



HAL
open science

“Humanisme”, ou animalisme? Controverses sur l’animal à la Renaissance

Nicolas Correard

► **To cite this version:**

Nicolas Correard. “Humanisme”, ou animalisme? Controverses sur l’animal à la Renaissance. Revue de Synthèse, 2022, t. 143, 7e série (1-2), pp.19-44. hal-03760698

HAL Id: hal-03760698

<https://hal.science/hal-03760698>

Submitted on 23 Apr 2024

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

« Humanisme », ou animalisme ? Controverses sur l'animal à la Renaissance

Nicolas CORREARD

Maître de conférences en Littératures comparées à l'Université de
Nantes, Nantes, France

nicolas.correard@univ-nantes.fr

RÉSUMÉ : Les lettrés de la Renaissance ayant pris le parti de la *miseria hominis* ont parfois célébré, dans les pas de Plutarque, une paradoxale *dignitas animalis*. Vanter l'excellence morale et intellectuelle des animaux ne relève pas seulement de l'exercice rhétorique, mais peut stimuler une observation nouvelle de la réalité animale, dont témoigne le cas de Girolamo Rorario. Poussant d'un degré plus loin le décentrement philosophique, une série de dialogues, comme la *Circe* de Giambattista Gelli, met en scène la parole critique des bêtes, questionnant les présupposés de l'anthropocentrisme. Qu'il y ait eu matière à des premières polémiques sur l'animal, avant celles qu'engendreront le cartésianisme, le cas de l'Espagne le montre enfin, autour des thèses controversées d'Antonio Gómez Pereira. La notion confuse d'« humanisme » a peut-être occulté, aux yeux de l'historiographie moderne, les profondes remises en cause de l'échelle des êtres qui se jouent à la Renaissance.

MOTS-CLEFS : *Miseria hominis* – animalisme – controverse – satire – Rorario – Gelli – Gómez Pereira

“HUMANISM”, OR ANIMALISM? CONTROVERSIES ABOUT THE ANIMAL DURING THE RENAISSANCE

ABSTRACT: *The Renaissance scholars who upheld the thesis of the miseriam hominis sometimes celebrated a paradoxical dignitas animalis, in the wake of Plutarchus. Praising the moral and intellectual excellency of animals was not only a matter of rhetorical exercise, but could also foster new observations on animal reality, as testified by the case of Girolamo Rorario. Pushing one step further this philosophical decentering, a series of dialogues, notably Giambattista Gelli's Circe, staged the critical speech of beasts, questioning the tenets of anthropocentrism. That there was matter for early polemics on animals, long before those generated by cartesianism, is made obvious in Spain by the controverted thesis of Antonio Gómez Pereira. We conclude that the vague notion of "humanism" may*

have hid, in the eyes of modern historiographers, the upheaval of the traditional scale of beings that took place during the Renaissance.

KEYWORDS: *Miseria hominis – animalism – controversy – satire – Rorario – Gelli – Gómez Pereira*

“HUMANISMUS” ODER ANIMALISMUS? TIERKONTROVERSEN IN DER RENAISSANCE

ZUSAMMENFASSUNG: *Die Gelehrten der Renaissance, die sich auf die Seite der miseria hominis stellten, feierten manchmal, auf den Spuren Plutarchs, eine paradoxe dignitas animalis. Sich der moralischen und intellektuellen Vortrefflichkeit von Tieren zu rühmen, ist nicht nur eine rhetorische Übung, sondern kann zu einer neuen Beobachtung der tierischen Realität anregen, wie der Fall von Girolamo Rorario zeigt. Um die philosophische Dezentrierung einen Schritt weiter voranzutreiben, inszeniert eine Reihe von Dialogen wie Circe von Giambattista Gelli die kritische Rede der Tiere und stellt die Voraussetzungen des Anthropozentrismus in Frage. Dass die ersten Polemiken über Tiere vor denen des Kartesianismus stattfanden, zeigt schließlich der Fall Spaniens um die umstrittenen Thesen von Antonio Gómez Pereira. Der verwirrende Begriff des “Humanismus” mag in den Augen der modernen Geschichtsschreibung die tiefgreifende Infragestellung des Ausmaßes der Wesen, um die es in der Renaissance ging, verdunkelt haben.*

SCHLAGWÖRTER: *Miseria hominis – Animalismus – Kontroverse – Satire – Rorario – Gelli – Gómez Pereira*

“人本主义”，或动物主义？ 文艺复兴时期关于动物的争论

摘要: 文艺复兴时期，跟随普鲁塔克的 [x811a] 步，秉持 *miseria hominis*（译注：人类苦难）观念的学者们，有时也 [x4f1a] 宣扬某种悖论式的 *dignitas animalis*（译注：动物尊严）。吉罗拉莫·里亚里奥的例子证明，颂赞动物的道德与智慧，并不只是一种修辞练习，也能激起某种对真实动物界的全新观感。而像乔巴斯塔·奇里学圈那样，进一步推动哲学去中心化，以及一系列的对话，都能奠定关于野生动物的批判性语言基础，并质疑人类中心主义的信条。在西班牙，围绕在戈麦斯·佩雷拉论文周遭的争议，即证明了在笛卡尔主义造成相关的论辩之前，关于动物的初始争议早已成型。在当代史学书写之眼中，模糊的“人本主义”概念，可能遮蔽了在文艺复兴时期产生的，对物种阶层的深度翻新。

关键字: *Misera hominis – 动物主义 – 争议 – 讽刺 – 里亚里奥 (Girolamo Rorario) – 奇里 (Giambattista Gelli) – 戈麦斯·佩雷拉 (Antonio Gómez Pereira)*

SKETCH

*The Renaissance scholars who upheld the thesis of the *miseria hominis* sometimes celebrated a paradoxical *dignitas animalis*, in the wake of Plutarchus. Praising the moral and intellectual excellency of animals was not only a matter of rhetorical exercise, but could also foster new observations on animal reality, as testified by the case of Girolamo Rorario. We offer an account of his *Quod animalia bruta ratione saepe utantur* (1544) as a surprising and subversive essay on animal behaviour. The Italian humanist knows that he ventures on a slippery ground, to bring the man abusively closer to the animal being able to be considered as a reason of heresy: “I understand that I threw myself in a sea and I hope that a salutary gust of wind will make me reach the port of the salvation”, declares his character before returning to more conventional subjects. Having become a cleric for opportunism, but in reality mostly attached to the Habsburg family, and also a great reader of the atheist Pliny and imitator of the impious Lucian of Samosate in other satirical dialogues, Rorario practiced a risky exercise of inter-species diplomacy, worthy of a double agent, while a vigorous inquisitorial police force was about to be set up. One can understand why *Quod animalia bruta ratione saepe utantur* remained unpublished in the 16th century, while it pleased later libertines: it obviously could not be published.*

We dwell more specifically on Rorario’s reflections upon a rich sample of dogs’ behaviours, drawn from his own experience or from the anecdotes he could gather around him, systematically compared to the examples provided by the Ancients, as they show a strong personal insight on the capacities of a different species.

*The paradoxical twist of Rorario’s demonstration, relying on a blunt statement of man’s *feritas*, or animal nature, and his full acknowledgement of man’s intellectual limits, betray his acquaintance with 16th century imitations of Plutarchus’s *Gryllos*: from the French *Cymbalum mundi* (1537) to Bruno’s *Asino cillenico* (1585), passing by Giambattista Gelli’s *Circe* (1549) or the Spanish *Crotalón* (1554), a series of heterodox fictions questioned even more radically the tenets of anthropocentrism. Half in earnest and half in jest, they staged animals poking fun at the main arguments supporting the thesis of the *dignitas hominis*. More deeply, these satirical and philosophical fictions underlined man’s ignorance of other forms of intelligence and communication, or the biases introduced by the use of such abstract concepts as “reason” or “instinct”.*

*Finally, we turn to a third aspect of this largely underrated effort of the Renaissance at decentring traditional conceptions, which anticipated the later controversy generated by Descartes’s thesis of the “animal machine”. A Spanish physician, Antonio Gómez Pereira, put forth similar ideas a century earlier in his *Antoniana Margarita* (1554), where he discredited any middle course between*

granting animals an immortal soul along with sensibility and thought, or denying them sensibility, as well as mind and soul. The publication of this bold thesis fired a debate among Spanish scholars and provoked various responses, including radically theriophilic ones. This other “paradox” of the time, to borrow the author’s own word, show that the old notion of the “scale of beings”, based on the medieval reshaping of Aristotelianism, was under attack from all sides.

Is it not the notion of “humanism”, in the end, that must be taken with caution? The connotations attached to this notion, fatally contaminated by the modern meaning since the historiography of the Renaissance began to make use of it in the 19th century, can be misleading: the partisans of the studia humanitatis movement did not always seek to promote man philosophically, even less to make him the measure of the world. Admittedly, the praise of dignitas hominis, on the model of Pico della Mirandola’s famous text, is more frequent, and perhaps more central in the history of this intellectual movement than are the criticisms of miseria hominis; and the latter, when authentically Christian in inspiration, do not necessarily devolve into ambiguous praise of the animal. However, many Renaissance scholars displayed their animalistic bias, reading naturalists and ancient philosophers in order to challenge the place that man traditionally attributes to himself in the world.

The texts analyzed have in common to present themselves as “paradoxes”, which must be understood in the etymological sense: they contradict the doxa by their provocative force, and it will be so for a long time of any thesis in favor of the animal intelligence. The same paradoxical allure characterizes a vast literature of fiction which, from Cymbalum mundi to Sosa’s Endecálogo, passing by Gelli’s Circe, puts in scene animals deconstructing socratically the human prejudices towards them. The fiction is here a hypothesis, leading the reader to touch the limits inherent to human knowledge, not without skepticism. Even more than the works of the great naturalists of the Renaissance, these satirical-philosophical texts express a growing disturbance: vehement when they mock anthropocentrism, their authors advance cautiously, relying on their imagination alone, when they venture into the unfathomable terrain of animal thought or language.

[...] les opinions extrêmes sur le sujet sont,
ou absurdes, ou très-dangereuses ;
le milieu qu'on y veut garder est insoutenable¹

A lors que la controverse sur l'âme animale battait son plein, Pierre Bayle constatait son caractère aporétique dans deux articles de son *Dictionnaire historique et critique*, « Pereira » et « Rorarius », aussi fameux l'un et l'autre que sont obscurs, aujourd'hui, les noms des deux auteurs dont il traite. Il y a lieu de parier que lui-même penchait subtilement pour l'opinion la plus « dangereuse » sur ce sujet, car matérialiste (l'identité de nature de l'« âme », ou plutôt de l'esprit des animaux et du nôtre), plutôt que pour l'« absurde », à savoir la théorie cartésienne de l'« animal-machine » (peut-être révélatrice à ses yeux des conséquences du dualisme chrétien), ou pour ce « milieu [...] insoutenable », synonyme de gradualisme aristotélicien encore hégémonique dans l'enseignement (les bêtes auraient des facultés plus limitées que celles de l'homme, qui partagerait leur sensibilité et leur motricité, mais aurait l'apanage de l'immortalité de l'âme selon la lecture la plus courante d'Aristote dans le monde chrétien). Dans cette grande controverse du XVII^e et de la première moitié du XVIII^e siècle, aujourd'hui bien étudiée², « Pereira » et « Rorarius » semblent faire office de simples prête-noms pour des thèses contemporaines de l'auteur du *Dictionnaire*. Mais ce serait une erreur de le croire. Moins oublieux que nous le sommes de l'héritage humaniste, Bayle savait que la controverse à laquelle il participait se jouait, en majeure, sur des positions largement défrichées à la Renaissance : Girolamo Rorario et Antonio Gómez Pereira ne sont pas seulement des « précurseurs » – pour reprendre la notion problématique qui leur est accolée lorsqu'ils sont évoqués, quand ils le sont – mais les protagonistes d'une remise en cause multiforme de l'édifice millénaire de l'aristotélisme médiéval, qui sous-tendait encore la philosophie naturelle.

On date parfois cette remise en cause de la publication des *Essais* de Montaigne (1580), les argumentations thériophiles ayant prospéré dans la lignée de l'« Apologie de Raymond Sebond »³. Les textes que nous voudrions aborder ici sont antérieurs, mais témoignent d'une volonté non moins vive d'ébranler les présupposés de l'anthropocentrisme, à l'ombre des travaux

1 BAYLE, 1734, « Pereira », p. 563.

2 Voir notamment GONTIER, 1998.

3 Voir BOUDOU (1996) et l'étude de BOASE, 1933, qui reste indispensable sur la réception.

des grands naturalistes de la Renaissance qu'un tel cadre ne gênait guère⁴. Convaincus par la lecture de Plutarque de la thèse de l'intelligence animale, leurs auteurs plaident comme Montaigne la réalité de la *miseria hominis*, contrastant l'existence des bêtes dans la nature – heureuse et vertueuse – avec les turpitudes morales de l'être humain. Troquer ainsi l'« humanisme » pour l'animalisme, si l'on entend par là la défense de la dignité de l'animal, le parti pris des bêtes⁵, constitue manifestement un paradoxe, souvent revendiqué comme tel. Cela ne signifie pas qu'il s'agisse d'un jeu d'esprit : la déclamation vaut provocation à penser différemment.

Compilant avec éloquence les lieux communs en faveur de l'animal, Girolamo Rorario les confère par exemple à ses propres observations, notamment sur les chiens, qui entretiennent son étonnement. Sa démarche empirique, que nous analyserons dans un premier temps, est plus proche qu'il ne semble de la démarche imaginaire adoptée – peut-être par prudence, car il faudra mesurer la part des contraintes censoriales dans ce type de choix – par les imitateurs plus nombreux du *Gryllus* de Plutarque, qui mettent en scène la controverse à travers des animaux parlants, lesquels réfutent les théories courantes à leur sujet ! Ce dispositif rhétorique et fictionnel sert à introduire les pensées les plus transgressives, en engageant le lecteur à un décentrement intellectuel encore plus radical par des moyens littéraires. Chef-d'œuvre du genre, la *Circe* de l'italien Gelli n'est pas le seul texte de son espèce. Nous évoquerons pour finir une controverse précise et tout à fait tangible dans laquelle un satiriste espagnol, Francisco de Sosa, donne justement la parole à une assemblée animale pour réfuter les thèses du médecin Gómez Pereira, qui proposait de retirer l'attribut de la sensibilité aux bêtes brutes. Paradoxe contre paradoxe, c'est le juste milieu de l'orthodoxie aristotélicienne et chrétienne qui se révélait déjà intenable.

GIROLAMO RORARIO, DE LA DÉFENSE DE LA *DIGNITAS* ANIMALE À LA THÈSE DE LA « RAISON » DES BÊTES

L'oubli du *Quod animalia bruta ratione saepe utantur* (1544) de Girolamo Rorario, humaniste attaché en tant que nonce papal à diverses cours d'Europe centrale, notamment la cour des Habsbourg, est significatif de cette occultation par l'historiographie moderne de l'interrogation renaissante sur l'animal.

4 Ainsi, Ambroise Paré rappelle dans *Des monstres et des prodiges* que l'homme est le « chef-d'œuvre » de la nature, car créé à l'image de Dieu (CÉARD, 1996, p. 301).

5 Nous prenons ici dans un sens large une notion apparue dans le champ du mouvement de libération animale et objet d'emplois divers dans les *animal studies*.

Pourtant, la référence n'a cessé d'importer aux XVII^e et XVIII^e siècles : édité par le libertin Gabriel Naudé en 1648 à Paris⁶, ce texte est érigé en antidote contre les thèses cartésiennes par Pierre Bayle⁷. S'il a dû attendre un ou deux siècles pour avoir un tel retentissement, c'est que le texte de Rorario, écrit dans un latin cicéronien de haut vol, est resté manuscrit à son époque, pour des raisons qu'il conviendra d'éclairer. Il aura dû attendre 2015 pour une première traduction (en italien)⁸. Présenté comme un dialogue entre le cardinal Bernard Claes et Rorario lui-même, qui oppose le spectacle désolant offert par les hommes aux mérites inaperçus des animaux, il compile les exemples de comportements « vertueux » ou intelligents des animaux dans une volonté évidente de rivaliser avec Plutarque⁹. L'auteur italien emprunte à ce dernier sa thèse principale – le titre de son livre calquant celui du *Bruta animalia ratione uti* (« Que les bêtes usent de raison »), dialogue de fiction de l'auteur grec dont nous reparlerons plus bas –, de même que les séries d'exemples sur le comportement animal, puisés dans le *De sollertia animalium* (« De l'intelligence des animaux »), dans lequel les deux interlocuteurs de Plutarque, Autoboulos et Soclarus, dissertent pour savoir qui sont les plus intelligents des animaux terrestres ou marins. Le dialogue de Rorario n'a certes pas, en apparence, l'ampleur de l'« Apologie de Raymond Sebond », rejeton plus tardif de la Renaissance néo-plutarquienne, qui inscrit l'affirmation de l'« égalité et correspondance de nous aux bêtes »¹⁰ au sein d'une critique épistémologique totale de la raison humaine. Nous verrons qu'il n'en est en réalité pas très éloigné, et qu'il brille par d'autres qualités, en particulier par l'attention remarquable au monde animal environnant l'humaniste.

Le point de départ est comparable à celui de Montaigne, Rorario contrebatant la thèse de la *dignitas hominis* par un parallèle à charge entre les actions honteuses des hommes et les comportements admirables des animaux. Mais première originalité, il délaisse les topiques philosophiques étayant généralement la thèse de la *miseria hominis* au profit d'une accumulation d'exemples historiques : de Phalaris au tyran Ezzelino, de sinistre mémoire deux siècles après avoir sévi à Padoue, en passant par le cruel roi Witold de Lituanie et quelques Papes furieux, nombreux sont les exemples soutenant l'autre pan du paradoxe, au point que le *Quod animalia bruta ratione saepe utantur* pourrait être sous-titré « *Quod homini feritate saepe monstratur* » (« Que les hommes

6 Nous citons ci-dessous la réédition de RORARIO, 1654. D'autres suivront : 1666, 1702, 1728.

7 BAYLE, 1734, pp. 905-922.

8 RORARIO, 2015.

9 Les textes de Plutarque sur les animaux sont inclus dans les *Plutarchi moralia omnia*, Venise, Alde Manuce, 1509. Pour une traduction française, voir PLUTARQUE, 2012. Nous citons dans cet article les titres latinisés, selon l'usage courant à la Renaissance.

10 MONTAIGNE, 1965, II, 12, p. 200.

manifestent souvent leur bestialité »). L'auteur se soucie moins de logique, et encore moins de rigueur savante, que d'entretenir un effet rhétorique puissant, amplifiant un sentiment de scandale comme s'il écrivait un autre *Éloge de la Folie*¹¹. A contrario, Rorario multiplie les anecdotes antiques (tirées de Pline, plus encore que de Plutarque), prouvant la valeur morale des animaux : les éléphants pieux, les lions cléments, les chevaux et les chiens reconnaissants, etc. Les topiques défilent, l'auteur, pas plus que les naturalistes du XVI^e siècle, ne se souciant d'interroger la véracité des merveilles alléguées. Sous l'allure décousue d'un essai se dessine cependant un plan, Rorario passant dans la seconde partie du dialogue à un examen progressif des facultés intellectuelles des animaux, discutant la finesse de leur appareil perceptif, leur mémoire, leur jugement délibératif, leur capacité de communication et d'apprentissage, leur sens esthétique et même leur possible connaissance du principe divin, au milieu des exemples toujours innombrables de la *sollertia animalis*. L'armature rhétorique, l'accumulation des *exempla* ou l'absence d'attitude critique vis-à-vis de l'héritage antique n'interdisent en rien une attention ouverte, curieuse et sans préjugé envers le monde animal.

La méthode anecdotique

Chaque exemple tiré des naturalistes anciens appelle en effet la confrontation avec des anecdotes récentes, qui invitent à ne pas crier trop vite aux *mirabilia* quant à certains comportements prodigieux allégués dans la littérature. On dit que le cheval du roi Nicodème est mort de langueur après le décès de son maître, manifestant ainsi son sens moral et son attachement¹² ? Sans doute, puisqu'on a vu récemment le cheval de Skanderberg en faire de même¹³. Polybe évoque-t-il le comportement prévoyant des lions d'Afrique, qui fuient les carrefours où l'on crucifie leurs congénères en guise de châtiment et d'avertissement¹⁴ ? Rorario témoigne avoir vu un fait similaire alors qu'il traversait une forêt entre Cologne et Düren, où se trouvaient deux cadavres de loups écorchés pendus à une fourche, comme s'il s'agissait de deux larrons, « pour dissuader les autres de nuire, par peur d'une punition semblable » (« *quo similis poenae formidine a nuocere reliqui deterreantur* »)¹⁵. L'auteur italien ne garantit pas l'efficacité de la méthode, mais suppose un certain savoir-faire empirique des paysans en la matière. Quant aux histoires bien connues de lions reconnaissants envers certains sauveurs qui leur retirent une épine du pied ou de la gueule – tels

11 Rappelons que Folie, dans la célèbre satire d'Érasme, vante l'excellence de l'animal par contraste avec les folies des hommes (ÉRASME, *Éloge de la Folie*, 1511, § xxxiv).

12 PLINE, *op. cit.*, I, VIII, xlv, 5.

13 RORARIO, *op. cit.*, I, p. 40.

14 Selon PLINE, *op. cit.*, VIII, xviii, 47.

15 RORARIO, *op. cit.*, II, p. 109.

Mentor de Syracuse ou Elpis de Samos¹⁶ –, elles appellent le parallèle avec une anecdote romanesque issue de l'entourage de Ferdinand le Catholique, concernant un lion qui aurait épargné un jeune homme entré dans son enclos pour y reprendre le gant jeté par une belle effrontée. Rorario suggère malicieusement que le plus raisonnable, dans l'affaire, a été l'animal qui a maîtrisé son instinct, alors que les deux protagonistes humains se sont montrés aussi irrationnels l'un que l'autre, manifestant leur manque d'« *humanitas* »¹⁷.

Authentiques ou non, les faits sont très sollicités, quand bien même Rorario s'en tient, pour ce qui est de l'attitude alléguée de la bête, à une certaine sobriété interprétative. Certes, il veut croire à l'intentionnalité du comportement animal, sans se garder de toute projection anthropocentrique. Ainsi de son évocation de l'éléphant indien envoyé par le roi Manuel I^{er} à Léon X. Acclamé par la foule romaine, il se serait s'agenouillé en guise de révérence devant le Pape et ses cardinaux paraissant aux fenêtres du château Saint-Ange. Datée du 12 mars 1514, l'arrivée triomphale de ce pachyderme dans la Ville éternelle constitue un événement bien documenté par les historiens¹⁸. Rorario évoque son comportement encore plus stupéfiant à Lisbonne : comme on tentait en vain de le faire embarquer sur le pont du navire qui devait l'amener à Rome, l'éléphant refusait obstinément de monter ; pour obtenir son consentement, il fallut lui expliquer qu'il s'agissait de rendre visite au personnage le plus puissant de l'univers, et lui promettre formellement que le voyage aller serait suivi d'un retour ... Libre à nous d'imaginer le comportement du pachyderme sur le quai, sensible à quelque effet typique du syndrome d'Hans le Malin¹⁹, qui aurait pu prêter à une interprétation immédiate par les témoins, puis à l'amplification par la rumeur. Rorario, et/ou ses sources, semble(nt) surtout influencé(s) par leurs lectures²⁰.

Les chiens de Rorario

L'attitude accueillante de Rorario envers les légendes zoologiques pourrait être considérée comme emblématique d'une *épistémè* humaniste consistant à observer la réalité à travers le prisme déformant des textes. Il serait plus juste de considérer que la fréquentation des textes éveille leur lecteur à la réalité

16 PLINE, *op. cit.*, VIII, XXI, 3-5.

17 RORARIO, *op. cit.*, I, pp. 23-24.

18 Voir par exemple BUSQUET et JAVRON, 2002, pp. 204-206.

19 Ce cas de cheval réputé savant, célébré au début du XX^e siècle pour ses réponses exactes lorsque son maître lui demandait d'exécuter des calculs, alors qu'il réagissait en fait aux signaux corporels émis inconsciemment par son interrogateur, a donné son nom à un phénomène bien connu des éthologues.

20 Cf. PLINE, *op. cit.*, VIII, I, 2 : « [...] et l'on croit que, près de traverser la mer, [les éléphants] ne s'embarquent qu'après que leur cornac leur a promis par serment le retour ».

environnante, y compris la plus familière, celles des animaux domestiques tels que les chevaux et les chiens, sur lesquels Rorario ne tarit pas. Prenons ses observations sur le monde canin. L'humaniste convoque évidemment le *thesaurus* antique, comme l'histoire des chiens offerts par le roi d'Albanie à Alexandre, qui refusaient de se battre sinon contre des adversaires dignes d'eux, tels des lions ou des éléphants²¹. Mais il multiplie ensuite les exemples de son cru. Son discours à Claes s'ouvre sur le souvenir d'un chien saltimbanque qu'il a pu observer en traversant le village de Velletri, près de Rome : non seulement la bête chantait en modulant sa voix en fonction de la mélodie entonnée par son propriétaire, mais elle savait reconnaître les individus suspects – les joueurs et les buveurs – au sein d'un foule d'inconnus, comme si elle était douée d'un talent de physiognomoniste²². L'évocation du cheval d'Antiochus, qui aurait, par vengeance, précipité dans un fossé l'assassin de son maître monté sur lui, ramène au souvenir de Rorario une histoire rocambolique advenue dans l'entourage de Maximilien d'Autriche, dont il était familier. Le chien d'un vieux pèlerin, qui avait rendu visite à l'Empereur à son retour de Terre Sainte, aurait dénoncé par ses aboiements l'assassin de son maître, rencontré par hasard par le préfet envoyé pour enquêter sur le sort du vieillard disparu après sa visite à la cour ; le chien aurait même conduit le préfet sur les lieux du crime, avant de se réjouir bruyamment en assistant à l'exécution du coupable ... L'humaniste ne prétend pas avoir assisté à la scène, mais la rapporte sur la caution d'un témoin digne de foi, et s'interroge sur les opérations mentales exécutées par l'animal, dont le sens de la justice ne fait pas de doute²³.

D'autres observations, moins discutables, lui donnent matière à réfléchir sur l'intelligence canine. Ainsi de l'aventure arrivée à son ami Giovanni Mauro Arcano parti à la chasse en compagnie d'un chien, lequel, alors que son maître était tombé dans un fossé et s'était rompu la jambe, incapable d'en ressortir, est retourné à la demeure familiale pour prévenir la maisonnée et guider les sauveteurs jusqu'au lieu de l'accident. Outre la vertu exemplaire de l'animal, ce qui frappe Rorario est le raisonnement (*ratio*) dont il a fait preuve : s'il avait été guidé par le seul instinct (*natura*), il serait resté près de la fosse et aurait aboyé en vain, impuissant à secourir son maître²⁴. Contrairement aux éthologues du XXI^e siècle, le lettré de la Renaissance ne dispose pas d'un outil théorique comme celui de la « *Theory of the Mind* » (TOM) visant à expliquer la capacité à

21 Cf. PLINE, *op. cit.*, VIII, lxi, 6.

22 L'observation personnelle n'interdit pas, là encore, la médiation de la culture antique, qui reste cependant tacite ou inconsciente. Cf. les observations de Plutarque sur un chien de bateleur dans *De l'intelligence des animaux (Trois traités, op. cit., pp. 186-187)*.

23 RORARIO, *op. cit.*, I, pp. 47-49.

24 *Ibidem*, I, p. 50.

saisir les états mentaux des autres²⁵, mais il analyse à sa manière une séquence dans laquelle un chien fait preuve non seulement de mémoire et d'empathie, qualités universellement reconnues à son espèce, mais aussi d'intentionnalité, de sens de la planification, de capacité à communiquer et à collaborer avec les membres d'une autre espèce à laquelle il est associée, en saisissant l'intentionnalité et les capacités propres aux différents protagonistes. L'humaniste parle d'expérience de la communication avec l'animal lorsqu'il évoque un autre chien adopté lors d'un séjour en Allemagne, qui respectait scrupuleusement la prière en se tenant couché, parfaitement immobile jusqu'aux dernières paroles. Scrupuleux, Rorario rapporte s'être demandé si l'attitude du chien ne découlait pas d'une forme d'imitation, les humains se tenant agenouillés le temps de l'oraison. Pour en avoir le cœur net, il a recouvert l'animal d'un tissu opaque, et constaté qu'il ne se levait pas avant d'entendre les derniers mots du *Salve Regina*²⁶. Il ne dit pas que l'animal comprenait la prière, ni qu'il comprenait ce qu'était une prière, ni que son attitude était pieuse : laissant parler les faits, il se contente de réfléchir sur une expérience avec une prudence interprétative remarquable. Il ne serait pas abusif, dès lors, de parler d'une attention quasi-éthologique, bien entendu assez éloignée des protocoles scientifiques modernes.

La galerie des souvenirs autobiographiques s'enrichit de tant de portraits de chiens qu'elle traduit une volonté systématique, de la part de Rorario, de collationner ses rencontres avec les membres de cette espèce : la petite chienne du château de Belzo, qui essayait ses chapeaux avant de s'installer dans le plus confortable, corroborant l'idée de Plutarque selon laquelle les animaux sélectionnent soigneusement ce qui leur convient²⁷ ; le chien bouffon Curtaldo (« Courtaud »), qui rendait service de manière inopinée ou amusait de ses pitreries la reine Marguerite d'Autriche²⁸ ; les chiens de Gregorio Bartolini, restant immobiles alors que des lapins passaient sous leurs nez, jusqu'à ce qu'ils reçoivent l'ordre de chasser, montrant ainsi comment l'instinct ne constitue pas l'unique facteur déterminant leur comportement²⁹ ; d'autres chiens entrevus tantôt à Porcia, près de sa ville natale de Pordenone, dans le Frioul, tantôt à Buda, en Hongrie, qui frayaient dans les deux cas avec des loups, supposés leur ennemi naturel, montrant encore comment leur « raison » peut dompter l'instinct³⁰. La curiosité insatiable de l'humaniste, son ouverture à l'inattendu,

25 Voir DE WAAL, 2016, pp. 170-182.

26 RORARIO, *op. cit.*, I, p. 57.

27 *Ibidem*, II, p. 63.

28 *Ibidem*, II, pp. 57-59.

29 *Ibidem*, II, p. 94.

30 *Ibidem*, II, pp. 94-95.

le prédisposent aussi à une certaine forme de crédulité, qui pourra amuser ses lecteurs modernes : relatant avoir observé les ébats louches entre un chien et une chatte qui vivaient sous le même toit que lui, il veut croire le témoignage de son intendante Bianca, qui assurait avoir jeté à la rivière leur progéniture monstrueuse, mi-chien mi-chat³¹. Ne nous moquons pas trop vite : Rorario ne prétend pas avoir vu cette progéniture de ses propres yeux, et un ou deux siècles plus tard, la question des hybrides restera hautement problématique pour la philosophie naturelle³².

Une thèse insoutenable

S'il s'évertue à ébranler la frontière censée séparer l'humanité de l'animalité, faisant feu de tout bois dans une stratégie déclamatoire de l'*amplificatio*, Rorario veut surtout souligner les limites de la connaissance humaine. Étayant à la fin de son texte la thèse de l'intelligence animale avec une faconde digne de Plutarque – il multiplie les exemples concernant les comportements prévoyants ou rusés des animaux, leur capacité à s'automédicament, à s'entraider, à construire des habitations ou des architectures sophistiquées –, développant longuement le chapitre des modes de communication animale, Rorario introduit une objection de Claes : si les animaux ont tant d'esprit, il n'est pas à exclure qu'ils aient une âme ; serait-elle immortelle, et faut-il aller jusqu'à leur accorder la connaissance de Dieu ? Question minée, on l'imagine, depuis les origines de la théologie chrétienne, l'instauration progressive d'une orthodoxie au Moyen Âge, dans la lignée d'Augustin et de Thomas d'Aquin, ayant plutôt fait pencher l'Église vers une réponse négative à ces questions. Le personnage de Rorario recourt à une stratégie bien connue de la rhétorique judiciaire, le contrepoint, en posant une autre question : « Faudrait-il conférer à l'animal ce qu'il n'est pas permis à l'homme lui-même d'obtenir, sans la grâce d'un Dieu miséricordieux ? Les doctrines divergentes de tant de philosophes le montrent par ailleurs »³³. À la veille de la première session du Concile de Trente, alors que le schisme religieux pouvait déjà paraître comme définitif, Rorario rapporte l'anecdote antique du poète Simonides, à qui le tyran Hiéron demandait comment définir Dieu. Et le poète de différer sa réponse jusqu'à

31 *Ibidem*, II, p. 66.

32 Rappelons par exemple que John Locke assure avoir vu de ses propres yeux des hybrides de chats et de rats (*Essais sur l'entendement humain*, III, vi, 23), ce qui l'incite à croire les anecdotes des voyageurs au sujet des fruits de l'accouplement entre grand singes et belles humaines.

33 RORARIO, *op. cit.*, II, p. 203 : « *Largiar ego belluis, quod homini absque miserantis Dei gratia cognitu est impossibile ? Declarant hoc tot summorum alioqui sapientium delirantes sententiae* ».

constater : « Plus j'y pense, et plus la question me paraît obscure »³⁴. Or, cette même anecdote sera une pierre de ralliement dans l'histoire du scepticisme religieux de la première modernité³⁵.

L'humaniste italien sait qu'il s'aventure sur un terrain glissant, rapprocher abusivement l'homme de l'animal pouvant être considéré comme un motif d'hérésie : « Je comprends que je me suis jeté dans une mer et j'espère qu'un coup de vent salutaire me fera rejoindre le port du salut »³⁶, déclare son personnage avant de revenir à des sujets plus convenus. Devenu clerc par opportunisme, mais en réalité surtout attaché à la famille des Habsbourg³⁷, par ailleurs grand lecteur de l'athée Pline et imitateur de l'impie Lucien de Samosate dans d'autres dialogues satiriques, Rorario pratique un exercice de diplomatie interspéciste risqué, digne d'un agent double, alors qu'une police inquisitoriale vigoureuse était sur le point de se mettre en place. On comprend pourquoi le *Quod animalia bruta ratione saepe utantur* est resté inédit au XVI^e siècle, alors qu'il a plu aux libertins postérieurs : de toute évidence, il ne *pouvait* pas être publié.

DE L'ANIMAL CONTROVERSÉ À L'ANIMAL CONTROVERSANT DIALOGUES DES BÊTES

Les contraintes censoriales expliquent pourquoi un pareil texte, annonciateur à bien des égards de l'« Apologie de Raymond Sebond »³⁸, semble un *hapax* : accorder à l'animal certains attributs censés être réservés à l'homme, même dans l'aristotélisme chrétien qui accorde jusqu'à un certain degré la pensée aux êtres doués de sensibilité ; animaliser l'homme en retour, voilà qui restait l'un des gestes intellectuels les plus transgressifs qui soient³⁹. En réalité, la tentation animaliste est partagée par de nombreux humanistes, qui préfèrent s'exprimer dans les formes bien plus déréalisées de la mise en scène littéraire, ce qu'il faut comprendre, entre autres raisons de leurs choix génériques, comme

34 *Ibidem* : « *quia quanto magis considero, tanto res obscurior videtur* ».

35 Issue du *De natura deorum* (I, xxvii, 60), elle se retrouve aussi bien chez Montaigne (« Nous ne goustons rien de pur », *Essais*, II, 20) que dans l'article « Simonide » de Pierre Bayle ou dans le *Dialogue concerning Natural Religion* de Hume.

36 RORARIO, *op. cit.*, II, p. 102 : « *Video me amplum aequor ingredi, & confido divina afflante aura, in salutis portum evasurum* ».

37 Sur le parcours de cet humaniste, on pourra consulter la seule étude de référence par SCALA, 2004.

38 Une éventuelle influence est cependant rendue peu probable par la faible diffusion de l'œuvre italienne au XVI^e siècle.

39 Voir VEGA, 2003, pp. 6-9.

une forme de prudence. Là où Rorario égrenait des faits, ils développent d'audacieuses fictions de la parole animale, par la grâce de la prosopopée. Mais ce serait mal comprendre leur écriture que d'opposer le sérieux d'une argumentation philosophique aux ressources de l'humour et de la fantaisie. L'éloge paradoxal, genre par excellence de la facétie rhétorique prenant souvent un animal pour sujet (la puce, l'âne, le chien ...), ne s'est-il pas prêté aux suggestions les plus insidieuses, aux pensées interdites ? Dressant un éloge funèbre de son singe décédé, sur un mode bouffon, Ortensio Lando souligne les traits quasi-humains de son comportement, qui l'incitent à pérorer sur l'intelligence manifeste de la bête⁴⁰.

Plus que la tradition ésoopique, un grand modèle joue un rôle déclencheur : proche dans le ton et dans l'intention des dialogues satiriques de Lucien et de l'*Âne d'or* d'Apulée, tant appréciés à la Renaissance, le *Bruta animalia ratione uti* de Plutarque, plus connu sous le nom de *Gryllus*, avait de quoi séduire les humanistes par sa cocasserie et sa profondeur. Ce bref dialogue met en scène le retour d'Ulysse sur l'île de Circé. Métonyme de son espèce, l'homme aux mille tours veut convaincre la magicienne de rendre forme humaine à ses compagnons métamorphosés en porcs. Or, ce n'est pas Circé qui refuse la proposition, mais le personnage de Gryllos (le Porc en grec), qui rétorque au plaidoyer d'Ulysse concernant l'excellence de la condition humaine le fait que son expérience porcine s'avère bien plus heureuse : vivant dans la tempérance et le contentement depuis qu'il est porc, il se gausse de l'idée selon laquelle les hommes jouiraient d'une supériorité intellectuelle, alors qu'ils nient la rationalité des autres vivants par pure pétition de principe. Si Plutarque polémiquait par ce biais contre le logocentrisme et l'anthropocentrisme stoïciens, tournant en dérision l'idée de l'homme comme mesure du monde, on imagine à quel point le cadre ainsi dessiné pouvait être investi au XVI^e siècle par les enjeux de la querelle entre les thèses de la *dignitas* et de la *miseria hominis*.

Les imitations renaissantes composent un riche corpus européen, faits de textes au destin il est vrai souvent contrarié, raison pour laquelle ce corpus n'a guère été étudié : Machiavel n'a jamais achevé son *Asino* (1517), satire en vers des contemporains métamorphosés ; le *Cymbalum mundi* français (1537), qui met en scène un dialogue entre un cheval et son maître (dialogue III), puis entre deux chiens (IV), a été l'objet d'une condamnation pour hérésie dès sa parution, et par la suite d'une *damnatio memoriae* durable ; les imitations espagnoles du texte de Plutarque, diverses, sont restées manuscrites ; l'*Âne cyllénique* de Giordano Bruno (1585) a entretenu la réputation sulfureuse de son auteur, mort sur le bûcher... Quant à la *Circe* de Giambattista Gelli (1549),

40 LANDO, 1622, pp. 18-19.

elle n'a réchappé à l'Index qu'au prix d'une expurgation et sans doute grâce à la palinodie finale. Gelli, comme Plutarque, confronte en effet Ulysse à une série de onze animaux qui déconstruisent tour à tour les arguments en faveur de la *dignitas hominis*, avant que le dernier, l'éléphant, ne se range à l'idée que la condition humaine se distingue par sa vocation religieuse, de sorte qu'il accepte de reprendre forme humaine⁴¹. En somme, ces textes partagent un caractère fortement hétérodoxe, atténué par leur tonalité facétieuse, la déréalisation appelée par le schème de la métamorphose, et l'allure fortement paradoxale qui les rapproche du *Quod animalia bruta saepe ratione utantur* de Rorario.

Fictions relativistes

Si la figure animale se présente comme un détour satirique, elle ne constitue pas un simple masque : le décentrement fictionnel favorise un relativisme total. Il ne s'agit pas, ou pas seulement de satires sociales, mais de satires philosophiques mettant en scène un dialogue entre un représentant de l'espèce humaine et un animal emblématique, afin de souligner l'artificialité des limites tracées par le sens commun, et plus encore par la *doxa* académique, entre humanité et animalité. Le *Crotalón* espagnol, texte manuscrit écrit sous pseudonyme par un auteur inconnu, mais considéré aujourd'hui comme un chef-d'œuvre de la prose castillane du XVI^e siècle, est révélateur : le dialogue s'ouvre sur l'effarement d'un pauvre savetier qui entend son coq lui adresser la parole, pour lui dire qu'on a vu chez les animaux des choses « si intelligentes et si ingénieuses » (« *cosas tan agudas y tan ingeniosas* ») qu'il ne faut pas s'en étonner⁴². Dans le second dialogue ou « chant » – cette division normalement réservée aux livres poétiques se voit ressémantisée de manière originale –, le coq récite les comportements admirables compilés par Plutarque dans son dialogue *De sollertia animalis*, tout en critiquant les constructions invraisemblables de ceux qu'il appelle « vos philosophes » (« *vuestros filósofos* »), lesquels dénie l'usage de la raison aux animaux⁴³. Oui, les bêtes ont une âme, probablement immortelle, assure le coq. Philosophie chrétienne originale, ou retour de la thèse de la métempsychose, puisque ce coq révèle qu'il a été Pythagore ? L'auteur ne saurait être considéré sérieusement comme néo-pythagoricien : il plaisante, il interroge avant tout, plaçant cette apologie du monde animal en contraste avec la satire de l'humanité, particulièrement

41 Nous citons ci-dessous l'édition scientifique italienne de GELLI, 1976. Pour une édition française récente, voir GELLI, 2015.

42 Nous citons ici l'édition courante de [VILLALÓN], 1982, I, p. 91.

43 *Ibidem*, II, p. 121.

du clergé catholique, qui mobilise les « chants » suivants⁴⁴. Il en va un peu différemment lorsque Giordano Bruno met en scène un âne se moquant d'une académie de savants dogmatiques, engoncés dans leur croyances aristotéliennes et chrétiennes⁴⁵. Le Nolain fait de cette irruption l'incarnation de son relativisme absolu : chaque espèce a des sens et des organes adaptés à ses besoins, explique l'âne, ainsi que les critères épistémologiques ou esthétiques correspondant (de même que l'homme est beau pour l'homme, l'âne est beau pour l'âne, etc.). Mieux, il n'existe qu'une âme, universelle, distribuées également dans toutes les portions de l'univers, dans un homme, comme dans un âne ... Néo-platonicienne plutôt que néo-pythagoricienne, la fiction de Bruno illustre les thèses développées en parallèle dans un dialogue philosophique plus sérieux, la *Cabale du cheval pégaséen*.

Ses prédécesseurs ont moins de certitudes, ou revendiquent moins hautement leur hétérodoxie, plaçant la fiction de l'animal parlant sous le signe du questionnement. « [...] Si le parler ne nous eust point esté osté non plus qu'à vous, vous ne nous trouveriez d'ordinaire pas si bestes que vous faictes »⁴⁶, assure dans le *Cymbalum mundi* le cheval Phlégon à son maître Staius, qui, superstitieux, veut croire à quelque prodige. Gelli amplifie le cadre du *Gryllus* pour mieux faire sentir ce paradoxe : dans le premier dialogue, l'huître et la taupe, animaux humbles aux sens ô combien limités, démontrent à Ulysse qu'ils possèdent des aptitudes en réalité adaptées à leur milieu et à leurs besoins. Ce fonctionnalisme rompt totalement avec la notion d'« échelle des êtres » et avec la théorie aristotélienne de la gradation des facultés. Les exemples antiques, tant exploités par Rorario, refont surface. Non seulement Gelli les injecte massivement dans la bouche de ses personnages animaux, mais il peut les mettre en œuvre de manière singulière par la fiction. Avant de lier la conversation avec Ulysse, l'huître lui demande de veiller à ce qu'il n'y ait pas de crabe alentour, susceptible de lui coincer les valves ouvertes avec un caillou pour la dévorer ensuite⁴⁷. Ulysse s'avoue stupéfait par le raisonnement⁴⁸ ! Dans le huitième dialogue de la *Circe*, le chien dispute avec Ulysse de la question de l'intelligence animale, montrant que les exemples de comportements raisonnés des chiens confrontés à un choix ruinent la distinction aristotélienne entre raisonnement estimatif, que les bêtes ont en partage, et raisonnement délibératif, censé être l'apanage des hommes. Ce chien exprime

44 Voir VIAN HERRERO, 2014.

45 Voir BRUNO, 1994, pp. 150-169.

46 [DES PÉRIERS], 1983, III, p. 30.

47 GELLI, *op. cit.*, I, pp. 74-77.

48 Pline expliquait déjà les stratagèmes de l'huître et de ses ennemis (en l'occurrence plutôt le poupe). Cf. PLINE, *op. cit.*, IX, xlviij, 2.

le même scepticisme que Rorario concernant le logocentrisme humaniste : les hommes possèdent-ils eux-mêmes un autre savoir que celui de l'opinion, fluctuante et faillible ?

Ce relativisme épistémologique s'accompagne d'un relativisme moral entretenu par la critique des mœurs humaines, fonctionnant comme un procédé visant à recourber le bois tordu, à redresser le sens commun. La « misérable façon de vivre »⁴⁹ des humains n'a rien d'enviable, telle est l'évidence. « Entre tous les animaux », il s'agit de l'« espèce la plus vouée à la peine et au malheur », selon le coq du *Crótalon*⁵⁰. L'affirmation de la *miseria hominis* importe peut-être moins ici que l'inclusion de l'espèce humaine dans le règne animal (« entre tous les animaux »), sans qu'il soit question de sa vocation contemplative ou religieuse : une spécificité ontologique négative distinguerait l'humanité, mais aucun privilège théologique. Nonobstant les arguments d'Ulysse, la chèvre de Gelli s'estime plus libre que l'homme, asservi par ses propres lois ; le veau préfère la justice régnant parmi les membres d'une même espèce animale à l'injustice sévissant dans les sociétés humaines, hiérarchisées ; la biche plaide pour l'égalité naturelle entre mâles et femelles, alors que les femmes humaines sont méprisées, dégradées et comme esclaves de leur mari ... Parodies subtiles des dialogues platoniciens, les dialogues de Gelli sont le lieu d'une remise en cause provocante des valeurs de la cité humaniste. La palinodie finale de la *Circe*, à savoir la conversion de l'éléphant acceptant de redevenir homme au nom de Dieu et du Christ, doit être comprise à cette aune. Prêtant lieu à des analyses diverses, voire contradictoires – réaffirmation d'une foi sincère, ou stratégie ironique face à la censure, point final décisif comme peut l'être une révélation, ou artifice qui ne fait pas le poids par rapport au neuf dialogues précédents, ayant promu la nature en véritable norme ? –, elle pourrait être comprise comme la clef de voûte d'un édifice paradoxal qui interdit de trancher dans un sens ou dans l'autre, ébranlant toute certitude.

« Si les bêtes pouvaient parler » : possibilité zoologique d'un impossibilia rhétorique

D'une manière qui peut faire penser aux argumentations antispécistes modernes, les auteurs de dialogues animaux de la Renaissance semblent surtout vouloir renverser la charge de la preuve : « je ne dis pas que je sais, mais qui vous dit que vous savez ? », ne cessent-ils de demander. Ainsi du paradoxe matriciel de l'animal parlant, qui oscille entre les deux pôles de la pure

49 [DES PÉRIERS], *op. cit.*, III, p. 40.

50 [VILLALÓN], 1982, II, p. 107 : « [...] por ser entre todos los animales la especie más trabajosa y infeliz ».

fiction, correspondant à la figure de l'*adynaton* ou *impossibilia* rhétorique, et de l'hypothèse zoologique crédible. Cervantès s'en fera l'écho au début de son fameux *Colloque des chiens* (1613), lorsque ses deux interlocuteurs canins s'émerveillent de parler : le premier (Berganza) rationalise le phénomène au moyen de la thèse plutarquienne de l'intelligence animale, tandis que le second (Scipion) rappelle la thèse plus courante selon laquelle les animaux sont privés de raison⁵¹. Faire parler l'animal revient-il à plaider pour le franchissement des préjugés dus à un intellect limité, au moyen d'un instrument littéraire iconoclaste ? Faut-il cet artifice absolu pour entendre les voix inouïes de la nature ?

La prosopopée, après tout, a pu séduire un naturaliste tel que Jean Ursin, faisant se présenter eux-mêmes les animaux de son bestiaire, qui en profitent pour interpeler les hommes sur les mauvais traitements qui leurs sont infligés⁵². La mise en scène fictionnelle est ici d'autant plus cohérente qu'elle illustre par anticipation les réponses positives avancées par le médecin padouan Girolamo Acquapendente à la question de l'existence de langages animaux, qu'Ursin éditera une décennie plus tard, en même temps qu'il réédite ses *Prosopopeia*⁵³ : ces dernières rendent audibles, imaginativement, ces langages dont Acquapendente reconnaît qu'ils restent extrêmement difficiles à étudier, car intraduisibles dans les termes du langage humain. Mais l'ingéniosité littéraire mise en avant dans nos textes, où l'interrogation zoologique ramène toujours au propos satirique, ne se dénonce-t-elle pas d'elle-même ? L'hypothèse du langage animal ne se dissout-elle pas en fables ? « Ilz ne savent que penser, si je suis homme desguisé en chien, ou chien qui parle », s'amuse Hylactor dans le *Cymbalum mundi*⁵⁴. C'est peu dire que les dialogues animaux sont conçus pour générer le trouble.

Ce sont finalement les controverses de l'époque qui structurent l'écriture de la fiction. Dans le *Diálogo de las transformaciones*, autre manuscrit anonyme rédigé en castillan, un coq, comme dans le *Crotalón*, retrace à un être humain ses pérégrinations à travers plusieurs états. Il relate avoir entendu, alors qu'il était un âne, une anecdote au sujet d'un guerrier indien engagé dans l'armée d'Alexandre. Comme des oiseaux s'étaient posés devant le campement et que les augures macédoniens se pressaient de formuler des prédictions sur l'issue de l'expédition, le guerrier indien prend une pierre et abat un oiseau, avant

51 CERVANTÈS, 2001, pp. 542-543.

52 Jean Ursin, *Prosopopeia animalium aliquot*, Vienne, M. Bonhomme, 1541 (rééd. Pavie, 1552). Le texte a récemment été traduit en français par Brigitte Gauvin, voir URSIN, 2011.

53 Girolamo Acquapendente, *De brutorum loquela*, Padoue, L. Pasquat, 1553. Voir la récente édition italienne d'ACQUAPENDENTE, 2016.

54 [DES PÉRIERS], *op. cit.*, IV, p. 45.

d'ironiser : comment sauraient-elles le destin des hommes, ces « bêtes privées de l'usage de la raison » (« *brutos sin uso de razón* »), qui ne savent pas éviter le leur ? L'orthodoxie chrétienne paraît doublement sauve (vanité des augures, impossibilité de la « raison » animale). Son interlocuteur demande au Coq s'il n'a pas été tenté de protester à l'écoute de ces propos – « C'est qu'alors j'étais un âne, et je ne pouvais pas parler », répond le volatile⁵⁵. Comment accéder au point de vue animal, en l'absence de langage commun ? L'impossibilité de croire à l'animal parlant tient-elle à la nature contrefactuelle du texte littéraire, ou aux limites de notre capacité à saisir la réalité ? « Les oiseaux et les quadrupèdes, s'ils pouvaient parler, exprimeraient des pensées et des sentiments similaires [aux nôtres] », avançait Rorario, sans exclure l'existence de langages animaux à nous incompréhensibles⁵⁶. C'est reconnaître une identité absolue, en même temps qu'une différence irréductible.

La critique de l'anthropocentrisme va jusqu'au bout dans nos textes, en ce sens qu'elle reconnaît dans le pouvoir de nomination l'unique fondement possible d'une discrimination entre l'homme et le reste du vivant⁵⁷. Les hommes nomment les animaux « bêtes brutes » (« *llaman a las fieras brutos* ») et s'accordent, par pur « orgueil » (« *soberbia* »), une « liberté » qu'ils déniaient aux autres espèces en échafaudant des sophismes contraires aux enseignements de l'« expérience » (« *esperiençia* »), estime le coq du *Crotalón*⁵⁸. Le chien de Gelli suggère que les hommes appellent volontiers « instinct » chez les bêtes ce qu'ils nomment « prudence » chez eux : il ne s'agit que de « différences de noms, lesquels sont imposés aux choses par vous, selon votre bon plaisir »⁵⁹. Et le cheval Phlégon d'y voir la source d'un rapport de force dans le *Cymbalum mundi* : « par cela que nous ne pouvons rien dire, vous sçavez bien usurper toute puissance sur nous, et non seulement dictes de nous tout ce qu'il vous plait, mais aussi vous montez sur nous, vous nous picquez, vous nous battez »⁶⁰. La violence des hommes envers les bêtes est l'effet d'une ignorance, et de l'iniquité qui en découle : « Vous hommes voulez ung droit pour vous

55 *Diálogo de las transformaciones de Pitágoras* (anonyme), 1994, XIX, p. 284 : « *Porque mientras fue asno no pude hablar* ».

56 RORARIO, *op. cit.*, I, p. 36 : « *Ejusdem mentis, ejusdem animi se faterentur alites, atque quadrupedes, si loqui possent* ».

57 Voir déjà l'interrogation de Socrate le Jeune dans PLATON, *Politique*, 263d : si la grue distinguait les membres de son espèce en les opposant à tous les autres animaux confondus dans la catégorie de *zoa*, elle « se ferait honneur à elle-même ».

58 [VILLALÓN], 1982, II, p. 122.

59 GELLI, *op. cit.*, VIII, p. 318 : « *Queste ragioni che tu mi assigni Ulysse, mi paiono solamente differenze di nomi, i quali sono stati posti alle cosa da voi, secondo che vi è piaciuto* ».

60 [DES PÉRIERS], *op. cit.*, III, p. 31.

et ung aultres pour vos voisins »⁶¹. Non seulement le *Cymbalum mundi* suggère l'existence d'autres langages animaux, qui nous restent des énigmes⁶², mais il reconnaît dans le langage humain l'instrument d'un pouvoir arbitraire décrété par un animal aux détriments des autres, plutôt que le don d'un Verbe d'origine divine.

D'UNE PREMIÈRE THÈSE DE L'AUTOMATISME ANIMAL ET DE SES RÉFUTATIONS, SÉRIEUSES ET COMIQUES

Le XVI^e siècle a vu naître d'autres thèses encore plus déstabilisantes, souvent attribuées à une « première modernité » qu'on situe plus volontiers ultérieurement dans la chronologie. Ainsi de l'émergence d'une première thèse de l'« animal machine » dans l'*Antoniana Margarita* du médecin salmentin Antonio Gómez Pereira (1554)⁶³. Publié en latin, ce traité a joué un rôle déclencheur bien connu, notamment à travers l'article « Pereira » de Pierre Bayle⁶⁴, qui en fait, par rapport à « Rorarius », l'autre extrême possible des conceptions philosophiques sur l'animal. Mais à peine étudié aujourd'hui, ce traité espagnol se voit souvent réduit au statut de « précurseur » de Descartes, sans qu'on sache si ce dernier l'a lu ou non⁶⁵. Il mérite en réalité le détour pour plusieurs raisons : non seulement il témoigne au même titre que les textes que nous avons abordés précédemment, quoique par un chemin inverse, de la remise en cause de la *doxa* aristotélicienne hégémonique depuis le Moyen Âge dans le champ du naturalisme, mais il a suscité une polémique immédiate dans laquelle nous retrouverons tous les fils entrevus précédemment.

La thèse elle-même, et c'est un autre point commun avec les textes thériophiles *a priori* situés aux antipodes du spectre intellectuel de l'époque, est présentée par l'auteur comme une série de « paradoxes » (« *multiplicibus paradoxis* »)⁶⁶ : les animaux ne peuvent être doués de pensée, car ils ne sont pas doués de sensibilité, contrairement à ce que les apparences nous laissent croire. L'échelle des êtres aristotélicienne, dans cette théorie, se trouve anéantie par une scission radicale instaurée au sein du vivant entre l'être humain et l'animal, rejeté avec le végétal du côté du non-sensible. Cette thèse inouïe est d'autant plus paradoxale que Gómez Pereira essaie d'abord l'hypothèse

61 *Ibidem*, p. 32.

62 *Ibidem*, p. 25.

63 GÓMEZ PEREIRA, *Antoniana Margarita*, 1999.

64 BAYLE, *op. cit.*, pp. 559-568.

65 SANHUEZA, 1997.

66 GÓMEZ PEREIRA, *op. cit.*, « Apologia », p. 319.

inverse, celle de la sensibilité animale, pour mieux montrer que le gradualisme aristotélicien s'avère intenable : le début de son traité se présente comme une démonstration par l'absurde des conséquences de la croyance en la sensibilité animale. Celle-ci s'accompagnerait de la formation d'idées simples, et cette dernière fatalement de la formation d'idées complexes (Gómez Pereira parle d'« appréhension complexe ») : si l'animal peut raisonner sur des particuliers, il pourra raisonner sur des universaux par abstraction progressive. L'agneau qui sent sa mère et va à elle pour téter la distinguerait de toutes les autres brebis, et n'agirait donc pas par « instinct », mais par appréhension composée ; le taureau qui meurt dans une corrida souffrirait cruellement et *saurait* qu'il meurt en souffrant cruellement (il en serait conscient, pour employer une notion moderne). Il n'existerait alors aucune base pour nier l'attribution de l'âme aux bêtes, ni même l'immortalité de cette âme. « Que si les bêtes sont semblables à nous pour ce qui est des sens externes, il faut inférer nécessairement qu'il n'y a rien de propre à nous, les hommes, qu'ils ne le soient aussi à eux »⁶⁷.

Hypothèse insoutenable selon ce médecin marrane soucieux de réaffirmer son orthodoxie chrétienne – peut-être suspecte en raison de ses origines –, qui renverse alors son raisonnement, partant du postulat selon lequel l'âme constitue un attribut exclusif de l'être humain. Une paraphrase sur le livre III du *De anima* (*Paraphrasis in tertium de Anima*), en guise de seconde partie du traité, tente péniblement de prouver que c'était le sens des écrits aristotéliciens, en dépit de l'interprétation matérialiste forcée par certains glossateurs pervers, coupables d'averroïsme (il s'agit sans doute de viser l'école de Padoue). Le corps de l'*Antoniana Margarita* vise à établir un paradigme mécaniste strict du comportement animal, en tirant les conséquences de ce postulat. Les animaux ne sentent pas, leurs mouvements obéissant à ce que le médecin espagnol, imprégné de conceptions scolastiques, appelle les « espèces » (*species*) du monde extérieur : entrant par les organes de la perception et montant au cerveau, ils entraînent des réactions transmises par les esprits moteurs (le système nerveux) aux muscles. Le loup qui sent l'agneau est attiré par les *species* émises par sa proie, comme l'aimant par le fer. Autre mécanisme à l'œuvre, les souvenirs des « espèces » dans la mémoire, ou « phantasmes » (*fantasma*), peuvent causer d'autres réactions *in absentia*. Caractérisés par leur régularité et leur prévisibilité, les comportements animaux n'ont donc rien à voir, selon Gómez Pereira, avec les affections alléguées par les naturalistes antiques. Les exemples et anecdotes de Plutarque ou de Pline, dont on a vu à quel point

67 *Ibidem*, p. 3 : « *Secundo rationes asseram, quibus manifeste constet, si bruta in sentiendo nobis paria essent, exinde necessario inferendum, nihil poprium nobis hominibus esse, quod illis commune non esset* ».

ils inspiraient Rorario, sont systématiquement tournés en dérision, l'auteur dénonçant la projection anthropocentrique : les dauphins mélomanes, les animaux établissant des amitiés avec les membres d'autres espèces ou avec des hommes, les lions agissant par clémence ? « S'il faut rire de tout cela, je n'en dis pas plus »⁶⁸.

Troubles dans l'orthodoxie

On ne saurait nier l'originalité de cette position, dont la force théorique tient à la mise entre parenthèses du réel : l'observation des comportements animaux, en particulier des singularités, n'intéresse pas du tout Pereira, à l'inverse de Rorario. Sa cohérence, par ailleurs, a suscité des doutes : la première partie du traité, en porte-à-faux avec la suite, constitue une démonstration tellement puissante de l'identité entre sensibilité et pensée que certains commentateurs ont pu détecter une intention duplice, comme si la construction théorique précaire de l'insensibilité animale, reposant sur le postulat de l'immortalité de l'âme, visait seulement à montrer, par contraste, que le matérialisme intégral constitue la seule alternative viable⁶⁹. Quoique circonscrite à l'Espagne, la polémique résultant de la publication de ce traité montre à quel point le trouble était grand. Défenseur de l'aristotélisme le plus traditionnel, le théologien Miguel de Palacios fait ainsi publier à Salamanque cinq objections, la première visant à rétablir que les bêtes disposent de sensibilité et d'intelligence, mais d'une intelligence « imparfaite » (« *Bruta distinguunt sane, sed imperfecte* »)⁷⁰, qui distingue très clairement leurs actions volontaires du mouvement des plantes, ce à quoi Gómez Pereira répond par cinq articles où il s'indigne qu'on traite ses thèses comme on traiterait une « comédie » (« *Comœdia* »)⁷¹. Cette dernière notion semble avoir inspiré une satire publiée immédiatement contre lui par un médecin humaniste nommé Francisco de Sosa, *Endecálogo contra la Antoniana Margarita* (1556), qui donne la parole aux animaux et aux dieux pour trancher la controverse des hommes.

Inspiré par les dialogues des dieux de Lucien, par le *Gryllus* de Plutarque et par la *Circe* de Gelli, le satiriste imagine une assemblée de divers animaux (le singe, la chauve-souris, le crocodile, le lion, l'aigle, la baleine, le loup, l'éléphant) se scandalisant des propositions absurdes de Pereira. La thèse mécaniste est réfutée : « tous les animaux ont été créés possédant une âme vivante [*sic.*] »⁷²,

68 *Ibidem*, p. 208 : « *Quod an de ridendum sit, dicere nolo* ».

69 Le fait est que les commentaires de Bayle exploiteront les thèses de Pereira en ce sens.

70 Le texte est inclus en appendice de GÓMEZ PEREIRA, *op. cit.*, p. 308.

71 *Ibidem*, p. 318.

72 SOSA, 2010, p. 544 : « [...] *todos los brutos fueron criados con ánima viviente* ».

pose l'éléphant, ils sont capables de mouvement volontaire, d'intelligence à des degrés divers, de libre-arbitre. Les bêtes envoient donc une députation auprès des dieux pour obtenir réparation. Jupiter hésite. Pour en avoir le cœur net, il envoie Momus, dieu du rire, vérifier sur terre en quoi consiste le comportement animal. Or, celui-ci, métamorphosé en renard, témoigne avoir fait l'expérience d'un comportement libre et réfléchi : lorsqu'en l'état de renard il va à l'agneau protégé par l'étable, ce n'est pas tout droit, comme l'aimant attiré par le fer, mais en contournant astucieusement un mur ; lorsqu'il s'approche d'une rivière tourmentée pour boire, il peut renoncer si la rive est trop dangereuse, etc. L'usage de la première personne confère au passage, fondé sur l'observation casuelle de la réalité comme sur de célèbres anecdotes naturalistes⁷³, tout son pouvoir déstabilisant : la fiction nous donne à sentir ce que nous ne pourrions jamais sentir, à savoir ce que cela fait d'être un renard⁷⁴.

Ce dialogue se termine par la condamnation de l'extravagant philosophe Pereira, au bénéfice d'une restauration du sens commun aristotélien et chrétien. Les effets déstabilisants de la fiction ne s'arrêtent cependant pas là. Sosa pousse loin l'association entre sensibilité et intelligence dans la lignée du début de l'*Antoniana Margarita*, qu'il entend retourner ironiquement contre le reste du texte : « il manque très peu pour dire que les bêtes semblent aussi sages et prudentes que peut l'être une âme rationnelle » constate Mercure⁷⁵, tandis que Momus reconnaît qu'« il s'en faut de peu » pour dire « que les hommes sont mus de la même manière »⁷⁶. Comme tous les humanistes attirés par le dispositif de la prosopopée animale, Sosa tend à lever la barrière entre animalité et humanité, d'autant plus que sa mise en scène s'inspire discrètement d'un texte médiéval encore plus transgressif que les modèles antiques, la *Disputa del Ase* du renégat majorquin Anselme de Turmeda, où une assemblée animale dominée par un âne se moque de la thèse de la *dignitas hominis* et des prérogatives intellectuelles attribuées en exclusivité à l'homme par les chrétiens⁷⁷. Les lignes entre orthodoxie et hétérodoxie, on le voit, se trouvaient définitivement brouillées dans cette querelle, comme elles le seront plus tard par le cartésianisme et ses répliques.

73 Cf. PLUTARQUE, *Trois traités*, op. cit., p. 174.

74 On pense à la célèbre expérience de pensée de NAGEL, 1974, se demandant « ce que cela fait d'être une chauve-souris ».

75 SOSA, op. cit., p. 570 : « [...] *falta poco para decir que son tan sabios y tan prudentes como la anima racional* ».

76 *Ibidem*, p. 573 ; « *Y poco falta que no diga que de la misma manera mueven a los hombres* ».

77 Voir TURMEDA, 1984. Le texte est édité pour la première fois à Lyon en 1544, avant d'être mis à l'Index en 1559.

LE PARADOXE POUR PENSER L'ANIMAL

N'est-ce pas la notion d'« humanisme », en définitive, qu'il faut prendre avec précaution ? Les connotations attachées à cette notion, fatalement contaminée par le sens moderne depuis que l'historiographie de la Renaissance a commencé à en faire usage au XIX^e siècle, peuvent être trompeuses : les partisans du mouvement des *studia humanitatis* n'ont pas toujours cherché à promouvoir l'homme sur le plan philosophique, encore moins à en faire la mesure du monde. Certes, les éloges de la *dignitas hominis*, sur le modèle du célèbre texte de Pic de la Mirandole, sont plus fréquents, et peut-être plus centraux dans l'histoire de cette mouvance intellectuelle que ne le sont les critiques de la *miseria hominis* ; et ces dernières, lorsqu'elles sont d'inspiration authentiquement chrétiennes, ne versent pas nécessairement dans l'éloge ambigu de l'animal. Toutefois, nombreux sont les lettrés de la Renaissance affichant leur parti-pris animaliste, la lecture des naturalistes et des philosophes antiques entretenant un désir de contester la place que l'homme s'attribue traditionnellement dans le monde.

L'aristotélisme médiéval en fait les frais : d'une part, le gradualisme fondant l'échelle du vivant est malmené par des positions thériophiles extrêmes, considérant sans préjugé le comportement des animaux, tout en reconnaissant l'irréductible différence qui rend leurs aptitudes et leurs points de vue inassimilables par la pensée humaine (Rorario) ; d'autre part, le consensus aristotélicien est fracturé à l'autre bout par l'émergence d'une conception mécaniste du mouvement animal (Gómez Pereira), dont la radicalité force ses partisans comme ses détracteurs à penser en dehors des cadres établis. Ces textes ont en commun de se présenter comme des « paradoxes »⁷⁸, ce qu'il faut comprendre au sens étymologique : ils contredisent la *doxa* par leur force provocatrice, et il en ira ainsi longtemps de toute thèse en faveur de l'intelligence animale⁷⁹. La même allure paradoxale caractérise une vaste littérature de fiction qui, du *Cymbalum mundi* à l'*Endecálogo* de Sosa, en passant par la *Circe* de Gelli, met en scène des animaux déconstruisant socratiquement les préjugés humains à leur égard. La fiction vaut ici hypothèse, conduisant le lecteur à toucher les

78 C'est ainsi que sera le plus souvent présentée la thèse de Rorario chez les auteurs qui en font mention ultérieurement.

79 Sans même évoquer le cas de Montaigne, qui clôt notre période autant qu'il en ouvre une nouvelle, en raison de la fécondité de ses thèses dans les milieux libertins, on pourrait évoquer le « Paradoxe pour les bestes brutes » d'Estienne PASQUIER, 1586, x, 1, pp. 289-303), qui compile les lieux communs thériophiles longtemps après avoir traduit dans sa jeunesse le *Gryllos* de Plutarque (*Cinq opuscules de Plutarque Chéronée*, Paris, J. du Marnef, 1546).

limites inhérentes au savoir humain, non sans scepticisme. Plus encore que les travaux des grands naturalistes de la Renaissance, ces textes satirico-philosophiques expriment un trouble grandissant : véhéments lorsqu'ils raillent l'anthropocentrisme, leurs auteurs avancent avec précaution, en se fiant à leur seule imagination, lorsqu'ils s'aventurent sur les terrains insondables de la pensée ou du langage animal.

LISTE DES RÉFÉRENCES

- (Anonyme), 1994, *DIÁLOGO DE LAS TRANSFORMACIONES DE PITÁGORAS*, éd. A. VIAN HERRERO. Barcelone, Sirmio.
- ACQUAPENDENTE (Girolamo), 2016, *De locutione ; De brutorum loquela*, éd. et trad. S. GENSINI et M. TARDELLA. Pise, ETS.
- BAYLE (Pierre), *Dictionnaire historique et critique*, 1734, 5^e édition, t. II. Amsterdam, La Compagnie des Libraires.
- BOASE (George Alan), 1933, *The Happy Beast in French Thought in the Seventeenth Century*. Baltimore, The John Hopkins University Press.
- BOUDOU (Bénédicte), 2016, *Montaigne et les animaux*. Paris, Léo Scheer.
- BRUNO (Giordano), 1994, *Œuvres complètes VI. Cabale du cheval pégaséen*, trad. T. DAGRON. Paris, Les Belles Lettres.
- BUSQUET (Gérard) et JAVRON (Jean-Marie), 2002, *Tombeau de l'éléphant d'Asie*. Paris, Chandeigne.
- CERVANTES (Miguel de), 2001, *Novelas Ejemplares*, éd. J. BLASCO. Barcelone, Crítica.
- DE WAAL (Frans), 2016, *Sommes-nous trop bêtes pour comprendre l'intelligence des animaux*, trad. L. CHEMLA et P. CHEMLA. Paris, Les Liens qui libèrent.
- DES PÉRIERS (Bonaventure), 1983, *Cymbalum mundi*, éd. P.H. NURSE. Genève, Droz.
- GELLI (Giambattista), 1976, *Opere*, éd. D. MAESTRI. Turin, UTER.
- GELLI (G.), 2015, *La Circé*, éd. et trad. B. URBANI. Paris, Classiques Garnier.
- GÓMEZ PEREIRA (Antonio), 1999, *Antoniana Margarita*, éd. et trad. J.L. BARREIRO BARREIRO, et C. SOUTO GARCÍA. Saint-Jacques de Compostelle, Universidade de Santiago de Compostela, Fundación Gustavo Bueno.
- GONTIER (Thierry), 1998, *De l'homme à l'animal : Montaigne et Descartes, ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*. Paris, Vrin.
- LANDO (Ortensio), 1622, *Dilettevoli Orationi nella Morte di diversi animali*. Venise, Barezzi Barezzi.
- MONTAIGNE (Michel de), 1965, *Essais*, éd. P. VILLEY. Paris, Presses universitaires de France.
- NAGEL (Thomas), 1974, « What is it like to be a bat ? », *The Philosophical Review*. n°83/4, pp. 435-450.

- PASQUIER (Estienne), 1586, *Lettres*. Paris, L'Angelier.
- PLINE L'ANCIEN, 2002-2003, *Histoire naturelle*, l. VIII, trad. A. ERNOUT et l. IX, trad. E. de SAINT-DENIS, Paris, Les Belles Lettres.
- PLUTARQUE, 2012, *De l'intelligence des animaux. Suivi de Gryllos*, trad. M. GONDICAS. Paris, Arléa.
- PLUTARQUE, 1509, *Plutarchi moralia omnia*. Venise, Alde Manuce.
- RORARIO (Girolamo), 1654, *Quod animalia bruta ratione saepe utantur ...* [1544]. Amsterdam, Ravenstein.
- RORARIO (G.), 2015, *Gli animali pensano meglio degli uomini ?*, éd. L. CAROTTI, trad. L. CAROTTI et F. DELL'OMODARME, Pise, Scuola Normale, 2015.
- SANHUEZA (G.), 1997, *La pensée biologique de Descartes dans ses rapports avec la philosophie scolastique : le cas Gómez Pereira*. Paris/Montréal, L'Harmattan.
- SCALA (Aidée), 2004, *Girolamo Rorario. Un umanista diplomatico del Cinquecento e i suoi Dialoghi*. Florence, L. Olschki.
- SOSA (Francisco de), 2010, *Endecálogo contra « Antoniana Margarita »*, éd. P. CÁTEDRA GARCÍA, dans *Diálogos españoles del Renacimiento*, dir. A. VIAN HERRERO. Tolède-Madrid-Cordoue, Almuzara.
- TURMEDA (Anselme), 1984, *Dispute de l'âne*, éd. A. LLINARES. Paris, Vrin.
- URSIN (Jean), 2011, *La Prosopopée des animaux*, trad. B. GAUVIN. Grenoble, Jérôme Millon.
- VEGA (María José), 2003, « Miseria y dignidad del hombre en el Renacimiento », *Insula*, n^o 674, pp. 6-9.
- VIAN HERRERO (Ana), 2014, « Loor de los brutos y miseria del hombre (*El Crotalón*, Canto II) », *Rivista di Filologia e Letteratura Ispaniche*, xvii, pp. 87-148.
- VILLALÓN (Cristóbal de), 1982, *El Cróton*, éd. A. RALLO. Madrid, Cátedra.