

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Le miroir brisé. Indignation sélective et specularité : entre Adorno, La Boétie et Montaigne

The Broken Mirror.
Selective Indignation and Specularity:
between Adorno, La Boétie, and Montaigne

Céline Hervet

celine.hervet@u-picardie.fr

Université de Picardie Jules Verne

ABSTRACT

Ce texte examine depuis une perspective adornienne l'usage critique de l'affect d'indignation et son rôle dans la mise en crise de l'humanisme de la Renaissance par La Boétie et Montaigne. Loin de conforter une *dignitas hominis* à la vocation morale et universelle, cette passion spéculaire qui met en question le concept de semblable en le passant au crible de l'animalité et de l'étrangeté, en exhibe la sélectivité intrinsèque, celle d'une découpe socialisée du vivant qui ne fait qu'entériner des formes de domination, d'exploitation et de mise à mort.

MOTS-CLES : Indignation; Humanisme; Dignité; Homme; Animal.

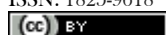
This text examines, from an Adornian perspective, the critical use of the emotion of indignation and its role in the crisis of Renaissance humanism by La Boétie and Montaigne. Far from reinforcing a *dignitas hominis* with a moral and universal vocation, this specular passion, which questions the concept of similarity by sifting it through animality and strangeness, reveals its intrinsic selectivity, that of a socialized division of living beings that only serves to confirm forms of domination, exploitation, and killing.

KEYWORDS: Indignation; Humanism; Dignity; Human; Animal.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXXVIII, no. 74, 2026, pp. 63-78

DOI: <https://doi.org/10.60923/issn.1825-9618/25900>

ISSN: 1825-9618



La réflexion qui suit tire son origine d'un contexte politique international dans lequel jamais l'indignation n'a été autant une passion politique, c'est-à-dire la traduction affective d'une conflictualité paradoxale : alors qu'elle est censée s'indexer par sa définition même à l'idée supposément universelle de la dignité humaine et de ce qui l'outrage, elle révèle au contraire des fractures insurmontables, voire même semble les approfondir toujours plus¹. Bien loin d'unir chacune et chacun dans une « commune indignation » ou une « indignation générale », elle apparaît fréquemment « à géométrie variable », l'indignation des uns semblant même déclencher l'indignation des autres. Car toute indignation opère une délimitation, une sélection dans le réel, et cette opération est le plus souvent occultée. C'est précisément cette opération que nous souhaiterions ici mettre au jour, en montrant la part prépondérante de construction et de fabrication présente dans l'indignation, qui est loin d'avoir cette dimension spontanée et immédiate que revendiquent ceux qui la mobilisent (quand bien même ils ne l'éprouveraient pas eux-mêmes). Sans être en elle-même artificielle ou feinte, l'indignation n'en est pas moins le résultat d'une *fabrica*, c'est-à-dire d'une structuration affective et imaginaire qui traduit une structure sociale et politique, et renvoie dans sa généalogie même à une hiérarchisation des êtres et aux rapports de domination qu'elle vient entériner. Il ne s'agit pas de remettre en cause la sincérité ni d'examiner un prétendu for intérieur des « acteurs » de l'indignation, l'approche adornienne nous dissuadant d'emblée de recourir à tout lexique de l'authenticité, de la pureté des intentions et d'une nature qui n'aurait pas été tout entière tissée avec l'histoire. La façon dont les massacres que l'époque actuelle déploie sous nos yeux se réfractent dans les discours et les postures fait apparaître l'indignation pour ce qu'elle a toujours été : sélective².

Pour l'étayer, nous proposons une lecture rétrospective de la mise en crise de l'humanisme renaissant chez La Boétie et de Montaigne, depuis le §68 des *Minima moralia* intitulé « Les humains te regardent ». Loin de conforter une *dignitas hominis* à la vocation essentiellement morale et universelle, l'usage critique de l'affect d'indignation comme passion spéculaire qui met en question le concept de semblable en le passant au crible de l'animalité et de l'étrangeté, en interroge la sélectivité intrinsèque, celle d'une découpe socialisée du vivant à partir du concept de semblable.

1. Indignations. Le semblable introuvable

Partir du caractère séparateur et conflictuel de l'indignation c'est d'emblée l'inscrire dans une réflexion non pas morale mais politique, en faire au sens propre une passion politique, si l'on prend l'adjectif « politique » dans le sens que lui donne Nicole Loraux : ce qui relève du politique (et non de la politique) renvoie au conflit originaire, à la division que tout ordre civique refoule pour continuer à exister³.

¹ Je remercie Emma Barettoni et Aurélie Knüfer qui par la pertinence de leurs remarques m'ont donné l'occasion d'élaborer philosophiquement un dilemme à la fois moral et politique. Ce texte est la version retravaillée d'une communication prononcée à Rome le 9 juin 2025 dans le cadre du colloque « La Fabrique de l'indignation. Genèses et usages d'une passion politique ».

² Voir Z. MAJED, *Proche-Orient. Le miroir du monde*, Paris, La Découverte, 2025 qui décrit les répercussions du 7 octobre 2023 et de la guerre menée à Gaza dans les psychès occidentales. Le chapitre 9 évoque précisément les transferts affectifs puissants produits par des cadrages narratifs renforçant des logiques d'exceptionnalité, mettant à mal toute forme d'universalisme juridique. L'usage politique qui a été fait de l'indignation dans ce moment singulier est venu en exhiber l'absence totale de visée universelle. Notre texte tente de décrire les ressorts de ce basculement en retraçant une part de la généalogie philosophique de cet affect.

³ N. LORAUX, *La Cité divisée* (1997), Paris, Payot & Rivages, 2019, p. 157.



Ainsi l'indignation est une passion qui à la fois unit des individus entre eux, tout en excluant par la réprobation ceux qui contreviennent à une idée prétendument universelle de la dignité. Être indigné c'est donc en ce sens et implicitement délimiter un espace d'appartenance à l'intérieur duquel cette passion est partagée, et à l'extérieur duquel elle ne l'est pas, voire même où cette indignation indigne en retour.

Pourtant l'indignation est souvent considérée comme ce qui peut fédérer et mettre en mouvement collectivement les individus unis dans un même sentiment. À ce titre elle transcenderait le simple état d'âme individuel et à ce titre insignifiant. Toute indignation a de ce point de vue en tant que telle vocation à se généraliser, en vertu d'un processus de coagulation affective qui étend un affect dont la structure sociale met déjà en jeu trois termes : 1° ceux qui éprouvent de l'indignation, 2° celui ou ceux à qui est fait un tort que l'indigné réproouve, 3° celui ou ceux qui ont commis ce tort. Il s'agit bien d'une structure à trois termes, indépendamment du nombre des individus concernés. Pour produire des effets politiques, l'indignation doit être partagée non par quelques-uns mais par un grand nombre.

D'où vient alors que l'indignation connaisse autant de degrés et d'angles morts et que ce processus de contagion affective ne puisse que rarement s'universaliser ? Qu'est-ce qui rend l'indignation sélective ? C'est à la genèse et à la constitution de cet affect qu'il nous faut dès lors revenir, qu'il s'agisse d'une production résultant du jeu des affects conçus comme des phénomènes naturels, ou qu'il s'agisse d'une construction sociale artificielle, si tant est que les deux perspectives soient contradictoires, ce qui n'est pas certain. Que l'on s'appuie sur une approche naturaliste, ou à l'inverse sur un constructivisme, qui fait des mécanismes affectifs le pur produit d'un ordre social, une même question se pose : comment en est-on venu à reconnaître certains êtres comme des semblables, d'autres comme dissemblables et à rejeter ces derniers de la sphère d'une indignation possible ? Appuyons-nous sur une définition classique, que l'on qualifiera de naturaliste, celle de Spinoza⁴, afin de saisir la nature toujours déjà spéculaire de l'indignation. Le choix de Spinoza se justifie ici par la précision avec laquelle la genèse des affects est retracée et par le rôle déterminant qu'ils acquièrent dans la pensée politique de l'auteur, en particulier celui d'indignation. Celle-ci a fait l'objet de lectures contrastées parmi les commentateurs, certaines n'étant pas sans rappeler la critique à laquelle Adorno soumet plus tard cet affect. Il nous semble à ce titre et sur ce point spécifique que la philosophie de Spinoza concentre certaines des ambivalences de l'*Aufklärung* qu'ont en vue les penseurs de l'École de Francfort dans leur reconstruction généalogique de la première modernité.

Dans le scolie de la proposition 22 de la partie III de l'*Éthique* Spinoza définit l'indignation comme une « haine que nous éprouvons pour celui qui fait du mal à une chose semblable à nous »⁵. On comprend pourquoi il lui accorde une place déterminante dans sa réflexion politique : en tant qu'elle unit la multitude dans le désir de vengeance, elle peut être considérée avec l'espoir et la crainte comme une passion commune par laquelle la multitude accepte d'être conduite « comme par

⁴ Le spinozisme peut se définir comme un naturalisme historique, où s'entrelacent causalités sociales, affectives, physiques et psychiques, et qui intègre une dimension de temporalité et de devenir, voire une historicité des corps singuliers et collectifs. On peut affirmer que si chez Adorno la nature est historicisée, l'histoire chez Spinoza est naturalisée. Il ne s'agit pas de dire pour autant que les deux processus sont identiques, mais cette confrontation permet de compliquer une opposition schématique entre les deux philosophes : l'un incarnant un pur naturalisme, l'autre un pur historicisme.

⁵ Voir aussi B. SPINOZA, *Éthique* III ; 27, corollaire 1.

une seule âme»⁶. C'est en effet l'indignation générale qui conduit naturellement les hommes à se coaliser entre eux contre un souverain dont les actes suscitent la réprobation, causant la dissolution de l'État. Nous rencontrons ici une double dimension à l'œuvre dans l'indignation : elle *lie*, au point d'être capable de produire l'état civil, si l'on suit les analyses d'Alexandre Matheron⁷ qui voit en elle un affect déterminant dans la genèse de l'État, prenant la place du pacte social absent du *Traité politique*, et elle *délie*, elle peut détruire l'état civil et le faire sombrer dans l'état de guerre. Elle acte d'un double mouvement : de liaison à travers la coalition des indignés, et de déliaison à l'égard du pouvoir qui a commis de ces actes indignes, dont la destruction est inéluctable. Reste qu'elle demeure une forme particulière de haine qui est toujours mauvaise en premier lieu parce qu'elle tend à détruire son objet⁸, et à la différence d'autres passions, nocives du point de vue éthique mais utiles dans la vie en société, « la haine ne peut jamais être bonne », et « tout ce que nous recherchons parce que nous sommes affectés de haine est honteux et, dans la cité, injuste »⁹. Or comme tous les affects, la haine est susceptible de degrés, elle peut être plus ou moins grande, selon les conditions de sa genèse, les circonstances, et entraîner avec elles d'autres affects qui produisent des passages à l'acte destructeurs : colère, vengeance¹⁰. Ce qu'il y a de haine dans l'indignation se heurte par ailleurs, nous y reviendrons, à une tout autre perspective sur le tort infligé à autrui et qui aurait vocation à se substituer à elle : la justice. Pour le dire vite, à la différence d'interprétations qui voient en elle un affect politiquement vertueux, l'indignation peut parfaitement conduire dans la logique affective que décrit Spinoza à la violence et au meurtre.

Le fondement de l'affect d'indignation est, comme sa définition nous l'indique, la similitude : c'est parce qu'une chose semblable à nous a reçu un tort que ce mouvement d'indignation se produit. Or la similitude elle aussi connaît des degrés : on se ressemble plus ou moins. Et cette gradation opère à son tour comme un variateur d'intensité. Plus une chose nous ressemble, plus nous éprouvons de l'indignation à l'égard de celui qui lui a fait du mal¹¹. L'indignation fait jouer à plein la dimension spéculaire de l'imitation affective par la relation triangulaire qu'elle implique, où l'altérité de l'autre passe après la similitude qu'il a avec moi. Aussi, loin de s'inscrire dans une demande de justice, elle relève pleinement de la préservation de soi-même, ce même que l'on voit dans l'autre et qu'à travers lui on s'efforce de faire persévérer dans l'existence. De ce point de vue, Spinoza ne semble guère échapper à la critique d'Adorno et Horkheimer qui voient dans le *conatus* « la devise de la civilisation occidentale, où se réconcilient toutes les divergences reli-

⁶ B. SPINOZA, *Traité politique*, VI ; 1, *Spinoza. Œuvres*, P.-F. MOREAU (éd), vol. V, trad. C. Ramond, Paris, PUF, 2005, p. 141.

⁷ Voir A. MATHERON, *L'indignation et le conatus de l'État spinoziste*, in A. MATHERON *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS Éditions, 2011, pp. 219-229.

⁸ B. SPINOZA, *Éthique*, IV ; 45, démonstration. Tous les extraits de l'*Éthique* sont cités dans la traduction de P.-F. MOREAU (éd), *Spinoza. Œuvres*, vol. IV, Paris, PUF, 2020.

⁹ B. SPINOZA, *Éthique*, IV ; 45 et corollaire 2. Voir aussi *Éthique* IV ; 51 scolie : « L'indignation, telle que nous l'avons définie, est nécessairement mauvaise ».

¹⁰ Voir le cycle infernal de la haine décrit avec la précision du géomètre en *Éthique* III ; 37-40.

¹¹ Voir C. JAQUET, *Critique de l'indignation. Désobéissance et obéissance absolue chez Spinoza*, « Revue internationale de philosophie », 295, 2021/1, pp. 55-72, qui souligne le malentendu sur lequel se fonde cette « mythologie de l'indignation vertueuse » et révèle, derrière un affect en apparence altruiste, une « réduction d'autrui à soi » qui se nourrit de « l'imaginaire du semblable » : « Autrui est davantage perçu comme un autre soi que comme un autre que soi » (pp. 55-57). L'indignation fait jouer à plein la dimension spéculaire de l'imitation affective par la relation triangulaire qu'elle implique, où l'altérité de l'autre passe après la similitude qu'il a avec moi. Aussi, loin de s'inscrire dans une demande de justice, elle relève pleinement de la préservation de soi-même, ce *même* que l'on perçoit dans l'autre.



gieuses et philosophiques de la bourgeoisie »¹². Tout en étant le soubassement de toute la vie affective et dès lors de toute la vie politique, le semblable n'est jamais défini par Spinoza, il est pensé de façon toujours relative à un soi dont les contours ne sont définis que de façon transitoire et processuelle à mesure que l'individu résiste aux forces qui le détruisent, et renseigne davantage sur le fonctionnement de l'imagination et ses limites que sur une réalité objective. Autrement dit, la similitude elle aussi s'éprouve, elle n'est pas objectivée et rend compte avant tout de trajectoires individuelles, d'expériences et de rencontres répétées, de routines qui se construisent au fil des affections de notre corps et de nos rencontres avec les autres corps. En toute rigueur, l'autre n'est jamais le reflet exact de soi-même, et le semblable est le produit fortuit et idiosyncrasique de l'habitude¹³.

Loin de se réduire à une question d'interprétation interne au spinozisme, c'est justement là que se situe le point aveugle de l'indignation en tant que telle et qu'Adorno met en évidence dans le §68 des *Minima moralia* : l'indignation s'indexe à une similitude qui elle-même est construite, cadrée, schématisée, tout en opérant simultanément une démarcation entre le digne et l'indigne, renvoyant l'empathie à un processus identificatoire foncièrement opaque. Elle exprime dès lors les rapports de domination qui lui sont constitutifs, et non pas des valeurs universellement partagées, qui renverraient à une appartenance elle aussi universelle des individus à une même communauté sensible. Autrement dit, en tant qu'elle se fonde sur le concept de semblable, l'indignation est en elle-même sélective.

Plus encore, les ambivalences de l'indignation sont consubstantielles au concept de dignité, en particulier celui de dignité de l'homme considérée sous l'angle de la rupture avec les autres espèces animales, dont l'indignation hérite des nombreux paradoxes qui ont ponctué sa généalogie et ont produit très tôt des critiques sévères, du fait de l'occultation de ses présupposés. Nous tenterons de les déplier en faisant un détour à la fois historique et conceptuel par le moment de la Renaissance, où se sont nouées de façon critique l'idée de dignité de l'homme, l'indignation, et les frontières de l'humain et de l'animal qui se trouvent au cœur du §68 des *Minima moralia*. Nous prendrons appui sur deux textes : le *Discours de la servitude volontaire* de La Boétie et les *Essais* de Montaigne, qui s'inscrivent dans la quatrième génération de l'humanisme¹⁴ où affleure la prise de conscience de l'enracinement de la domination exercée par les hommes les uns sur les autres, et plus largement sur ce qui vit. Un tel détour n'est pas étranger à la démarche de la Théorie critique, qui revendique un rapport étroit, bien que non historiciste et non positiviste, à l'histoire de la philosophie, dont elle engage l'étude rétrospective à l'aune du développement de la société bourgeoise¹⁵.

¹² T.W. ADORNO – M. HORKHEIMER, *La Dialectique de la raison. Fragments philosophiques* (1944), trad. É. Kaulholz, Paris, Gallimard, 1974, p. 45.

¹³ Voir B. SPINOZA, *Éthique* II ; 40, scolie, qui explique la genèse des notions universelles par le fonctionnement de l'activité imaginative et sa tendance à amalgamer des images lorsqu'elle est saturée d'impressions sensibles singulières. La relation de similitude établie entre deux choses est donc tributaire des limites de l'imagination qui forge des types généraux à même l'expérience sensible.

¹⁴ Si l'on suit la chronologie élaborée par P. MAGNARD, *Pic de la Mirandole et l'humanisme*, « Cités », 65, 2016/1, pp. 97-98 : « la première étant constituée par Raymond Sebond et Nicolas de Cues [...]. On voit une seconde génération avec Marsile Ficin et Pic de la Mirandole [...]. La prochaine génération serait celle de Vivès, d'Érasme et de Budé [...]. Et la quatrième génération représenterait une sorte de descente – pour ne pas dire de décadence – vers des niveaux très différents et beaucoup plus réalistes : celle de Montaigne qui apparaîtrait alors comme quelqu'un qui aurait remis en cause l'humanisme ».

¹⁵ Voir notamment M. HORKHEIMER, *Montaigne et la fonction du scepticisme* (1938), in M. HORKHEIMER, *Théorie critique*, trad. Collège de Philosophie, Paris, Payot, 1978, rééd. 2009, pp. 241-288 ; Horkheimer

Sans faire explicitement référence à ce moment spécifique de la Renaissance, le fragment « Les humains te regardent » réactive un trope philosophique éminemment sceptique, dont Montaigne en écho à La Boétie mais aussi à d'autres textes¹⁶, use à plusieurs reprises dans les *Essais*, qui consiste à tendre au lecteur un miroir pour lui montrer son reflet réfracté par ses "autres", "l'animal", le "Sauvage" :

Les humains te regardent. – L'indignation que suscitent les cruautés commises diminue à mesure que les victimes cessent de ressembler aux lecteurs normaux, qu'elles sont plus brunes, « plus sales », plus proche des « Dagos ». Voilà qui éclaire autant sur les atrocités que sur les spectateurs. Peut-être la schématisation sociale de la perception est-elle ainsi faite chez les antisémites qu'ils ne voient plus du tout les Juifs comme des hommes. L'assertion courante selon laquelle les Sauvages, les Noirs, les Japonais ressemblent à des animaux, par exemple à des singes, est la clé même des pogromes. Leur éventualité est chose décidée au moment où le regard d'un animal blessé à mort rencontre un homme. L'obstination avec laquelle celui-ci repousse ce regard – « ce n'est qu'un animal » – réapparaît irrésistiblement dans les cruautés commises sur des hommes dont les auteurs doivent constamment se confirmer que « ce n'est qu'un animal », car même devant un animal ils ne pouvaient le croire entièrement. Dans la société répressive la notion d'homme est elle-même une parodie de la ressemblance de celui-ci avec Dieu. Le propre du mécanisme de la « projection pathique » est de déterminer les hommes détenant la puissance à ne percevoir l'humain que dans le reflet de leur propre image, au lieu de refléter eux-mêmes l'humain comme une différence. C'est alors que le meurtre apparaît comme une tentative – constamment répétée, dans une folie croissante – pour déguiser en raison la folie d'une perception aussi erronée : celui qu'on n'a pas perçu comme un être humain et qui pourtant est un homme, est transformé en chose afin qu'aucun de ses mouvements ne mette en cause le regard du maniaque¹⁷.

En se tenant au plus près de l'expérience des corps, du détail, du « petit »¹⁸, les *Minima moralia* visent à « affiner le regard » que nous posons sur la vie, en l'arrachant à la forme aliénée que le capitalisme et sa cohorte de dominations lui ont donné. Retrouver « un ordre digne de l'homme » suppose d'« entrer en conflit avec l'univers de la production »¹⁹ en mettant celui-ci au service de la vie et non l'inverse. Adorno articule ainsi trois termes que la tradition philosophique et morale a séparés : humanité, dignité et vie. Ce n'est pas en s'élevant au-dessus de sa condition de vivant que l'homme parvient à la dignité, c'est précisément en s'appuyant sur ce qui en lui n'a pas été dompté, n'a pas été pris dans l'ordre qui exploite et détruit ce qui est vivant.

Le §68, en décrivant ce qui préside à nos indignations sélectives, opère ainsi cette sortie hors de l'ordre pour en exhiber l'indignité constitutive, lorsqu'elle se travestit en souci de la dignité de l'autre. Parce que l'autre a fini par coïncider avec le semblable, voire avec le moi, l'ego, cette empathie qui est le ressort de l'indignation, au lieu d'être la preuve d'un altruisme et d'une vocation morale de l'humanité, se renverse en préservation de soi. Motif bien connu par lequel Adorno et Horkheimer ont caractérisé la raison moderne dont le projet de libérer les hommes de la

inscrit les *Essais* de Montaigne dans un premier moment de la philosophie bourgeoise travaillé par des contradictions non résolues. Il note ainsi que la subjectivisation de la connaissance inaugurée avec Montaigne, poursuivie chez Descartes et Kant, ne s'accompagne pas chez lui d'une « conception exaltée de l'homme ». Adorno quant à lui, citant Lukacs, rend hommage à la forme d'écriture de Montaigne, qu'il rattache au fragment, l'essai étant une résistance à l'exigence de totalité et « la mise en doute » « dans la démarche même de la pensée » « de son droit absolu ». Voir T.W. ADORNO, *L'essai comme forme*, T.W. ADORNO, *Notes sur la littérature*, trad. S. Müller, Paris, Flammarion, 1984, p. 13.

¹⁶ En particulier la *Germania* de Tacite et le portrait des barbares qu'étaient les Germains pour les Romains du I^{er} siècle, mais aussi le *Libro aureo de Marco Aurelio imperador* d'Antonio de Guevara (1529) qui prête à un paysan du Danube un discours contre la colonisation romaine, montrant qu'elle trahit dans les faits les valeurs qu'elle prétend diffuser.

¹⁷ T.W. ADORNO, *Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée* (1951), trad. É. Kaufholz, J.-R. Ladmiral, Paris, Payot & Rivages, 2003.

¹⁸ Voir la postface de M. ABENSOUR, *Le choix du petit*, T.W. ADORNO, *Minima moralia*, pp. 335-354.

¹⁹ *Ivi*, *Dédicace à Max Horkheimer*, pp. 9-10.



peur, en s'inscrivant sous le signe de la souveraineté, s'est renversé en inhumanité, ce que la Renaissance à son crépuscule pressent obscurément. Les *Minima moralia* s'inscrivent dans ce sillage, en mettant au jour les dynamiques affectives infimes qui sont les véritables soubassements de la barbarie en acte. L'ouvrage de 1944 avait déjà emprunté à plusieurs reprises la voie de l'animal pour penser ce renversement de l'*Aufklärung* en domination de la nature, jetant le soupçon sur son versant prétendument humaniste²⁰. Pour ne prendre qu'un seul exemple, le tout dernier fragment, « Genèse de la bêtise », imagine une phylogenèse commune à l'homme et à l'animal, qui reconfigure l'échelle des êtres en en faisant le produit de l'exercice de la violence et de la répression de la vie, et non l'inverse. Les différences d'évolution, la « bêtise » de l'animal est d'abord une réaction à ce qui est venu briser un regard d'abord curieux et tâtonnant²¹.

Prise dans les filets de la domination, l'indignation apparaît mutilée, endommagée, elle se renverse elle aussi : en tant qu'elle repose sur ce qui dans la victime nous ressemble, elle expose toutes les autres à l'animalisation et au meurtre. Or au lieu de mobiliser une idée d'humanité qui serait assortie en tant que telle d'une dignité et qui serait alors le fondement de l'indignation devant ce qui est fait aux hommes en tant qu'hommes, à tous les hommes, quelle que soit leur couleur de peau ou leur appartenance ethnique, Adorno récuse dans le fragment 68 ce prétendu universel (représenté par les « lecteurs normaux », à la peau claire) en dévoilant les ressorts de la projection pathique dont est issue l'indignation et, simultanément, les ressorts de la cruauté qui en constitue l'envers. Ce dont nous ne nous indignons pas est le véritable point aveugle qui par contraste révèle beaucoup plus que ce qui nous indigne. En tant qu'elle est susceptible de degrés, l'indignation vient légitimer la cruauté lorsqu'elle s'attaque à ceux qui sont perçus comme dissemblables : les Noirs, les Juifs, comme les Cannibales de Montaigne²², tous animalisés et exclus de l'humanité, corps torturables que l'on doit pouvoir regarder souffrir sans souffrir soi-même. Ce regard indifférent à la souffrance de ce qui ne lui est pas semblable est le produit des rapports de domination : détenir la puissance conduit à ne plus voir, et ici à ne plus voir, dans l'autre homme, un homme.

2. Genèse et contradictions de la *dignitas hominis*

Décomposons dans un premier temps le terme « indignation » en le renvoyant à ce qui en négatif s'y trouve inscrit, à savoir le terme de « dignité ». Ce que présuppose la passion d'indignation, c'est l'idée de dignité dont l'absence ou l'outrage provoque l'indignation. Nous sommes indignés parce que nous portons en nous l'idée régulatrice, ordonnatrice et classificatrice d'une dignité qui devrait être préservée et qui est ici mise à mal. Cependant, dire que le sentiment d'indignation ne

²⁰ Très présent dans *La Dialectique de la raison*, le thème de la cruauté envers les animaux réapparaît souvent dans les écrits ultérieurs des deux penseurs qui ne cesseront de faire de la figure animale et de sa souffrance une pierre de touche de leur réflexion morale, politique et métaphysique. Voir notamment T.W. ADORNO, *Dialectique négative* (1966), trad. É. Kaufholz, Paris, Payot & Rivages, 2001, p. 443 ; M. HORKHEIMER, *Notes critiques (1949-1969)* (1974), trad. S. Cornille et P. Ivernel, Paris, Payot & Rivages, 2009, p. 84, pp. 97-98.

²¹ T.W. ADORNO - M. HORKHEIMER, *La Dialectique de la raison*, pp. 280-281.

²² Voir en particulier les essais amérindiens : « Des Cannibales » (I, 31) et « Des cochons » (III, 6). Cf. aussi le récit poignant de l'expulsion des juifs du Portugal, « Que le goût des biens et des maux dépend en bonne partie de l'opinion que nous en avons », P. VILLEY (éd), *Essais*, I, 14, Paris, PUF, 1965, rééd. 2004, pp. 53-54, où Montaigne utilise les termes « indignité » et « inhumanité » à un stade de la rédaction des *Essais* moins empreint de scepticisme, où l'auteur n'a pas encore rompu avec l'humanisme et une certaine confiance dans la raison.

se comprend qu'en référence au concept de dignité, c'est sous-entendre que quelque chose est dû à quelqu'un, qui correspondrait au mérite qui lui est attribué, dont il aurait été dépossédé. Ce mérite se traduit par une part que l'on reçoit, par une dotation²³ : c'est l'homme qui a la meilleure part en ce qu'il est fait à l'image et à la ressemblance de son créateur, – cette ressemblance qui est d'après Adorno parodiée, mimée à travers l'exercice de la violence dans la société répressive : en commettant la cruauté ou en ne s'en indignant pas, on singe la toute-puissance divine. Ainsi la diversité des êtres s'échelonne et s'indexe à un ordre ascensionnel qui vient refléter l'ordre de la cité et le partage du pouvoir. Comme on le sait, le concept de dignité connaît à la Renaissance un profond remaniement²⁴. En effet, ce qui au Moyen-Âge relevait d'un ordre assignant à chaque être une place sur une échelle des dignités se distribuant de façon hiérarchique²⁵ tend progressivement à s'universaliser. Les prééminences et les préséances qui autrefois étaient attribuées en vertu de la place dans l'ordre naturel et du rang occupé dans la société seront désormais dévolues à l'homme en tant qu'homme, dont il s'agira de préciser les caractéristiques, les propres.

Ce tournant bien connu, qui dans les écrits de Pic de la Mirandole mais aussi d'Érasme, de Raymond Sebond, de Marsile Ficin voit apparaître la notion de *dignitas hominis*, est crucial pour comprendre les paradoxes constitutifs de l'indignation. L'effort des humanistes consiste à placer au sommet d'une hiérarchie des espèces l'homme, en tant qu'il est, par sa nature même, digne d'admiration.

Je t'ai mis au milieu du monde afin que tu puisses mieux contempler autour de toi ce que le monde contient. Je ne t'ai fait ni céleste, ni terrestre, ni mortel, ni immortel afin que, souverain de toi-même, tu achèves ta propre forme librement, à la façon d'un peintre ou d'un sculpteur²⁶.

Le lexique du regard est constamment associé à celui du spectacle chez Pic de la Mirandole, car c'est bien sur la scène du grand théâtre du monde que l'homme doit apparaître et être admiré comme la créature la plus semblable à son créateur : être digne c'est d'abord être vu et recevoir ce privilège de l'admiration²⁷. Mais, dans le *Discours sur la dignité de l'homme*, ce regard est aussi ce qui confère à l'homme sa supériorité à l'égard des autres créatures : c'est à lui qu'est attribué le rôle du spectateur, de celui qui regarde. Le regard des autres espèces sur lui ne donne lieu à aucun échange, aucune réciprocité, au sens propre leurs yeux ne se croisent pas : l'homme ne se reflètera plus dans le regard animal. À ce titre l'insistance d'Adorno sur le regard suppliant adressé par l'animal ou par l'autre homme animalisé vient

²³ Ce qu'atteste l'étymologie : le latin *dignus* signifie « qui convient à », « qui mérite quelque chose (en bonne ou en mauvaise part) », et *dignitas* désigne le mérite mais aussi la charge qui donne à quelqu'un un rang éminent, ainsi que la grandeur d'une chose. Voir *Dictionnaire historique de la langue française*, tome I, Paris, Le Robert, 2012, p. 1032.

²⁴ Sur cet aspect qui a donné lieu à de nombreux travaux, voir P. MAGNARD (éd), *La Dignité de l'homme*, Paris, Honoré Champion, 1995, rééd. Classiques Garnier, 2024.

²⁵ La thèse est d'abord défendue par Denys l'Aréopagite dans la *Hiérarchie céleste*, elle sera reprise et commentée par Jean Scot Érigène. On la retrouve chez PIC DE LA MIRANDOLE, *Discours sur la dignité de l'homme*, in *Œuvres philosophiques*, trad. O. Boulnois et G. Tognon, Paris, PUF, 1993, pp. 19-20.

²⁶ PIC DE LA MIRANDOLE, *Discours sur la dignité de l'homme*, pp. 5 et 7. Sur l'importance de la vision, cf. aussi R. SEBOND, *Théologie naturelle*, trad. M. de Montaigne, A. FRIGO (éd), Paris, Classiques Garnier, 2022, p. 237 : « L'homme a reçu de son créateur non seulement l'excellence sur le reste, mais en outre la suffisance de l'apercevoir. [...] Lui seul voit les natures et les rangs des autres ». Le regard de l'animal et sur l'animal joue un rôle décisif dans les réflexions sur la différence anthropologique, voir notamment J. DERIDA, *L'animal que donc je suis* (2006), Paris, Gallimard, 2025, pp. 29-32 et *passim*.

²⁷ « Qui n'admirerait ce caméléon que nous sommes ? Et sinon qui admirera davantage quoi que ce soit d'autre ? », PIC DE LA MIRANDOLE, *Discours sur la dignité de l'homme*, p. 9.



déjouer cette configuration visuelle : il est un appel en attente de réponse, un miroir tendu.

Comparé à Protée, au caméléon, l'homme se définit tant par son indétermination que par son indéfinition : « l'homme est un être vivant de nature variée, multiforme et changeante »²⁸. Pic de la Mirandole introduit dans l'idée de nature humaine une part de trouble, d'indistinction qui la relie à toutes les formes du vivant depuis la plante jusqu'à l'ange, précisément à travers le rapport de ressemblance qu'il entretient avec Dieu. Aussi, en ne s'indignant pas de la cruauté envers les animaux ou les êtres animalisés, l'homme à l'inverse se renferme dans une nature close qui n'affirme sa puissance qu'en excluant le dissemblable et en l'opprimant²⁹ au détriment du lien de communauté que l'absence de propre de l'homme venait tisser avec les autres êtres vivants, en particulier chez Pic : l'homme peut être tout, il n'a pas de limite, son essence même serait de ne pas en avoir, sa principale qualité est d'être sans qualité³⁰. Néanmoins sa vocation est de gravir l'échelle de Jacob et d'égaliser la vie angélique, en purifiant son âme de ses passions, c'est-à-dire en réprimant ce qui en lui relève du corps et de l'animalité³¹.

Principal interlocuteur de Montaigne au chapitre 12 du livre II des *Essais*, Raymond Sebond en élaborant le concept de dignité de l'homme conserve lui aussi le modèle de l'échelle des êtres et des dignités, tout en faisant de l'homme le centre et la finalité de toute la nature : « que nous valions beaucoup et combien la nature humaine soit de haut prix, l'univers et toutes les choses qu'il contient le montrent clairement, étant toutes faites pour elle et pour son service »³². Si la dignité est étendue à l'espèce humaine, elle conserve une dimension hiérarchique qui contient en elle-même la possibilité d'une différenciation voire d'un tri parmi les êtres humains, refusant précisément à certains ce prix, en tout ou partie : dès lors que la dignité est susceptible de *quantum*, selon que l'on est seigneur ou manant, puissant ou misérable, on peut être plus ou moins digne de l'humanité en soi. Plus encore, ce moindre prix autorise, dans cet ordre centré sur les besoins de l'homme, un usage : ce qui est inférieur en dignité doit pouvoir se mettre à notre service. Articulée à une conception de la nature et de la société comme hiérarchiquement ordonnées, la dignité et les évaluations qui en découlent viennent de façon récursive entretenir et légitimer un certain ordre social et politique aristocratique³³. C'est à cette échelle que s'indexent le prix et la dignité des êtres, et l'indignation que leur sort suscite.

²⁸ PIC DE LA MIRANDOLE, *Discours sur la dignité de l'homme*, pp. 9 et 13.

²⁹ T.W. ADORNO – M. HORKHEIMER, *La Dialectique de la raison*, p. 27 : « L'homme ressemble à Dieu par sa souveraineté sur l'existence, par son regard qui est celui d'un maître, par le commandement qu'il exerce ».

³⁰ P. MAGNARD, *La dignité de l'homme de Raymond de Sebond à Montaigne*, in P. MAGNARD, *La Dignité de l'homme*, p. 161.

³¹ PIC DE LA MIRANDOLE, *Discours sur la dignité de l'homme*, pp. 13 et suiv.

³² R. SEBOND, *Théologie naturelle*, pp. 253-254.

³³ *Ivi*, chapitre 100, p. 251-252, où le prix du service rendu par une créature est déconnecté de son utilité au profit de la dignité : à ce prix, l'animal, comme le manant, ne pourront jamais racheter leur moindre dignité par une plus grande utilité. La dignité se substitue à toute autre hiérarchisation. À quoi Montaigne répondra : « Si l'homme était sage, il prendrait le vrai prix de chaque chose selon qu'elle serait la plus utile à sa vie » (*Essais* II, 12, p. 487), remettant en cause tout l'édifice social fondé sur la dignité de l'homme comme être rationnel.

3. Dignité des bêtes, indignité des hommes chez La Boétie

Les critiques que Montaigne, mais aussi de façon plus implicite La Boétie, adresseront à la *dignitas hominis*, feront déchoir l'homme dénaturé de cette dignité qu'il s'arroge et qui ne fait que perpétuer un ordre non pas inscrit dans la nature, mais résultant tout entier de la coutume. Dès lors ce sont les bêtes, les sauvages qui lui renverront le reflet de sa propre indignité, puisqu'ils portent le témoignage d'une cruauté toute humaine dont les sévices, les tentatives de capture et de destruction sont des exemples³⁴. La dignité humaine comme critère d'une supériorité ontologique et morale n'a plus rien d'un donné, d'une évidence, elle est à reconquérir, à guérir comme on guérit d'une maladie. La nature de l'homme se double en effet d'une tendance coextensive à la dénaturation et à la monstruosité. Dans un célèbre passage du *Discours de la servitude volontaire*, La Boétie se demande ce qui a pu endormir ce désir farouche d'être libre qui fait renâcler jusqu'à la moindre bête de somme : car ce désir chez le cheval, le bœuf ou l'éléphant n'est pas réprimé. S'interrogeant sur l'origine naturelle ou acquise de la liberté chez l'homme, il interrompt la *disputatio* au profit d'un dispositif spéculaire : il suffit d'observer les bêtes qui au moment de leur capture résistent avec une telle force qu'elles mettent au jour, par contraste, l'incapacité des hommes à s'indigner de leur propre servitude, tant ils s'y sont accoutumés³⁵. La naturalité de la liberté ne peut plus s'éprouver, elle doit être montrée à l'œuvre dans les réactions animales naïves. La naïveté est ce qui exprime le dynamisme de la naissance comme naturalité première et qui en un sens est toujours déjà perdue : on ne prend conscience de la naïveté qu'en la voyant chez les autres (les enfants, les bêtes) et en sachant qu'elle ne reviendra plus. Ainsi toutes les espèces, domestiques ou sauvages, familières ou lointaines, petites ou grandes, aquatiques ou terrestres, résistent à leur manière à la servitude. Elles semblent même s'humaniser dans l'acte de résister si l'on en croit l'exemple de l'éléphant à qui vient l'esprit et qui tente de se sauver en brisant ses défenses. C'est précisément dans cet effort irrépressible qu'elles servent de modèle aux hommes, sous l'aspect nostalgique d'une réminiscence.

Auparavant le *Discours* avait montré que la tyrannie brise le rapport de similitude, par lequel les hommes « figurés à même patron » se *mirent* et se reconnaissent les uns dans les autres. C'est donc dans les bêtes qu'il faut désormais nous contempler et nous souvenir de nous-mêmes, car elles portent le témoignage muet, la trace de ce que nous avons été. Antérieur au « renversement de l'égalité » qui advient avec Hobbes³⁶, La Boétie aborde les relations interhumaines non pas en termes d'égalité mais de réciprocité : à la juxtaposition de valeurs abstraites et interchangeables, il préfère la complémentarité et la solidarité entre des individus singuliers qui rendent possibles et nécessaires les liens de « fraternelle affection »³⁷.

En faisant des bêtes « hissées en chaire » nos professeurs de liberté, La Boétie dévoile le soubassement politique du concept de *dignitas hominis* : ceux que l'on exclut de la dignité, ici les bêtes, dans leur comportement concret, révèlent les structures d'une domination dont les hommes sont aussi les victimes. L'attitude des bêtes incarne une indignation naïve ou native, qui n'aurait pas été étouffée et défi-

³⁴ Voir notamment M. DE MONTAIGNE, *Essais* III, 6 « Des cochés », pp. 908-909, où le vieux monde perclus est vu comme ce qui détruit un monde enfant, l'entraînant dans son déclin.

³⁵ É DE LA BOÉTIE, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, A. Tournon (éd), Vrin, 2014, pp. 47-50.

³⁶ Voir V. GOLDSCHMIDT, *Les renversements du concept d'égalité. Des anciens aux modernes*, dans V. GOLDSCHMIDT, *Écrits, tome I. Études de philosophie ancienne*, Paris, Vrin, 1984.

³⁷ É DE LA BOÉTIE, *Discours de la servitude volontaire*, p. 46.



gurée par cette schématisation sociale qu'Adorno évoque comme structurant et conditionnant notre sensibilité à la souffrance d'autrui.

4. Montaigne et l'« innocence niaise » en lieu et place de l'indignation

Comme La Boétie, Montaigne va s'appuyer sur les bêtes pour mettre au jour l'illusion sur laquelle se fonde l'idée d'une supériorité humaine, et de façon plus incidente, le penchant des hommes pour la soumission. L'apologie de Raymond Sebond contient en effet un passage troublant, qui n'est pas sans rappeler l'exhortation boétienne³⁸. Si nous nous enorgueillissons d'avoir apprivoisé les bêtes et d'en user à notre volonté, comme ce renard que les Thraces envoyaient jauger l'épaisseur de la glace d'un lac gelé avant de le traverser, « ce n'est que ce même avantage que nous avons les uns sur les autres » répond Montaigne. Les hommes aussi s'apprivoisent, se domestiquent en usant de leurs semblables : « Nous avons à cette condition nos esclaves ». Les exemples qui suivent mettent au jour une propension humaine à soumettre l'autre et à se soumettre, jusqu'à la mort, à un tyran, un capitaine d'armée, un Roi. Dans un écho très net au *Discours*, dont on sait qu'il devait à l'origine figurer au centre des *Essais*, il dénie aux hommes cette supériorité qu'ils s'arrogent sur les bêtes, et place même la raison du côté de ces dernières. Car elles perdent moins au change de la domestication que ces hommes qui suivent leur tyran dans la tombe et ont aussi plus de courage, puisque contrairement aux hommes, « jamais lion ne s'asservit à un autre lion, ni un cheval à un autre cheval, par faute de cœur ». L'animalité rétive est à nouveau utilisée pour critiquer l'idée de dignité de l'homme et surtout pour susciter l'indignation : aucune bête, même apprivoisée, ne se soumet à une autre, et ainsi la domination, que nous la subissons ou que nous l'exercions sur les autres êtres, est bien plus une marque d'infamie et d'indignité, seul propre de l'homme que cette anthropologie négative laisse subsister.

Le bestiaire joue un rôle stratégique dans la critique de l'anthropocentrisme de Sebond, mais pour en mesurer la dimension morale et pratique, il faut le confronter à l'essai qui le précède, intitulé « De la cruauté », où Montaigne décrit son aversion instinctive pour ce plaisir à verser le sang, celui des bêtes chassées, celui des hommes torturés, que constitue la cruauté³⁹. L'essai s'ouvre sur des considérations à propos de la vertu : Montaigne se demande si celle-ci relève d'un effort, d'une discipline, si elle consiste à surmonter un obstacle, à vaincre une tentation, ou bien si elle relève d'un naturel qui incline de soi-même vers la bonté. Optant pour la deuxième hypothèse, il en vient à observer en lui-même les ressorts de cette vertu sans effort dont on verra au terme des *Essais* qu'elle est étroitement liée à la volupté. La moralité et l'action bonne découlent d'un naturel sensible, d'une inclination qui s'ancre dans une complexion singulièrement empathique. Montaigne ne cesse de la comparer à cette sensibilité que l'on trouve chez les enfants : il se dit « puéril »,

³⁸ M. DE MONTAIGNE, *Essais* II, 12, pp. 460-463.

³⁹ Voir aussi S. PERAUD-PUIGSEGUR « *Des Cannibales* » ou le dégoût de la domination, « *Modernos & Contemporâneos : International Journal of Philosophy* », 11, 5/2021, pp. 94-113. La répulsion de Montaigne pour la « maîtrise et active et passive » est l'expression d'un ethos paritaire, qui rend possible la reconnaissance de soi dans l'autre sur fond de déprise. Le goût ou le dégoût pour la domination et l'autorité viennent se substituer à une indignation fondée sur la similitude.

et c'est depuis cette tendresse enfantine, cette « innocence niaise »⁴⁰ que, se faisant le pur reflet des autres créatures sensibles, il répond aux larmes par des larmes. Ce qu'il appelle encore « concupiscence », cette sensibilité irréprensible à la cruauté, s'oppose à une raison « débauchée ». Les débordements et la folie sont bien du côté d'une rationalité ivre d'elle-même et de son pouvoir, dont on comprend qu'elle puisse se faire la complice des pires atrocités.

Or Montaigne n'emploie pas le terme d'indignation dans ce passage, il évoque de façon très concrète sa répulsion instinctive à l'égard de la cruauté, confondant dans une même empathie tous les êtres vivants. Car cette réaction n'est précisément pas articulée à l'idée d'une dignité de l'homme, puisqu'elle est provoquée tout à la fois et identiquement par les sévices commis envers les hommes et ceux commis envers les bêtes. Ici l'instinct témoigne de cette nature désormais conçue comme tendance, comme mouvement « par quoi la vie se conduit »⁴¹. Il vient défaire ces constructions nominales que sont l'homme et l'ordre des espèces, en mettant au jour la dénaturation qui conduit progressivement à exclusion de l'indignation ceux qui ne nous ressemblent pas. On voit ainsi comment la différence spécifique ouvre la voie à toutes les ségrégations⁴². À la hiérarchie et à l'ontologie scalaire de Sebond, à l'échelle des créatures unifiée par la seule créature unifiée que serait l'homme, Montaigne substitue dans ses propos sur les bêtes et le mal qui leur est fait le miroitement des différences et des singularités qui, transgressant les taxinomies, rend justice aux singularités des espèces et, à l'intérieur des espèces, aux individus. Dès lors, il y a bien d'après Montaigne une continuité et non pas une différence de nature entre la cruauté infligée aux bêtes et celle infligée aux hommes, ce que montre l'exemple de Rome et des spectacles de gladiateurs issus en droite ligne des combats d'animaux, exemple qui suit celui de la chasse⁴³.

Cette aversion pour la cruauté, qui dépend d'une nature singulière, telle que Montaigne la décrit pour son propre compte, instille le doute sur le bien-fondé des coutumes et des jugements qui en résultent. Pour autant elle ne peut suffire du fait même de son idiosyncrasie à instituer une morale. C'est pourquoi au semblable il faut substituer le différent et s'efforcer de voir et de faire voir chaque chose, chaque être dans son étrangeté, sa singularité irréductible, dans un mouvement de désidentification du moi avec lui-même. Le regard sceptique comme *estranagement*⁴⁴ acte la brisure irrémédiable du miroir et, en exhibant les faiblesses du concept de semblable, il apparaît ici comme l'antidote inquiet et combatif de l'indignation et de sa prétendue naturalité – toute dignité et toute indignation étant des produits naturalisés de la coutume et de l'ordre social. Ce sont les concepts d'alliance, de convenue qui, se passant de la ressemblance ou de la similitude disent le mieux cet entrelacement mouvant de différences et des singularités irréductibles dans lequel les êtres humains sont pris avec le reste du vivant. Montaigne renonce à tout universel abstrait au profit de cousinages, d'affinités, sensible aux différences et aux individus et débordant les limites de l'espèce pour en désamorcer les dévoiements.

⁴⁰ M. DE MONTAIGNE, *Essais* II, 11, p. 427 et suiv.

⁴¹ F. BRAHAMI, *Le scepticisme de Montaigne*, Paris, PUF, 1997, p. 88.

⁴² M. DE MONTAIGNE, *Essais*, II, 12, p. 486 : « Enfin tout ce qui n'est pas comme nous sommes, n'est rien qui vaille ». Voir P. MAGNARD, *La dignité de l'homme de Raymond de Sebond à Montaigne*, p. 170.

⁴³ M. DE MONTAIGNE, *Essais* II, 11, pp. 432-433.

⁴⁴ Voir S. GIOCANTI, *L'art sceptique de l'estranagement dans les Essais de Montaigne*, « Essais. Revue interdisciplinaire d'humanités », Hors-série 1, 2013, p. 19-35. Sans remettre en question la singularité du scepticisme de Montaigne montaignien (voir F. BRAHAMI, *Le scepticisme de Montaigne*, p. 58 et suiv.), elle inscrit l'estranagement dans le sillage des *Esquisses pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus, en particulier les dix modes conduisant à la suspension de l'assentiment exposés au chapitre 14 du livre I.



En découle un devoir de grâce et de bénignité, une conduite de réciprocité qui ne peut se comprendre que sur fond d'une commune appartenance, voire d'une égalité⁴⁵. Une telle mise à distance permet de voir quelles manières de coexister les sociétés animales suggèrent aux hommes : la solidarité, l'entraide, la reconnaissance⁴⁶.

Il s'agit alors d'un scepticisme non pas attentiste ni même relativiste mais, compris dans son principe, potentiellement politique. Si Montaigne recommande sur un plan pratique de ne pas ébranler l'ordre existant et d'obéir aux lois, en revanche sur un plan théorique il fonde la possibilité d'une subversion de cet ordre où les hiérarchies morales et les hiérarchies politiques sont si désajustées et ce, en le démythifiant, en mettant au jour son caractère factice⁴⁷. De cet *estranement* surgissent d'autres façons de sentir, de percevoir le réel, sensibles à ses propres biais et capables de s'en délier. Il vient ainsi déjouer les processus d'identification insus dont nos indignations ordinaires sont les conséquences et mettre au jour les partages du sensible dont résulte le partage du pouvoir. Dans les dernières lignes de l'essai « Des Cannibales », Montaigne restitue l'échange qu'il eut avec deux chefs amérindiens alors en visite dans la ville de Rouen, témoins étonnés du spectacle politique et social offert par les fastes de la monarchie française et les hiérarchies qui la structurent. C'est en effet le mot « étrange » qui revient par le filtre de la traduction dans les propos des deux « sauvages » pour qualifier non seulement les inégalités abyssales et l'absence d'indignation qu'elles suscitent dans le royaume de France, mais aussi la structure de la monarchie héréditaire elle-même qui place sur le trône un roi enfant, tendant au vieux monde un miroir peu flatteur⁴⁸.

5. « Ce n'est qu'un animal ». Les mots de l'indignation sélective

L'indignation trace moins la frontière de l'humanité que celle du semblable, écartant d'un même geste le dissemblable et cette naturalité oubliée, commune aux bêtes et aux hommes, à tout ce qui est vivant. La rupture s'opère alors non plus entre les hommes et les animaux mais entre, d'une part ces êtres que nous avons fini, à force d'accoutumance, par traiter comme des choses inertes, ou qui ne nous apparaissent que comme les exemplaires interchangeables d'une même catégorie, et, d'autre part, ceux auxquels est conservée une vie propre, individuelle. L'indignation apparaît dans ses ambivalences comme le produit de la domination, le résultat d'une sélection, au sein de la variété du vivant, entre des vies dignes humanisées et des vies indignes, animalisées. Une découpe qui ne reconduit en rien un ordre naturel, mais qui s'emploie à défaire les liens de reconnaissance que le partage d'une même naturalité sur fond de singularités irréductibles et de différences aurait pu maintenir et sauver. Car Adorno ne remet pas en question la différence anthropologique, en ce sens la figure de l'animal comme son traitement par l'homme témoigne de cette naturalité commune oubliée, niée et à laquelle l'homme

⁴⁵ M. DE MONTAIGNE, *Essais* II, 11, p. 434, et *Essais* II, 12, p. 481.

⁴⁶ M. DE MONTAIGNE, *Essais* II, 12, pp. 478-479.

⁴⁷ Sur cette question complexe, voir la synthèse d'Arlette Jouanna, A. JOUANNA, art. « Politique » du *Dictionnaire Montaigne*, P. DESAN (éd), Paris, Classiques Garnier, 2018, pp. 1514-1519, ainsi que les travaux d'Anna Battista et notamment A. BATTISTA, *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, Gênes, Name, 1998, chap. IX « Nouvelles réflexions sur "Montaigne politique" ».

⁴⁸ M. DE MONTAIGNE, *Essais*, I ; 31, pp. 213-214.

s'est arraché pour la dominer. Aussi l'indignation semble-t-elle condamnée à n'exprimer jamais qu'un partage de la sensibilité toujours déjà socialisé.

Le fragment des *Minima moralia* nous indique cependant l'un des rouages indispensables de cette machinerie passionnelle : le langage et, partant, le lieu possible de son dérèglement. La critique de la supériorité de l'homme sur l'animal reposait déjà sur le nominalisme : Montaigne mettait au jour la vanité de l'homme et de la raison à travers sa dimension langagière qui se meut non pas dans la nature mais dans les signes⁴⁹. Dans la remise en cause de l'humanisme de Sebond, l'ordre institué qui place les hommes au sommet de la hiérarchie des êtres se trouvait désubstantialisé, et l'humanité déchue, replacée de plain-pied dans l'immanence et la multiplicité des êtres naturels. Dès lors, pour se perpétuer, l'indignité de la domination requiert une réitération qui vient conforter les hiérarchies sur lesquelles se fonde le sentiment d'indignation dans sa sélectivité, et contenir la folie du « maniaque ». La phrase « Ce n'est qu'un animal », tout comme les injures, viennent entretenir le clivage au sein même de celui qui commet ces actes. Car la sélectivité de l'indignation qui est le ressort de la cruauté envers les êtres sensibles procède d'une configuration psychique fragile, précaire, qui doit être perpétuée par un ensemble de processus relevant de l'accoutumance. Celle-ci passe ici par des discours que l'on se tient à soi-même ou que l'on tient à l'égard des victimes. Or de tels discours n'ont rien de spontané, ils ne naissent pas de l'intériorité même de ceux qui les entendent et les répètent. Si La Boétie énumère parmi les stratagèmes des tyrans la propagande qui, en les divinisant les place en dehors de l'humanité afin de susciter l'adulation et la soumission totale d'hommes rendus indignes par leur servitude, ce sont des ressorts comparables qu'Adorno et Horkheimer verront à l'œuvre dans l'industrie culturelle, dont le pouvoir idéologique est décisif dans la perpétuation de la domination et des hiérarchies qu'elle tend à naturaliser. Sans un conditionnement puissant, qui opère tel un filtre discriminant les corps tuables et les corps à préserver, le bourreau apparaît toujours au bord de la décompensation. Plus encore, c'est le meurtre qui vient mettre en œuvre concrètement cette réduction de l'autre homme à une chose inerte : en lui ôtant la vie, en arrêtant son mouvement, il apporte la preuve par les faits que cet homme n'en était pas un et déguise sa folie en raison.

Les historiens et sociologues qui ont travaillé sur les violences de masse commises pendant les deux guerres mondiales corroborent largement le diagnostic adornien, en donnant au conditionnement idéologique et en particulier à l'animalisation de l'ennemi un rôle prédominant dans la routinisation de la violence et la normalisation de la cruauté, qui s'autoalimente par ses propres effets, donnant lieu à des cercles de confirmation⁵⁰, à la manière dont pour Adorno le meurtre lui-même opère comme déshumanisation en acte. Tuer celui qu'on animalise est nécessaire pour entretenir cette animalisation. L'historien Omer Bartov décrit ce renversement qui fait de la victime la cause de la cruauté et légitime pour le bourreau son

⁴⁹ Voir notamment M. DE MONTAIGNE, *Essais* I, 46 « Des noms » et II, 16 « De la gloire », portant spécifiquement sur les noms propres, ainsi que II, 12 pour une radicalisation du nominalisme qui remet en question non seulement l'existence de l'espèce, mais celle de l'individu lui-même, emporté dans le flux des différences et des variations. Sur cet aspect de la pensée de Montaigne, voir A. COMPAGNON, *Nous, Michel de Montaigne*, Paris, Seuil, 1980.

⁵⁰ Voir P. PHARO, *La cruauté et l'éclipse des convictions morales*, dans R. BOUDON et al. (éds), *Cognition et sciences sociales*, Paris, PUF, 1997, p. 183, cité par N. MARIOT, *Faut-il être motivé pour tuer ? Sur quelques explications aux violences de guerre*, « Genèses », 53, 4/2003, p. 170. P. Pharo dégage deux autres facteurs de conditionnement propice à la cruauté : le contrôle social (poids de l'autorité, du groupe, qui sanctionne ou au contraire qui favorise l'impunité) et la déréalisation des actes qui s'inscrivent dans une « routine opératoire », un travail « bien fait ».



propre geste, en s'appuyant sur l'indignation éprouvée devant le résultat de sa propre cruauté :

Les traits déformés des victimes torturées et massacrées prouvaient leur inhumanité au lieu de prouver celle de leurs tortionnaires ; l'indignation et le dégoût physique suscités par ces visages engendraient un puissant désir de vengeance qui, par renversement, se retournait contre les victimes plutôt que contre les coupables, autrement dit contre "l'autre" plutôt que contre soi-même, puisque c'était cet autre, par sa présence, qui avait rendu de telles atrocités nécessaires : l'évidente inhumanité des victimes avait forcé les bourreaux à découvrir leur propre barbarie⁵¹.

Les mêmes ressorts furent à l'œuvre dès la fin du XV^e siècle dans la découverte des Amériques, qu'Enrique Dussel⁵² a renommé « recouvrement de l'autre » (« *el encubrimiento del Otro* »). La destruction du Nouveau Monde, ce « monde enfant », déplorée par Montaigne dans « Des coches », reposa sur un mouvement conjoint de déshumanisation et d'animalisation : que les « Indiens » soient à mi-chemin entre les hommes et les animaux constitue « la prémisse » sans laquelle les massacres ne peuvent avoir lieu⁵³. Dans le même temps, les massacres qui émaillèrent les guerres civiles sur le sol français usèrent largement de la bestialisation pour produire les conditions d'un « massacre sans culpabilité », avec une insistance particulière sur l'analogie simiesque (présente aussi chez Sepulveda, qui dénie aux « Indiens » toute humanité dans la controverse avec Las Casas) – les huguenots sont des guenons, l'animalisation ne s'embarrassant même plus du comparatif « comme »⁵⁴. Ce dernier exemple qui use du lexique zoologique pour marquer la dissemblance avec celles et ceux qui sont leurs voisins, parfois même leurs frères, est emblématique de l'incertitude qui entoure la notion de semblable. Ce flou ontologique semble ouvrir la voie à tous les abus de langage, qui par leur répétition forment une véritable propédeutique au meurtre de masse.

La cruauté et l'incapacité de s'indigner du sort fait à celui qui est perçu comme différent de nous apparaît ainsi comme un travestissement de la raison, qui s'est renversée en folie destructrice. Il en va donc de l'indignation comme de tous les produits d'une raison dévoyée, devenue alibi de la domination : seule une société juste et non répressive pourrait la débarrasser de ses travers. Sans sombrer pour autant dans une nostalgie des origines, ni recourir à l'idée d'une nature humaine en elle-même sensible au mal fait à autrui, sans doute la naïveté montaignienne à travers la place qui est faite au corps dans l'épreuve des passions, telle qu'elle s'incarne dans la figure de l'enfant, recèle-t-elle des potentialités politiques oubliées ou refoulées. Chez La Boétie, Montaigne, comme chez Adorno et Horkheimer, se noue une relation étroite entre 1° les bêtes et leur absence de langage, 2° la nomination comme ce qui fonde et entérine la domination, à tel point que la parole elle-même se met au service du meurtre, et 3° l'enfant qui se tient tout à fois au plus près de l'animal et de sa souffrance et encore suffisamment éloigné du langage pour interroger avec une naïveté non naïve le sens des mots, et se demander pourquoi ce mot

⁵¹ O. BERTOV, *L'armée d'Hitler*, pp. 159-160, cité par N. MARIOT, *Faut-il être motivé pour tuer ? Sur quelques explications aux violences de guerre*, pp. 170-171.

⁵² E. DUSSEL, 1492 : *L'occultation de l'autre. Aux origines du mythe de la modernité*, trad. E. Levine, Paris, Wildproject, 2026.

⁵³ Voir T. TODOROV, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1982, p. 186 et suiv.

⁵⁴ Sur cet aspect, voir J. FOA, *Survivre. Une histoire des guerres de Religion*, Paris, Éditions du Seuil, 2024, en particulier le chapitre 14 « Les mots qui tuent », pp. 239-252, et la phrase suivante : « Dire de manière répétée des réformés qu'ils sont des cafards ou des chiens dédramatise leur mise à mort. Après tout, pourquoi s'émouvoir de la disparition d'un insecte ? », p. 240.

pour *cette* chose. Si le langage est bien le rouage essentiel de la machine passionnelle de l'indignation, alors la re-signification des mots est-elle le moyen d'opérer d'autres délimitations que celle de l'échelle des dignités. En cela l'approche enfantine du langage, dans les questions qu'elle pose aux conventions linguistiques et que l'écriture s'efforce désespérément de retrouver, est une voie possible que La Boétie et Montaigne avaient jadis empruntée. Le *Discours de la servitude volontaire* est en effet selon Montaigne une « manière d'essai » à la fois expérience d'écriture et mise à l'épreuve de la domination politique, par un jeune homme, « en son enfance »⁵⁵, qui renoue avec une parole franche, une parole d'avant la domination, lorsque la voix, « grand présent » de la nature, servait à « nous accointer et fraterniser davantage »⁵⁶, étant le medium privilégié de la reconnaissance des semblables et du resserrement des liens. La Boétie y pose sans relâche la question du nom à donner au vice monstrueux de la servitude volontaire : il s'agit bien ici de scandaliser le lecteur accoutumé à la servitude qui, caractérisée comme innommable, se donne dans toute son étrangeté. Ainsi procède cette re-signification en forme de dévoilement des artifices de la tyrannie et de la domination, dont l'hypostase du « nom d'Un », véritable perversion du langage, est un exemple. C'est précisément parce que les mots en usage ne désignent qu'une nature pervertie, et que la rhétorique des doctes a fini par entériner la domination, qu'il faut se mettre à l'écoute de ce que l'animal, par ses gestes et ses cris, « déclare » et renouer par-delà les espèces avec un désir naïf et commun d'affranchissement⁵⁷.

⁵⁵ M. DE MONTAIGNE, *Essais*, I ; 28 « De l'amitié », p. 183-184 et p. 194. Voir aussi sur la franchise : « Je ne fais nul doute qu'il ne crut ce qu'il écrivait, car il était assez consciencieux pour ne mentir pas même en se jouant ».

⁵⁶ É. DE LA BOÉTIE, *Discours de la servitude volontaire*, p. 47. Sur le langage dans le *Discours*, voir l'excellente étude de J.-P. CAVAILLE, *Langage, tyrannie et liberté dans le Discours de la servitude volontaire d'Étienne de La Boétie*, « Revue des sciences philosophiques et théologiques », 72/1988, pp. 3-30.

⁵⁷ Pour prolonger cette réflexion, voir J. DERRIDA, *L'animal que donc je suis* : en forgeant le concept d'« animot » il montre le rôle du langage dans la domination de l'homme sur l'animal et son lot de cruautés qui trouve son origine, comme chez Adorno et Horkheimer, dans l'acte de nomination adamique. En découle le rêve d'une langue inouïe, in-humaine, qui échapperait à la réitération de la domination. Voir aussi, plus récemment, J.-C. BAILLY, *Le versant animal*, Paris, Bayard, 2007 ; J. ANDRAS, *Ainsi nous leur faisons la guerre*, Paris, Actes Sud, 2021 ; K. HARCHI, *Ainsi l'animal et nous*, Paris, Actes Sud, 2024, qui décrit dans une forme hybride la forclusion de cette relation spéculaire entre l'homme et l'animal en pistant les frontières que les hommes ont successivement tracées avec certains autres vivants, humains et non humains, à des fins de domination.