

## MONTAIGNE ET L'ÉTHIQUE ENVIRONNEMENTALE

**Maria Célia Veiga França**

*E-mail: lelaxfranca@yahoo.com.br*

Lors de la crise écologique survenue au dix-neuvième siècle et intensifiée au vingtième, l'éthique environnementale commença à prendre de l'essor. Selon Farias<sup>1</sup>, cette dernière comprend l'ensemble des courants éthiques qui soulignent la responsabilité humaine face à l'environnement, mais peut aussi être comprise en tant que stratégie, visant la durabilité écologique de la vie sur la planète. En déplaçant l'accent anthropocentrique typique de l'éthique occidentale traditionnelle, elle cherche des réponses à la façon de régler nos actions, afin de ne pas mettre les générations futures en danger. Sa tendance principale consiste à chercher l'équilibre moral entre les animaux humains et non humains.

La critique de la rationalité technoscientifique, qui est à l'origine de la société industrielle, constitue un noyau important du débat. La pensée scientifique moderne qui vient à jour avec l'objectivité présumée de la nature et la méthode expérimentale transforme l'environnement en un objet d'expérience et de connaissance scientifiques, ainsi que de production et de transformation industrielle. Les opérations de la nature sont alors accélérées, au point d'arriver à ses limites, d'épuiser sa capacité de production et d'aggraver la crise des ressources naturelles. Une telle rationalité scientifique, qui s'appuie sur la technologie, l'industrialisation et l'usage intensif de la nature, ne peut qu'aboutir à un manque de ressources. D'où la nécessité d'une relation critique avec la rationalité qui instaure tout ce processus.

Farias fait un état des lieux de l'éthique environnementale, dont

le cœur est la valeur morale de la nature. C'est ici que s'inscrit la tendance qui éloigne les éthiques environnementales des éthiques traditionnelles. L'abordage environnemental critique l'anthropocentrisme caractérisant le discours traditionnel. L'anthropocentrisme des éthiques traditionnelles n'admet aucune considération morale en dehors de l'être humain, et même lorsqu'il s'agit de répondre aux problèmes de la crise écologique, les arguments restent centrés sur les intérêts humains : nous devons sauver la nature non parce qu'elle mérite une considération morale, mais parce que nous dépendons d'elle. Notre condition économique et notre survie sont basées sur les ressources des écosystèmes. Les éthiques environnementales, quant à elles, proposent des lignes d'argumentation qui amplifient la considération morale au-delà des intérêts humains et, dans ce sens, rompent avec l'anthropocentrisme<sup>2</sup>.

Dans la même ligne, deux des axes les plus importants sont le sentiocentrisme et le biocentrisme. Appelé encore éthique du bien-être animal, comme nous rappelle

---

<sup>1</sup> A.B. Farias, *Ética para o meio ambiente*, In: Torres, J.C.B. *Manual de Ética*. Questões de ética teórica e aplicada, Petrópolis, Vozes, 2014, p. 604.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 606.

Farias<sup>3</sup>, le sentiocentrisme est basé sur la sentience, ou capacité des animaux à éprouver de la douleur et du plaisir, rendus possibles par la présence de la conscience et de la sensibilité. L'aptitude à ressentir de la douleur et du plaisir, démontrée par l'observation empirique, est la condition permettant à l'animal d'accéder à la communauté des êtres dignes de considération morale. Ce courant se range dans l'éthique utilitariste, qui fonde la décision morale sur les conséquences de l'action, et non sur les règles générales a priori. La meilleure action est celle qui occasionne les meilleures conséquences pour le plus grand nombre, celle qui crée le plus grand bonheur, plaisir et bien-être. Ou encore celle capable de diminuer le degré de malheur et de souffrance. La morale utilitariste rompt avec le critère des éthiques traditionnelles basées sur la rationalité, puisque la moralité n'est plus restreinte à la communauté des êtres rationnels, mais à celle des êtres sentients.

Le biocentrisme, quant à lui, élargit la communauté des êtres moraux à tout organisme vivant : « l'argument central établit que toute vie constitue un centre téléologique et tout organisme a une finalité. L'action morale doit donc reconnaître l'intérêt inhérent à l'être vivant de se maintenir en vie et d'accomplir sa finalité »<sup>4</sup>.

Dans l'*Éthique Pratique*, Peter Singer présente sa théorie utilitariste et sentiocentriste, qui rejette la hiérarchie de l'intelligence, car l'exigence d'égalité ne doit pas se fonder sur sa présence. La capacité hétérogène des êtres humains ne justifie pas que leurs intérêts soient privilégiés. Le jugement éthique doit prendre en compte l'intérêt de « tous les affectés », au-delà du point de vue personnel ou du groupe. Le principe de base de l'égalité est le principe de l'égle considération des intérêts. L'essence de ce principe pose que, dans nos délibérations morales, nous attribuons le même poids aux intérêts de tous ceux atteints par nos actions<sup>5</sup>.

Si nous acceptons le principe d'égalité en tant que base morale solide dans les relations avec les autres êtres de notre espèce, nous devons l'accepter en tant que base morale solide dans les relations avec ceux des autres espèces : les animaux non humains. Pour Singer, l'extension du principe d'égalité au-delà de notre espèce est simple. Ce principe suppose que notre considération pour les autres ne dépende ni de leur nature, ni de leurs capacités. Il est en accord avec Bentham, qui conclut que : « La question n'est pas de savoir s'ils sont capables de raisonner, ou s'ils réussissent à parler, mais s'ils sont susceptibles de souffrance »<sup>6</sup>. Selon Bentham, la capacité de souffrir est la caractéristique vitale donnant à un être le droit à une égale considération, puisqu'être susceptible de souffrir ou de jouir des choses est la condition préalable pour être digne d'intérêt. Si un être souffre, conclut Singer, il n'y a aucune raison d'ordre moral pour qu'on se refuse à prendre cette souffrance en compte. Or, lorsque les animaux éprouvent de la douleur, ils se comportent de façon très similaire aux humains, ce qui est suffisant pour justifier la conviction qu'ils en ressentent<sup>7</sup>. Pour conclure, Singer revendique que les animaux, puisque sensibles à la douleur et au plaisir, deviennent des sujets méritant une considération morale.

Dans le chapitre « La domination de l'homme » de son œuvre *Libération animale*, Singer mentionne trois expressions de la domination des animaux humains sur les non humains : l'expérimentation scientifique, l'élevage industriel et la chasse, pour ensuite tracer une brève histoire du spécisme. Celui-ci étant le grand

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 607.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 608.

<sup>5</sup> Peter Singer, *Ética Prática*, São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 30.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 80.

responsable du mauvais traitement que les humains imposent aux animaux non humains.

Son récit commence par la présentation de la pensée préchrétienne de la création biblique, pour montrer comment les hébreux concevaient la relation entre les humains et les animaux. Après avoir créé les animaux sauvages, les animaux domestiques et les reptiles selon leurs espèces, Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image selon notre ressemblance ; qu'il domine les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les animaux domestiques, toute la terre et tous les reptiles qui traînent sur la terre »<sup>8</sup>. Une fois l'homme et la femme créés, il les bénit et leur dit : « fructifiez et multipliez-vous, remplissez la terre et assujettissez-la ; ayez la domination sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel et sur tous les animaux qui traînent sur la terre »<sup>9</sup>. Cette tradition octroie une position privilégiée aux êtres humains dans l'univers, puisque Dieu leur confère la suprématie sur tous les êtres.

Au début de l'histoire humaine, rappelle Singer, cette domination était un « despotisme bienveillant », puisque dans le jardin d'Éden, elle ne consistait pas à tuer les animaux. Les humains vivaient d'herbes et de fruits, l'Éden étant un endroit de paix parfaite où la mort n'avait pas sa place. Ce n'est qu'avec la chute d'Adam et Ève que les humains commencèrent à tuer les animaux. Et Dieu continue :

Fructifiez et multipliez-vous, remplissez la terre. Auront peur et épouvante de vous tout animal de la terre, toute volaille du ciel, tout ce qui se meut sur la terre et tous les poissons de la mer ; en vos mains ils seront remis. Tout ce qui se meut et vit vous servira de nourriture, ainsi que l'herbe verte ; je vous ai tout donné<sup>10</sup>.

Dans l'état d'innocence, les humains étaient végétariens, se nourrissaient d'herbe verte et de fruits. Avec la chute et, rappelle Singer, la méchanceté qui s'ensuivit, les animaux sont ajoutés à l'alimentation humaine. La Genèse finit donc par poser l'être humain au sommet de la création, avec la permission de subjuguier, tuer et manger tous les animaux leur étant inférieurs et existant pour leur seul bien-être.

La deuxième tradition présentée par Singer est la grecque, dont la branche la plus importante fut inaugurée par Platon et Aristote. Après un court rappel concernant l'existence d'écoles antagonistes, dont celle de Pythagore, il se concentre sur la tradition qui enracina la domination de l'humain sur les autres êtres.

Aristote ne nie pas que l'homme soit un animal, mais, contrairement à la parole biblique, il ne creuse pas un abîme entre les humains et les animaux, et définit l'humain en tant qu'animal rationnel. Or, rappelle Singer, partager une nature animale commune ne justifie pas une égale considération<sup>11</sup> : « For it is the special property of man in distinction from the other animals that he alone has perception of good and bad and right and wrong, and the other moral qualities »<sup>12</sup>. La nature, qui ne fait rien en vain, établit un ordre hiérarchique dans le monde, dans lequel l'homme prend une place prééminente :

---

<sup>8</sup> Genèse, apud Peter Singer, *Libertação animal*, São Paulo, Martins Fontes, 2010, p. 271.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 272.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>12</sup> Aristote. *Politics*, Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press, 2005, I.I.9-12.

For nature, as we declare, does nothing without purpose; and man alone of the animals possesses speech. The mere voice, it is true, can indicate pain and pleasure, and therefore is possessed by the other animals as well (for their nature has been developed so far as to have sensations of what is painful and pleasant and to signify those sensations to one another), but speech is designed to indicate the advantageous and the harmful, and therefore also the right and the wrong<sup>13</sup>.

Aristote distingue le langage humain de la voix, commune à tous les animaux. Cette dernière a le pouvoir de désigner la douleur et le plaisir, ce qui, dans l'éthique contemporaine, délimite le sujet moral. Or, chez Aristote, ressentir de la douleur ou du plaisir et pouvoir les dire, ne donne aucun droit. L'auteur établit une hiérarchie complexe au sein de la nature, où la supériorité humaine résulte en la soumission des animaux aux intérêts humains :

So that clearly we must suppose that nature also provides for them in a similar way when grown up, and that plants exist for the sake of animals and the other animals for the good of man, the domestic species both for his service and for his food, and if not all at all events most of the wild ones for the sake of his food and of his supplies of other kinds, in order that they may furnish him both with clothing and with other appliances. If therefore nature makes nothing without purpose or in vain, it follows that nature has made all the animals for the sake of men<sup>14</sup>.

Absorbant les traditions judaïque et grecque, qui ratifiaient la domination humaine sur les autres créatures, le christianisme apporte au monde romain l'idée de la singularité de l'espèce humaine. L'importance attribuée à l'âme immortelle introduit la croyance au caractère sacré de la vie de l'homme, et seulement de la sienne. Le Nouveau Testament, nous rappelle Singer<sup>15</sup>, est dépourvu de toute injonction contre la cruauté envers les animaux et ne comporte aucune recommandation quant à la prise en compte de leurs intérêts. Il cite saint Augustin, selon lequel Jésus démontre que le comportement humain envers les animaux n'a pas besoin d'être modelé selon des lois morales :

Le Christ lui-même montre qu'il serait superstitieux de s'abstenir de tuer les animaux et de détruire les plantes puisque, jugeant qu'il n'y a pas de droits communs entre les humains, les animaux et les arbres, il lance les démons sur les cochons et sèche un arbre qui ne portait aucun fruit en le maudissant. [...] Certainement, ni les cochons ni l'arbre n'avaient péché »<sup>16</sup>.

L'interaction, nous rappelle Singer, entre le christianisme et l'attitude des romains envers les animaux (dont la lutte et la mort servaient au divertissement)

---

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, I.III.6-8.

<sup>15</sup> Peter Singer, *Libertação animal*, São Paulo, Martins Fontes, 2010, p. 278.

<sup>16</sup> Saint Augustin apud Singer, p. 279.

ne pouvait être de bon augure pour ces derniers, pour les siècles à venir. Si certains auteurs de la tradition romaine – Ovide, Sénèque, Porphyre et Plutarque - et de la tradition chrétienne - saint Basile, saint Chrysostome, saint Isaac et saint Néoptère - ont défendu un traitement bienveillant des animaux, cela ne suffit pas pour changer le cours de la tradition déjà en place.

Dans la continuation de son histoire du spécisme, Singer nous propose le regard porté par saint Thomas d'Aquin sur la question animale. Les limites de la moralité excluent, une fois de plus, les non humains, dans la mesure où la charité ne concerne pas les êtres irrationnels et où il n'existe pas de péché contre les animaux. Saint Thomas reprend Aristote et la Genèse, pour démontrer que les plantes sont destinées aux animaux et que les animaux sont destinés aux humains, qui doivent s'en servir selon les commandements divins.

Tout en se maintenant dans la tradition, il apporte tout de même des éléments nouveaux à la discussion, en proposant une distinction intéressante entre raison et passion, qui l'éloigne quelque peu de ses prédécesseurs. Selon la raison :

peu importe comment l'homme se comporte par rapport aux animaux, puisque Dieu a assujéti toutes les choses au pouvoir de l'homme. Dans ce sens, l'apôtre dit que les bœufs ne comptent pas pour Dieu, qui ne demande pas à l'homme de rendre des comptes de ce qu'il fait aux bœufs et aux autres animaux <sup>17</sup>.

Selon la passion, il est toutefois possible d'éprouver de la pitié pour les animaux qui, même irrationnels, sont sensibles à la douleur : « Il est évident que, si un homme a de l'affection pieuse pour les animaux, il sera plus enclin à avoir de la pitié pour ses semblables, raison pour laquelle il est écrit dans les Proverbes : le juste veille sur la vie de ses animaux »<sup>18</sup>. L'argument proposé ici contre la cruauté envers les animaux se doit au fait qu'elle pourrait éveiller la cruauté envers les humains. Nous verrons que cet argument réapparaît chez de nombreux auteurs défenseurs d'une bienveillance envers les animaux.

Singer en vient à la renaissance qui, en insistant sur la valeur et la dignité humaines, ainsi que sur la place centrale qu'occupe l'homme dans l'univers, renforce l'idée d'un privilège humain sur les autres créatures. Une fois de plus, les voix dissonantes - Leonard de Vinci qui devint végétarien ou Giordano Bruno qui décentra l'homme en n'en faisant « qu'une fourmi face à l'univers » - furent insuffisantes pour ébranler la tradition imposée depuis plusieurs siècles.

À la place, rappelle-t-il, d'une déprimante concentration sur le péché originel et sur la faiblesse des êtres humains par rapport au pouvoir infini de Dieu, les humanistes de la renaissance ont accentué la singularité humaine, son libre-arbitre, son potentiel et sa dignité ; et ont vu comment ces caractéristiques s'opposaient à la nature limitée des animaux inférieurs<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Saint Thomas apud Peter Singer, p. 284.

<sup>18</sup> Singer, p. 284.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 289.

La pensée discordante de Montaigne n'eut pas plus de succès que celle de ses précurseurs. Singer rappelle le passage de « l'Apologie », qui pointe du doigt la présomption, maladie naturelle et originelle de l'homme, qui le fait rivaliser avec Dieu, s'élever et se séparer de toutes les autres créatures. Or, cet auteur laisse de côté, non seulement la déconstruction, si bien élaborée par le bordelais, visant à arracher l'homme de sa place centrale dans la hiérarchie de la nature, construite par Aristote et le christianisme, mais aussi celle que fait Montaigne de la rationalité toute puissante, reprise par l'éthique environnementale. Le travail mis en place dans « l'Apologie » brouille la définition d'une nature humaine définie par la rationalité et pose la question de la raison animale et d'autres présupposés propres à l'homme.

Le nord-américain mentionne aussi brièvement le chapitre « de la Cruauté », rappelant que son auteur, refusant la supériorité et l'exaltation de l'homme, était l'un des seuls depuis l'époque romaine ayant affirmé que la cruauté envers les animaux était en elle-même mauvaise et qu'une telle tendance menait à la cruauté contre les humains. Tendance, comme nous avons vu, pensée par saint Thomas. Nous reviendrons à Montaigne.

Alors que Peter Singer parcourt l'histoire du spécisme, Walters et Portmess, dans *Ethical vegetarianism*, nous proposent la lecture inverse : l'histoire de l'opposition à l'abattage des animaux ou l'histoire de la défense des animaux. Elle émerge avec Pythagore et aboutit au sentiocentrisme de Singer comprenant, pour la période ancienne, les auteurs que ce dernier cite rapidement dans son œuvre. Cette littérature de protestation s'est principalement appuyée sur les faits que le mauvais traitement des animaux brutalise l'âme humaine, que la souffrance animale importe et que la bonté morale ne peut être atteinte sans le renoncement à la violence contre les animaux.

Pythagore propose l'argument de l'unité de la création et observe la justice la plus soucieuse envers les êtres qui sont nos compagnons par l'alliance fraternelle de la communion de la vie. Il interdit à ses disciples de manger de la viande animale, de maltraiter ou sacrifier ces derniers aux dieux. Suivons son raisonnement : l'âme est immortelle et migre chez tous les animaux. L'évènement de la transmigration se répète par un procès cyclique, qui fait que rien ne puisse être absolument nouveau. Pour cette raison, les humains doivent regarder tous les êtres vivants comme des proches parents et leur concéder une considération morale. L'argument principal de Pythagore est intimement lié à ses convictions religieuses, puisqu'il s'agit de la réincarnation de l'âme après la mort.

Or selon Diogène Laërte, l'interdiction de Pythagore basée sur la réincarnation était un prétexte. La vraie raison de l'interdiction de manger de la viande était son désir d'habituer ses disciples à une vie simple, dans laquelle il devrait être possible de se procurer facilement de la nourriture. De surcroît, la diète limitée à l'eau et à la nourriture non cuite conduirait à la santé du corps ainsi qu'à l'acuité de l'intellect. Sa philosophie enseigne que la consommation de viande rend les humains spirituellement rudes et les désensibilisent face à la souffrance animale. Plus encore, l'habitude de la cruauté qu'une diète carnivore provoque s'étend inévitablement à un mépris envers la souffrance humaine, puisqu'il n'y a pas de frontière sûre séparant l'existence des humains et des non-humains.

À côté de l'anatomie humaine qui, selon les pythagoriciens, fait de l'homme un animal naturellement végétarien, apparaissent des allusions à l'âge d'or, pendant lequel les humains se nourrissaient de ce que leur offrait la nature, ne tuant pas pour subsister. En effet, cette période constitue un temps où le régime carnivore était impensable, puisque l'abondance des provisions fournies par la terre suffisait à la vie humaine. L'Éden forge une utopie et sert d'inspiration aux auteurs visant des relations pacifiques entre les espèces. Il est donc vu ici de façon opposée à celle

récupérée par les auteurs chrétiens qui, regardant le premier tableau de l'histoire biblique, ne pensent pas à l'harmonie et au pacifisme qui y règne en tant que modèle de vie. Ovide, dans *The teachings of Pythagoras*, évoque qu'en enseignant l'interdiction de manger de la viande animale, ce maître demandait que les mortels épargnent leur corps d'une nourriture impie, rappelant la générosité de la terre, qui offrait de si bonnes choses à la portée de tous :

Earth is generous  
With her provision, and her sustenance  
Is very kind; she offers, for your tables,  
Food that requires no bloodshed and no slaughter. [...]  
There was a time, the Golden Age, we call it,  
Happy in fruits and herbs, when no men tainted  
Their lips with blood, [...] and all was peaceful<sup>20</sup>.

Rappelons, à notre tour, que dans « Des Cannibales », si Montaigne ne parle pas de végétarisme (peut-être en fonction du cannibalisme, qui, affirme-t-il, concerne la vengeance et non l'alimentation), il insiste sur la vie édénique des indiens, qui reçoivent de la nature tous les fruits dont ils ont besoin pour vivre.

Ils ne sont pas en débat de la conquête de nouvelles terres : car ils jouissent encore de cette abondance naturelle, qui les fournit sans travail et sans peine, de toutes choses nécessaires, en telle abondance, qu'ils n'ont que faire d'agrandir leurs limites. Ils sont encore en cet heureux point, de ne désirer qu'autant que leurs nécessités naturelles leur ordonnent : tout ce qui est au-delà, est superflu pour eux (I, 31, 404).

Sénèque, lui aussi héritier de la pensée végétarienne de Pythagore et de la croyance selon laquelle l'abstinence de viande purifie l'esprit et prépare l'individu à la vie philosophique, met en avant deux arguments. D'un côté, la nature assure à l'être humain une subsistance suffisante, sans qu'il soit nécessaire de faire couler du sang. De l'autre, à partir du moment où l'abattage commence à être pratiqué par plaisir, la cruauté s'installe.

Influencé par la doctrine végétarienne de Pythagore, qu'il cite dans son œuvre *Manger la chair : traité sur les animaux*, Plutarque s'oppose à l'idée que les humains soient carnivores par nature et argumente que le plaisir d'une telle diète rend l'esprit rude et grossier. Plus encore, la cruauté de l'abattage des animaux brutalise le caractère humain, le rendant insensible à la souffrance animale et humaine. « Qui pourrait faire du tort à un être humain, en étant soi-même si gentil et si humainement disposé envers les créatures non humaines ? »<sup>21</sup>.

Plutarque montre que ce n'est pas le besoin qui transforme cette coutume contraire à la loi en un plaisir, mais le rassasiement, l'insolence et la luxure. Les gens veulent tout essayer et arrivent à des pratiques indicibles. La coutume de manger de la viande permet à Plutarque d'introduire la discussion sur l'opposition entre nature et coutume.

---

<sup>20</sup> Ovide apud Walters K.S. Walters, L. Portmess, *Ethical Vegetarianism*. From Pythagoras to Peter Singer, Albany, State University of New York Press, 1999 p. 16-17.

<sup>21</sup> Plutarque apud Walters, p. 30.

L'intempérance à manger passe au-delà des fins nécessaires de la nature et recourt à la cruauté et à l'iniquité pour donner de la variété à l'appétit. Car c'est en leur compagnie même que les organes des sens sont infectés, persuadent et deviennent licencieux lorsqu'ils ne se limitent pas aux normes naturelles<sup>22</sup>.

La coutume carnivore est une corruption et un éloignement de la nature qui, au contraire, exige la frugalité, comme celle proposée par Pythagore. Plutarque rappelle qu'il n'emploie pas l'argument de la transmigration de l'âme, utilisé par Empédocle, autre héritier de Pythagore ; son argumentation sera différente. Il ne dit pas : tel être pourrait être père, mère, enfant ou ami ; il rappelle que « tel être possède une perception, il a une écoute, il voit, il a l'imagination et l'intelligence que chaque créature reçoit de la nature en vue d'acquiescer ce qui lui est propre et fuir ce qui ne l'est pas »<sup>23</sup>. En insistant sur le fait que les animaux possèdent des caractéristiques, telles l'intelligence et la sentience, leur donnant droit à une considération morale, il lance un raisonnement assez éloigné de l'argumentaire pythagoricien, mais qui pourrait bien être la source d'auteurs qui suivront - que ce soit à la renaissance, avec Montaigne, ou dans la philosophie contemporaine, avec Peter Singer.

Montaigne qui fut, comme nous le savons, un grand héritier de Plutarque, dit quelque chose d'assez semblable :

S'il y a quelque loi vraiment naturelle, c'est-à-dire quelque instinct, qui se voit universellement et perpétuellement empreint aux bêtes et en nous (ce qui n'est pas sans controverse) je puis dire qu'à mon avis, qu'après le soin que chaque animal a de sa conservation, et de fuir ce qui nuit, l'affection que l'engendrant porte à son engeance, tient le second lieu en ce rang (II, VIII, 86)<sup>24</sup>.

L'idée serait que la nature donne des sentiments et des sens aux créatures, leur permettant de distinguer le bon du mauvais ; de chercher le premier et de fuir le second ; et, d'un autre côté, que ces mêmes sens qui leur permettent de chercher le salutaire et de fuir le dommageable soient la marque d'une sensibilité qui les rendent dignes de respect.

Dans le sillage de Plutarque, Porphyre, au lieu de proposer un argument pythagoricien, rejette le postulat de la différence essentielle entre les humains et les non humains. Il en va de même pour Montaigne qui, dans « l'Apologie », refuse cette distinction radicale et trop bien définie entre les humains et les autres animaux. Il fait référence à Pythagore, mais ne mentionne pas non plus sa théorie de la transmigration de l'âme. Dans son livre intitulé *Traité de Porphyre touchant l'abstinence de la chair des animaux*, Porphyre de Tyr défend que l'éthique végétarienne se fait tout d'abord par quatre arguments. Le premier rappelle que le régime carné est intempérant et inapproprié à la vie philosophique. Le deuxième démontre que le sacrifice des animaux est impie. Le troisième affirme que les

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> Nous citons les *Essais* de Montaigne dans le Folio des éditions Gallimard, 2009, édités par Emmanuel Naya, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête.

animaux méritent un traitement juste et le quatrième soutient qu'une foule de sages anciens condamnaient ce régime.

L'abattage des animaux pour l'alimentation est justifié dans la tradition par le fait qu'ils sont irrationnels, donc inférieurs. La conséquence directe de leur infériorité est qu'ils ne peuvent prétendre à un traitement juste de la part des humains. Or, conteste Porphyre, les animaux exhibent une raison non seulement interne, mais aussi externe. L'interne consiste en la mémoire, la prudence, le sentiment de camaraderie et la sensation ; alors que l'externe consiste dans le langage. Une fois tombée la différence radicale entre les êtres, sa théorie s'établit sur l'exigence « d'alliance » et de « parenté », une notion de compagnonnage que nous retrouverons chez Montaigne.

Après avoir fait la démonstration de la rationalité des animaux, Porphyre passe à la dénonciation de l'injustice de l'alimentation carnivore. Elle est inique car basée sur l'exclusion arrogante des animaux qui, comme les humains, sont rationnels. De plus, ces derniers leur infligent de la douleur ainsi qu'une mort inutile. De nouveaux arguments, retrouvés chez les auteurs mentionnés ci-dessus, sont proposés : les humains n'ont pas besoin d'une alimentation carnée pour survivre. Par ailleurs, « l'envie humaine de viande et l'abattage qui l'accompagne démontrent un asservissement irrationnel au désir de plaisirs frivoles »<sup>25</sup>, qui se fait au détriment de tous ces êtres.

L'exigence d'une alimentation simple ne concerne pas que la viande, car bien d'autres aliments constituent des luxes superflus. Or la viande a l'inconvénient que le vin, par exemple, n'a pas, de faire souffrir et mourir des animaux sensibles et rationnels. Le dernier argument associe le traitement donné aux animaux à celui donné aux humains : le mauvais traitement des animaux encourage un mauvais traitement des humains.

Malgré l'anthropocentrisme caractéristique de la renaissance, Walters et Portmess retrouvent des auteurs qui font face au traditionnel fossé entre les humains et les animaux, se plaçant à contre-courant pour lutter contre la domination humaine, reprenant donc en cela l'idée pythagoricienne d'un plus grand respect envers les animaux. Ceci est le cas de Thomas More, qui s'inquiète que la « boucherie sanguinaire » du régime carné donne le mauvais exemple aux habitants de son Utopie. Bien moins radical que ses prédécesseurs anciens, il condamne tout de même le mauvais traitement infligé aux animaux, sans pour autant proposer un végétarisme :

Or, si c'est l'attente du meurtre et du déchirement de l'animal devant les yeux qui est apprécié, alors, devrait susciter de la miséricorde le fait de voir un petit lièvre, fragile et épouvanté, timide et innocent, être tué par un chien plus fort, féroce et cruel. Pour cela, les utopiens donnent l'exercice de la chasse, considéré indigne des hommes libres, aux bouchers – un office, comme nous avons dit, propre aux esclaves. Enfin, les utopiens considèrent la chasse la partie la plus vile de la tâche d'abattre les animaux et les autres modalités comme étant bien plus utiles et honnêtes, en ce qu'elles arrivent en raison de la nécessité, alors que le chasseur ne chasse que pour le plaisir de tuer et de mutiler les misérables petits animaux ; et les utopiens croient que le plaisir de voir la mort, encore que des petits animaux, démontre les sentiments d'une âme cruelle <sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Porphyre apud Walters, p.36.

<sup>26</sup> Thomas More, *Utopia*, Belo Horizonte, Autêntica, 2017, p. 139.

Il est surprenant que Walters et Portmess, en explorant le contre-courant de l'histoire de la domination humaine sur les animaux à la renaissance, aient mentionné l'anglais More mais aient omis le français Michel de Montaigne qui, selon nous, fit bien plus pour cette question du respect des animaux.

La critique de la chasse faite au nom du petit lièvre fragile et innocent chez More est reprise de façon assez similaire par Montaigne qui, comparant sa démarche de défense des animaux à celle de Pythagore, ne voit pas de bon cœur le cerf, lui aussi innocent, trembler face au chasseur.

De moi je n'ai pas su voir seulement sans déplaisir, poursuivre et tuer une bête innocente, qui est sans défense, et de qui nous ne recevons aucune offense. Et comme il advient communément que le cerf se sentant hors d'haleine et de force, n'ayant plus autre remède, se rejette et rend à nous-mêmes qui le poursuivons, nous demandant merci par ses larmes, *gémissant, sanglant, et semblant supplier*, ce m'a toujours semblé un spectacle très déplaisant. Je ne prends guère bête en vie à qui je ne redonne les champs. Pythagoras les achetait à des pêcheurs et des oiseleurs, pour en faire autant (II, 11, 154).

La chasse, que Singer présente comme l'un des trois instruments de domination de l'homme sur les animaux, n'est pas la seule circonstance où Montaigne semble les défendre et s'approcher de la discussion contemporaine sur l'éthique environnementale. Nous avons vu que cette dernière, à l'opposé de l'éthique traditionnelle centrée sur l'anthropocentrisme, cherche l'équilibre en matière de considération morale entre les animaux et les humains. Avant sa déconstruction de l'échelle des êtres dans « l'Apologie », Montaigne détrônait déjà les humains dans « De la Cruauté ». Il désacralise l'homme, pour dire que tous ceux qui sont logés dans le même palais sont dignes de respect et d'affection :

Mais quand je rencontre parmi les opinions les plus modérées, les discours qui essaient à montrer la prochaine ressemblance de nous aux animaux, et combien ils ont de part à nos plus grands privilèges : et avec combien de vraisemblance on nous les apparie : certes j'en rabat beaucoup de notre présomption : et me démet volontiers de cette royauté imaginaire, qu'on nous donne sur les autres créatures (II, 11, 157).

La supériorité humaine basée sur une raison toute puissance est déconstruite page après page, dans « l'Apologie ». Les autres « propres de l'homme » s'effondrent, eux aussi, un à un, au fur et à mesure que Montaigne découvre leur présence chez les autres animaux, faisant tomber par terre toute exclusivité humaine. Exception faite, peut-être, de la cruauté.

Mais c'est d'eux que nous avons appris de nous rendre juges du monde : c'est d'eux que nous tenons cette fantaisie, que la raison humaine est contrerôleuse générale de tout ce qui est au dehors et au dedans de la voûte céleste, qui embrasse tout, qui peut tout : par le moyen de laquelle tout se sait, et connaît (II, 12, 306).

L'éthique environnementale critique aussi la rationalité technoscientifique, à l'origine de la société industrielle, faisant de la nature un objet au service de l'humanité, à être utilisé jusqu'à épuisement de ses ressources. L'environnement en tant que tel n'est bien entendu pas un enjeu pour Montaigne. Toutefois, la critique que l'éthique environnementale fait à la rationalité scientifique est proche de la censure montaignienne d'une raison pour laquelle le mauvais usage corrompt et éloigne les humains de la nature, instaurant une condition artificielle. Telle est sa condamnation de la société européenne qui, corrompue par la déraison, cherche à arracher 'l'animalité' humaine, instaurant à sa place une culture dénaturée. L'opposition entre nature et culture, topos fondamental chez Montaigne, érige un éloge à une « nature perdue », qui rappelle la nature sacralisée de l'éthique environnementale.

Le sentiocentrisme ou éthique du bien-être animal, comme nous l'avons vu, est basé sur la sentience ou capacité à ressentir de la douleur et du plaisir, grâce à la conscience et à la sensibilité. Dans cette perspective, douleur et plaisir permettent à l'animal d'accéder à la communauté des êtres dignes de considération morale. Montaigne ne va pas jusqu'à parler d'une considération morale envers les animaux mais, en ce qui concerne les sens, il dira clairement que les animaux en ont autant, ou plus, que les humains : « Si les sens sont nos premiers juges, ce ne sont pas les nôtres qu'il faut seuls appeler au conseil, car en cette faculté, les animaux ont autant ou plus de droit que nous » (II, 12, 388). Or, les sens ne sont pas les seules facultés présentes chez les animaux, puisque ces derniers font preuve de plusieurs sentiments : « Il y a certaines inclinations d'affection, qui naissent quelquefois en nous, sans le conseil de la raison [...] que d'autres nomment sympathie : les bêtes en sont capables comme nous » (II, 12, 206).

Si nous rapprochons sa pensée du sentiocentrisme, deux éléments ressortent : premièrement, Montaigne met en avant le ressenti animal, que nous parlions de douleur ou de plaisir. Ressenti qu'il prend en compte pour penser les animaux, pour les faire participer de la conscience et des sentiments. Si bien qu'il ne supporte pas de les voir abattre. Deuxièmement, encore qu'il ne soit pas ici question de morale, il exige tout de même le respect envers les animaux.

Et afin qu'on ne se moque de cette sympathie que j'ai avec elles, la Théologie même nous ordonne quelque faveur à leur endroit : et considérant qu'un même maître nous a logés en ce palais pour son service, et qu'elles sont, comme nous, de sa famille, elle a raison de nous enjoindre quelque respect et affection envers elles (II, 11, 154).

Montaigne fait une lecture assez différente de la Genèse, ou de la doctrine chrétienne. Selon lui, les créatures, appartenant toutes à une même famille, furent mises au monde pour servir le maître et l'architecte. Si on les considère avec égalité, elles poursuivent la même finalité. La lecture traditionnelle, au contraire, les mettait déjà au monde à des niveaux différents, avec l'obligation pour tous de servir l'homme. Dans le passage ci-dessus, il rappelle que les animaux méritent le respect, ce qui est loin de constituer l'obligation morale de Peter Singer. Toutefois, quelques paragraphes plus loin, il parle d'obligation et de devoir :

Quand tout cela en serait à dire, si y a-t-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. Nous devons la justice aux hommes, et la grâce et la bénignité aux autres créatures, qui

en peuvent être capables. Il y a quelque commerce entre elles et nous et quelque obligation mutuelle (II, 11, p.157).

À bien lire cet extrait sur l'obligation due aux autres êtres, nous pourrions nous demander si Montaigne ne va pas au-delà du sentiocentrisme, formulant une exigence plus globale, tel que le biocentrisme, dont le critère est la capacité de vivre. En effet, il parle d'un général devoir d'humanité envers les arbres alors que, dans la citation suivante, il semble embrasser tout être vivant dans la catégorie des sentients, ou des êtres capables d'éprouver de la douleur et du plaisir : « Forcerons-nous la générale habitude de nature, qui se voit en tout ce qui est vivant sous le ciel, de trembler sous la douleur ? Les arbres mêmes semblent gémir aux offenses, qu'on leur fait » (I, 14, 184).

La présence de la douleur et du plaisir chez les animaux et le devoir que les humains ont envers eux nous mènent au troisième élément ressortant du parallèle entre Montaigne et l'éthique environnementale. Il s'agit de la cruauté humaine. La relation construite avec les animaux semble, chez le bordelais, un indice du caractère de la personne en question. Ici, la répugnance face à la cruauté contre les animaux fait apparaître l'innocence de l'auteur :

L'innocence qui est en moi, est une innocence naïve : peu de vigueur et point d'art. Je hais entre autres vices cruellement la cruauté, et par nature et par jugement comme l'extrême de tous les vices. Mais c'est jusques à telle mollesse que je ne vois pas égorger un poulet sans déplaisir, et ouïs impatiemment gémir un lièvre sous les dents de mes chiens (II, 11, 150).

Une nature douce et pacifique chez un homme qui a horreur de la cruauté (qu'elle s'exerce contre les humains, au chapitre des Cannibales et des Coches ; ou contre les animaux, aux citations ci-dessus) démontre peut-être quelque chose. L'exercice de tuer des bêtes n'est pas perçu comme anodin, mais démontre le caractère cruel de ceux qui s'en occupent. Montaigne dévoile avec inquiétude ce que d'autres s'amuseraient à voir : « C'est passe-temps aux mères de voir un enfant tordre le col à un poulet et s'ébattre à blesser un chien et un chat [...] Ce sont pourtant les vraies semences et racines de la cruauté, de la tyrannie, de la trahison » (I, 23, 260). Si la bonté de l'âme ne peut tolérer l'agression des animaux, et si l'enracinement de cette brutalité suggère une personne à la condition suspecte, il s'avère donc que la violence contre les animaux est l'indice du passage futur vers la violence contre les humains.

Je pense que c'est lors d'un massacre de bêtes sauvages que le fer s'est taché pour la première fois de sang. Les naturels sanguinaires à l'endroit des bêtes, témoignent une propension naturelle à la cruauté. Après qu'on se fut apprivoisé à Romme aux spectacles des meurtres des animaux, on vint aux hommes et aux gladiateurs (II, 11, 154).

À la suite de Plutarque, Montaigne se joignit à ceux qui s'opposaient à la cruauté envers les animaux. Loin de construire une morale définitive, il parle de ses sentiments et de ses expériences, tout en offrant tout de même sa perspective. L'absence d'une théorie philosophique achevée, défendant une « éthique de la nature », n'empêche en rien sa prise de position et sa proximité avec les théories environnementales contemporaines. Cette défense de l'environnement, dont la

radicalité ne devient visible que si nous prenons garde à sa façon non-dogmatique de philosopher, se manifeste à quiconque prend soin de regarder Montaigne s'essayer et exposer ses sentiments et son expérience.