes, comme le fait Montaigne, sans nous montrer notre grandeur. Et il ne faut pas confondre cet abaissement avilissant de Montaigne avec l'abêtissement volontaire que l'auteur des *Pensées* préconise dans l'espoir de conduire machinalement l'incrédule sur le chemin de la foi¹⁶. Pour Montaigne, au contraire, la ressemblance avec les bêtes doit être martelée pour nous faire renoncer à la grandeur, sachant que cette aspiration nous rend bêtes d'une bêtise spécifique. Ce que Pascal appellera abjection est chez Montaigne acceptation de notre nature par un sain retour à l'animalité. C'est le sens de l'injonction « *pour Dieu, s'il est ainsi, tenons d'ores en avant école de bêtise*¹⁷ », ou de « *Au demeurant, vivez en bête*¹⁸ ».

III- En quoi la bêtise comme animalité peut-elle constituer un modèle pour nous?

- la bêtise (animalité) comme modèle de tranquillité

Il est légitime de chercher à se rapprocher de la bête pour, paradoxalement, en recourbant le bâton dans la direction de la stupidité naturelle (sens 1 de la bêtise), corriger notre sottise (sens 2 de la bêtise), corriger cette tendance à s'élever vers les cieux portés par les babils de la raison.

Les bêtes, comme les simples, sont en effet des modèles d'acceptation de notre stupidité naturelle, stupidité valorisée aussi comme insensibilité aux maux (à la mort, à la souffrance).

Ce n'est pas que les bêtes ne sentent pas. Au contraire, pour Montaigne, elles appréhendent comme nous et sans distance ce que leur délivrent leurs facultés. Mais parce que leur pensée n'intercède pas comme chez nous pour introduire des médiations propres à l'opinion, médiations qui inquiètent, l'appréhension des bêtes et des simples est moins douloureuse.

Il ne s'agit pas d'introduire une hiérarchie entre l'homme, l'animal, et les simples qui fonderait une valorisation de la bêtise par un renversement d'une hiérarchie convenue¹⁹. La hiérarchie à partir de la bêtise est toujours usurpée, car nous sommes logés avec les animaux à la même enseigne de la bêtise naturelle (au sens 1 de la bêtise comme stupidité), et avec les autres hommes, à la même enseigne de la bêtise ordinaire (au sens 2 de la bêtise comme sottise).

Ce n'est donc pas du fait de Montaigne, qui considère que « *nous sommes tous du vulgaire*²⁰ », mais du fait des pédants ou demi-habiles,²¹ de considérer la bêtise de manière

¹⁶ Voir par exemple dans le frag. 418 (Lafuma) cette réflexion censurée dans l'édition de Port Royal : « *naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira.* »

¹⁷ III, 12, p. 1052.

¹⁸ II, 12, p. 470.

¹⁹ Comme pourrait le laisser penser par exemple la citation de Juvénal (*Rarus enim fermè sensus communis in illa Fortuna*) de III, 8, p. 931, traduite par : « *en effet le sens commun est rare dans cette haute fortune* ».

²⁰ II, 12, p. 570. Cf. aussi « *Les âmes des empereurs et des savetiers sont jetées à même moule* » (II, 12, p. 476), et « *les [âmes] basses et vulgaires sont souvent aussi réglées que les plus déliées* » (III, 3, p. 820).

insultante comme le propre d'une « sottise multitude » assimilable à un troupeau de bêtes. Au contraire, le philosophe admire la stupidité (au sens de l'insensibilité et de l'absence de réflexion) avec laquelle les paysans accueillent la mort, parce que loin de les empêcher d'être sages, elle les dispose à endurer avec fermeté et courage les maux de l'existence humaine²². La « bêtise » des simples et des bêtes, parce qu'elle permet d'accéder à la tranquillité de l'âme, constitue un modèle à suivre.

Ainsi, à la suite de Pyrrhon, Montaigne loue l'impassibilité du pourceau²³. Souvent représenté dans les allégories de la sottise comme l'exemple à fuir suivi à tort par le sot²⁴, cet animal incarne au contraire chez Montaigne, conformément à la tradition pyrrhonienne, une stupidité naturelle exemplaire, non perturbée par la pensée, que le sage doit veiller à préserver en toutes circonstances.

La valeur éthique de la stupidité est confirmée dans les *Essais* lors du récit d'une chute de cheval où Montaigne raconte avoir donné des ordres opportuns à ses domestiques sans intercession de la pensée²⁵, et également lorsqu'il confesse, que durant la guerre civile, sa maison étant sur le point d'être prise d'assaut, faute de pouvoir recourir à l'impassibilité inaccessible des stoïciens (fondée sur la tension de la raison), il s'est enfoncé dans « *sa stupidité populaire*²⁶ » pour supporter la peur de la mort. Ce n'est pas tellement paradoxal, si l'on admet que « *la bêtise et la sagesse se rencontrent en même point de sentiment et de résolution à la souffrance des accidents humains. Les sages gourmandent et commandent le mal, les autres l'ignorent.* »²⁷

Toutefois, ce n'est pas seulement par dépit (faute de parvenir à la sagesse par la science rationnelle) dans le cadre d'une éthique de la tranquillité, et au nom de leur imbécillité naturelle, que les animaux peuvent servir de modèle pour nous préserver de la bêtise ordinaire.

- La bêtise (animalité) comme modèle de jouissance

La référence à l'animalité est aussi une référence positive dans le cadre d'une éthique de la jouissance étayée par la considération platonicienne selon laquelle « *il n'y a satisfaction ici-bas que pour les âmes ou brutales ou divines*²⁸. » Interprétant très librement Platon, Montaigne estime que nous n'avons pas une âme divine, parce qu'elle est incarnée, que notre désir du divin est une aspiration contre-nature. La bêtise est de vouloir de manière

²¹ Certes, Montaigne reproduit parfois leur discours, comme lorsqu'il parle de la bêtise et docilité populaire en I, 51, p. 306. Mais c'est sans le reprendre à son compte. Cf. I, 54, p. 312 : « *comme ils disent* ».

²² Voir par exemple III, 12, p. 1040.

²³ Voir I, 14, p. 55 et II, 12, p. 490.

²⁴ La communication de D. Roux et H. Pommier sur l'iconographie de la bêtise (voir notamment l'*Iconologie* de Cesare Ripa) lors de la journée d'étude sur les formes et les figures de la bêtise organisée par M. Clément à Lyon en mai 2007, a permis de souligner cette association étroite entre la sottise et le pourceau.

²⁵ Voir le chapitre *De l'exercitation*, II, 6, p. 376.

²⁶ Cf. III, 10, p. 1020 : « *cette mienne stupidité populaire* ».

²⁷ Cf. I, 54, p. 312.

²⁸ III, 9, p. 987.

extravagante se rapprocher de Dieu, de ne pas désirer demeurer dans son corps, d'oublier la brutalité (animalité) par laquelle nous pouvons nous satisfaire, en exigeant par exemple d'avoir l'esprit aux nues lorsque nous avons le corps à table²⁹.

L'exemple privilégié par Montaigne est celui de la sexualité, car son dénigrement est symptomatique d'une certaine forme de bêtise. Il se trouve en effet que le désir sexuel a un caractère impérieux qui, non seulement met sur un pied d'égalité « *les fols et les sages, et nous et les bêtes* », mais encore, lors de son accomplissement, « *met toute autre pensée sous le joug, abrutit et abêtit par son impérieuse autorité toute la théologie et philosophie qui en est en Platon* »³⁰. Parce que la sexualité nous empêche de « penser ailleurs », elle nous fait hont. C'est pourquoi certains parviendraient presque à nous faire croire qu'ils cherchent encore la quadrature du cercle juchés sur leurs femmes³¹, au lieu de rendre justice à des passions, en quelque sorte légitimées par la jouissance qu'elles procurent³². Contre cela, Montaigne déclare : *Je ne vais pas désirant qu'on produisit stupidement [sans éprouver de sensation] des enfants par les doigts et les talons*³³. Ce qui est grossier n'est pas notre animalité, mais la volonté déplacée d'être ailleurs que là où le désir nous porte.

La bêtise comme sottise ordinaire, déclinée en déni de la stupidité naturelle et désir de s'élever au dessus de l'animalité, désigne donc toujours une attitude déplacée, hors de propos, une incapacité à être en adéquation avec la situation, faute de voir où est sa place. C'est en quoi, la bêtise est inévitable : dans la mesure où la perception de notre nature est soumise à la même irrégularité ou indétermination que toute autre chose, nul ne peut savoir exactement quelle est sa place, l'attitude qui lui convient en tant qu'homme.

IV- Les autres formes de la bêtise ordinaire

- Sens libertin de la sottise : la bêtise (au sens 4) comme dénigrement du corps

Toutefois pour Montaigne, s'il faut chercher sa place, qu'elle n'est pas donnée une bonne fois pour toutes, on ne peut nier toutefois l'évidence que notre condition est « *merveilleusement corporelle*³⁴ ». Il faut ajouter, pour compléter nos considérations précédentes que, synonyme d'oubli (ou de déni) et de dénigrement du corps, la bêtise est aussi une forme de maltraitance de soi qui résulte des excès de la raison et d'une valorisation exclusive du spirituel.

²⁹ III, 13, p. 1107 : « *Je hais qu'on nous ordonne d'avoir l'esprit aux nues pendant que nous avons le corps à table.* »

³⁰ III, 5, p. 877.

³¹ III, 13, p. 1107 : « *Chercheront-ils pas la quadrature du cercle, juchés sur leurs femmes !* »

³² Voir III, 2, p. 811 l'argumentation selon laquelle on pourrait imaginer qu'« *avec justice le plaisir excuserait le péché... en l'exercice même de celui-ci, comme en l'accointance des femmes, où l'incitation est violente, et dit-on parfois invincible.* »

³³ III, 13, p. 1113

³⁴ III, 8, p. 930 : « *C'est toujours à l'homme que nous avons affaire, duquel la condition est merveilleusement corporelle.* »

On rencontre là le sens libertin de la bêtise (ou sottise ordinaire) qui stigmatise un désir déplacé d'élévation qui, loin de révéler une grandeur perdue (la première nature de Pascal), traduit le refus de reconnaître notre proximité originelle avec la bête et notre distance incommensurable avec un Dieu étranger à nous. Le sens libertin de cette bêtise apparaît d'autant mieux si l'on souligne qu'elle est accidentelle (on pourrait reconnaître que nous naissons et mourons comme des bêtes), comme l'est le péché originel dans la tradition théologique (qui aurait pu ne pas advenir, si nous avions reconnu la supériorité inégalable de Dieu), tout en étant irrémédiablement attachée à la condition humaine. Mais le sens de la chute est renversé, puisque la faute consiste, par excès de spiritualité, à négliger les jouissances du corps.

Notons toutefois que la raison elle-même, et pas seulement le corps, est mise en danger par cette forme de bêtise qui consiste à vouloir se dépasser soi-même, à être hors de soi. C'est ce qui est arrivé au poète le Tasse, que Montaigne trouve dans un état de démence dans sa prison à Ferrare. Aussi l'auteur des *Essais* déplore-t-il « *la curieuse et laborieuse quête des sciences [qui] l'a conduit à la bêtise*³⁵ ». Sa raison n'appréhende plus rien, parce qu'elle s'est subtilisée jusqu'à l'« *exinanition* »³⁶. Rendue stupide, la raison n'est pas tranquille comme celle des sages pyrrhoniens qui ont refusé à temps son intercession en s'abstenant de penser, mais anéantie, impropre à toute pensée et submergée par le trouble.

Reste à compléter la définition de la sottise, non pas en tant que déni de la stupidité naturelle (sens 2 de la bêtise), ni en tant que déni de l'échec de l'entreprise d'élévation (sens 3 de la bêtise) qui conduit au dénigrement du corps (sens 4 de la bêtise), mais en tant que déni de notre incapacité à fonder nos jugements d'une manière ferme et inébranlable à partir d'un critère naturel (sens 5 de la bêtise).

- La bêtise ordinaire comme dogmatisme (sens 5)

On rencontre ici le sens 5 de la bêtise (et la 4^{ème} forme de la sottise) : la bêtise comme dogmatisme, c'est-à-dire comme refus de se défier de son jugement rationnel, qui est aussi refus de douter de soi. La seule façon de garantir la validité de son jugement, en l'absence de critère, et lorsqu'on s'est trompé à plusieurs reprises, après s'en être remis à la raison, est en effet de se défier de son jugement³⁷. Si l'on s'obstine à soutenir ses jugements, on fait preuve de bêtise: « *L'affirmation et l'opiniâtreté sont signes exprès de bêtise* » ou : « *L'obstination et ardeur d'opinion est la plus sûre preuve de bêtise* »³⁸.

Est bête non pas celui qui ne sait pas, mais celui qui ne se pose pas de questions parce qu'il croit savoir, ou encore celui qui ne supporte pas qu'on ne puisse pas répondre à ses

³⁵ II, 12, p. 492.

³⁶ III, 8, p. 927.

³⁷ II, 12, p. 563 : « *N'est-ce pas sottise de me laisser tant de fois piper à un guide ?* » cf. III, 13, p. 1074

³⁸ Voir respectivement III, 13 p. 1075 et III, 8, p. 938.

question³⁹. Est bête celui qui ne doute pas, parce qu'il ne veut pas voir l'incertitude de sa position, dans la mesure où elle contrevient à son aspiration à la gloire, gloire qui se construit sur des jugements péremptoires. La bêtise est ainsi assurance déplacée en matière de jugements.

Déplacée par rapport à quoi ?

« *La bêtise ordinaire du jugement*⁴⁰ » est celle par laquelle, malgré nous, nous jugeons selon la coutume, alors qu'on croit juger selon la nature ou la raison —ce qui n'est pas possible, puisque nous n'accédons pas à la nature des choses—. « *Il semble à chacun que la maîtresse forme de nature est en lui (...) Quelle bestiale stupidité !*⁴¹ », s'exclame Montaigne. Cette bêtise, qui consiste à « *attribuer à stupidité et à bêtise*⁴² » ce qui est contre la coutume, renverse le sujet d'attribution de la bêtise : est bête celui qui croit bête ce qui n'est pas conforme à son usage, qui ne perçoit pas que son point de vue est celui des préjugés de sa culture, et qui n'hésite pas à argumenter en leur faveur avec une opiniâtreté telle, qu'il serait capable de « *se laisser patiemment brûler et rôtir pour des opinions empruntées d'autrui, ignorées et inconnues*⁴³ ».

Le point commun entre les sens 2, 3, 4 et 5 de la bêtise est le refus de reconnaître ce que nous sommes, c'est-à-dire des êtres stupides (sens 2), unis à un corps (sens 4), inconstants (sens 5), dont la constance repose sur la seule coutume, et qui de ce fait sont incapables de s'exprimer spontanément de manière raisonnable (sens 4), et ne devrait donc pas mépriser la condition animale (sens 3). Dénier de la stupidité naturelle, déni du corps, déni du doute, déni de l'animalité sont les 4 formes de la sottise ordinaire.

On notera que les pédants sont souvent accusés de bêtise par Montaigne : ils incarnent la « *fière bêtise*⁴⁴ », cette bêtise dogmatique. En vérité, ils ne sont pas plus bêtes que les autres, mais la faiblesse et vanité de leur entendement se voient davantage, parce qu'ils ont les moyens rhétoriques d'en faire étalage, un peu comme les artisans qui, gâtant de nobles matériaux, donnent l'impression d'avoir davantage manqué à leur ouvrage que les autres⁴⁵. Enfin et surtout, en raison de leur auto-satisfaction⁴⁶, ce sont les plus exaspérants, à tel point que Montaigne ose dire qu'il les hait un peu plus que la bêtise⁴⁷ !

Mais la sagesse de Montaigne consiste précisément à se garder de rejeter la bêtise propre au dogmatisme sur les pédants, et la bêtise sous toutes ses formes sur les autres en général.

³⁹ Voir par exemple I, 27, p. 182 au sujet des observances de l'Eglise.

⁴⁰ I, 23, p. 116.

⁴¹ II, 32, p. 725.

⁴² II, 12, p. 467.

⁴³ II, 32, p. 724.

⁴⁴ III, 8, p. 937.

⁴⁵ II, 17, p. 659.

⁴⁶ III, 8, 938 : « *Rien ne me dépote tant en la sottise que de quoi elle se plaît plus qu'aucune raison ne se peut raisonnablement plaire.* »

⁴⁷ Ibid., p. 927.

V- La bêtise universelle comme expression de l'inanité de notre condition (sens 6 de la bêtise)

Tout d'abord, il y a une forme universelle de la bêtise, bêtise différente à la fois de la bêtise ordinaire (qui concerne la coutume de juger) et de la stupidité naturelle. Elle renvoie à tout ce qui manifeste l'inanité de notre condition, et donc, cette fois, pas exclusivement à son déni.

Notre condition est vaine parce qu'elle est vide c'est-à-dire non pas malheureuse, misérable, mauvaise, mais « *sotte* », « *ridicule* », dérisoire, grotesque. C'est pourquoi elle est plus digne des rires de Démocrite que des pleurs d'Héraclite⁴⁸

On peut donner quelques exemples de cette « bêtise à pleurer » dont il vaut mieux rire, en rappelant qu'« *une sotte cause*⁴⁹ », c'est-à-dire une chose parfaitement futile, qui n'est presque rien⁵⁰, suffit à nous précipiter dans les chagrins les plus grands, ou encore en évoquant celui qui « *aura donné du nez à terre cent fois pour un jour* », mais qui n'en remonte pas moins « *sur ses ergots, aussi résolu et entier que devant*⁵¹ ». En montant sur ses échasses, l'homme est aussi ridicule que ces guenons qui, parvenus en haut de l'arbre, y montrent leur cul⁵², puisque, et c'est la conclusion des *Essais* « *au plus élevé trône du monde, si ne sommes assis que sur notre cul*⁵³ ».

En ce sens, l'une des caractéristique de la bêtise est le caractère farcesque de la situation des hommes qui s'évertuent à rechercher par des moyens compliqués mais jugés supérieurs des contentements qu'ils pourraient obtenir par d'autres voies plus basses, s'ils acceptaient d'être ce qu'ils sont, et de rire de ce qu'ils sont. C'est la figure du « *badin de la farce*⁵⁴ » qui surgit à la fin du chapitre intitulé *De la vanité*, la figure du nigaud qui rit du fait même qu'il s'entend rire tout seul, du fait qu'il se voit comme risible⁵⁵, et qui finit par trouver de quoi se réjouir, dans un accès d'allégresse, parce qu'il ne cherche plus à comprendre l'incompréhensible (la réalité au foisonnement vain et déconcertant), qu'il s'est débarrassé du fardeau de la quête du sens, qu'il s'est libéré de l'exigence de la justification de l'existence.

On comprend alors pourquoi il est vain de vouloir rejeter la bêtise sur les autres. Pour prendre les deux extrêmes, par défaut et par excès de raison, l'animal et le pédant, deux figures de la bêtise sur lesquelles nous aimons bien rejeter notre propre bêtise, ne sont en vérité pas si éloignées de nous, car ce sont autant de figures emblématiques de ce badin de la farce que nous sommes. Ainsi, les « *défenses ânières et brutales*⁵⁶ », ne renvoient pas à l'âne

⁴⁸ I, 50, p. 303.

⁴⁹ III, 9, p. 950.

⁵⁰ Cf. aussi III, 4, p. 836 : « *peu de choses nos divertit et détourne car peu de choses nous tient* ».

⁵¹ III, 13, p. 1075.

⁵² II, 17, p. 646.

⁵³ III, 13, p. 1115.

⁵⁴ III, 9, p. 1001.

⁵⁵ III, 8, p. 928.

⁵⁶ *Ibid.*

dans son animalité propre, mais à la figure humaine de la bêtise qui fait de l'âne, par son refus d'obtempérer, une bête qui ressemble à un homme têtue.

De même que la bête n'a aucune bêtise qui lui soit spécifique, la bêtise du pédant est édifiante⁵⁷, non pas parce qu'elle constitue un contre-modèle qui serait la « bêtise lettrée » par excellence (propre à une espèce d'hommes à part), mais au contraire parce qu'elle nous apprend à voir en nous ce que l'on situait hors de nous, et ainsi à nous garder de **la pire bêtise, sorte de déni de la bêtise universelle de l'homme, qui est de ne pouvoir supporter la bêtise des autres (sens 7 de la bêtise)** : « *Il n'est, à la vérité, point de plus grande fadaïse, et plus constante, que de s'émouvoir et piquer des fadaïses du monde ...Car elle nous formalise principalement contre nous* »⁵⁸.

La seule façon de lutter contre la bêtise, sachant que de toute façon on ne pourra jamais s'en débarrasser complètement —parce qu'on est d'abord bête avant d'être intelligent, et que l'on ne peut découvrir sa sottise que rétrospectivement, sans pour autant par là être préservé d'autres sottises futures— est de l'endosser, soit en s'appropriant la bêtise des autres, soit en avouant sa bêtise propre comme insurmontable.

VI- Endosser la bêtise

-La maîtrise de la bêtise par la conférence.

Lorsque la bêtise d'autrui nous met en colère, c'est au fond que nous perdons l'assurance de notre position : « *Je ne sens heurter rudement ma tête que par une autre tête* »⁵⁹. Cette déclaration a un double sens : elle exprime certes l'opiniâtreté de l'autre, mais aussi la nécessité de la confrontation pour ressentir sa propre bêtise, pour que le reproche se retourne contre nous.

L'atteste l'analyse des esprit boiteux : « *Pourquoi sans nous émouvoir rencontrons nous quelqu'un qui ait le corps tordu et mal bâti, et ne pouvons souffrir la rencontre d'un esprit mal rangé sans nous mettre en colère?* »⁶⁰ Parce que, si nous sommes sûrs de ne pas avoir le corps tordu, nous ne sommes pas sûrs de ne pas avoir le jugement boiteux. Comment pourrions-nous l'être puisque la « *raison va toujours, et torte, et boiteuse, et déhanchée, et avec le mensonge comme avec la vérité* »⁶¹ ? La raison n'est pas bête par intermittence, mais de manière essentielle ; et comme nous n'avons pas d'autre outil que la raison pour examiner notre bêtise, ce n'est que par le retour sur soi, retour opéré à partir de la confrontation avec autrui, que l'on peut tenter de saisir notre bêtise et de la corriger, c'est-à-dire moins de l'éradiquer que de lui rogner ses ailes.

⁵⁷ I, 26, p. 155-156 : « *la sottise même et faiblesse d'autrui lui sera instruction* ». III, 8, p. 922 : « *tous les jours, la sottise contenance d'un autre m'avertit et m'avise* ».

⁵⁸ III, 8, p. 928. Cf. aussi I, 26, p. 154.

⁵⁹ III, 8, p. 928.

⁶⁰ III, 8, p. 929

⁶¹ II, 12, p. 565.

Le remède à la bêtise, s'il y en a un, est alors la conversation ou dialogue, « *la conférence* » : « *la longue et constante institution [apprentissage] par laquelle on se guérit de la sottise et dérèglement de sens [bon sens] est la conférence*⁶². » Par exemple, lorsque nous échangeons vivement entre amis « *des devis pointus et coupés*⁶³ », la raillerie sert à s'avertir mutuellement de ses bêtises, à mettre à l'épreuve son jugement à partir de celui des autres dans l'expérience partagée de la bêtise. Ceci devrait inciter à l'indulgence. C'est le sens de « *il faut vivre entre les vivants, et laisser courir la rivière sous le pont sans notre soin, ou tout à la moins sans notre altération*⁶⁴ ». Il faut laisser passer la bêtise des autres sans nous émouvoir, parce que nous sommes emportés dans le même fleuve de la bêtise.

-Les Essais comme confessions de sa bêtise (sottise)

« *Le sot projet* » montanien de se peindre dont parlera Pascal est assumé comme tel : tout d'abord Montaigne ne parle pas « *sottement* » de lui comme les autres⁶⁵, car à la différence des autres, il ne parle que de lui, et donc fait étalage aussi de ses inévitables sottises, qu'il s'efforce de repérer comme telles : « *je ne suis point obligé à ne dire point de sottises, pourvu que je ne me trompe pas à les connaître* »⁶⁶.

On peut à partir de là apporter une réponse à la question que le texte de II, 17 sur le bon sens, dont nous étions partie, devait nécessairement nous conduire à poser : Comment Montaigne compte-t-il éviter la contradiction et le reproche de sotte présomption, lorsqu'il prétend, comme tout le monde⁶⁷, dans son chapitre consacré à la présomption, et avec le plus grand sérieux, ne pas manquer de bon sens ? Et cette attitude est bien assumée comme telle, puisqu'il écrit ailleurs : « *personne n'est exempt de dire des fadaïses* », « *cela ne me touche pas* »⁶⁸. Comment oser dire que l'on se recommande pour son bon sens, alors même qu'on vient de dire que ce n'est pas une preuve de bon sens de ne jamais penser en manquer, puisque, comme les aveugles-nés, on ne peut évaluer ce qui nous manque par nature, et que personne ne pense en être dépourvu ?

Précisément parce que Montaigne ne croit pas, en se recommandant pour son bon sens, pouvoir se soustraire à la sottise, et ainsi ne pas être concerné par la sottise des autres. Au contraire, les *Essais* ne sont pas autre chose pour lui que des « *sottises*⁶⁹ », « *des inepties*⁷⁰ » « *qui font le cheval échappé*⁷¹ », qu'il veut montrer telles qu'elles. Lorsque Montaigne se met à écrire les *Essais*, il découvre en effet que les pensées qui sortent de son

⁶² III, 8, p. 937.

⁶³ Ibid. p. 938.

⁶⁴ III, 8, p. 929.

⁶⁵ Comme il s'en justifie III, 13, p. 1069.

⁶⁶ II, 17, p. 653.

⁶⁷ II, 17, p. 653 : « *Je me tiens de la commune sorte, sauf en ce que je m'en tiens* »

⁶⁸ III, 1, p. 790.

⁶⁹ II, 37, p. 784.

⁷⁰ I, 26, p. 148.

⁷¹ I, 8, p. 33.

esprit ne sont pas des pensées bien policées par la raison, mais des étrangetés, des monstres, d'effroyables inepties que l'on peine à attraper. A la différence du peintre Francisco de Goya, Montaigne ne considère pas que « le sommeil de la raison engendre les monstres ». La pensée se saisit elle-même comme irrégulière, étrangère à la norme, monstrueuse et sotte, si bien que c'est la raison pleinement éveillée qui engendre les monstres, les inepties, les sottises. Ainsi, si Montaigne peut affirmer qu'il ne manque pas de bon sens, sans avoir l'air de vouloir se soustraire à la bêtise naturelle et ordinaire, c'est parce que, désormais, le bon sens renvoie à la capacité de juger que l'on dit des sottises (fadaises, inepties) et à la reconnaissance de l'impossibilité qu'il y a à en sortir définitivement, faute de critère.

Avoir du (bon) sens revient en effet à « avoir du nez » pour secouer sa bêtise. Montaigne remarque que « *chacun aime l'odeur de son fumier*⁷² », mais que « *si nous avons bon nez, notre ordure nous devrait plus puer d'autant qu'elle est nôtre* »⁷³. Faire l'essai de son jugement n'est pas autre chose qu'examiner sans complaisance les « *excréments d'un vieil esprit*⁷⁴ » qui digère mal, et en conséquence doit apprendre à se purger de ses sottises. Ceci implique de faire et de défaire ses jugements au gré du récit de soi, par des rétractations successives qui relèvent de l'autocorrection de la bêtise.

C'est ainsi qu'il n'y a pas d'incompatibilité entre l'estime de soi, et le fait de juger que la sottise est notre lot, à partir du moment où l'on s'est donné pour tâche d'examiner sceptiquement sa propre bêtise.

⁷² Adage d'Erasme cité en III, 8, p. 929.

⁷³ III, 8, p. 930.

⁷⁴ III, 9, p. 946.

II- L'animal

En guise d'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 Malebranche⁷⁵ : « *Ce n'est par vrai discours, mais par une fierté folle et opiniâtrée, que nous nous préférons aux autres animaux et nous séquestrons de leur condition et société*⁷⁶ ». 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*⁷⁷ ».

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 création⁷⁸.

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*⁷⁹, lui seul 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

⁷⁵ Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Livre II, 3^{ème} partie, chap. V, p. 283, éd. Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1979.

⁷⁶ Montaigne, *Essais*, II, 12, p. 486, éd. Villey, PUF, Quadrige, Paris, 1992. Nous modernisons l'orthographe.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 532.

⁷⁸ 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.

⁷⁹ 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 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.

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 naturels⁸⁰, mais aussi par anticipation, tous ceux qui en héritent, comme Buffon, qui déclare qu'une « *distance infinie* » sépare l'homme de la bête⁸¹ 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* »⁸².

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*⁸³»), 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*⁸⁴») 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*⁸⁵. »

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 nature⁸⁶— pour effectuer un 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

⁸⁰ Aristote, *Histoire de animaux*, VIII, 1, 588b, folio essais, p. 412.

⁸¹ Buffon, *Œuvres*, « Corpus général des philosophes français », t. XLI, 1, éd. J. Piveteau, Paris, PUF, 1954, p. 350B.

⁸² 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.

⁸³ II, 12, p. 481.

⁸⁴ II, 12, p. 452.

⁸⁵ I, 42, *De l'inégalité qui est entre nous* p. 258.

⁸⁶ Voir Montaigne, *Essais*, I, 27, « *C'est folie de ramener le vrai et le faux à notre suffisance* ».

sur la ressemblance⁸⁷) 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-Strauss⁸⁸ (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 *oikeiôsis*) 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.* »⁸⁹ Mais la différence est ténue, ridicule même, car elle ne repose que sur le visage, une apparence corporelle. Montaigne, à la suite de Plutarque⁹⁰, 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, 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*

⁸⁷ II, 12, p. 467.

⁸⁸ 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.* »

⁸⁹ III, 13, p. 1070.

⁹⁰ 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.

*mettre notre intelligence, notre prudence, et tout le reste à l'abandon*⁹¹ ». 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 tirer⁹². 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*⁹³ ».

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 Lévinas⁹⁴, 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*⁹⁵ ».

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'Alexandrie⁹⁶, bref à tous ceux qui ont transmis le concept hérité de la philosophie grecque d'apparement entre les vivants (*oikeiôsis*), et par voie de conséquence de communauté entre les bêtes, les

⁹¹ II, 12, p. 486.

⁹² Voir *De la physionomie*, III, 12, p. 1058.

⁹³ II, 12, p. 490.

⁹⁴ 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.

⁹⁵ Montaigne, *Essais*, II, 11, p. 433.

⁹⁶ 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.

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*⁹⁷, 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 nature⁹⁸, 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 débauches⁹⁹.

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*¹⁰⁰ ». Nos faces sont différentes, car sans cela nous ne pourrions distinguer l'homme de l'homme, mais « *chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition*¹⁰¹ », 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.

⁹⁷ 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 »

⁹⁸ II, 12, p. 472.

⁹⁹ II, 8, p. 399 : « *Les bêtes altèrent et abatardissent aussi aisément que nous l'affection naturelle* ».

¹⁰⁰ *Essais*, III, 13, p. 1065.

¹⁰¹ III, 2, p. 805.

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-Strauss¹⁰², 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 cochons*, 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 deux¹⁰³), mais comme traversé par des formes qui le rendent monstrueux et méconnaissable à lui-même au fil du temps¹⁰⁴.

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* », 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*¹⁰⁵ ». 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

¹⁰² Voir la note 14.

¹⁰³ *Essais*, III, 9, p. 964.

¹⁰⁴ *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.* »

¹⁰⁵ saint Augustin, *La Cité de Dieu*, XII, 21-22

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*¹⁰⁶ ». 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 nouvelleté, 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*»¹⁰⁷.

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 volonté¹⁰⁸ —que Montaigne estime n'avoir aucune raison de leur refuser¹⁰⁹—, 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 mensonge¹¹⁰. Si comme le pense saint Augustin nous n'avons pas de société avec les animaux et les plantes¹¹¹, il ne peut 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*¹¹².

¹⁰⁶ II, 12, p. 472.

¹⁰⁷ 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.

¹⁰⁸ Voir saint Augustin *Du libre arbitre*, III, 23, 69.

¹⁰⁹ 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 .* ».

¹¹⁰ II, 8, p. 395.

¹¹¹ Voir *Des mœurs de l'Église 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.

¹¹² II, 12, p. 487.

S'« *il nous faut abêtir pour nous assagir*¹¹³», 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 sens¹¹⁴— 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*¹¹⁵ », 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 comprendre¹¹⁶. Montaigne fait écho ici à un argument de Porphyre¹¹⁷ 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*), « *discours au dedans*¹¹⁸ » par lequel elles apprennent et s'instruisent mutuellement, et pas seulement —comme le prétendent les stoïciens qui inaugurent la distinction¹¹⁹— *le logos prophorikos* ou discours proféré. Et si nous ne comprenons pas leur langage, c'est parce qu'il

¹¹³ II, 12, p. 492.

¹¹⁴ II, 12, p. 500. Cf. saint Paul, *Epîtres aux Corinthiens*, I, 1, 19.

¹¹⁵ II, 12, p. 490. Cf. I, 14, p. 55 : « *Il ne débat que du mot, et cependant, si ces peintures ne l'émeuvent, pourquoi en rompt-il son propos ? Pourquoi pense-t-il faire beaucoup de ne l'appeler pas mal ?* »

¹¹⁶ 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.* »

¹¹⁷ Porphyre, *De l'abstinence*, III, 3,6, éd. J. Bouffartigues et M. Patillon, Paris, Belles Lettres, 1982.

¹¹⁸ II, 12, p. 463.

¹¹⁹ 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.

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 prudence¹²⁰.

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*¹²¹ », 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 Paul¹²², 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 augustinienne¹²³, mais bien plutôt qu'elles manifestent ce que nous cachons par des ratiocinations ou une honte déplacée. Alors que l'homme torturé¹²⁴, 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 vrai¹²⁵.

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, 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* »¹²⁶), ni le monopole de la peine. A ce titre, Montaigne ne reprend pas à son compte l'idée de Pline (dont Juvénal est la source) selon laquelle le seul don que l'homme

¹²⁰ 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.

¹²¹ Voir respectivement II, 12, p. 470, et III, 12, p. 1052.

¹²² Saint Paul, *Épître aux Romains*, VIII, 19-22 : « *la création tout entière gémit et souffre* ».

¹²³ Saint Augustin, *Le Libre arbitre*, III, 23, 69.

¹²⁴ Voir l'analyse de la torture du chapitre II, 5 (*De la conscience*).

¹²⁵ 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.* »

¹²⁶ II, 12, p. 457.

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.

Le 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*¹²⁷ ». 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*¹²⁸ ». 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 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 prédateur¹²⁹.

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

¹²⁷ I, 14, p. 56.

¹²⁸ III, 13, p. 1091.

¹²⁹ I, 21, *De la force de l'imagination*, p. 105.

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 mortalité¹³⁰. 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 vie¹³¹, si bien qu'il est pas naturel (mais plutôt un signe de notre perversion mentale, de ce que Montaigne appelle « *l'humaine maladie* ¹³²») 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* ¹³³. ».

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 besoin¹³⁴. 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 Horkheimer¹³⁵, Montaigne considère que 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

¹³⁰ 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.* »

¹³¹ III, 12, p. 1051.

¹³² III, 12, p. 1049. La condition humaine est marquée chez Montaigne par la maladie, au sens d'une déprivation 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).

¹³³ III, 12, p. 1055.

¹³⁴ *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.* »

¹³⁵ 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 concède la mort à l'existence, il faut une mémoire susceptible d'identification, une connaissance apaisante, l'idée religieuse ou philosophique, bref le concept.* »

est plutôt *Gelassenheit*, calme, sérénité, impassibilité, ayant une valeur éthique (pyrrhonienne). C'est ce que manifeste le fameux de Pourceau de Pyrrhon¹³⁶.

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*¹³⁷ ».

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*¹³⁸ », estime que « *ceux qui ont apparié notre vie à un songe ont eu de la raison plus qu'ils ne pensaient*¹³⁹ », puisque « *nous veillons dormant, et veillant dormons*¹⁴⁰ », et que par comparaison les animaux sont plus éveillés. C'est « *nous [qui] pensons toujours ailleurs*¹⁴¹ », 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 Fromendus¹⁴², 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.

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 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*¹⁴³ ». L'homme serait réduit à l'autophagie, au cannibalisme, c'est-à-dire à ce qui,

¹³⁶ II, 12, p. 490.

¹³⁷ Formule de Husserl, mentionnée par E. de Fontenay, *op. cit.*, XVII (*Ont-ils un monde ?*), chap. I, p. 631.

¹³⁸ II, 12, p. 523.

¹³⁹ II, 12, p. 596.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ III, 4, p. 834.

¹⁴² Descartes, Lettre à Pempilius pour Fromendus du 3 octobre 1637, éd. Alquié, Classiques Garnier, Vol I, Paris 1997, p. 786.

¹⁴³ II, 12, p. 488.

d'après Hésiode¹⁴⁴, 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*¹⁴⁵, et que *chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage*¹⁴⁶, 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***¹⁴⁷ ». Et il en va de même pour les prétendus sauvages et les monstres.

Cruauté et sympathie

Ainsi, l'instinct à l'inhumanité¹⁴⁸ 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 plutarquienne¹⁴⁹ 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 général devoir d'humanité, non aux bêtes seulement qui ont vie et sentiment, mais aux arbres mêmes et aux plantes*¹⁵⁰ ». 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

¹⁴⁴ Hésiode, *Les Travaux et les jours*, vers 276-278.

¹⁴⁵ II, 12, p. 486.

¹⁴⁶ I, 31, p. 205.

¹⁴⁷ II, 12, p. 467.

¹⁴⁸ II, 11, p. 433 : « *Nature à ce que je crains elle-même attache à l'homme quelque instinct à l'inhumanité.* »

¹⁴⁹ 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 bénignité aux autres créatures qui en peuvent être capables* » s'en inspire.

¹⁵⁰ II, 11, p. 435.

bienveillance à l'égard des hommes. Inversement, « *les naturels sanguinaires à l'endroit des bêtes témoignent une propension naturelle à la cruauté*¹⁵¹ », 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 maltraitements 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 (...)*¹⁵² ».

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 Spinoza¹⁵³. 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 soit¹⁵⁴. Montaigne accepte de se laisser affecter contre la raison, lorsque « *nous frappe la voix piteuse d'une bête qu'on tue pour notre service*¹⁵⁵ ». 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 un vieux domestique¹⁵⁶, et où l'on embrasse un polonais comme un français, même si on n'a pas de langue commune¹⁵⁷. Exercer son humanité, c'est paradoxalement savoir étendre les

¹⁵¹ II, 11, p. 433 .

¹⁵² I, 23, p. 110.

¹⁵³ 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.

¹⁵⁴ 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).

¹⁵⁵ III, 4, p. 837.

¹⁵⁶ Exemple de Plutarque par lequel Montaigne conclut le chapitre II, 11 intitulé *De la cruauté* (p. 435).

¹⁵⁷ 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.* »

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 cartésienne¹⁵⁸ 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 place¹⁵⁹, 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 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

¹⁵⁸ 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.* »

¹⁵⁹ 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

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 droit¹⁶⁰.

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 monstres¹⁶¹. 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.

¹⁶⁰ 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.

¹⁶¹ 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.