HAL
open science

Figure animale et dissidence : quelques usages de l'altérité

Cécile Huchard

To cite this version:

Cécile Huchard. Figure animale et dissidence : quelques usages de l'altérité. Les Dossiers du Grihl, 2013, Expressions de la dissidence à la Renaissance. hal-01372032

HAL Id: hal-01372032

https://hal.univ-lorraine.fr/hal-01372032

Submitted on 2 Dec 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les Dossiers du Grihl

Les Dossiers du Grihl

2013-01 | 2013
Expressions de la dissidence à la Renaissance

Figure animale et dissidence : quelques usages de l'altérité

Cécile Huchard

revues.org

Éditeur
Grihl / CRH - EHESS

Édition électronique
URL : http://dossiersgrihl.revues.org/5685
ISSN : 1958-9247

Ce document vous est offert par Université de Lorraine

UNIVERSITÉ DE LORRAINE

Référence électronique
Cécile Huchard, « Figure animale et dissidence : quelques usages de l'altérité », *Les Dossiers du Grihl* [En ligne], 2013-01 | 2013, mis en ligne le 08 mars 2013, consulté le 02 décembre 2016. URL : http://dossiersgrihl.revues.org/5685 ; DOI : 10.4000/dossiersgrihl.5685

Ce document a été généré automatiquement le 2 décembre 2016.

Les Dossiers du Grihl est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 3.0 France.

Figure animale et dissidence : quelques usages de l'altérité

Cécile Huchard

1 Miroir inversé de l'homme, autre le plus proche à partir duquel il scrute sans cesse sa propre nature, et à l'opposé duquel il cherche à se définir, le plus souvent positivement et parfois négativement, l'animal est pour l'homme la figure même de l'altérité et cela d'autant mieux qu'il ne peut répondre et plaider pour lui-même. Il n'est du reste qu'une construction discursive puisqu'il n'existe en réalité que *des animaux* aussi différents entre eux que l'homme par rapport à chacun. L'animal est cette altérité inférieure mais menaçante par sa proximité, dans laquelle l'homme, entre l'ange et la bête, peut toujours déchoir ; ou plus rarement, à l'instar de certaines traditions antiques ou encore des bestiaires, l'exemple d'une nature juste et providentielle à laquelle l'homme serait sage de se conformer.

2 Aussi l'animal doit-il presque nécessairement rencontrer en quelque point, dans le discours, la figure du dissident, homme assurément mais qui est déclaré par une *doxa* comme autre et hors des limites d'une pensée et d'un comportement socialement et raisonnablement – donc au XVIe s. humainement – acceptables. À moins que le présumé dissident ne choisisse lui-même de se tenir *ailleurs,* en explorant des points de vue, des opinions ou des hypothèses tenues pour audacieuses, absurdes, licencieuses ou blâmables par la voix commune. C'est donc à l'usage, dans les discours, de cette altérité animale qui met en scène la dissidence, l'interroge, et permet de la situer ou de se situer en traçant des frontières ou en les brouillant, que l'on voudrait s'intéresser à travers un bref parcours, assurément très incomplet. Apparaîtront alors trois manières de conjuguer figure animale et dissidence : celle, polémique, de l'exclusion et d'une menace non dénuée d'inquiétude ; celle, exhortative, d'une exemplarité problématique ; celle enfin réflexive d'une enquête ouvrant sur des conclusions pour une fois inattendues ou absentes.

Le dissident animalisé

3 Figures et nomenclatures animales, appartenant à tous les répertoires traditionnels de l'insulte, sont fréquemment convoquées afin de dénoncer l'adversaire et son comportement dans les textes polémiques de tous ordres et de tous genres. C'est là un usage évident et attendu, qui appelle néanmoins quelques remarques quant à ce qu'il indique du jugement porté sur le dissident par la *doxa* et celui qui s'en fait le porte-parole, et quant à la fonction rhétorique de tels termes – susceptibles, de plus, de retournements toujours possibles. Le chien, le renard ou le loup, avec leurs connotations usuelles de mépris, de ruse ou de dangerosité prédatrice, renforcées de leur symbolisme biblique d'idolâtrie et d'hostilité à l'Église, sont naturellement mis à contribution dans les discours dénonçant l'hérésie[1] ; de façon plus ciblée l'expression de « pourceau d'Epicure » est empruntée à Horace pour désigner les libertins ou hérétiques, conçus nécessairement comme négateurs de Dieu, de ses commandements et de toute espérance future.

4 On connaît la manière dont Ronsard dans ses *Discours* évoque diverses métamorphoses censées dévoiler la vraie nature de ses adversaires : ce sont, dans la « Continuation du discours des misères de ce temps », les sauterelles de l'Apocalypse, sorties du puits d'enfer et qui se parent en outre de la puissance des scorpions, de faces d'hommes, de dents de lions et de l'allure des chevaux marchant au combat[2], puis les vipéreaux ouvrant le ventre de leur mère ; ou encore, dans la « Responce aux injures et calomnies… », le prédicant changé en loup-garou[3]. Outre l'animalisation qui, de façon globale, rabaisse l'adversaire à un rang infra-humain suscitant à la fois la peur et la dérision, chacune de ces métamorphoses porte assurément une symbolique précise. Les sauterelles, en plus de leur dimension apocalyptique marquant l'approche de la fin des temps, disent la prolifération et la dévastation aveugles menaçant de tout submerger, renforcées ici par le venin, les dents et les armes dont elles sont pourvues. Le loup-garou, « hoste melancoliq' des tombeaux et des croix », désigne l'aliénation mentale et la possession diabolique que le poète se charge comiquement d'exorciser par ses mots, et appelle les « peuples » apeurés à une chasse purgative par laquelle la créature démoniaque sera neutralisée et ramenée malgré elle à sa nature première et à la communauté : « que par force on le traîne aux degrés de l'Eglise ». Dans ces deux exemples en effet l'animalisation n'est pas totale, et la nature humaine, travestie et dévoyée, des adversaires, continue d'être perceptible à travers les « faces d'hommes » des sauterelles, dont l'hybridité est complexifiée par les autres référents convoqués, serpents, scorpions, lions et chevaux, ou le caractère même de « loup-garou » qui porte en lui l'hybridité homme-animal.

5 Cette hybridité du même coup confère à la créature ainsi caractérisée une forme de monstruosité, omniprésente dans la désignation animale de l'hérétique, au-delà d'une simple animalisation qui le rabaisserait au niveau d'une créature inférieure mais naturelle – et en cela, intrinsèquement « bonne »[4]. C'est pourquoi l'animalisation n'est jamais seulement un procédé d'insulte selon l'usage courant, dénonçant certains traits physiques ou moraux topiques, infériorisant et ridiculisant celui qui est ainsi désigné, mais qu'elle comporte toujours un certain degré d'inquiétude et de mise en garde, voire une dimension quasi métaphysique : des limites sont outrepassées qu'il s'agit de marquer.

6 Un tel processus est encore plus significatif dans des textes où la licence et l'imagerie poétiques ont moins de place, et relevant d'autres codes, certes encore polémiques, mais sur un mode plus grave et didactique, comme le sont les traités de Calvin à l'encontre de

ses adversaires, notamment ici les dissidents « libertins » ou anabaptistes. Ainsi, au début de la « Brève instruction pour armer tous bons fidèles contre les erreurs de la secte commune des Anabaptistes », le réformateur se livre à une description évocatrice. Il commence par traiter les anabaptistes de « vermine », ayant engendré plus de « rêveries » qu'aucune autre secte hérétique, notamment la branche qu'il nomme les « Libertins » ; et il s'émerveille :

> comment créatures qui portent figures humaines peuvent être tant dépourvues de sens et de raison, que de se laisser ainsi décevoir, jusqu'à tomber en des fantaisies plus que brutales [...] D'avantage, ils ont un jargon, comme gueux de l'hostière, qu'on ne sait que c'est qu'ils veulent dire, et aussi ne s'entendent-ils pas ; sinon qu'ils ont bien cette astuce, de couvrir par ce moyen la turpitude de leur doctrine [...] Voilà donc pourquoi ils se cachent en ces cavernes de paroles obscures et douteuses : afin qu'on n'aperçoive pas leur vilenie, pour les avoir en horreur et exécration. Comme de fait le sens humain répugne à ces monstres qu'ils mettent en avant.[5]

7 Il s'agira donc pour le polémiste de « découvrir la malice venimeuse de ces malheureux qui, sous couleur de spiritualité, veulent faire les hommes semblables aux bêtes brutes »[6]. La description joue clairement sur une frontière indécise entre humanité et animalité, une animalité glissant rapidement vers la monstruosité là encore : les libertins sont des êtres à figure humaine mais qui sont dépourvus de tous les traits distinctifs que la tradition philosophico-religieuse reconnaît à l'homme, la raison et la parole articulée notamment, qu'ils ne font que contrefaire ; leur pseudo-langage n'est que l'antre ténébreux dans lequel ils se cachent ; ils provoquent le dégoût et la peur, et la fréquentation de ces êtres vénéneux est contagieuse puisqu'ils sont à leur tour capables d'entraîner les hommes du côté de l'animalité. Le dissident ainsi est bien celui qui se tient sur cette lisière inquiétante, déjà hors de la communauté humaine par son dévoiement du langage et du sens, du côté d'une altérité menaçante où ni Dieu ni la société ne reconnaissent les leurs, et prêts à faire sombrer dans cette déchéance ceux qui les regarderaient trop complaisamment, sans cette réaction « d'horreur et d'exécration » que le polémiste cherche à susciter par ses mots qui sont comme l'antidote (en tant que parole raisonnable) de leur venin. Plus loin, les anabaptistes (catégorie moins dangereuse que les « libertins ») seront encore appelés « ces pauvres bêtes[7] » pour souligner la lecture qu'ils font de l'Écriture sans la comprendre, ou comparés à des pourceaux qui « renversent avec leurs groins[8] » les paroles sacrées ; les libertins quant à eux, dans le traité « Contre les libertins » qui leur est plus directement adressé, sont rapprochés des anciens hérétiques vilipendés par les apôtres Pierre ou Jude, qui comme les « bêtes brutes » n'ont pas accès aux réalités spirituelles mais appréhendent tout par les sens et la chair, idée qui revient à plusieurs reprises :

> Et de fait, puisqu'un homme est converti en bête, pourquoi n'aurait-il congé de suivre son affection sensuelle ? Combien qu'on tient les autres bêtes en bride, ou on les enchaîne, ou on les enferme. Mais ces enragés mettent à l'homme la bride sur le col, à fin qu'il n'y ait rien qui le retienne ou empêche de se donner du bon temps[9].

8 On voit ici encore la hantise de cette dégénérescence de l'homme en bête, qui n'est pas sans paradoxe puisqu'elle laisse soupçonner que la condition de l'animal, libre de suivre ses penchants naturels, pourrait être plus heureuse que celle de l'homme, n'était la contrainte à laquelle il est soumis ; contrainte physique qui est le pendant de la contrainte morale que s'impose l'homme raisonnable. Le *leitmotiv* du polémiste est donc de démasquer la nature prédatrice et redoutable cachée sous une apparence humaine et inoffensive : « il est expédient que des bêtes si dangereuses soient marquées, à ce que

chacun les connaisse, de peur d'en recevoir dommage par faute d'avertissement[10] ». Voire de mettre à jour la cruauté qui voudrait se couvrir de l'apparence de fidèles serviteurs du Christ, puisque certains de ces libertins n'hésitent pas à se réclamer indûment des Vaudois :

> Ainsi, puisqu'il prend la peau d'une brebis pour faire office de loup, c'est-à-dire pour dévorer et détruire, c'est bien raison de lui ôter cette couverture. Comme je pense la lui avoir tellement ôtée que chacun pourra apercevoir quelle bête c'est[11].

9 L'autre hantise qui parcourt ces textes, on le voit également, c'est, précisément à cause de l'hybridité relevée plus haut, la confusion possible, entre nature humaine et animale donc, formant du même coup un monstre, mais aussi entre loup et brebis, bien et mal, homme pieux et séducteur dévoyé : le dissident est justement celui qui se tient dans l'entre-deux, sur les marges là encore, qui se déguise et se travestit, d'où l'urgence de le découvrir et de le bien « marquer », en lui apposant l'étiquette qu'il cherche précisément à éviter mais qui, en le mettant définitivement au ban de la communauté, permettra aux autres de s'en garder.

10 À l'évidence, le jeu est réversible, et celui ou ceux qui se perçoivent comme rejetés, dissidents mais de manière positive, au nom de la vérité méconnue, se réclament du troupeau des agneaux confrontés aux loups qui ont mainmise sur les affaires et les puissances du monde[12] : d'une manière ou d'une autre, l'image animale a bien pour fonction de révéler la véritable nature de celui qu'elle désigne, et de ses opposants par la même occasion.

L'animal, modèle d'une juste dissidence

11 Un autre usage rhétorique, relativement fréquent, consiste à prendre l'animal pour exemple de règles ou de mœurs exprimant une vérité de la nature, oubliée ou amoindrie chez l'homme par suite de la corruption du péché ou d'usages sociaux erronés ; la comparaison permet alors de légitimer un comportement ou une idée à première vue paradoxaux, ou de mettre en cause une attitude communément observable dans la société humaine mais criticable si l'on en revient aux fondements. Un tel procédé, mettant en exergue les animaux dépourvus de raison ou de *logos* mais guidés immédiatement par la nature et les capacités innées inscrites en eux, est fort ancien, venu de l'Antiquité, puis repris dans le discours chrétien et humaniste insistant sur la misère, par suite de la chute originelle, autant que sur la dignité de l'homme[13]. Il s'agit donc d'un thème parfaitement orthodoxe, mais qui peut précisément en raison même de ce caractère extrêmement convenu être occasionnellement détourné pour prendre une coloration plus subversive. C'est peut-être Étienne de La Boétie, dans le *Discours de la servitude volontaire,* qui le reprend de la manière la plus significative, lorsque, constatant l'enracinement si profond de « ceste opiniastre volonté de servir qu'il semble maintenant que l'amour mesme de la liberté ne soit pas si naturelle »[14], il entreprend de démontrer que c'est pourtant bien la passion de la liberté qui est originelle pour toutes les créatures vivantes :

> Or si davanture nous faisons quelque doute en cela, et sommes tant abastardis que ne puissions reconnoistre nos biens ni semblablement nos naïfves affections, il faudra que je vous face l'honneur qui vous appartient, et que je monte par maniere de dire les bestes brutes en chaire pour vous enseigner vostre nature et condition. Les bestes, ce m'aid' Dieu, si les hommes ne font trop les sourds, leur crient, « Vive liberté ! ». Plusieurs en y a d'entre elles qui meurent aussy tost qu'elles sont prises. [...] Les autres, des plus grandes jusques aus plus petites, lors qu'on les prend, font si

> grand' resistence d'ongles, de cornes, de bec et de pieds, qu'elles declarent assés combien elles tiennent cher ce qu'elles perdent : puis estans prises elles nous donnent tant de signes apparens de la congnoissance qu'elles ont de leur malheur, qu'il est bel à voir que d'ores en là, ce leur est plus languir que vivre, et qu'elles continuent leur vie plus pour plaindre leur aise perdu, que pour se plaire en servitude.[15]

12 L'homme se voit là, classiquement et ironiquement encore, infliger une dose de mortification à se voir ainsi enseigné par les « bêtes brutes », et la force de conviction de cet enseignement vient justement de ce qu'il ne passe pas par le discours, rendu inopérant par la surdité et l'habitude contraire, mais par les actes et par une sémiologie du corps beaucoup plus prégnante : l'altérité animale, son mutisme et sa « brutalité », est le gage de la vérité et de la force de la leçon. Or on peut parler d'un usage dissident ou subversif du *topos* dans la mesure où la servitude généralisée dans laquelle se tiennent les hommes, et leur consentement à celle-ci – sans entrer dans le débat sur l'intention réelle de l'auteur -, n'apparaît pas dans le discours, du moins jamais explicitement, comme la conséquence du péché ou du châtiment divin mais comme une pure anomalie, et même un scandale au regard de leur nature faite d'une part pour l'égalité et la solidarité, et d'autre part seule vraiment capable de liberté :

> Ainsi donc, puisque toutes choses qui ont sentiment, deslors qu'elles l'ont, sentent le mal de la sujetion et courent après la liberté, puis que les bestes qui ancore sont faites pour le service de l'homme ne se peuvent accoustumer à servir qu'avec protestation d'un desir contraire, quel malencontre a esté cela qui a peu tant denaturer l'homme, seul né de vrai pour vivre franchement, et lui faire perdre la souvenance de son premier estre et le desir de le reprendre[16] ?

13 Il y a bien un renversement de l'ordre de la création, puisque ce sont les serviteurs par nature qui ici enseignent au maître dégénéré la liberté et son prix. Or le caractère subversif et la possible portée dissidente du discours, mise à profit par les monarchomaques, vient justement de ce qu'à aucun moment l'auteur ne tente réellement de répondre au « pourquoi » d'une telle « dénaturation », ce qui ouvrirait alors à des considérations théologiques, mais bien plutôt à « comment » y remédier, par l'examen des causes phénoménales, dans une exhortation à la désobéissance.

L'animal, lieu d'une interrogation dissidente ?

14 Si avec La Boétie, l'animal, autre tout en partageant une commune appartenance à l'ordre naturel, doit rappeler l'homme à sa propre nature, quitte à le faire entrer en dissidence quant au fonctionnement habituel de la société, il est dans une troisième utilisation rhétorique le moyen d'une interrogation plus profonde sur cette nature même de l'homme, d'un questionnement véritable sur l'altérité et sur les représentations philosophico-religieuses les plus ancrées et les plus indiscutables.

15 C'est peut-être une telle interrogation qui est formulée de manière joyeuse et énigmatique, à travers les chiens parlants du *Cymbalum mundi*[17]. Le dialogue IV met d'abord à l'épreuve comiquement la question du langage comme propre de l'homme, en évoquant les conséquences qu'aurait la découverte d'animaux parlants : curiosité naïve et émerveillement allant jusqu'à la superstition, confusion des frontières entre nature animale et humaine du chien contraint de vivre à la manière des hommes, voire confusion avec la divinité allant jusqu'à la tentation d'adorer la bête douée de langage. Les hommes marqueraient de l'intérêt pour une parole venue « d'ailleurs que d'eux-

mêmes »[18], mais le texte souligne aussi l'inflation et la dévaluation que la parole connaît déjà, auxquelles il est inutile d'ajouter. La quête par Hylactor d'un *alter ego*, chien parlant comme lui, qui ne se reconnaît plus tout à fait chien sans pour autant être homme, soulève plaisamment la question de l'altérité et de la ressemblance, ainsi que de la reconnaissance, et de la solitude de celui qui s'est, volontairement ou non, mis à part. Qui suis-je vraiment et qui est mon semblable ? Est-il bon ou non de dépasser la condition et le rôle qui vous sont assignés ? La « miserable façon de vivre »[19] des hommes vaut-elle la peine d'être enviée ? Faut-il être connu tel que l'on est vraiment avec ses caractéristiques singulières mais s'éloigner alors de la condition commune ou bien rester fidèle à une « nature » prédéterminée en acceptant de ne pas être reconnu pour soi-même ? Autant de questions touchant en effet à ce qu'on entend par « nature », à la vie en société, au statut de celui qui se trouve en marge ou craint de l'être, posées ici de façon ludique dans le dialogue d'Hylactor et Pamphagus, que la métamorphose inverse d'Actéon, leur maître, d'homme en animal chassé et dévoré, a placés dans une situation d'hybridité et dans une forme de dissidence.

16 Mais c'est dans les pages où Montaigne, dans l'« Apologie de Raimond de Sebonde » s'interroge sur les capacités animales et les prétentions de l'homme à la supériorité que le questionnement sera le plus approfondi. Elles sont assurément bien connues ; mais on pourra souligner encore une fois l'originalité du regard qu'elles supposent, en comparant ce que fait Montaigne du traité de Plutarque, « Que les bestes brutes usent de raison », avec le commentaire qu'en propose le pasteur Simon Goulart dans son édition des *Œuvres morales* traduites de Plutarque[20].

17 L'édition de Goulart a un but pédagogique affirmé, il s'agit d'aider un lecteur non érudit à aborder des ouvrages de philosophie morale particulièrement plaisants et accessibles, en même temps qu'utiles pour les principes excellents qu'ils contiennent. L'appareil critique ajouté pour Goulart indique à la fois la structure de chacun des traités, en distinguant les arguments et leur agencement, éclaire des passages compliqués par de discrètes notes historiques, et en souligne la fin et l'utilité notamment pour un lecteur chrétien. En ce qui concerne le traité XXXIX, « Que les bestes brutes usent de raison », il commence par définir ce qu'il faut entendre par cette raison qui est l'apanage de l'homme, et qui est selon lui « la droite conoissance de Dieu », plutôt qu'une raison naturelle déchue :

> Mais sans entrer plus avant en ce discours Theologique, nous voyons au present dialogue quelque chose de cela, l'intention de Plutarque aiant esté de monstrer que l'intelligence et pensement de Dieu est le seul vray privilege et avantage que les hommes ont par dessus les bestes. Mais il a laissé cest œuvre imparfaict, à l'endroit le plus difficile et impossible de prouver par lui ne par ses semblables. Car quelle intelligence et apprehension pouvoient avoir de Dieu ceux qui ne conoissoient point le vray Dieu ? Ainsi donc on peut dire que cest eschantillon de dispute contient le proces de tous les Payens et Atheistes, pour leur prouver que les bestes brutes les devancent et sont en plus heureux estat qu'eux. [...] Voilà pourquoy l'auteur fait entrer Ulysses au discours de la conoissance de Dieu : mais soit que ses autres occupations ou le temps nous ayent privez de ce reste, le propos a esté coupé à l'endroit où il meritoit d'estre plus vivement poursuivi : ceci qui nous reste servant à tous hommes pour leur apprendre à ne se glorifier nullement en eux-mesmes, ains en la misericorde de celui qui les appelle à une vie meilleure à laquelle les bestes brutes (créées pour nostre usage et pour la vie presente, où elles perissent entierement) n'ont ni part ni portion quelconque[21].

18 Ainsi, dans la vision « orthodoxe » - orientée à l'évidence dans une perspective augustinienne et calvinienne - qui est celle de Goulart, l'altérité animale mise en scène, à

travers les multiples exemples d'intelligence relatés et le paradoxe de Gryllus, ce compagnon d'Ulysse transformé par Circé qui avoue préférer sa condition animale à celle de l'homme qu'il fut, n'a aucun intérêt pour elle-même, elle n'ouvre sur aucune interrogation véritable puisque celle-ci est aussitôt refermée. De sorte que la partie vraiment intéressante du traité est justement celle qui est absente, celle qui lui ferait dire autre chose que ce qu'il dit, en venant conforter les dogmes préexistants – ceux des Stoïciens[22] - que l'auteur grec prétendait justement discuter, grâce au renfort d'une lecture chrétienne censée apporter la lumière définitive qui lui a manqué.

19 Il en va bien autrement chez Montaigne. Même si son intention n'est peut-être au bout du compte pas si éloignée de celle de Goulart, s'il s'agit pour lui de déstabiliser et d'humilier la raison naturelle pour ne laisser à l'homme d'autre refuge que la foi, dans un exercice de renversement paulinien débouchant sur la « docte ignorance »[23], il procède de manière diamétralement opposée puisqu'au lieu d'une fermeture *a priori*, son cheminement consiste plutôt à ouvrir et pousser aussi loin que possible les questions suggérées par Plutarque, à qui il emprunte une grande partie de ses exemples[24], comme on le sait.

20 Ainsi, fidèle à sa démarche d'ébranler tour à tour toute certitude, vient-il reprendre Plutarque et complexifier les choses quand celui-ci se fait à son tour le héraut d'une position dogmatique :

> Les animaux sont beaucoup plus réglés que nous ne sommes, et se contiennent avec plus de modération sous les limites que la nature nous a prescrits : Mais non pas si exactement, qu'ils n'aient encore quelque convenance à notre débauche. Et tout ainsi, comme il s'est trouvé des désirs furieux, qui ont poussé les hommes à l'amour des bêtes, elles se trouvent aussi parfois éprises de notre amour, et reçoivent des affections monstrueuses d'une espèce à une autre[25].

21 Là où la comparaison, fût-elle apparemment à l'avantage des animaux, menace de retomber dans le *topos*, celui justement de l'animal exemplaire d'une part et de la *miseria hominis* de l'autre, et de conforter à nouveau l'illusion d'un savoir acquis, où une nature animale supposée aisée à appréhender n'est que le moyen de tenir un discours moralisant sur l'homme, Montaigne problématise dissemblances et similarités – plus loin encore sur l'inceste ou la guerre[26] – et ne laisse au lecteur qu'une double interrogation, sur l'étrangeté d'animaux tellement plus étonnants qu'on ne veut bien le penser, et sur l'étrangeté de cette arrogance humaine qu'il met au défi. Et si les animaux peuvent aider à la connaissance de l'homme, ce n'est peut-être pas en suivant la méthode classique consistant à mettre en exergue des différences réelles ou supposées, et à définir l'animalité par la non-humanité et l'humanité par ce que l'animal n'a ou n'est pas, mais comme le suggère l'essai précédant « l'apologie de Raimond de Sebonde », « De la cruauté », par ce que révèle l'attitude des hommes à leur endroit :

> Les naturels sanguinaires à l'endroit des bestes, tesmoignent une propension naturelle à la cruauté. Après qu'on se fut apprivoisé à Rome aux spectacles des meurtres des animaux, on vint aux hommes et aux gladiateurs. Nature a, (ce crains-je) elle mesme attaché à l'homme quelque instinct à l'inhumanité. Nul ne prend son esbat à voir des bestes s'entrejouer et caresser, et nul ne faut de le prendre à les voir s'entredeschirer et desmembrer[27].

22 Ce que les bêtes révèlent de l'homme, ce n'est pas sa différence essentielle, son humanité glorieuse ou déchue, mais le paradoxe qu'il contient, troublant et décevant à la fois, et cette altérité qu'il est à lui-même ou à ce qu'il prétend être. C'est cette *inhumanité* – bien éloignée de l'animalité ou de la bestialité - dont l'expérience comme l'histoire offrent par ailleurs à Montaigne assez de témoignages. L'insistance du même coup se fait moins

ontologique qu'éthique, seul domaine peut-être où l'on puisse délibérer et peser, non des certitudes, mais du moins des faits.

23 Or si la démarche de Montaigne peut s'inscrire dans la tradition du scepticisme chrétien et n'est pas en cela nécessairement « dissidente » au sens d'une hétérodoxie, même cachée, le regard qu'il porte sur les animaux et l'utilisation rhétorique qu'il en fait, sont assez éloignés de ce qui a cours ailleurs pour qu'on puisse y voir une forme d'expression ou une manière d'interroger dissidente, parce qu'empruntant des chemins de traverse. En s'employant à ruiner non seulement les certitudes rationnelles, mais même les évidences dogmatiques sur lesquelles s'accordent par ailleurs les diverses confessions, comme la supériorité ontologique de l'homme, il suggère une manière de croire où la foi se retiendrait d'aller bien vite se figer en un savoir, trop souvent orgueilleux ou mortifère, et là comme ailleurs – on songe bien sûr aux cannibales -, il invite à un face à face avec l'altérité, même la plus autre et la plus impénétrable, qui soit guidé par un étonnement et par une empathie véritables, ouverts, plutôt que par le préjugé et la confrontation ; et qui ouvre ce faisant à une confrontation, non dénuée d'humour, à sa propre altérité :

> Comment cognoist-il par l'effort de son intelligence, les bransles internes et secrets des animaux ? Par quelle comparaison d'eux à nous conclud-il la bestise qu'il leur attribue ? Quand je me joue à ma chatte, qui sçait si elle passe son temps de moy plus que je ne fay d'elle ? Nous nous entretenons de singeries reciproques[28].

24 Pierre Charron, dans son enquête sur la condition humaine et la sagesse qui lui convient, où il revendique franchise et liberté philosophique, quitte à contredire les opinions courantes, et refuse de s'assujettir aux formes, règles, et styles des théologiens[29], s'emploiera également, à la suite de Montaigne et de Plutarque, à ruiner les prérogatives que l'homme s'attribue sur l'animal et les *topoï* opposés mais complémentaires de la supériorité et de la misère humaines. Il examine chacun des points communément admis (langage, raison et discernement, abstraction, liberté – observant avec La Boétie que l'homme partout s'asservit à lui-même, mais contestant contre lui qu'il soit la seule créature réellement libre -, domination sur les créatures) pour le réfuter ou le mettre en doute, avant de terminer sur la vertu et sur une paradoxale supériorité des animaux en matière d'*humanité,* entendue comme le contraire de la cruauté et le fait de ne pas s'en prendre, ou seulement de façon très mesurée, aux membres de sa propre espèce. Il y a donc là encore un déplacement où ce qui devrait être la qualité intrinsèque de l'un se trouve en fait chez l'autre, soulignant le leurre des définitions et des jugements trop assurés - voire peut-être des mots eux-mêmes -, auxquels l'autre pas plus que soi-même n'est réductible. Il conclut en outre, comme Montaigne encore, sur la « relation et obligation mutuelle » entre les bêtes et l'homme, du fait de l'appartenance à un « mesme maîstre » et une « mesme famille »[30].

*

25 Ainsi, si le recours à la figure animale sert avant tout dans les discours polémiques à tracer des frontières, à faire entendre des mises en garde et à rejeter hors de la maison et de la raison communes, il permet dans d'autres contextes de tisser des liens inattendus et de suggérer au contraire l'inclusion et la réconciliation les plus larges possibles, en modifiant le regard sur l'autre animal et en interrogeant du même coup sur l'attitude envers le prochain humain. Cette altérité inhumaine que l'homme porte en soi, dénoncée par les polémistes dans la personne du dissident ou de l'adversaire comme marque de son

dévoiement, mais constatée avec trouble et regret comme une caractéristique trop commune du genre humain par Montaigne ou Charron, l'animal pourrait peut-être paradoxalement aider à la guérir en invitant à un retour sur soi et à une remise en cause des certitudes comme des frontières trop établies, en appelant à un regard et à un savoir plus ouverts et plus généreux. Une telle démarche, en ces temps de combats et de logocentrisme, n'est-elle pas l'expression d'une voix dissidente ?

Bibliographie

Corpus primaire

26 AUGUSTIN (saint), « Contre Julien », livre VI, *Œuvres complètes,* tome XVI, traduit et édité sous la direction de M. Raulx, Bar-le-Duc, 1871.

27 BOAISTUAU, Pierre, *Le Théâtre du monde,* (1558), éd. M. Simonin, Genève, Droz, 1981, livre I.

28 CALVIN, Jean, *Œuvres,* éd. Francis Higman et Bernard Roussel, Paris, Gallimard, 2009, coll. « Pléiade ».

29 CHARRON, Pierre, *De la Sagesse,* (1601, 1604), éd. B. Negroni, Fayard, 1986.

30 DES PÉRIERS, Bonaventure, *Cymbalum Mundi,* éd. P. Hampshire Nurse, Genève, Droz, 1983.

31 ERASME, Desiderius, *De pueris statim ac liberaliter instituendis,* éd. C. Blum, A. Godin, J.-C. Margolin, D. Ménager, Paris, Robert Laffont, 1992.

32 LA BOËTIE, Étienne de, *De la servitude volontaire ou contr'un,* éd. M. Smith, Genève, Droz, 1987.

33 MONTAIGNE, Michel de, *Les Essais*, éd. J. Balsamo, M. Magnien et C. Magnien-Simonin, Paris, Gallimard, 2007.

34 PLUTARQUE, *Les Œuvres morales et meslées, translatées de grec en françois, reveues et corrigées en plusieurs endroits par le translateur, comprises en deux tomes, et enrichies en ceste edition de prefaces generales, de sommaires au commencement d'un chascun des traités, et d'annotations en marge, qui montrent l'artifice et la suite des discours de l'auteur,* [éd. Simon Goulart], s.l., François Estienne, 1582 [l'édition consultée est celle de Jacob Stoër, 1604].

35 —, *Trois Traités pour les animaux,* éd. Elisabeth de Fontenay, Paris, POL, 1992.

36 RONSARD, Pierre de, « Discours des misères de ce temps », « Continuation du discours des misères de ce temps », « Responce aux injures... », *Œuvres complètes XI,* éd. Paul Laumonier, S.T.F.M., 2009.

Corpus secondaire

37 COUTURAS, Claire, « Les exemples animaliers dans l'"Apologie de Raimond Sebond" », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne,* 39-40, 1995, p. 54-57.

38 CROUZET, Denis, *Les Guerriers de Dieu,* Champ Vallon 1990,t. I, p. 262-269.

39 FONTENAY, Elisabeth (de), *Le Silence des bêtes,* Paris, Fayard, 1998, p. 145-151.

40 GIACONE, Franco (dir.), *Le Cymbalum Mundi, actes du colloque de Rome (3-6 novembre 2000)*, Genève, Droz, 2003

41 GONTIER, Thierry, *De l'homme à l'animal. Montaigne, Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux,* Paris, Vrin, 1998

42 —, « Animaux », *Dictionnaire de Michel de Montaigne,* Paris, Champion, 2004, p. 41-43.

43 NAYA, Emmanuel, « L'Apologie de Raimond Sebond », *Dictionnaire Michel de Montaigne,* Paris, Champion, 2004, p. 50-54

NOTES

1. Voir les sermons et pamphlets analysés par Denis CROUZET, *Les Guerriers de Dieu,* Champ Vallon 1990,t. I, p. 262-269. L'animalisation stigmatise dans l'hérétique l'impureté et la dégénérescence de l'homme oubliant Dieu, et ouvre la voie à des violences physiques empruntant souvent leurs traits caractéristiques à la mise à mort des animaux.

2. Pierre DE RONSARD, « Discours des misères de ce temps », *Œuvres complètes XI,* éd. Paul Laumonier, S.T.F.M., 2009, « Continuation du discours des misères de ce temps », v. 71-94, p. 39-40.

3. *Ibid.,* « Responce aux injures... », v. 129-160, p. 124-126.

4. Saint Augustin écrit : « l'olivier sauvage est bon dans sa nature de plante, mais dans la langue mystérieuse de l'Ecriture il symbolise le mal ; il en est de même du loup, du renard, du porc se roulant dans la fange, et du chien retournant à son vomissement ; en tant que natures, tous ces êtres sont bons, au même titre que les brebis, puisque Dieu a déclaré bon tout ce qu'il a fait ; et toutefois dans les saintes Ecritures, les méchants sont symbolisés par les loups, et les bons par les brebis. C'est donc uniquement en considérant, non pas ce qu'ils sont, mais ce qu'ils signifient, que nous invoquons ces êtres comme termes de comparaison, lorsque nous discutons sur la différence des bons et des méchants », « Contre Julien », livre VI, *Œuvres complètes,* tome XVI, traduit et édité sous la direction de M. Raulx, Bar-le-Duc, 1871, p. 234. On voit ici nettement la distinction faite entre le référent réel, naturel, et le terme qui le désigne tout en portant aussi des significations et des connotations sur d'autres plans. La valeur de ces termes est alors doublement topique, d'abord par le symbolisme (bien ou mal) qu'ils véhiculent et qui est familier aux lecteurs ou auditeurs, mais aussi à un second niveau en ce que leur usage permet d'inscrire le discours dans une tradition scripturaire, de faire signe vers un mode de parler « biblique », repris par les Pères et les polémistes chrétiens, et donc de marquer l'appartenance à ce genre et l'*ethos* de celui qui s'exprime, comme on va le voir ci-dessous avec Calvin.

5. Jean CALVIN, *Œuvres,* éd. Francis Higman et Bernard Roussel, Paris, Gallimard, 2009, coll. « Pléiade », p. 626-627.

6. *Id.*

7. *Ibid.,* p. 661.

8. *Ibid.,* p. 674, écho bien entendu aux perles jetées aux pourceaux de l'Évangile, Matthieu 7 :6.

9. *Ibid.,* p. 729 et 785. ÉRASME, dans le *De pueris statim ac liberaliter instituendis,* insiste sur la déchéance vers une animalité monstrueuse, « esprit bestial dans un corps humain », à quoi conduit la négligence d'éducation de l'enfant humain, voir éd. C. Blum, A. Godin, J.-C. Margolin, D. Ménager, Paris, Robert Laffont, 1992, p. 489. Ici c'est en quelque sorte le dévoiement d'une éducation pervertie, de la Parole divine sensée précisément éduquer l'homme et restaurer en lui sa pleine humanité, qui est en cause.

10. *Ibid.,* p. 735.

11. *Ibid.,* p. 823.

12. Les exemples seraient innombrables ; qu'il suffise de renvoyer, pour un emploi récurrent et élaboré de telles métaphores, à AUBIGNÉ dans les *Tragiques,* voir IV, v. 324, 335, 615, 711, 1040, V, v. 263, 536, 574, 691, 881, etc.

13. Les sources les plus communes sont Aristote, Pline, et Elien dans son *De natura animalium,* et on peut citer comme exemple de vulgarisation de ces *topoi* dans le domaine français Pierre BOAISTUAU, *Le Théâtre du monde,* (1558), éd. M. Simonin, Genève, Droz, 1981, livre I p. 66-99. Par ailleurs, un usage plus nettement « dissident » de cette idée selon laquelle l'imitation du

comportement animal permet de se rapprocher de la nature et donc de critiquer une société et des coutumes dévoyées est évidemment à trouver, dans l'Antiquité, dans la revendication provocatrice des philosophes cyniques de se rapprocher du chien.

14. Estienne de LA BOËTIE, *De la servitude volontaire ou contr'un,* éd. M. Smith, Genève, Droz, 1987, p. 41.

15. *Ibid.,* p. 42-43.

16. *Ibid.,* p. 44. L'idée que les bêtes soient faites pour le service de l'homme n'est pas nécessairement ici l'indice de la dimension chrétienne sous-jacente du discours, puisqu'elle existe également chez les Stoïciens.

17. Sur la signification philosophique du dialogue IV et le rôle des chiens, voir dans *Le Cymbalum Mundi, actes du colloque de Rome (3-6 novembre 2000)*, éd. Franco Giacone, Genève, Droz, 2003, les deux lectures aux perspectives divergentes de Daniel MÉNAGER, « L'ironie et l'humour dans le dialogue des chiens » p. 353-362 et Olivier POT, « Le livre et la parole dans le *Cymbalum mundi* : entre hommes et bêtes » p. 449-471.

18. [Bonaventure DES PÉRIERS ?], *Cymbalum Mundi,* éd. P. Hampshire Nurse, Genève, Droz, 1983, p. 41.

19. *Ibid.,* p. 40.

20. PLUTARQUE, *Les Œuvres morales et meslées, translatées de grec en françois, reveues et corrigées en plusieurs endroits par le translateur, comprises en deux tomes, et enrichies en ceste edition de prefaces generales, de sommaires au commencement d'un chascun des traités, et d'annotations en marge, qui montrent l'artifice et la suite des discours de l'auteur,* s.l., François Estienne, 1582, nombreuses rééditions par la suite : l'édition consultée est celle de Jacob Stoër, 1604.

21. PLUTARQUE, *Œuvres morales..., op. cit.,* I, p. 268.

22. Voir l'édition d'Elisabeth DE FONTENAY, Plutarque, *Trois Traités pour les animaux,* Paris, POL, 1992, et son commentaire dans *Le Silence des bêtes,* Paris, Fayard, 1998, p. 145-151.

23. En suivant l'introduction de Jean BALSAMO dans l'édition de la Pléiade, Montaigne, *Les Essais*, éd. J. Balsamo, M. Magnien et C. Magnien-Simonin, Paris, Gallimard, 2007, p. 1553-1564. Pour Emmanuel NAYA, dans son article sur « l'apologie de Raimond Sebond », *Dictionnaire Michel de Montaigne,* Paris, Champion, 2004, p. 50-54, le mouvement même de la démarche sceptique dans l'apologie emporte cependant la stratégie apologétique au-delà d'elle-même en « ruinant les fondements dogmatiques de la tradition catholique qui tendent à assurer le saut dans la surnature à partir d'une clarté accessible à la seule nature », et en refusant d'arrêter l'enquête au seuil d'un « pur fidéisme où la foi serait déliée de toute assise rationnelle », pour en définitive laisser les âmes fortes et réglées « voguer en la liberté de leurs jugements au delà-des opinions communes », selon les mots mêmes de Montaigne.

24. Dans le traité mentionné ci-dessus mais aussi, et plus encore dans « Quels animaux sont les plus avisés, ceux de la terre ou ceux des eaux », voir PLUTARQUE, *Œuvres morales, op. cit.,* II, p. 513 et Claire COUTURAS, « les exemples animaliers dans l'« Apologie de Raimond Sebond », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne,* 39-40, 1995, p. 54-57. Sur les animaux dans la pensée de Montaigne, voir Thierry GONTIER, *De l'homme à l'animal. Montaigne, Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux,* Paris, Vrin, 1998, et l'article « animaux » du même auteur dans le *Dictionnaire de Michel de Montaigne,* Paris, Champion, 2004, p. 41-43.

25. MONTAIGNE, *Essais, op. cit.,* II, XII, p. 496, et note p. 1576.

26. Voir *ibid.,* p. 496-497.

27. *Ibid.,* II, XI, p. 454-455.

28. *Ibid.,* II, XII, p. 474.

29. Pierre CHARRON, *De la Sagesse,* (1601, 1604), éd. B. Negroni, Fayard, 1986, préface p. 35. Voir pour la suite I, 34, p. 207-219.

30. *Ibid.,* p. 219.

RÉSUMÉS

L'animal étant par excellence figure de l'altérité et surtout une manière de la construire et de l'interroger, l'usage qu'en font les discours polémiques est révélateur de positionnements rhétoriques mais aussi éthiques voire philosophiques. Trois de ces positionnements sont examinés ici, de l'assimilation de l'autre considéré comme dissident à une figure animale, manière de l'exclure de la communauté du sens et de réaffirmer des frontières menacées, à une position inverse où le discours choisit une voie dissidente par rapport aux évidences dogmatiques en invitant à une réouverture du regard et du questionnement sur soi-même et sur l'autre, en passant par l'évocation d'une exemplarité paradoxale interrogeant les comportements supposés normaux.

Polemical discourses use animal figures to construct or question alterity, and the way they use them tells about rhetorical but also ethical or even philosophical positions. Three of these positions are examined here : when assimilation of one seen as a dissident to an animal is a way to reaffirm threatened borders, and the possibility of sharing truths, when animals are used as paradoxical exemples to challenge usual behaviours, and finally when a dissident way is chosen, refusing dogmatical opinions and suggesting to reopen eye and judgement, so as to question oneself, otherness and how to consider it.

INDEX

Mots-clés : altérité, animal/animalité, Calvin (Jean), Charron (Pierre), Des Périers (Bonaventure), discours polémique, dissidence, hérétique, La Boétie (Etienne de), Montaigne (Michel de), Ronsard (Pierre de)
Keywords : alterity, animal, heretic, polemical discourse

AUTEUR

CÉCILE HUCHARD

(Université de Lorraine).
Agrégée de lettres et ancienne élève de l'ENS de Fontenay Saint-Cloud, auteur d'une thèse intitulée *D'Encre et de sang. Simon Goulart et la Saint-Barthélemy* (Champion, 2007), maître de conférences en littérature française du XVIe siècle à l'université de Lorraine.
Cécile Huchard is a qualified teacher of Litterature and an alumnus of the ENS of Fontenay Saint-Cloud. She is the author of a thesis entitled *D'Encre et de sang. Simon Goulart et la Saint-Barthélemy* (Champion, 2007) and she teaches French Renaissance Litterature at the University of Lorraine.
Mail : cecile.huchard [@] wanadoo.fr