

Nicole Gengoux

L'animal supérieur à l'homme : de la fiction à la réalité. Cyrano de Bergerac et l'auteur anonyme du *Theophrastus redivivus*

Cyrano de Bergerac et l'auteur anonyme du *Theophrastus redivivus* sont très exactement contemporains. Les deux romans de Cyrano mort en 1655, l'*Histoire comique des Etats et Empires de la Lune* et l'*Histoire comique des Etats et Empires du Soleil*¹, ont respectivement été publiés en 1657 et en 1662, tandis que le *Theophrastus redivivus*², ce volumineux traité où toutes les religions sont critiquées et l'existence des dieux complètement niée, a été rédigé en 1659. Ce qui rapproche aussi ces deux textes, c'est que Cyrano est cité une fois dans le *Theophrastus* à propos de sa pièce de théâtre *La mort d'Agrippine*.

Les perspectives et le style des deux œuvres sont différents : romans d'aventure d'un côté, traité de philosophie de l'autre, vivacité de l'écriture et humour chez le premier, une certaine lourdeur due aux nombreuses références érudites chez le second, mais de nombreux rapprochements peuvent être faits étant donné leur audace commune et leur caractère dit « libertin » en matière d'incrédulité qui va semble-t-il jusqu'à l'athéisme et qui s'exprime de façon masquée, plus détournée, sans doute, chez Cyrano lequel raconte une fiction où les thèses dialoguent à travers différents personnages, que chez l'Anonyme qui peut s'exprimer franchement grâce à l'anonymat. Les interprétations des deux ouvrages, cependant, varient, signe que le contenu « philosophique » des deux œuvres, qu'il s'agisse du roman ou du traité, reste énigmatique. Sans entrer dans le détail de ces interprétations, ce qui n'est pas le sujet ici, il reste de façon évidente une position commune antireligieuse qui se traduit par l'explication purement naturelle de tous les phénomènes physiques et une morale naturelle. L'un des thèmes abordés par les deux auteurs est celui de la suprématie de l'homme sur les autres « animaux », suprématie qu'ils rejettent tous deux.

Un double problème se pose : premièrement, est-ce à dire que l'homme n'est réellement qu'un animal parmi les autres, voire inférieur ? Sinon, pourquoi cette insistance ? Quel est l'enjeu d'une telle réduction de l'homme à l'animalité ? Deuxièmement, n'est-ce qu'une fiction ? Le roman, par nature fictionnel, et le traité philosophique, par nature porteur d'une vérité, ont-ils un rapport différent à la fiction ? L'un serait-il plus imaginaire, et l'autre plus réaliste ?

Examinons, d'abord, le cas de Cyrano de Bergerac, puis celui de l'auteur anonyme du *Theophrastus redivivus*, et nous verrons que la fiction n'est pas le partage du roman, ni la réalité, celui du traité.

¹ Nous nous référons pour les citations à l'édition : *L'Autre monde ou les Etats et Empires de la Lune, les Etats et Empires du Soleil*, Paris, Honoré Champion, éd. Madeleine Alcover, 2000. Nous utiliserons les abréviations *Lune*, ou *Soleil*, pour désigner les deux romans.

² *Theophrastus redivivus*, Edizione prima e critica a cura di Guido Canziani e Gianni Paganini, La nuova Italia editrice, Firenze, 1981. Le texte n'étant pas encore entièrement traduit, nous nous référons aussi, pour la pagination des citations, au volume 2 de *Libertins du XVIIe siècle*, Paris, éd. Gallimard, coll. La Pléiade, où le sixième traité (sur la morale naturelle) a été traduit par Hélène Ostrowiecki, dans la collection Pléiade. Nous écrivons donc tantôt *Th.* tantôt *Pl.*

I. CYRANO DE BERGERAC

1. *L'animal, un moyen de critiquer l'Eglise*

Oser comparer l'homme à un animal, voir le considérer comme inférieur, est une arme qu'utilise Cyrano pour rejeter l'anthropocentrisme de la religion chrétienne : l'homme n'est pas la principale créature de dieu ; il n'est pas au centre du monde. Dans son roman *La Lune* le premier animal qu'il décrit est une « figure » de l'homme : notre héros, en effet, rencontre un habitant de la Lune qui a tous les traits de l'homme, tout en étant différent de l'homme terrien. C'est un homme de plus grande taille que nous et qui marche à quatre pattes, ses bras étant plus longs que les nôtres. Ces hommes lunaires se posent la question de savoir si Dyrcona (le héros du roman) qui vient d'alunir chez eux est un homme ou un animal. C'est l'occasion pour Cyrano de critiquer la place que l'Eglise accorde à l'homme dans la Création : c'est par orgueil que les hommes, ceux de la terre, pensent qu'ils sont au centre d'un monde créé par Dieu et que tout ce qui est différent d'eux n'est pas humain. Mais ces êtres lunaires sont aussi l'image renversée des hommes car ils vont, eux aussi, considérer dans un premier temps que Dyrcona n'est pas un homme parce qu'il est différent d'eux. Ils en font un singe qu'ils mettent aussitôt en cage avec les animaux familiers de la reine. Mais comme le bruit court qu'il commence à comprendre le langage des lunaires (sons inarticulés et trémoussements), il va subir trois attaques sous l'impulsion des prêtres : pour ces derniers, en effet, la confusion de l'homme et de l'animal est « une impiété épouvantable »³. Leur argument est le retournement d'un argument traditionnel, celui de la station debout : leurs quatre appuis, disent-ils, (puisqu'ils marchent à quatre pattes) sont le signe de leur supériorité ! Et ils ordonnèrent, raconte Dyrcona, de « s'imaginer que quoique je pusse faire de spirituel, c'était l'instinct qui me le faisait faire ». On retrouve ici l'un des arguments de Descartes à propos du langage des perroquets qui ne font qu'imiter la parole humaine, par instinct, et non la comprendre ni penser : cet argument est ici ridiculisé : comment distinguer la pensée de l'instinct ? Pour commencer, les prêtres obtiennent qu'on le considère comme un « perroquet plumé ». Deux procès s'ensuivent, au cours desquels ceux qui interrogent Dyrcona se montrent d'ailleurs plus raisonnables que notre héros lui-même, lequel répète naïvement son Aristote comme un perroquet ! A la fin du premier, il est reconnu une « espèce d'autruche », à la fin du second il est secouru *in extremis* par un ami.

Une première leçon à tirer de ces procès est que ce que nous considérons comme le privilège de l'homme, à savoir la raison et le langage articulé, n'en est peut-être pas un. On pourrait alors penser que seule est en question la façon de bien raisonner et non la raison elle-même comme caractéristique de l'homme : les lunaires ne seraient là que pour permettre la critique de notre orgueil, alors que bien souvent nous déraisonnons. Mais l'intervention de l'ami sauveur à la fin du deuxième procès va permettre d'aller plus loin.

2. *L'animal ou la critique de la raison*

L'ami qui est venu défendre et qui sauve Dyrcona est un être originaire du soleil, en visite sur la Lune, et qui est, lui, nettement supérieur aux terriens et lunaires confondus : il se surnomme le démon de Socrate. Avec lui c'est, plus profondément, la nature même de la raison humaine qui est en question. Ce que les hommes appellent « spirituel », explique-t-il à Dyrcona, n'est que ce qu'ils ne comprennent pas, et cela parce qu'ils n'ont pas assez de sens, non parce que leur raison est défectueuse. Sa nature à lui, habitant du soleil est bien plus riche et comporte de nombreux sens : il peut ainsi, non seulement prendre toutes sortes de formes, mais aussi comprendre « par ses sens » un grand nombre de phénomènes mystérieux et même « ce que l'animal devient après la mort ». Ainsi la raison n'existe pas comme faculté séparée : il dit même ailleurs⁴ que la raison est de l'« instinct », ce qui rend d'autant plus ridicule la critique des prêtres abordée plus haut, qui ne croyaient pas si bien dire en attribuant à Dyrcona de l'instinct et non de la raison !

³ Cf. l'exemplaire consacré à Cyrano de Bergerac (en ligne sur le site de l'Ecole thématique) le texte n° 1.

⁴ Cf. dans l'exemplaire, le texte n° 2.

De cette épistémologie sensualiste il découle, chez le démon de Socrate, une conception empiriste de la connaissance, et à la raison il substitue la faculté matérielle de l'imagination. C'est d'ailleurs en faisant appel à l'imagination qu'il a sauvé Dyrcona : comme on reprochait à celui-ci d'avoir dit que la lune, celle des lunaires, était une terre d'où il venait, et la terre, par conséquent, une lune, son défenseur distingua deux hypothèses : ou bien, dit-il, il est une bête, « or les brutes n'agissent que par un instinct de nature ; donc c'est la nature qui le dit, et non lui ». Ou bien, il est un homme donc capable d'imaginer, mais alors il ne sert à rien de lui reprocher d'avoir une imagination fautive, « car pour croire quelque chose, il faut que se présente à son imagination certaines possibilités plus grandes au oui qu'au non » : il peut dire qu'il croit, il ne le croira pas pour autant. Il s'agit, on le devine, d'une critique de la tyrannie des esprits mais où la raison est remplacée par l'imagination. L'ironie seule lui fait faire cette distinction entre le cas de l'homme et celui de l'animal : la frontière, en réalité, est brouillée. L'instinct, l'imagination, les sens : voilà les voies de la connaissance qu'emprunte la nature.

Alors, l'animal n'est-il que la figure de la nature sensible de la connaissance ?

3. *Entre l'homme et l'animal, une différence de degrés*

Pour aborder la dimension plus ontologique, il faut entrer dans le second roman où nous assisterons aux métamorphoses les plus fantastiques mais aussi les plus réelles. Nous entrons, dans *Le Soleil*, de plein pied dans ce que nous pouvons appeler une « métaphysique matérialiste », où la matière est spiritualisée et l'esprit matérialisé. Les animaux ne sont pas distingués des végétaux, et tous les ordres de la nature ne connaissent entre eux qu'une différence de degré. L'animal est l'être qui est « animé », c'est-à-dire doué d'une vie plus ou moins intense suivant la vitesse et l'entrelacement des particules qui le composent.

a) **L'animal, une étape dans le cycle de la nature**

L'union entre tous les animaux a été annoncée dès le roman de la *Lune*, par le démon de Socrate qui annonçait « des mystères non encore révélés » : c'était donc sur le mode de la Révélation religieuse qu'il expliquait en quoi consistaient ces mystères, qu'il regroupait sous le terme de « métempsychose raisonnée » : les êtres se transforment les uns dans les autres, la terre devient arbre, puis pourceau, puis homme⁵. Cette « métamorphose » se fait par la nourriture et la digestion : le pommier « suce et digère » le gazon, le pourceau « dévore » la pomme, l'homme mange le pourceau. La digestion est une assimilation : chaque être devient une partie du suivant, le pourceau « fait devenir (la pomme) une partie de soi-même » ; et cette assimilation s'explique par l'action de la chaleur : l'homme, en mangeant le pourceau, « réchauffe cette chair morte, le joint à soi, et fait enfin revivre cet animal sous une plus noble espèce ». Ainsi, il y a bien une immortalité de l'âme, puisque le pourceau « revit » en l'homme, mais l'immortalité prend un sens radicalement nouveau : une âme survit, ou plutôt, une vie se poursuit mais qui n'est pas individuelle. Nous pouvons seulement remarquer que l'homme, dans ce passage, apparaît plus « noble »

Cette idée de cycle se retrouve, dans le roman du *Soleil* qui fait suite à celui de la *Lune*, avec la cartographie du soleil. Dyrcona va traverser cinq régions de plus en plus obscures : après un paradis purement minéral, (« les grandes plaines du jour »), il arrivera dans la région des oiseaux, puis dans celle des arbres, et dans celle-ci s'inscrit un récit sur quelque chose de minéral, l'aimant ; enfin, il atteindra la région des hommes ; c'est la plus obscure bien que s'y retrouvent des hommes infiniment supérieurs aux hommes de la terre. Une telle succession invite à bouleverser l'ordre de supériorité des êtres vivants. D'une façon générale, les solaires sont supérieurs aux lunaires, qui sont supérieurs aux terriens. Mais, dans le soleil même, les oiseaux et les plantes apparaissent supérieurs aux hommes solaires. Quant aux hommes de la terre, quelques uns ont le privilège de revivre chez les hommes solaires, dans « la région des philosophes ».

Mais le plus surprenant, c'est la confusion possible entre les trois ordres animal, végétal et même minéral, comme le montre l'histoire des pommes d'Oreste et de Pylade. De

⁵ Cf. dans l'exemplaire le texte n° 3.

leurs corps enterrés dans des tombeaux contigus, ont poussé des pommiers : ceux qui mangent les fruits de l'un et de l'autre tombent amoureux les uns des autres. L'absorption de pommes a même entraîné chez Cambyse la formation d'un germe qui, déposé dans le ventre de sa femme, donna naissance à Artaxerxès, dont il ne faut pas s'étonner qu'il tombât amoureux d'un platane ! Après les déboires que toutes ces confusions ont entraînés, à savoir les amours entre des hommes et des bêtes, ou le narcissisme ou l'hermaphrodisme, ou encore l'amour de Pygmalion pour sa statue, les pommiers furent tous brûlés, mais de leurs cendres naquirent le fer et l'aimant : des amours humaines engendrèrent donc des minéraux. Ainsi, tout se mêle, animaux, plantes et minéraux.

Que devient alors l'animal ?

b) Chez les oiseaux : légère supériorité des oiseaux sur les hommes

Arrivé dans la région des oiseaux, Dyrcona va de nouveau être traîné en justice. Il est accusé, cette fois, non plus de prétendre être un homme, mais bel et bien d'« être » un homme ! Le retournement va jouer en faveur de l'animal contre l'homme : ce qui est reproché à ce dernier est encore son orgueil qui le conduit à se croire supérieur aux autres animaux. On retrouve ici l'argument cartésien selon lequel la pie ou le perroquet certes imitent la parole humaine mais ne la comprennent pas ; mais il est ici renversé (p. 250) : « vous contrefaites, dit un phénix à Dyrcona, l'aboi d'un chien ou le chant d'un rossignol, vous ne concevez pas non plus ce que le chien ou le rossignol ont voulu dire ». Il y a ici, apparemment, égalité entre l'homme et l'oiseau mais le procès intenté par les oiseaux, malgré ses excès, a un caractère plus rationnel que ceux qu'organisent les hommes (on lève la séance, par exemple, quand l'orage arrive par crainte de l'altération de l'esprit des juges). Ce qui sauve ici Dyrcona, est l'intervention d'une pie que jadis il sauva de la mort, et surtout d'un perroquet, à qui il dit tant de fois que « les oiseaux raisonnent » (p. 273). La mort, pourtant, qui se préparait pour lui, comme on le lui explique charitablement, n'était pas si terrible puisque son âme, qui n'était pas immortelle, allait devenir la substance des mouches et donc de leurs opérations intellectuelles ! Ainsi, dans leur clémence plus qu'humaine, les juges lui déclarent que « (le sénat) peut bien accompagner de cette reconnaissance les lumières dont Nature éclaira ton instinct, quand elle te fit pressentir en nous la raison que tu n'étais pas capable de connaître. » (p. 274). Bref, mêmes préjugés, mais quelques considérations plus intelligentes chez les oiseaux que chez les hommes. Remarquons que ce sont justement les pies et les perroquets qui ont parlé et raisonné avec justesse, malgré ce qu'en dit Descartes.

Mais il est vain de distinguer radicalement les hommes des animaux. D'une façon générale, les animaux ne sont pas des substances distinctes.

c) Les êtres animés : différentes combinaisons d'atomes en mouvement. L'exemple du petit peuple parfait du Soleil⁶

Juste avant d'arriver dans la région des oiseaux, une région obscure tout en étant plus claire que celle où vivent les hommes du Soleil, Dyrcona a traversé une région lumineuse, où il a rencontré un peuple d'une nature nettement supérieure à celle des hommes. C'est d'abord sous la forme d'un arbre qu'il prit contact avec lui, un arbre magnifique dont les fruits étaient des pierres précieuses, le tronc en or, et les feuilles en émeraude. Cet arbre va subir des métamorphoses : tout d'abord toutes ses parties, fruits, feuilles, fleurs etc. tombent sous les yeux de Dyrcona en devenant chacune un petit homme. L'une d'elles, une « pomme raisonnable » lui adresse la parole en l'appelant « Animal humain », les hommes n'étant qu'une partie des animaux. Plus tard, tout ce petit peuple se met à danser et virevolter de plus en vite, et les parties se rapprochent tant qu'elles finissent par ne former plus qu'un seul homme : le petit roi entre alors par la bouche dans ce nouveau personnage et l'ensemble devient « un beau grand jeune homme » vivant qui lui parle à son tour. Tels sont les habitants du soleil, « natifs des régions éclairées du soleil » et dont faisait partie le démon de Socrate rencontré sur la lune : ils sont capables, nous le savons, de prendre toutes sortes de formes mêmes celles qui ne peuvent

⁶ Cf. dans l'exemplier, le texte n° 4.

tomber sous les sens des hommes. Ils sont supérieurs à nous parce que leurs sens sont beaucoup plus nombreux et plus subtils. Pourtant leur unité n'est pas substantielle : un individu n'est que le résultat d'une combinaison d'atomes et de la vitesse des entrelacs plus ou moins serrés.

Leur caractère « animal » est donc passager, à moins de donner au mot « animal » un sens plus large. Si n'en restons pas, en effet, au référent « animal », mais envisageons seulement le signifié, ce terme prend un tout autre sens.

4. *Le monde, un grand animal*

Le terme « animal », en effet, peut prendre un autre sens, celui de « vivant » : le référent peut alors être le monde lui-même. A plusieurs reprises est évoquée la thèse animiste du monde animé.

a) La « cironalité universelle »⁷

Dans la *Lune*, déjà, un philosophe disait : « représentez-vous l'univers comme un grand animal » et, à l'intérieur de l'univers, « les étoiles qui sont des mondes, comme d'autres animaux dedans lui qui servent réciproquement de mondes à d'autres peuples tels qu'à nous, qu'aux chevaux et qu'aux éléphants ; et nous, à notre tour, sommes aussi les mondes de certaines gens encore plus petits, comme des chancres, des poux, des vers et des cirons ; ceux-ci sont la terre d'autres imperceptibles... ». C'est ce qu'il appelle la « cironalité universelle ». Et l'on peut supposer que cette division ne s'arrête pas si l'on donne à la phrase « il y a des mondes dans un monde infini », le sens de la division indéfinie d'un Descartes. En tout cas, « peut-être que notre chair, notre sang et nos esprits ne sont autre chose qu'une tissure de petits animaux qui (...) nous prêtent mouvement par le leur, et (...) nous conduisent nous-mêmes, et produisent tout ensemble cette action que nous appelons la vie » (p. 116). Le terme « animal » signifie alors « la vie », ou « ce qui donne vie » (comme dans l'expression cartésienne de « esprits animaux »). Mais à la différence de Descartes, l'univers lui-même est appelé un animal. .

b) « l'éternelle circulation des petits corps »⁸ et le « grand et parfait animal ».

A la fin du roman du *Soleil*, ce sont les arbres, d'abord, qui parlent à Dyrcona de « l'éternelle circulation des petits corps de vie » qui passent par les pôles, ces bouches du ciel (p. 296). Puis c'est le personnage de Campanella que rencontre Dyrcona. Il s'agit bien du philosophe connu de notre terre qui est monté, après sa mort, jusqu'au soleil et qui va, maintenant lui servir de guide jusqu'à la fin du roman. Campanella évoque la vie de ce « grand animal » : « dès qu'une bête, un animal ou un homme expirent, leurs âmes montent » jusqu'au soleil. Elles sont employées à « former le sang et les esprits vitaux du soleil, ce grand et parfait animal » (p. 311). Campanella est ici le représentant du naturalisme de la Renaissance, à savoir de l'animisme, et ces passages se réfèrent précisément à des passages du *De sensu rerum*, livre que le démon de Socrate avait d'ailleurs cité dans la *Lune* comme l'ayant inspiré lui-même à Campanella.

c) Animisme ou mécanisme ?

Alors, l'animisme de Campanella remplace-t-il le mécanisme de Descartes ? Nous pouvons remarquer que l'image de la circulation est aussi celle de la circulation sanguine dans le cœur chez Descartes⁹, et de nombreuses autres occurrences cartésiennes dans le texte de Cyrano nous invitent à penser que cette image de Descartes est présente. Alors, le terme « animal » serait-il là pour opposer l'animisme d'un Campanella au mécanisme cartésien ? Pour notre part, et parce que d'autres éléments du texte nous font penser à une forte présence de la

⁷ Cf. dans l'exemplaire, le texte n° 5.

⁸ Cf. dans l'exemplaire, le texte n° 6.

⁹ Cf. Descartes, *Discours de la Méthode*, cinquième partie. (dans l'exemplaire, texte n° 7).

physique cartésienne¹⁰, nous pensons que dans ces pages la description animiste du monde sert de miroir inversé à la conception physique moderne. L'image de l'animal est l'envers mythique d'une description scientifique de l'univers ; la circulation sanguine, elle, est le modèle scientifique utilisé pour décrire cette même circulation des éléments de l'univers. L'animisme est la traduction mythique de la physique cartésienne et annonce le passage à une autre métaphysique que celle de Descartes, une métaphysique d'où la vie ne serait pas écartée mais expliquée par des causes matérielles : une sorte de « métaphysique matérialiste » qui rende compte de l'infinie gradation de la vie à travers tous les êtres, depuis la matière inerte jusqu'à l'homme et, pourquoi pas à d'autres êtres qui existent peut-être et sont supérieurs à nous.

Conclusion

a) Place relative de l'animal dans une théorie matérialiste de la vie

Le terme « animal », chez Cyrano, est ambigu. Il peut donc désigner la bête, ou l'être animé, voir le plus grand de tous, le monde qui nous englobe tous. Ce terme est à la charnière de l'animisme et de la science. Alors que Descartes parle des esprits animaux mais distingue radicalement l'esprit du corps, tout de même qu'il distingue l'homme de l'animal-machine, Cyrano parle de l'animal, à la fois pour réduire la différence entre l'homme et l'animal, et pour s'opposer au mécanisme cartésien. Nous sommes tous des animaux, mais cela ne signifie pas que nous soyons tous des machines. Tout est animal, mais tout est également vivant.

Donc la critique de l'orgueil de l'homme qui se croit supérieur à l'animal, chez cet auteur classé parmi les libertins, se veut non seulement une critique de l'Eglise, mais est aussi fondée sur une conception de l'homme qui en fait un être plus proche de l'animal qu'on ne le dit : la raison est un instinct ; cet instinct est vivant ; il anime l'imagination qui devient la faculté maîtresse. Notre langage lui-même n'est pas l'expression de la raison et nous trouvons à la fin du *Soleil* dans la bouche du personnage de Campanella, une analyse du langage très avant-gardiste où les mouvements et la physionomie de l'interlocuteur suffisent pour que nous entrions en branle avec lui et comprenions ses pensées intimes¹¹.

Ainsi, action, pensée, imagination, tout vient, chez tous les êtres vivants, des mouvements et des vibrations de petits corps : tout est matériel. Dans le cadre de ce matérialisme radical, l'animal ne tient qu'une place relative : parfois, même, le chou semble l'emporter sur lui (Cf. p. 114, La tirade du démon de Socrate sur le chou qui possède « un intellect universel »). Mais ce qui importe, c'est la place relative de l'homme dans l'ensemble du monde, ce qui, à son époque, remet en cause de façon très audacieuse, la nature rationnelle de l'homme, et par suite, la nature immortelle de l'âme humaine, c'est-à-dire le fondement de la croyance religieuse.

b. Fiction et réalité

Les deux romans de Cyrano, ces récits imaginaires où les animaux parlent aux hommes, sont donc des fictions mais ils contiennent beaucoup de réalité : c'est assurément dans la réalité que l'homme est un être d'instinct et d'imagination, et rien n'empêche d'imaginer des êtres totalement différents de nous qui soient aussi intelligents, voire plus. C'est concevable parce que c'est imaginable. L'imagination, chez Cyrano, a d'ailleurs un statut tout à fait particulier puisqu'elle est créatrice au sens fort du terme : il suffit à un aigle aux yeux crevés de s'imaginer voyant pour se forger de nouveaux yeux ; il suffit à Dyrcona, en difficulté dans l'espace, de tendre sa volonté vers le Soleil au dessus de lui, pour que son corps y monte tout seul etc. Les métamorphoses sont bien souvent le résultat réel de l'imagination et de la volonté.

¹⁰ Nous renvoyons à notre article : Nicole Gengoux, « Cyrano, un voyageur dans « le monde » de Descartes », dans la revue *Libertinage et philosophie*, n° 9, *Les libertins et la science*, Publications de l'Université de Saint Etienne, 2005, pp. 105-126.

¹¹ A Dyrcona qui s'étonne que Campanella ait deviné ses pensées et qu'il singe tous ses mouvements, ce dernier répond : « Sachez donc qu'afin de connaître votre intérieur, j'arrangeai toutes les parties de mon corps dans un ordre semblable au vôtre ; car, étant de toutes parts situé comme vous, j'excite en moi, par cette disposition de matière, la même pensée que produit en vous cette même disposition de matière ». (*Soleil*, p. 301)

Alors avec un peu d'imagination, nous pouvons, nous aussi, accepter l'idée que les animaux parlent...

II. LE *THEOPHRASTUS REDIVIVUS*

Le traité du *Theophrastus* va-t-il confirmer que l'animal est ou peut être égal ou supérieur à l'homme ? A la première lecture, il semble que oui. La question de l'égalité de l'homme et de l'animal n'y est pas seulement abordée par le moyen du récit ; elle est thématisée par l'Anonyme dans les chapitres I et II du traité VI « De la vie selon la nature » : le premier chapitre porte sur la loi naturelle, le second sur « l'égalité et la condition commune entre tous les êtres animés ».

1. *La critique de l'orgueil humain*

Le second chapitre commence par la critique de l'orgueil des hommes qui se croient supérieurs aux autres animaux. Celle-ci, de façon évidente, est le retournement contre eux-mêmes de la critique que font les Chrétiens de l'orgueil des hommes qui ne savent pas s'humilier devant Dieu. Mais ici, au lieu que l'homme se croie l'égal de Dieu, il se croit supérieur à l'animal : l'animal a remplacé Dieu.

Est-ce à dire que l'homme n'est en rien supérieur à l'animal ?

2. *L'égalité de condition*¹²

Entre les hommes et les autres animaux, il y a une égalité « de condition ». Celle-ci n'est pas une identité, mais une égalité de valeur. La valeur se mesure à la capacité des êtres vivants à poursuivre le but de leur nature. Or la nature a donné à tous les êtres vivants une même loi : cette « loi commune » qui est la « loi suprême » prescrit à chacun de veiller à la « conservation de soi »¹³. Dans ce but chaque espèce a reçu des dons de la nature, ou « dots » (« *dotes* ») propres, qui sont ce que nous pouvons appeler leurs différences. L'éléphant est d'une grande taille ; le lion est courageux ; le cheval et le cerf sont endurants ; l'aigle, le lynx et la chèvre ont une grande acuité visuelle ; le loup est doué d'une bonne ouïe, le chien d'un bon odorat ; le renard est rusé, la fourmi prudente, l'abeille intelligente, etc.¹⁴ Ils sont donc égaux au point de vue de la nature, et l'Anonyme parle indifféremment de « animal » ou de « animans ». Tous peuvent atteindre le but de la nature qui est le bonheur.

3. *Une anthropologie et une épistémologie sensualiste*

a) **La raison, une impulsion**

Cette égalité repose sur une anthropologie où la raison perd sa suprématie traditionnelle : elle n'est plus que calculatrice dans la mesure où, comme toutes les fonctions vitales, elle a pour but la conservation de soi¹⁵. Bien plus, elle n'est pas d'une autre nature que les autres « appétitions » qui poussent les êtres animés vers leur bien : elle est ainsi mise sur le même plan que les « appétits » ou « affects » et, comme toutes les dispositions affectives, elle est ramenée au tempérament, lequel est lié au lieu et la situation des terres : « suivant (...) le froid, le chaud, l'humide et le sec des lieux où il naît et où il passe sa vie (...) les uns naissent stupides, les autres sages, les uns courageux et hardis, les autres craintifs, les uns compatissants, les autres cruels, les uns avares, les autres généreux, les uns menteurs, les autres sincères, (...), les uns crédules, les autres incrédules, et finalement tous les traits de caractères viennent du tempérament » (chap. 1, Pl. p. 228).

¹² Cf. dans l'exemplaire consacré au *Theophrastus* les textes n° 1, 3, 4.

¹³ Cf. le texte 1.

¹⁴ Cf. le texte 4.

¹⁵ Cf. encore le texte n°1.

A propos de l'animal, dans le chapitre 2, l'Anonyme précise que la raison ne se distingue pas de l'instinct : tout comme Cyrano, l'Anonyme critique l'argument selon lequel les animaux feraient par instinct ce que les hommes feraient par apprentissage : « Il est ridicule de rapporter à l'instinct toutes ces constatations expérimentales de la raison des animaux. Car, qu'est-ce d'autre que l'instinct, sinon la raison ? Et qu'est-ce que l'instinct, sinon la raison ? » (*T. R.* p. 825, *Pl.* p. 270). La raison, en effet, est définie comme une capacité de choisir, de retenir et de juger, capacités également présentes chez les autres animaux¹⁶.

b) « les mêmes facultés »¹⁷

Ainsi la raison n'est même pas distinguée des autres facultés. La nature « a attribué à tous les mêmes facultés, à savoir comprendre, percevoir, raisonner, agir, se mouvoir, et finalement toutes les facultés qui signifient qu'on vit et qu'on existe ». Non seulement les facultés ne présentent que des différences, comme celles évoquées plus haut (prudence, ouïe, odorat, ruse etc.), mais la raison elle-même ne constitue pas une différence : tous en sont pourvus !

Ceci dit, plus que sur l'égalité elle-même, l'auteur anonyme insiste sur le tort qu'a l'homme de se juger supérieur : « il faut donc mettre à mal cet orgueil de l'homme absolument intolérable (...) en montrant que ceux-ci (...) n'ont pas de dons supérieurs aux autres êtres animés principalement en ce qui concerne la raison et qu'ils n'ont par nature aucun droit ni pouvoir sur le reste des animaux... ». Et si l'on considérait la domination revenait au plus fort, c'est à l'éléphant plus qu'à l'homme qu'elle devrait revenir ». C'est ce que dit clairement le titre du chapitre II : « sa raison ne lui confère (à l'homme) aucun droit sur eux »¹⁸, et « c'est donc injustement que l'homme se place au-dessus d'eux »¹⁹.

c) Supériorité des autres animaux pour les sens externes, et sa conséquence : supériorité pour les sens internes.

Non seulement les animaux ont chacun leurs « dons particuliers »²⁰, mais ils paraissent bien avoir une supériorité dans le domaine des sens externes (vue, ouïe, odorat etc.). Les animaux ont plus de sens, ce qui n'est pas sans rappeler la multiplicité des sens à laquelle le démon de Socrate faisait référence, à la suite, d'ailleurs, de Montaigne. Ainsi, « l'homme est largement dépassé par tous les autres, que ce soit par la puissance physique ou par les sens externes ».

Et d'ajouter « et même internes comme nous le verrons bientôt » : c'est logique, dans la mesure où les sens internes, c'est à dire les facultés intellectuelles, dépendent des sens externes : « la perfection des sens internes dépend de la perfection des sens »²¹. C'est pour cette raison, parce que « chez les animaux, il n'y a aucune raison si ce n'est celle qui provient des sens » (*Th.* p. 811)²² que « ...pour ce qui est de la raison, on peut légitimement affirmer qu'elle est chez certains êtres que nous qualifions de bêtes sauvages supérieure à ce qu'elle est chez certains hommes, et ainsi nous affirmons qu'il y a plus de différence d'un homme à un homme que d'un homme à une bête sauvage »²³ comme l'écrit l'Anonyme en paraphrasant Plutarque, comme l'avait déjà fait, auparavant, Montaigne²⁴.

Problème

Un problème naît, cependant, avec l'introduction d'une supériorité du « discours intérieur », c'est à dire de la raison elle-même, car celle-ci semble alors considérée

¹⁶ Cf. aussi le texte 8 : « il n'y a aucune raison si ce n'est celle que qui provient des sens : en effet, la raison est un discours par lequel nous distinguons le vrai du faux et le bien du mal, et par lequel nous concluons les choses fausses et nuisibles, et les vraies et utiles à embrasser »

¹⁷ Cf. dans l'exemplaire les textes n° 3 et 4.

¹⁸ Cf. le texte n° 3.

¹⁹ Cf. le texte n° 4.

²⁰ Cf. le texte n° 4.

²¹ Cf. le texte n° 5.

²² Cf. le texte n° 8.

²³ Cf. le texte n° 6.

²⁴ Cf. le texte n° 7, texte de Montaigne.

comme une faculté distincte. Les exemples suivants montrent un glissement vers l'idée d'une supériorité de l'intelligence des autres animaux.

4. *Supériorité des animaux au point de vue du « discours interne », c'est-à-dire, en raison : les animaux pourraient-ils être plus intelligents ?*

a) Exemples tirés d'un bestiaire traditionnel²⁵

Suivent, en effet, des exemples tirés d'un bestiaire de Chrysippe ou de Plutarque, un bestiaire auquel Montaigne a déjà puisé. Le chien se montre capable du raisonnement « anapodictique » quand, après avoir exploré deux voies d'un carrefour, il s'élançait dans la troisième, avant même de l'avoir explorée²⁶. Les éléphants ont une « connaissance des astres », puisqu'ils se déplacent suivant la lune croissante ou décroissante. Un chien, encore, eut l'idée, pour faire monter le niveau de l'huile enfermée dans une cruche, d'y jeter des cailloux : il a raisonné, en utilisant des « donc » et des « par conséquent » pour relier entre elles les étapes de sa déduction. Le renard est capable de reconnaître l'endroit où la glace qui recouvre un lac est fragile²⁷ : il approche l'oreille de la glace et, s'il entend le murmure de l'eau sous la glace, il en « infère » que la glace n'est pas assez épaisse et recule. On peut remarquer que s'il cite Plutarque, il reprend, en fait, une version plus radicale de Sextus que celle de Plutarque, tout comme celle de Montaigne²⁸.

Or l'Anonyme précise bien que ces raisonnements ne peuvent pas s'expliquer par l'aide des sens : le discours du chien sur le vase rempli de cailloux « ne peut être rapporté à aucun sens », et la déduction du renard au sujet de l'eau qui court sous la glace « ne peut se faire par la seule finesse de l'ouïe ». Est-ce à dire que la raison, de façon paradoxale, est mieux partagée par les autres animaux que par l'homme ? On peut déjà atténuer la portée de cette remarque en rappelant que toutes les opérations intellectuelles viennent des sens, et qu'elles sont donc toutes de même nature. L'anthropologie sensualiste est liée à une théorie empiriste de la connaissance : « rien n'est dans l'esprit qui n'a pas été dans les sens » répète inlassablement l'Anonyme tout au long de ses traités²⁹. Alors pourquoi de telles formules aux accents rationalistes ?

b) la supériorité par le « discours externe résout le problème : la parole s'explique physiquement et, surtout, elle n'est guère utile

L'argument selon lequel les hommes seraient supérieurs parce que seuls ils pourraient exprimer par le langage ce qu'ils conçoivent mentalement, est explicitement rejeté : mais le langage articulé est défini par la possibilité de combiner des voyelles et des consonnes (Pléiade p. 272). Ce qui fait que certains animaux ne parlent pas, c'est l'absence d'un organe, la langue (et non l'absence de « pensée », comme dirait Descartes qui, pourtant, n'est pas nommé ici). Et l'argument (que l'on peut trouver, d'ailleurs, chez Descartes), selon lequel les animaux ne nous comprennent pas, est retourné : les hommes, mise à part l'exception notable d'Apollonius de Tyane, ne comprennent pas les animaux ! (Pl, p. 277) Il n'y a donc pas de distinction radicale entre le langage humain et le langage animal. C'est pourquoi on retrouve dans le second les mêmes caractéristiques que dans le premier : les voix diffèrent suivant les régions (Pl. p. 275) ; l'apprentissage existe aussi chez les animaux : « certains oisillons n'ont pas la même voix que leurs parents si l'éducation donnée par les conseils paternels leur a fait défaut et qu'ils se sont accoutumés aux usages et aux chants d'autres oiseaux » (Pl. p. 273 et 278).

Mais toute cette description du langage n'a pas pour but de montrer que la nature a également pourvu les animaux en raison, voire mieux. Au contraire, la parole acquise et

²⁵ Cf. le texte n° 8.

²⁶ Cf. les textes n° 8 de l'Anonyme, n° 9 de Sextus Empiricus, et n° 10 de Montaigne.

²⁷ Cf. les textes n° 8 de l'Anonyme, et texte n° 11 de Montaigne.

²⁸ Nous empruntons cette idée à l'article de Thierry Gonthier, « Intelligence et vertus animales : Montaigne lecteur de la zoologie antique », dans la revue en ligne, *Rursus* 2/2007.

²⁹ Tel est le principe empiriste de la scolastique : « nihil est in intellectu qui non fuerit in sensu » (Th. p. 23, 46 etc.)

perfectible n'est pas le moyen le plus sûr pour atteindre le bonheur : la parole humaine est inutile ! « Donc le langage n'est pas chose nécessaire » (Pl. p. 279). La nature en effet, a donné aux animaux une appellation propre des choses et tout ce qui est inventé et variable est « impropre » (Pl. p. 281).

Ici apparaît l'enjeu de l'attribution précédente aux animaux des mêmes qualités intellectuelles que l'homme : elles ne sont pas naturelles. Il ne s'agit donc pas d'un concours d'intelligence ; l'enjeu est ailleurs, dans un point de vue plus moral.

4. *Une morale naturelle, antichrétienne*³⁰

Dès le chapitre I du livre VI, l'Anonyme mêle des considérations morales et politiques à celles sur l'égalité des animaux. D'une part, il critique les lois que l'homme s'est imposées et qui détruisent la nature au nom de la seule loi légitime : la loi naturelle. D'autre part, la soumission de l'homme et de l'animal à une même loi naturelle, a pour conséquence que le seul but de l'homme est sa propre conservation, avons-nous dit, ce qui implique une morale naturelle qui est un individualisme rigoureux : le seul but de la nature est la conservation de soi.

Une conséquence est la critique de l'hypocrisie religieuse. Cette loi naturelle, en effet, est partout présente. Les principes évangéliques « n'offense personne », « aime ton prochain comme toi-même », « ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse » répondent à cette loi et n'ont, en fait, rien d'altruiste : « La maxime selon laquelle il faut vivre non seulement pour nous, mais aussi pour les autres » (Pl. p. 225, *T. R.* p. 787) est « une opinion stupide et insensée », sauf si on comprend « n'offense personne » par « veiller à notre intérêt ». « Ainsi, n'offenser personne et se conserver soi-même sont une seule et même chose » (Pl. p. 224). Le bien et le mal prennent dès lors un nouveau sens : le bien et le mal absolus n'existent pas, et le bien signifie « ce qui favorise ma conservation ». Il y a d'ailleurs une dissymétrie entre le bien et le mal : ce dernier n'est que relatif (Pl. p. 233), et tout ce que veut la nature est « bon » : la nature permet même ce qui paraît monstrueux à l'opinion : l'inceste, par exemple. Et le sage pourrait même, « si c'était opportun, se livrer au vol, à l'adultère et au sacrilège » (p. 234). A travers la morale naturelle, c'est donc la morale chrétienne qui est critiquée³¹.

Mais alors l'examen des animaux servirait-il à justifier une morale naturelle ?

5. *La supériorité des autres animaux ou l'appel à suivre la loi de la nature*

Si, en effet, le but de la nature est le bonheur, il est le même pour tous : or les animaux y parviennent mieux que l'homme. Voilà en quoi les animaux peuvent nous servir de modèle : ils nous indiquent que nous devons revenir à un état plus naturel. Pourquoi, en effet, l'homme est-il malheureux ? Parce qu'il est sorti de l'Etat de nature. Cette chute hors de l'Etat de nature est analogue à celle hors du Paradis terrestre : l'homme a péché par orgueil, non plus, cette fois, parce qu'il a voulu s'égaliser aux dieux, mais parce qu'il s'est affirmé supérieur aux autres animaux. Désormais la cause même de son trouble est sa prétention même au privilège de la raison.

Les animaux réussissent mieux à se conserver ; c'est ce qui les rend supérieurs. Leur supériorité réside donc dans le fait qu'ils ont un comportement plus naturel. Mais l'important pour l'Anonyme est-il seulement d'inviter les hommes à une morale plus naturelle ? N'est-il pas de retrouver, dans tous les domaines, son caractère naturel ?

6. *L'appel à être un homme plus naturel*

Même s'il est plus intelligent que l'animal, à la différence de l'animal (des autres animaux) l'homme a corrompu sa nature. Cette corruption se retrouve dans tous les domaines

Sur le plan épistémologique, en effet, l'homme ajoute de fausses opinions à ce que les choses lui disent et qu'il pourrait mieux connaître s'il faisait plus confiance à ses sens. C'est

³⁰ Cf. dans l'exemplaire, le texte n° 2.

³¹ Nous renvoyons à notre article : Nicole Gengoux, « L'athéisme du *Theophrastus* : une éthique naturelle au fondement de la morale évangélique », dans la revue *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle*, n° 11, *Le libertinage et l'éthique à l'âge classique*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2009, p. 229-254.

ainsi qu'il tombe dans la superstition, et le traité du *Theophrastus* est un long réquisitoire contre toutes les religions, toutes aussi superstitieuses les unes que les autres. Ainsi, la réflexion qu'il a menée sur le langage plus naturel des animaux se comprend à la lumière du reste du traité, où nous voyons que l'Anonyme critique le sens que l'homme a généralement attribué aux mots tels que « dieu, l'éternité, l'immortalité, la crainte de la mort, l'amour de soi, le bien, le mal, le juste, l'injuste, la raison » etc. en déformant leur sens naturel.

Plus généralement, à la place de ces croyances il devrait cultiver la « raison naturelle », c'est-à-dire « *la seule raison véritable et naturelle, qui prend sa source dans les sens eux-mêmes* ». A la place des sciences et des arts, il devrait chercher à se connaître lui-même et à penser par lui-même. Le préambule du *Theophrastus* se clôt par une invitation, vers de Lucrèce à l'appui³², à utiliser la « raison naturelle », c'est à dire sa propre raison, celle qui n'ajoute rien au message des sens.

La morale qui résulte de la loi naturelle, est certes individualiste : mais en poursuivant son bien propre, l'individu ne nuit pas à autrui. Loin d'être une morale hypocrite comme toutes les autres, la morale naturelle est la seule qui respecte le mieux les autres. Car la nature ne pousse aucun être à faire du mal : elle n'est pas belliqueuse. Elle ne justifie pas le « pouvoir » d'un animal sur un autre, même si l'un a plus de « puissance » que l'autre, car cette puissance, même si ne règne que le « droit du plus fort », est variable « tout à tour, tous peuvent en dominer un autre ». La seule loi de la nature est la recherche de sa conservation. L'animal est donc, peut-être, le modèle à suivre pour éviter la guerre, ce mal qu'il ignore.

Conclusion

a) L'animal, figure de l'homme naturel

En un mot, l'homme doit retrouver sa spontanéité naturelle. L'animal est la figure de cette spontanéité.

Ainsi s'expliquent d'apparentes contradictions : d'une part, l'homme est un peu plus intelligent que les autres animaux, et son langage a des qualités propres : un passage montre que l'homme possède l'ingéniosité (*ingenium*), l'habileté (*solertia*) et la sagacité (*sagacitas*), toutes qualités développées par l'apprentissage : il est supérieur à l'éléphant, en habileté et acuité de l'esprit, tout de même que l'éléphant est supérieur au renard, celui-ci à la couleuvre, celle-là au dauphin, supérieur lui-même au poulpe, supérieur à la sardine, supérieure au hérisson ! L'homme, dans cet exemple est au sommet d'une hiérarchie. Mais, d'autre part, « tout ce que pensent les hommes et qui va au-delà de leur conservation, est étranger à la nature » (*Th.* p. 836, Pl. p. 285). Autrement dit, toute l'intelligence et la science humaine sont inutiles.

Ainsi l'animal est moins étudié pour lui-même que pour donner l'exemple d'une vie naturelle. Il joue le même rôle que l'homme naturel tel qu'il existait à l'Etat de nature, Etat où tous les animaux, hommes compris, vivaient dans une égale condition et une égale liberté, sans agressivité inutile les uns envers les autres.

2. Fiction et réalité

Il reste que cette comparaison est rendue possible par une conception matérialiste de l'homme dont toutes les facultés dérivent des sens et dont l'esprit est matériel : le *Theophrastus* est un traité matérialiste. En particulier, et cela est une réalité pour l'Anonyme, les hommes n'ont pas plus une âme immortelle que les autres animaux, et ils sont parfaitement égaux par leur condition mortelle, même si on ne trouve pas dans ce traité, l'équivalent d'une métamorphose possible entre les espèces, comme dans les romans de Cyrano.

III Du roman au traité : de la fiction à la réalité ? Ou deux fictions réelles ?

Alors, l'absence de supériorité de l'homme sur l'animal est-elle une fiction ou une réalité ? Serait-elle une fiction dans les romans, et une réalité dans le traité philosophique ? Il

³² « *Maintenant tends ton esprit et écoute la véritable raison..* », Lucrèce, Livre I, v. 699 et sq.

apparaît plutôt que ces deux traitements rhétoriques ont beaucoup de points communs, et expriment tous deux une réalité.

1. *La réalité de l'égalité*

Pour les deux auteurs il n'y a pas de différences de nature entre l'homme et l'animal : leurs facultés sont toutes d'origine matérielle et sensible, et aucun des deux n'a une âme immortelle. Cette constatation s'oppose ostensiblement à l'anthropocentrisme chrétien pour qui l'homme est la créature que Dieu a placée au centre du monde.

Dans les deux ouvrages, donc, le nivellement de l'homme et de l'animal est rendu possible par un naturalisme qui est un matérialisme intégral : les dieux n'existent pas, le monde n'est pas créé mais éternel, les religions sont des fables, les miracles s'expliquent par des causes naturelles. En deux mots, tout est naturel et matériel.

2. *Deux orientations différentes, scientifique et morale*

Pourtant une différence apparaît entre les deux auteurs dans la place accordée à l'animal : chez Cyrano il n'a pas une place propre et se confond avec l'ensemble des êtres, tous pouvant passer graduellement les uns dans les autres par « métamorphose ». Ce qui permet une telle confusion est la vie qui circule à travers les êtres, vie du monde, vie du soleil, une vie qui prend parfois le nom de « grand animal ». Dans le *Theophrastus*, l'animal occupe au contraire une place précise, et même un chapitre entier (ch. 2 du traité VI). C'est que l'Anonyme lui accorde un rôle précis, celui de modèle de la vie naturelle. Le but n'est pas de montrer que la vie circule, même si ce thème apparaît ailleurs dans le traité, mais surtout que les hommes se trompent en croyant en dieu, en l'immortalité de l'âme, aux Enfers et au Paradis, aux anges et aux démons et que, ce faisant, ils débordent des enseignements de la nature.

Ainsi, les points de vue diffèrent : Cyrano est passionné par la science, et ses animaux sont l'occasion de présenter les lois de la nature qui permettent toutes les combinaisons possibles par le seul mouvement des parties de la matière. Quant à l'Anonyme, il ne connaît ni Descartes, ni la science de son temps : sa physique est aristotélécienne, bien qu'il ait évacué la métaphysique d'Aristote et ses notions de puissance et d'acte. Ne restent que les cycles perpétuels, auxquels il ajoute l'influence matérielle des astres (qui remplace celle du monde sublunaire). Le but principal est moins scientifique, au sens technique, que moral et politique : l'homme doit se décharger de toutes ses superstitions et vivre de façon plus naturelle.

3. *Rôle de la fiction : une parenté partielle entre l'homme et l'animal*

Il semble donc que l'animal soit le lieu d'un déplacement de l'homme. Tout rapprochement complet ne peut qu'être fictif : l'homme n'est pas tout à fait un animal comme un autre. Les deux ouvrages, le traité comme les romans, ne sont pas « sérieux » en parlant d'un animal qui se comporte comme un homme, ou d'un homme comme un animal.

Pourtant, il y a une réelle parenté entre l'homme et l'animal, et cela dans les deux ouvrages : l'homme est un animal et n'a pas une condition autre, par sa nature ; il n'a pas d'âme immortelle.

Nous pouvons donc noter que, curieusement, les deux ouvrages, le traité et la fiction, traitent tous deux de l'animal de façon à la fois fictive et réelle. Ce n'est pas dans la différence entre les deux genres, romanesque ou philosophique, qu'il faut chercher si la référence à l'animal est de nature fictive ou réaliste. C'est dans l'animal lui-même, tel qu'il apparaît à ces deux auteurs : un être à la fois réellement proche de l'homme et différent puisqu'il sert en même temps de miroir à l'homme ; un être différent mais d'une différence de degrés, seulement, et non de nature.

Les exagérations, exubérances ou inventions ne sont pas à proprement parler fausses, mais seulement suffisamment exagérées pour paraître fausses, alors qu'elles sont porteuses d'une vérité profonde, la parenté scandaleuse de l'homme et de l'animal, scandaleuse pour l'époque, et peut-être encore de nos jours ?

3. *Une exagération d'ordre moral*

Mais pourquoi la parenté de l'homme et de l'animal est-elle scandaleuse ? C'est sur le plan moral, qui nous trouverons les raisons d'une exagération commune à nos deux auteurs. En effet, on trouve aussi chez Cyrano l'invitation à suivre une morale naturelle, et ce sont alors les hommes de la *Lune* qui servent de modèles (leur nudité, le renversement des rapports de force entre pères et enfants, la haine de la guerre aussi...). Les extravagances des amoureux qui ont mangé des pommes d'amour, peuvent être considérées comme des allusions à des pratiques interdites, mais non condamnées par Cyrano.

Or l'exagération en matière de morale que l'on rencontre chez Cyrano, se retrouve chez l'Anonyme, où par le biais de citations, on apprend qu'il est naturel de coucher avec sa mère, avec ses sœurs etc³³. Est donc présente une morale naturelle qui est amoral et que d'aucuns peuvent trouver immorale. On ne peut en parler que de façon détournée ou exagérée, par exemple à travers les amours entre hommes et animaux. Il y a donc une raison, chez nos deux auteurs, à exagérer l'égalité de l'homme et de l'animal, qui est à chercher du côté de la morale.

4. *L'animal, un outil de l'écriture libertine*

La fiction de l'animal supérieur à l'homme devient lors une nécessité pour exprimer une vérité scandaleuse, tout en la masquant. On peut remarquer, en effet, que dans le roman de la *Lune*, l'enfermement du héros, Dyrcona, dans une cage aux côtés d'un singe rend possible la suggestion de relations coupables entre lui et l'une des « filles de la reine » qui lui « fourrait toujours quelque bribe dans (son) panier » (p. 92), coupables aux yeux des prêtres qui condamnèrent « le désir exécrable qui les brûlaient de se mêler aux bêtes, et de commettre avec (lui) sans vergogne des péchés contre nature » (p. 97). Voilà une vérité que nos auteurs défendent : il n'y a pas de « péché contre nature ». Comment le dire sans trop choquer le lecteur ni le censeur, sinon en mettant en scène des animaux ? Ce ne sont pas, dans les romans de Cyrano, les épisodes les plus extraordinaires qui sont scandaleux, comme de monter par le seul effort de sa volonté jusque sur la lune, mais l'idée que les hommes et les animaux puissent engendrer ensemble.

Ainsi, l'animal apparaît comme un moyen approprié de défendre une morale scandaleuse. L'homme est un animal, certes, mais le traiter comme tel de façon exagérée et sans nuances, permet d'illustrer, sans le dire vraiment, la morale naturelle la plus radicale.

La figure de l'animal apparaît, dès lors, comme un outil privilégié de l'écriture libertine, une écriture qui cherche à la fois à dire et à masquer. Les références littéraires et codées de l'Anonyme aux exemples tirés du bestiaire de Sextus et de Plutarque sont la marque d'une écriture libertine qui cherche moins la vraisemblance que la suggestion. Et le rire, ou le sourire, qu'elle entraîne est le seul moyen d'accepter ce dont tout le monde se moque et de prendre au sérieux cet animal que l'on appelle un homme.

³³ Cf. chapitre 4 du traité VI.