THÈSE

Pour obtenir le grade de

Docteur

Délivré par **L'UNIVERSITE PAUL VALERY MONTPELLIER 3**

Préparée au sein de l'école doctorale 60
Territoires, Temps, Sociétés et Développement
Et de l'unité de recherche EA 4584 **Laboratoire d'Études Interdisciplinaires sur le Réel et les Imaginaires Sociaux** (LEIRIS)

Spécialité : **SOCIOLOGIE**

Présentée par **ERWAN MOREAU**

LE MONSTRE, FIGURE DU CONTRE-NATURE. CONSTRUCTION ET RÉPRESENTATIONS SOCIALES DU MONSTRUEUX

Soutenue le **02 décembre 2022** devant le jury composé de

Madame **Martine XIBERRAS**, Professeure, Université Paul-Valéry Montpellier III.	Présidente
Madame **Cristiane FREITAS GRUTFREIND**, Professeure, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.	Rapporteur
Monsieur **Moisés Adao DE LEMOS MARTINS**, Professeur, Universidade do Minho Braga.	Rapporteur
Monsieur **Philippe JORON**, Professeur, Université Paul-Valéry Montpellier III.	Directeur

Thèse pour obtenir le grade de docteur

Délivré par **L'UNIVERSITÉ PAUL-VALÉRY MONTPELLIER 3**

Préparée au sein de l'école doctorale 60
Territoires, Temps, Sociétés et Développements

Et de l'unité de recherche EA 4584
Laboratoire d'Études Interdisciplinaires sur le Réel et les Imaginaires Sociaux (LEIRIS)

Spécialité : **SOCIOLOGIE**

Présentée par **Erwan MOREAU**

Le monstre, figure du contre-nature. Construction et représentations sociales du monstrueux

Préparée sous la direction de monsieur **Philippe JORON**, professeur des universités, Université Paul-Valéry Montpellier 3
et soutenue le **02 décembre 2022** devant le jury composé de

Madame **Martine XIBERRAS**, Pr. Sociologie HdR., Université Paul-Valéry Montpellier III, France.	Présidente
Madame **Cristiane FREITAS GUTFREIND**, Pr. Communication sociale, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brésil.	Rapporteur
Monsieur **Moisés Adao DE LEMOS MARTINS**, Pr. Communication sociale, Universidade do Minho Braga, Portugal.	Rapporteur
Monsieur **Philippe JORON**, Pr. Sociologie HdR., Université Paul-Valéry Montpellier III, France.	Directeur

Résumé

Titre : Le monstre, figure du contre-nature. Construction et représentation sociale du monstrueux.

De plus en plus d'études sur le monstre voient le jour en science humaines, notamment en histoire de l'art ainsi qu'en littérature. Toutes semblent s'accorder à dire que la signification à attribuer aux monstres est tout aussi protéiforme que ses représentations. Notre thèse a pour ambition d'aider à une meilleure compréhension du concept de monstre en cherchant à répondre à la question suivante : de quoi parlons-nous quand nous parlons du monstre ? En préférant aux formes esthétiques les occurrences lexicales, il est possible de montrer que, derrière l'hétérogénéité de ses représentations, le monstre cache une homogénéité de ses significations.

Aussi loin que nous puissions remonter dans le cours de l'Histoire, il semble que le monstre soit intimement lié à l'idée de contre-nature. Malgré sa présence chez de nombreux auteurs, comme Aristote et Platon, ce lien dialectique n'a jamais fait l'objet d'une problématisation de la part des sciences humaines et sociales. Pourtant, depuis l'avènement de la tératologie au tournant du XIXe siècle, la science a montré que rien de ce que pouvait produire la nature ne pouvait être produit contrairement au respect des lois qui la fondent, à savoir celles de la biologie et de la physique. Comme le dit Goethe, après Tobler, dans les *aphorismes sur la Nature* publiés en première page du premier numéro de la fameuse revue du même nom : « *Auch das Unnatürlichste ist Natur* ». Par conséquent, si monstres il y a, ceux-ci ne peuvent être que contraires à une nature entendue comme une *réalité sensible* propre à un individu et dont certains éléments témoignent de la présence d'une « pensée sociale » faite de normes, de dogmes, d'idéologies ainsi que de représentations collectives et sociales.

Mots-clés : monstres, contre-nature, représentations sociales, épistémologie, ontologie sociale, lexicologie

Abstract

Title: The monster, symbol of unnatural. Construction and social representations of monstrous.

More and more studies on the monster are emerging in the humanities, especially in art history and literature. All of these studies seem to agree that the meaning attributed to monsters is just as protean as its representations. Our thesis aims to help a better understanding of the concept of monster by seeking to answer the following question: what are we talking about when we talk about monsters? By preferring lexical occurrences to aesthetic forms, it is possible to show that behind the heterogeneity of its representations the monster hides a homogeneity of these meanings.

As far back as we can go in the course of history it seems that the monster is intimately linked to the idea of unnatural. Despite its presence in many authors, such as Aristotle and Plato, this dialectical link has never been subject to problematization by humanities and social sciences. However, since the advent of teratology at the turn of the 19th century, science has shown that nothing nature produce could be produced contrary to respect for the laws on which it is based, namely those of biology and physical. As Goethe said, after Tobler, in *Aphorisms on Nature* published on front page of the first issue of the famous science journal of the same name: “Auch das Unnatürlichste ist Natur”. Consequently, if there are monsters, they can only be contrary to a nature understood as a *sentient reality* specific to an individual and of which certain salient elements bear witness to a 'social thought' made up of norms, dogmas, ideologies as well as collective and social representations.

Keywords: monsters, unnatural, socials representations, epistemology, social ontology, lexicology

Remerciements

En premier lieu, je tiens à remercier ma mère, Pascale, et ma grand-mère, Marie. Les mots me manquent pour exprimer la reconnaissance et l'admiration que j'ai à votre égard.

Je tiens ensuite à remercier Pauline. Merci pour l'attention et les soins que tu as bien voulu accorder à mon travail lors de sa relecture. Merci aussi pour ton sourire et ta bonté d'âme. Hâte d'assister à ta soutenance qui sera, à n'en pas douter, une remarquable réussite.

Un remerciement tout particulier à mes colocataires du CDPS de Lettres et Philosophie : Laetitia, Sylvain, Rafael, Lorenzo, Vincent, Pierrick, Anne (la propriétaire). Sans vous, cette partie de plaisir n'aurait pas valu la peine de durée aussi longtemps.

Merci évidemment à tous mes amis. Je pense tout particulièrement à Mallory dont j'attends avec impatient de pouvoir relire la Plume.

Merci à monsieur Edgar Morin, avec qui j'ai eu la chance de travailler et d'échanger durant quatre mois lors de son installation à Montpellier. Je me souviens qu'il se souciait de savoir si, dans le cas où je deviendrais son assistant, j'avais connaissance de ses travaux. Je lui ai alors avoué, que non seulement je connaissais sa *Méthode*, mais qu'en plus je l'avais découverte suite à mes lectures attentives des œuvres d'Heinz von Foerster, d'Ernest von Glasersfled, de Ludwig von Bertalanffy, de Francisco Varela et d'Huberto Maturana. Tous les deux assis l'un en face l'autre dans sa cuisine, je me souviens de son enthousiasme suite à l'exposition de mon sujet de thèse et de mes interprétations des notions de monstre et de contre-nature. J'espère avoir fait honneur à ses idées, notamment celles qui concernent le dialogue entre les différents domaines de savoirs.

Merci également aux membres du jury, madame Cristiane Freitas Gutfreind, monsieur Moisés Adao de Lemos Martins et madame Martine Xiberras pour leurs intérêts portés à mes travaux ainsi que leurs critiques éclairées.

Enfin merci à mon directeur, monsieur Philippe Joron, pour sa confiance, ses encouragements ainsi que sa bienveillance.

« La vie est pauvre en monstre alors que le fantastique est monde. »

Canguilhem

« *El sueño de la razón produce monstruos.* »

Goya

« *Auch das Unnatürlichste ist Natur* »

Goethe

« Partout où l'échange est impossible, c'est la terreur. N'importe quelle altérité radicale est donc l'épicentre d'une terreur. Celle qu'elle exerce sur le monde normal par son existence même. Celle que ce monde exerce sur elle en l'anéantissant. »

Baudrillard

Sommaire

Introduction p.12

Partie I. Vers une théorie du monstre p. 21

Chapitre 1. Les *monster studies* : une impasse théorique p. 23
Chapitre 2. Le monstre chez Gilbert Lascault : un problème esthétique p. 53
Chapitre 3. Le monstre chez Blandine Cuny-Le Callet : une solution rhétorique p. 64
Chapitre 4. De quoi parlons-nous quand nous parlons du monstre ? p. 74

Partie II. Sociologie et ontologie sociale p. 123

Chapitre 5. L'ontologie sociale de John Searle p. 126
Chapitre 6. L'ontologie sociale de Dan Sperber p. 143
Chapitre 7. Recherche d'ontologie sociale supra-individuelle p. 164

Partie III. Monstres et sociétés p. 201

Chapitre 8. Le monstre durant l'Antiquité p. 205
Chapitre 9. Le monstre, du Moyen-Âge à l'époque contemporaine p. 250

Conclusion p. 334
Bibliographie p. 342
Index des noms propres p. 360
Annexes p. 366
Table des matières p. 410

Introduction

Lorsqu'on parle des monstres, vient à l'esprit quantité de créatures grandioses ou gigantesques, horribles ou cruelles, aussi bien mythologiques que fantastiques, qui peuplent les contes et les récits de science-fiction. Cette venue immédiate à l'esprit peut trouver une explication dans le fait que ces créatures constituent les seuls référents du terme monstre auxquels nous sommes réellement exposés à travers quantité de productions picturales, littéraires, cinématographiques ou encore vidéoludiques. Bien qu'ils soient eux aussi présents dans certaines productions culturelles ainsi que dans les médias, les monstres humains, reconnus comme tels, soit en raison de leurs malformations congénitales, soit en raison de leurs actes — crime ou exploit — se manifeste généralement à notre esprit dans un second temps. La raison à cela vient du fait qu'ils constituent pour la majorité d'entre nous plus des allusions ou des évocations que des expériences réellement éprouvées et endurées. Combien parmi nous côtoie au quotidien des siamois céphalopages ou des sérials killers nécrophages ? Il est intéressant de remarquer que dans les deux cas, qu'il s'agisse de créatures fantastiques ou de « monstres humains », c'est en partie l'imaginaire qui domine. Dans le premier cas à travers les créatures fantastiques, dans le second par l'évocation de faits concrets mais souvent étrangers à l'expérience du plus grand nombre. D'où la fameuse citation de Canguilhem mise en exergue au début de cette thèse et dans laquelle il évoque la pauvreté des cas de monstres humains — en référence aux malformations congénitales — et de l'autre la « prodigalité » de l'imaginaire et sa capacité à « peupler le monde ». Nous nous joignons ici aux propos de Canguilhem tant il est vrai qu'il n'y a rien de monstrueux dans les monstruosités issues de la Nature et qu'il est le propre de l'imaginaire de pouvoir y créer des exceptions. C'est cette vue qui très tôt nous a fait sentir que le monstre dénotait bien moins un être, un objet ou un état de chose qu'une abstraction, un sentiment : le monstrueux.

Au risque donc de décevoir un certain nombre de lecteurs, la présente thèse ne traitera ni des vampires ni des zombies, pas plus que des créatures mythologiques et fantastiques. Cette thèse ne traitera pas non plus des malformations congénitales, objets de la tératologie, science des monstres (*térato-logos*). Enfin, cette thèse ne traitera pas des individus ayant commis des crimes intolérables ou des exploits extraordinaires. En somme, la présente thèse ne traitera pas des êtres, objets et états de choses qu'on appelle couramment « monstre » ; elle ne traitera pas des référents associés au mot *monstre*. Notre travail ne consistera donc pas à dresser un inventaire à la Prévert des êtres atteints de monstruosités ou à faire une typologie des actes monstrueux. Il ne consistera pas non plus à étudier leurs représentations esthétiques. Notre travail consistera plutôt à essayer de comprendre le sens du mot *monstre*, ce qui se cache derrière ses différents emplois, ainsi que ses rapports avec la société dont il est l'expression en tant que production culturelle. Ce faisant, notre thèse traitera des rapports entre les dénotations et les référents du mot *monstre*. Les interrogations à l'origine de nos premiers travaux de recherches sur le monstre[1] concernaient déjà le sens à attribuer au mot monstre au regard de ses référents. *Qu'est-ce qu'un monstre ? Qu'est-ce qui unit un meurtrier et une sirène ? Des siamois céphalopages et un exploit sportif ? Qu'est-ce qui unit des choses à priori si éloignées autour d'un même terme* ? On a souvent entendu dire à propos du monstre, en usant de métaphores, qu'il était mouvant et insaisissable sur le plan de la signification, que son sens était hétérogène et que, ce faisant, il pouvait signifier tout et son contraire. Notre thèse visera à amender cette idée reçue en montrant que *le signifiant* « *monstre* »*, derrière l'hétérogénéité de ses référents, cache une homogénéité de ses signifiés*.

Notre thèse vient s'ajouter aux nombreuses monographies en sciences humaines ayant pour thèmes les représentations et les significations du monstre. L'une des plus anciennes, *Traditions tératologiques ou récits de l'Antiquité et du Moyen-Âge en Occident* de Jules Berger de Xivrey, date de 1836. Mais, c'est d'abord dans le domaine de l'histoire de l'art, à la suite des travaux de Thomas Wright (1864) et Champfleury (1865) concernant l'histoire de la caricature, que le monstre va s'installer dans le domaine des sciences humaines à partir de la seconde moitié du XIXe siècle. Suivront une dizaine d'années plus tard l'étude de Jules Adeline sur *Les sculptures grotesques et symboliques* (1878) ainsi que celle de Tindall Wildridge *The Grotesque in Church Art* (1899). À noter le texte de Karl-Joris Huysmans sur le monstre publié en 1889 dans son

[1] Erwan Moreau. *Le monstre figure de l'eschatologie occidentale. Étude sur sa sécularisation*. Mémoire de master. Sous la direction de Jean-Bruno Renard. Spécialité : Sociologie. Université Paul-Valéry Montpellier 3, juin 2014.

recueil *Certains*. C'est aussi durant la période fin-de-siècle que seront publiées les deux grandes monographies consacrées aux monstres humains que sont l'*Histoire des monstres* d'Ernest Martin, paru en 1880 ; et *Les monstres humains* du docteur Jean Fauconney, publié dix ans plus tard en 1890. Au tournant du XXe siècle, paraîtra l'ouvrage d'Edmond Valton sur *Les monstres dans l'art* (1905) ; celui de John Vinycomb, *Fictitious & Symbolic Creatures in Art* (1906) ; mais aussi les grandes études de Louis Maeterlinck sur *Le genre satirique dans la peinture flamande* (1903), *Le genre satirique, fantastique et licencieux dans la sculpture flamande et wallonne* (1910) et les *Péchés Primitifs dans l'art et le folklore* (1912). C'est seulement en 1930 que paraîtra une monographie équivalente à celle d'Ernest Martin en langue anglaise, *The Mysterie of Lore of Monsters* de Charles Thompson. Ce dernier était un médecin, chirurgien et toxicologue de renom, membre de la Royal Society of Medicine, connu pour être l'un des pères de la littérature ésotérique grand public via ses ouvrages sur l'alchimie, la magie, la sorcellerie, les superstitions et autres apparitions.

Hormis l'article de l'historien de l'art Rudolf Wittkower « Monster of the East. A Study in History of Monsters », publié dans le *Journal of the Warburg and Courtlaud Institutes* en 1942, peu de travaux sur le thème des monstres sont publiés durant l'entre-deux-guerres. C'est seulement au sortir de la seconde guerre mondiale que vont s'élaborer, en France, les deux réflexions les plus abouties sur le sujet : celle de Jurgis Baltrušaitis en histoire de l'art, qui donnera lieu à la publication de plusieurs ouvrages, notamment *Le Moyen-Âge fantastique* (1955) et *Réveil et Prodiges* (1960) ; et celle de Georges Canguilhem sur *Le normal et le pathologique*. Les réflexions de Canguilhem sur le thème du monstre donneront lieu à la publication d'un article dans la revue *Diogène* (1962) avant d'être incluses dans la seconde édition de *La connaissance de la vie* (1965). C'est cet article qui marquera en France le début des études sur le monstre en sciences humaines. On retrouve notamment les échos dans le cours sur les anormaux donné en 1975 par Michel Foucault au Collège de France. Étrangement, peu d'études anglophones sur le sujet voient le jour aux mêmes périodes et on ne trouve aucune trace d'une réflexion systématique sur l'anormalité qui soit comparable à celle de Canguilhem ou de Foucault. On peut toutefois signaler l'étude d'Howard Daniel en histoire de l'art *Devils, Monsters and Nigthmares* (1964) et les deux ouvrages de Colin Clair, *Unnatural History* (1967) et *Human Curiosities* (1968).

C'est à partir des années soixante-dix que de nombreux travaux universitaires sur les monstres commencent à voir le jour. Paraissent à cette période deux études qui vont avoir une

influence majeure sur la conception du monstre dans la littérature universitaire francophone : *Le monstre dans l'art occidental* de Gilbert Lascault paru en 1973 ; et *La nature et les prodiges* de Jean Céard, paru en 1977. Par la suite, une littérature abondante voit le jour. Parmi les monographies les plus notables, on peut citer l'ouvrage de Claude-Claire Kappler, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen-Âge* parut en 1980 ; *Monstre : histoire du corps et de ses défauts* (1991) de Jean-Louis Fischer ; les deux études majeures de Claude Lecouteux que sont *Les monstres dans la littérature allemande du Moyen-Âge* (1982) et *Les monstres dans la pensée médiévale européenne* (1993) ; *L'ordre et les monstres* (1998) de Patrick Tort ; la somme d'Evanghélia Stead, *Le monstre, le singe et le fœtus. Tératogonie et Décadence dans l'Europe fin-de-siècle* (2004) ; la remarquable étude de Blandine Cuny-Le Callet, *Rome et ses monstres* (2005) ; L'essai de phénoménologie de Pierre Ancet, *Phénoménologie des corps monstrueux* (2006) ; l'ouvrage collectif dirigé par l'assyriologue Michel Mazoyer, *Monstres et monstruosités dans le monde ancien* (2007) ; l'encyclopédie de Martin Monestier, *Les Monstres. Histoire encyclopédique des phénomènes humains* (2007) ; l'analyse paléopathologique de Philippe Charlier, *Les monstres humains dans l'Antiquité* (2008) ; *L'appel du monstrueux* (2008) importante contribution de Mathieu Brunet sur le monstre au XVIIIe siècle ; *Monstres. Une histoire générale de la tératologie des origines à nos jours* (2008) de l'historien Olivier Roux ; l'ouvrage collectif dirigé par Anne Caiozzo et Anne-Emmanuelle Demartini, *Monstre et Imaginaire social* (2008) ; le recueil d'Isabelle Jouteur, *Monstres et Merveilles. Créatures prodigieuses de l'Antiquité* (2009) ; *Du désordre apparent à l'ordre réel : naissance du concept de monstre* (2009) par Sébastien Janicki ; l'étude de Jean Clair *Hurbis. La fabrique du monstre dans l'art moderne* (2012) ; le « repère iconographique » *Monstres merveilles et créatures fantastiques* (2011) dirigé par Martial Guédron ; *Monstres contemporains : médecine, société, psychanalyse* (2015) dirigé par Céline Masson et Catherine Desparts-Pequignot ; *Le monstre, la vie et l'écart* (2017) de Bertrand Nouailles ; l'ouvrage collectif dirigé par Etienne Couriol et Teresa Hiergeist, *Monstres et christianisme — monstre du christianisme* (2018) ; le dossier de la BNF, *Les monstres sont parmi nous* (2018) ; l'ouvrage collectif dirigé par Corinne Saminadayar-Perrin, Didier Plassard et Yanna Kor, *Littérature Monstre. Une tératologie de l'art et du social* (2020) ; L'ouvrage de Jean-François Chassay, *La monstruosité en face : les sciences et leurs monstres dans la fiction* (2021).

Les études anglophones sur le monstre ne sont pas en reste et connaissent, elles aussi, un engouement progressif à partir de 1981 et la parution de *The Monstrous Races in Medieval Art*

and Trought de John Block Friedman, suivie quelques années plus tard de l'étude sur la spectacularisation des monstres humains à l'époque contemporaine de Robert Bogdan, *Freak Show. Presenting Human Oddities for Amusement and Profit* (1988). Suivront *Signs and Protents* (1993) du professeur en philologie romane Wilson Dudley ; *Monstrous Imagination* (1993) de Marie-Hélène Huet ; l'étude de Robert Garland, *The eyes of the Beholder. Deformity and Disability in the Graeco-Roman World* (1995) ; *Imagining Monsters. Miscreation of the self in Eighteenth-Century England* (1995) de Dennis Todd ; l'étude de David Williams, *Deformed Discours. The Function of the Monster in Mediaeval Thought and Literature* (1996) ; l'ouvrage collectif *Monstre Theory* (1996) dirigé par Jeffrey Jerome Cohen ; le fameux ouvrage *Wonders and the Order on Nature 1150–1750* (1998) de Lorraine Daston et Katharine Park ; *Wonders, marvels, and monsters in early modern culture* (1999) édité par Peter G. Platt ; *Monsters, Mushroom Clouds, and the Cold War* (2001) de Keith Booker ; l'ouvrage collectif *Monsters and Monstrosity in Greek and Roman Culture* (2002) édité par Catherine Atherton ; l'étude d'Alixe Bovey, *Monsters et Grotesque in Medieval Manuscripts* (2002) ; celle de Mark Burnett, *Constructing 'Monsters' in Shakespearean Drama and Early Modern Culture* (2002) ; *Monstrous dreams of reason* (2002) de Mita Choudhury, Mita et Laura Rosenthal ; l'étude d'histoire médiévale de Debra Strickland, *Saracens, Demons and Jews : Making Monster in Medieval Art* (2003) ; l'ouvrage collectif dirigé par Bettina Bilhauer et Robert Mills, *The Monstrous Middle Ages* (2003) ; *Monstrous Bodies/Political Monstruosities in Early Moderne Europe* (2004) dirigé par Laura Lunger Knoppers et Joan Landes ; l'étude de Lisa Verner, *The Epistemology of the monstrous in the Middles Ages* (2005) ; *Monsters and Philosophy* (2005), un des trop rares ouvrages consacrés au monstrueux dans la pensée philosophique, dirigé par Charles T. Wolfe ; *Hybridity, Identity and Monstruosity in Medival Britai*n (2006) de Jeffrey Jerome Cohen ; *Map and Monsters in Medieval England* (2006) d'Asa Simon Mittman ; l'ouvrage collectif dirigé par Jennifer Spinks, *Monstrous Births and Visual Culture in Sixteenth-Century Germany* (2009) ; *On monsters: an unnatural history of our worst fears* (2011) de Stephen T. Asma ; l'étude de Kirk Ambrose *The marvelous and the Monsters in the Sculpture of Twelfth-Century Europe* (2013) ; *Monstruosity. The Human Monster in Visual Culture* (2013) d'Alexa Wright ; *Imaginary Animals. The Monstrous, the Wondrous, and the Human* (2013) de Boria Sax ; l'étude de David Wengrow, *The Origins of Monsters* (2014) ; *Haunted* (2016) de Léo Braudy qui traite des monstres dans la culture livresque et cinématographique ; Le *Ashgate Research Companion to Monsters and Monstrous* (2017) dirigé par Asa Simon Mittman et Peter Dendle ; le recueil de Spyros Syropoulos *A Bestiary of Monsters in Greek*

Mythology (2018) ; Elizabeth Bearden, *Monstrous Kinds. Body, Space, and Narrative in Renaissance Representations of Disability* (2019) ; l'ouvrage de Filippo Del Lucchese *Monstrosity and Philosophy* (2019) qui vient combler le vide sur la place du monstre dans la pensée philosophique antique ; *Fantastic Beasts in Antiquity* (2020) édité par Sarah Béthune et Paolo Tomassini ; l'ouvrage *Margins, Monsters, Deviants* (2020) dirigé par Rebecca Merkelbach et Gwendolyne Knight traitant de l'altérité dans la culture nordique médiévale ; *Imagination and Fantasy in the Middle Ages and Early Modern Time* (2020) dirigé par Albrecht Classen.

Bien entendu, ce panorama ne prétend pas à l'exhaustivité, ne tenant pas compte, entre autres, des innombrables articles et numéros de revues consacrés aux monstres. En ne relevant que certains travaux universitaires majeurs, notre ambition est de donner un panorama en ce qui concerne l'orientation générale des recherches. Ainsi, que ce soit dans le domaine francophone ou anglophone, la majorité des études sur le monstre relèvent de l'histoire de l'art et de la littérature, chacune constituant des moyens d'accès privilégiés aux monstres dans le domaine des sciences humaines. Toutes ces études tendent à montrer, de diverses manières, en quoi les représentations du monstrueux propre à une époque font écho à un ensemble de faits sociaux, qu'ils soient artistiques, religieux, politiques, économiques, culturels, etc. Il semble donc qu'à côté d'une explication purement psychologique du monstre comme expression des sentiments de peur ou de rejet, la place pour une explication sociologique demeure vacante : c'est la place que notre présente étude entend occuper.

En juillet 2017, j'ai eu l'occasion de participer à une université européenne d'été sur le thème des limites, frontières et fins de l'humain à l'Université Charles de Prague. Je faisais partie du groupe de travail sur les monstres et les monstruosités dirigé par Maja Vukusšić Zorica et le grand philologue croate Nenad Ivić alors directeur de la chaire de littérature française à l'université de Zagreb. Le souvenir impérissable des griffes kafkaïennes de la sibylline Prague ne m'a pas fait oublier la nature de nos échanges lors de cette semaine d'étude. La plupart des jeunes chercheurs avaient une conception du monstrueux biaisée du fait de leur objet d'étude particulier. Tous observaient le monstre à travers l'unique prisme de leur discipline respective. Peu avaient cette vision parfois incomplète mais toujours synthétique du sociologue pour qui le monstre ne se borne pas aux limites de l'art, de la biologie, de la morale ou de la psyché.

De la même manière, bien que la notion de monstre n'ait pas encore connu la destinée sociologique d'autres notions telles que la déviance, le handicap, ou le fantastique ; il serait selon nous fâcheux de chercher à tout prix à la réduire à l'un de ces aspects, surtout si l'on cherche comme nous à rendre compte de l'unité de ses significations. C'est pourquoi notre travail cherchera à s'émanciper tant que possible des sociologies de la déviance, du handicap ou du fantastique en réclamant non pas l'avènement d'une énième sociologie particulière, mais le droit légitime à une réflexion sociologique autonome s'appuyant sur une sociologie générale que nous considérons devoir se fonder sur ce qui est désormais courant d'appeler une ontologie sociale.

La première partie de notre thèse aura pour but de nous positionner théoriquement et méthodologiquement vis-à-vis d'un certain nombre d'études sur le monstre, ceci afin d'introduire et de présenter notre propre approche. Nous analyserons dans un premier temps le mouvement des *monster studies*, issu du courant de recherche des *cultural studies*, afin de montrer en quoi celui-ci présente selon nous des impasses aussi bien sur le plan méthodologique que sur le plan théorique — le second étant généralement conséquence du premier. Nous étudierons ensuite la thèse de Gilbert Lascault au sujet du monstre dans l'art occidental et relèverons les biais et difficultés théoriques qu'implique une étude des significations du monstrueux restreinte au seul domaine des formes esthétiques. Nous nous intéresserons ensuite à une seconde thèse, celle de Blandine Cuny-Le Callet, qui traite du monstre au sein du discours des institutions de la Rome antique. Cette thèse permettra de relever les avantages que représente une étude du monstre s'appuyant sur les occurrences lexicales plutôt que sur les seules formes esthétiques. Ces trois premiers chapitres nous permettant de formuler un certain nombre d'hypothèses prospectives d'ordre méthodologique et théorique, le dernier chapitre sera consacré à la présentation de notre approche qui consiste en une lexicologie sociale ayant pour but l'étude des mots en rapport avec la société dont ils sont l'expression. Nous procéderons alors à la première étape de l'analyse lexicologique qui consistera en une étude morphologique, sémantique et pragmatique du mot *monstre*.

La deuxième partie de notre thèse traitera d'ontologie sociale. Le but de l'ontologie sociale est de comprendre les liens qui unissent la réalité sociale et la réalité matérielle, mais aussi comment la première émerge de la seconde. Par l'expression « réalité sociale », on entend ici tous les êtres, objets et états de choses dont l'existence ou le mode d'existence (fonctions, significations, valeurs) dépend de la relation entre des individus. Le but de cette seconde partie

sera donc de présenter les mécanismes fondamentaux qui permettent l'émergence de la réalité sociale à laquelle prennent part nos objets particuliers d'études que sont les expressions et représentations du monstrueux. Il ne s'agira donc plus dans cette deuxième partie de traiter de sociologie particulière (dans le cas présent, celle qui concerne le monstre), mais belle et bien de sociologie générale (celle qui concerne les fondements de la réalité et de la connaissance sociale). Pour autant, les théories et conceptions présentées dans cette deuxième partie viendront mettre en relief les propos tenus dans la première et troisième partie en les intégrant dans un ensemble théorique plus vaste concernant la réalité sociale. Nous y présenterons les travaux de John Searle et ceux de Dan Sperber. Ces deux auteurs ont travaillé sur l'émergence de la réalité sociale et culturelle à partir d'une ontologie infra-individuelle reposant sur un ensemble de processus cognitifs fondamentaux. Le dernier chapitre de la seconde partie, bien qu'il traite lui aussi d'ontologie sociale, ne l'aborde pas sous l'angle infra-individuel mais supra-individuel. Selon cette conception, la réalité sociale ne repose pas uniquement sur des processus cognitifs qui, en tant qu'état de choses, relèvent d'un caractère ontologique manifeste, mais dépend également de processus sociaux ayant eux aussi un caractère ontologique qu'il s'agit de mettre à jour. L'une des caractéristiques principales des processus sociaux est qu'ils ne se manifestent pas à nous de la même manière que les processus cognitifs qui eux sont désormais vus comme des phénomènes mesurables et quantifiables par la neuropsychologie cognitive. Ce faisant, l'explication des processus sociaux passe par un formalisme accru où la théorie générale des systèmes et la théorie des graphes jouent un rôle prépondérant.

La troisième partie de notre thèse constitue, à proprement parler, l'aspect sociologique de notre recherche en lexicologie sociale sur le monstre. Elle fait suite à notre hypothèse, présentée à la fin de notre première partie, qui consiste à affirmer que le monstre ne relève en rien d'un caractère ontique, qu'il ne dénote pas un être, objet ou état de choses mais au contraire une émotion ou un sentiment, celui du *contre-nature*, exprimé à propos d'êtres, objets ou états de choses. Or, ce sentiment, lorsqu'il prend pour référent un élément de la réalité matérielle, biologique ou physique, ne peut trouver sa justification qu'au regard d'une réalité sensible construite à partir de représentations et témoignant d'une certaine conception de la réalité externe que constitue la réalité sociale et culturelle. En somme, est monstrueux ce qui va à l'encontre de cette réalité sensible faite d'opinions mais aussi de normes, d'idéologies, de dogmes. Le but de cette troisième partie sera donc de montrer, à travers l'étude des occurrences

du mot *monstre* et de leurs référents, en quoi ces derniers incarnent des éléments considérés comme allant à l'encontre d'une réalité sociale et culturelle. De cette manière, nous étudierons différentes sociétés et cultures à travers l'histoire en allant de la haute Antiquité jusqu'au XXe siècle.

Comme le montre le contenu des différentes parties, la présente thèse sera très loin des travaux d'inspiration journalistique actuellement majoritaires en sociologie. Cette thèse a pour vocation de renouer avec les travaux théoriques qui dominaient par le passé. Par conséquent, certains passages auront une connotation philosophique assez marqué. Toutefois, nous espérons que cet écrit sociologique sur le monstre, par les hypothèses et interprétations nouvelles qu'il met en avant, participera à la compréhension, si ce n'est d'un sentiment, tout du moins d'un concept intimement lié à la réalité sociale et culturelle.

Partie I. Vers une théorie du monstre

Dans cette première partie, nous allons analyser différentes théories et approches concernant le monstre et ses significations avant de présenter notre propre travail. Le premier chapitre sera consacré à une analyse des *monster studies* dans lequel nous commencerons par une présentation du courant général des *cultural studies* — dont les *monster studies* constituent un cas particulier. A cette occasion, nous aborderons la philosophie de la connaissance développée par Michel Foucault dans *Les mots et les choses* et sur laquelle se fondent les *cultural studies*. Nous analyserons ensuite les sept thèses de la *monster theory* qui constituent ce que l'on peut qualifier de manifeste des *monster studies*. La dernière section de ce chapitre cherchera à donner une explication sociologique en ce qui concerne l'engouement actuel que rencontrent les *monster studies* au sein des milieux universitaires et scolaires.

Dans les chapitres deux et trois, nous analyserons deux thèses, celle de Gilbert Lascault concernant le monstre dans l'art occidental et celle de Blandine Cuny-Le Callet sur le monstre au sein du discours institutionnel de la Rome Antique. Si nous avons choisi ces deux travaux de recherche, c'est parce qu'au-delà de leur excellence, ils appréhendent chacun le monstre sous un angle différent : l'une sous l'angle de l'esthétique, l'autre sous l'angle de la linguistique et de la littérature. A cette occasion, nous verrons les points positifs et négatifs de ces deux approches.

Le dernier chapitre sera quant à lui consacré à l'exposition de notre propre approche, apparentée à une lexicologie sociale, ayant pour but l'étude des significations des mots en rapport avec les sociétés qui les ont produits et dont ils sont l'expression. Après cette présentation, nous procéderons à l'analyse sémantique du mot monstre dont l'objectif sera de

nous éclairer sur le sens à attribuer au concept dont il dénote, ceci afin de guider la suite de notre étude portant sur les rapports entre monstrueux et société à travers l'histoire.

1. Les *monster studies* : une impasse théorique

Comme nous l'avons mentionné en introduction, on observe depuis une trentaine d'années un très net engouement pour les études sur le monstre, notamment dans les spécialités qui s'intéressent à l'art, à la littéraire et aux productions culturelles de façon plus générale. Parallèlement, depuis les années soixante, est apparu aux États-Unis et dans les pays anglophones le courant que l'on nomme désormais *cultural studies* et qui réunit autour d'un socle théorique commun un ensemble hétérogène de disciplines issues des sciences humaines et sociales. C'est à la suite de la parution en 1996 de l'ouvrage collectif *Monster Theory,* dirigé par Jeffrey Jerome Cohen, qu'est né le mouvement des *monster studies*, rameau des *cultural studies*. De ce fait, les *monster studies* sont à l'origine de théorie spécifique à propos du monstre et sur lequel il nous a semblé bon de nous attarder afin de montrer en quoi un tel discours, bien loin de chercher à faire œuvre de synthèse objective, témoigne en fait de prises de position sur des enjeux sociétaux à l'aune desquels s'établit tout critère de vérité.

1.1. Les *cultural studies*

C'est en Angleterre, au tournant des années soixante, que naissent les *cultural studies* suites aux travaux de Richard Hoggart (1957) de Raymond Williams (1958) et d'Edward Thompson (1963). Ces dernières sont nées d'une critique de la notion de culture en tant qu'ensemble homogène d'œuvres artistiques, littéraires et intellectuelles produites par une élite bourgeoise. A travers l'étude de la réception de ces mêmes productions culturelles dans les milieux populaires, ces auteurs ont pu observer la remise en question de leur statut au regard d'une culture populaire alternative et hétérogène. S'appuyant sur une méthode descriptive dans la lignée de l'ethnométhodologie, ces premiers travaux vont observer la nature profondément sociale de la culture en tant qu'expression de modes de vie enracinés dans des pratiques

quotidiennes. Ces premiers travaux vont parallèlement avancer l'élaboration de stratégies d'évitement de la part des cultures populaires, ceci afin de faire face à l'hégémonie que représentent les canons esthétiques et références intellectuelles de la culture élitiste bourgeoise et dominante. Dès leur apparition, les *cultrual studies* vont revendiquer leur marginalité académique :

> Autre trait qui caractérise cette période de fondation des *cultural studies*, c'est la volonté de situer l'entreprise intellectuelle aux marges des limites institutionnelles et disciplinaires. La création à Birmingham en 1964 du *Centre for Comtemporary Cultural Studies* s'accompagne de stratégies extraterritoriales dans le choix des implantations universitaires qui privilégie les institutions spécifiques (*Open University* ou *Polytechnics Institute*) ou les nouvelles universités comme Warwick où s'installe Thompson[2].

C'est seulement lors de leur arrivée aux États-Unis que les *cultural studies* vont s'hybrider au contact de deux autres courants de recherche initialement distincts que sont, d'un côté, les *american studies* ; et de l'autre, la *French Theory*. Apparues dans les années 1930, les *american studies* ont été fondées dans le but de mettre à jour l'identité américaine. Très vite les *american studies* ont commencé à se focaliser sur l'influence des questions raciales dans la construction du pluralisme culturel américain notamment à la suite des travaux de Melville Herskovits (1941), Gunnar Myrdal (1944) ou encore Drake et Cayton (1945). Par la suite, Le *Mouvement américain des droits civiques* (1954-1968) va mettre sur le devant de la scène et dans un même élan les questions raciales et culturelles. Parallèlement, au cours des années cinquante et soixante, les *areas studies* vont voir le jour, encadrées par de vastes programmes comme le *Foreign Area Fellowship Program* (1954) et le *National Defense Education Act* (1958)[3]. C'est dans ce contexte que vont émerger les *ethnic studies*, notamment les *african-american studies*, les *latino studies*, les *asian american studies* ou encore les *native american studies*.

C'est au tournant des années soixante-dix et à la suite des troubles mondiaux de l'année 68 que vont s'importer aux États-Unis les *cultural studies* anglaises et la *French Theory*. Par *French Theory* on désigne d'ordinaire les théories portant sur les processus de normalisation

[2] Stephan van Damme. « Cultural Studies ». Dans. Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia et Nicolas Offenstadt. *Historiographies*. Tome 1. Paris : Gallimard, 2010, p. 93. Pour une vue complète et détaillée sur les *cultural studies* anglo-américaines, mais aussi sur les études culturelles en France et la *Kulturwissenschaften* voir l'étude de référence d'Anne Chalard-Fillaudeau. *Les études culturelles*. Paris : Presses Universitaires de Vincennes, 2015. Voir aussi : François Cusset. French Theory. *Foucault, Derrida, Deleuze et Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*. Paris : La découverte, 2003.

[3] Voir : Francis Sutton et David Smock. « The Ford Foundation and African Studies ». *Issue: A Journal of Opinion*, vol. 2, n° 6, pp. 68-72.

issus des travaux de plusieurs intellectuels français en rupture avec les dogmes académiques de leurs époques, notamment structuralistes. La *French Theory* est donc considérée comme un courant de recherche post-structuraliste de « déconstruction » des effets de structure notamment en linguistique, psychologie, anthropologie, sociologie, etc. Parmi les figures de la *French Theory*, on retrouve notamment Jacques Lacan, Simone de Beauvoir, Louis Althusser, Roland Barthes, Gilles Deleuze, Michel Foucault, Jean Baudrillard, Jacques Derrida, Félix Guattari ou encore Pierre Bourdieu. La *French Theory* va apporter un ensemble de solutions aux problèmes de discriminations raciales et culturelles en montrant le lien entre constructivisme épistémologique et processus de normalisation ; entre la structuration de l'expérience et sa manifestation à travers tout un ensemble de normes elles-mêmes objet de l'expérience. Les normes sociales ainsi que l'appareillage disciplinaire qui les accompagne viennent tous deux témoigner de l'hégémonie d'une culture dominante dont la propagande via les médias *mainstream* manifeste le poids de l'état et des élites bourgeoises sur nos représentations. C'est sur de telles bases théoriques que se sont développées les *cultural studies* en donnant le jour à de nombreuses spécialités : *postcolonial studies*, *black studies*, *gender studies*, *subaltern studies*, *queer studies*, *monster studies*, etc.

L'auteur qui par ses idées et théories aura le plus influencé le mouvement des *cultural studies* aux États-Unis est sans conteste Michel Foucault. L'intégralité de son œuvre, depuis *Maladie mentale et personnalité* publié en 1954, porte sur les processus de normalisation, notamment disciplinaires. Sa constance et son engagement servis par une plume et un style impeccable, le tout allié à sa présence sur la scène académique, politique et médiatique internationale entraineront une « foucaultmania » qui débutera suite à ses séjours en Californie à l'Université de Berkeley à la fin des années soixante-dix. Le coup de génie de Michel Foucault est sans conteste celui qu'il entreprend de réaliser dnas *Les mots et les choses* dans lequel il entreprend de retracer l'histoire des sciences humaines et de leur objet : l'Homme. Après avoir établi l'apparition récente de l'Homme comme objet de sciences, Foucault montre l'effet de normalisation auquel aboutit la démarche descriptive héritée du positivisme qui, faisant de l'Homme à la fois le sujet et l'objet de ses observations, tend à valider les fonctions, règles et significations servant à la production du savoir *de* et *sur* l'Homme. Afin de sortir de cette impasse épistémologique dont la conséquence première serait la soumission des particularismes culturels ainsi que des libertés individuelles à un savoir *de* et *sur* l'Homme — où le H majuscule témoigne de son caractère général et social — Foucault conclut son ouvrage en proposant un

programme pour les sciences humaines dans lequel la psychanalyse, l'ethnologie et l'herméneutique joueraient *conjointement* un rôle central. C'est donc naturellement que les *cultural studies*, à la fois en raison de leurs objets d'études et de leurs ouvertures vers l'interdisciplinarité, vont être les candidates toutes désignées pour incarner le nouveau paradigme foucaldien en sciences humaines.

1.2. *Les mots et les choses* : des sciences humaines aux *cultural studies*

Bien que dans sa forme actuelle les *cultural studies* se revendiquent de nombreux théoriciens, c'est sans aucun doute Michel Foucault qui, à la fois en raison de ses théories, mais aussi de sa notoriété, a le plus influencé ce courant de recherche. *Les mots et les choses*, paru en 1966, prophétise le renouveau des sciences humaines autour de la psychanalyse, de l'ethnographie et de la littérature, toutes les trois fers de lance d'une herméneutique interprétative visant à déborder les catégories chargées de positivité qui constituaient jusqu'alors le savoir *de* et *sur* l'homme.

C'est dans cet ouvrage que Michel Foucault théorise le lien entre la finitude de l'Homme et celle de ses représentations, à l'image des notions de *fonction*, de *règle* ou encore de *signification*, chacune ayant pour effet la limitation du savoir *de* et *sur* l'Homme à un discours au « contenu positif » rattaché *in fine* aux conditions de vie (*fonctions*), de travail (*règles*) et de parole (*signification*). Pour Foucault, c'est l'esprit positiviste propre au XIXe siècle qui a fait que le discours sur l'Homme, notamment sur son histoire, s'écrit désormais à l'aune de la condition humaine en prise avec les événements.

> À partir du XIXe siècle, ce qui vient à la lumière, c'est une forme nue de l'historicité humaine — le fait que l'homme en tant que tel est exposé à l'événement. De là, le souci soit de trouver des lois à cette pure forme (et ce sont des philosophies comme celles de Spengler), soit de la définir à partir du fait que l'homme vit, que l'homme travaille, que l'homme parle et pense : et ce sont les interprétations de l'Histoire à partir de l'homme envisagé comme espèce vivante, ou à partir des lois de l'économie, ou à partir des ensembles culturels[4].

À l'image de Comte, Foucault oppose cette historicité toute positive à celle des récits mythiques, théologiques et classiques soumis à l'apodictique d'un absolu révélé, qu'il s'agisse

[4] Michel Foucault. *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard, 1966, p. 381-382.

de celui incarné par Dieu ou symbolisé par la Raison. Mais pour Foucault la problématique reste la même entre, d'un côté, la finitude relative des quêtes d'absolus issues de révélations, et de l'autre, la finitude des fonctions, règles et significations devant être considérées comme vraies et nécessaires sur le plan pratique ; entre, d'un côté, un absolu dont les conditions d'application sont relatives ; et de l'autre, un relatif dont les conditions d'application doivent être tenues comme absolues. Comme le disait Comte, « le caractère relatif des conceptions scientifiques est aussi inséparable de la notion des lois naturelles que la tendance aux connaissances absolues l'est des fictions théologiques ou des entités métaphysiques[5]. »

D'après Michel Foucault, l'historicisme — soit le fait d'induire des principes à partir de l'observation d'analogies entre des faits sociaux — en produisant les *positivités* (c'est-à-dire les fonctions, règles et significations) ne fait que reproduire les représentations que l'homme a de lui-même — représentations ayant un pouvoir coercitif sur ce dernier — en faisant des sciences humaines un ensemble de représentations de second ordre dans lequel l'homme s'autoreprésente. Se faisant les sciences humaines actuelles que sont la psychologie, la sociologie et la littérature ne sont pour Foucault que le redoublement de la biologie, de l'économie et de la linguistique, productions de l'esprit positiviste du XIXe siècle, ayant respectivement pour objet la vie, le travail et la parole. De là le projet foucaldien qui consiste à instaurer face à l'historicisme ce qu'il nomme *l'analytique de la finitude* :

> C'est pourquoi l'analyse de la finitude ne cesse de revendiquer contre l'historicisme la part que celui-ci avait négligée : elle a pour projet de faire surgir, au fondement de toutes les positivités et avant elles, la finitude qui les rend possibles ; là où l'historicisme cherchait la possibilité et la justification de rapports concrets entre des totalités bornées, dont le mode d'être était donné à l'avance par la vie, ou les formes sociales, ou les significations du langage, l'analytique de la finitude veut interroger ce rapport de l'être humain à l'être qui en désignant la finitude rend possibles les positivités en leur mode d'être concret[6].

Ce que propose Foucault, c'est d'échapper à l'homme, produit des positivités, autrement dit à soi et à ses représentations ; échapper au *système* de *fonctions*, de *règles*, de *significations* produit par le discours positiviste *de* et *sur* l'homme. Le moyen afin d'y parvenir est selon lui

[5] Auguste Comte. *La Sociologie d'Auguste Comte résumé par Emile Rigolage*. Paris : Félix Alcan, 1897 (1830-1842), p. 51.
[6] Michel Foucault. *Les mots et les choses*. *op. cit.*, p. 385.

de soumettre à l'analyse critique toutes les positivités. De là le rôle central joué, d'une part, par la psychanalyse :

> C'est-à-dire qu'à la différence des sciences humaines, qui, tout en rebroussant chemin vers l'inconscient, demeurent toujours dans l'espace du représentable, la psychanalyse avance pour enjamber la représentation, la déborder du côté de la finitude et faire ainsi surgir, là où on attendait les fonctions porteuses de leurs normes, les conflits chargés de règles, et les significations formant système, le fait nu qu'il puisse y avoir système (donc signification), règle (donc opposition), norme (donc fonction)[7].

Et de l'autre par l'ethnologie :

> L'ethnologie, elle se loge à l'intérieur du rapport singulier que la *ratio* occidental établit avec toutes les autres cultures ; et à partir de là, elle contourne les représentations que les hommes, dans une civilisation, peuvent se donner d'eux-mêmes, de leur vie, de leurs besoins, des significations déposées dans leurs langages ; et elle voit surgir derrière ces représentations les normes à partir desquelles les hommes accomplissent les fonctions de la vie, mais en repoussent leur pression immédiate, les règles à travers lesquelles ils éprouvent et maintiennent leurs besoins, les systèmes sur fond desquels toute signification leur est donnée[8].

Il y a donc une vie, une parole et des besoins en deçà de la conscience de l'homme, produit des positivités, dans l'inconscient ; au-delà de son histoire, dans l'altérité. Michel Foucault voit en la psychanalyse et l'ethnologie des « contre-sciences » humaines en ceci qu'elles procèdent chacune d'un effacement de l'objet des sciences humaines à la fois dans ses dimensions matérielles et temporelles : effacement de l'homme et de son histoire, effacement du général au profit du particulier. En conséquence, il faudrait plutôt parler de *méthode* psychanalytique et ethnographique — ce qui revient à constater non pas leurs positivités mais leurs logiques internes. Cette méthode, c'est la linguistique sous son versant herméneutique en tant qu'analyse interprétative des significations, des positivités, au moyen des catégories psychanalytiques et ethnologiques d'inconscient et d'altérité.

> Au-dessus de l'ethnologie et de la psychanalyse, plus exactement intriquée avec elles, une troisième « contre-science » viendrait parcourir, animer, inquiéter, tout le champ constitué

[7] *Ibid*., p. 386.
[8] *Ibid*., p. 389-390.

> des sciences humaines, et en le débordant aussi bien du côté des positivités que du côté de la finitude, elle en formerait la contestation la plus générale. Comme les deux autres contre-sciences, elle ferait apparaître, sur un mode discursif, les formes-limites des sciences humaines ; comme elles deux, elle logerait son expérience dans ces régions éclairées et dangereuses où le savoir de l'homme joue, sous les espèces de l'inconscient et de l'historicité, son rapport avec ce qui les rend possibles. À elles trois, elles risquent, en l'exposant, cela même qui a permis à l'homme d'être connu[9].

En somme, là où Auguste Comte définissait la démarche du chercheur comme devant aller du connu vers l'inconnu, l'entreprise foucaldienne invite pour sa part à prendre le chemin à rebrousse-poil, à étudier les éternels inconnus que sont l'inconscient et l'altérité, afin de jeter un regard neuf sur l'Homme. Foucault ne s'est donc pas contenté de théoriser le fait que la construction de la vérité est essentiellement discursive ; il l'a, sans doute plus que quiconque, appliqué.

Nombreux sont ceux qui ont cru voir dans la conception de l'Histoire par Foucault le trait saillant de l'épistémologie foucaldienne. Or, nous pensons qu'il n'en est rien. L'Histoire, la *gardienne des savoirs* en sciences humaines, n'est que l'icône par excellence sur laquelle s'adonner à l'herméneutique iconoclaste développée par Foucault. En cela, ce dernier est conséquentialiste vis-à-vis de l'annonce faite par Nietzsche de la mort de Dieu. Si, suite à cette annonce, l'homme doit *répondre de sa propre finitude*, alors l'Histoire devra nécessairement accompagner Dieu dans sa mort à la façon du servant qui accompagne le pharaon dans l'au-delà. En outre, si Dieu avait fait l'homme à son image et si l'Histoire devait le maintenir dans l'ordre du *même*[10], alors, ce qui doit advenir, c'est l'ère de l'anté-homme ; non pas une ère où l'image de l'homme en tant qu'objet demeurerait pour permettre à l'altérité de s'y constituer en négatif, mais une ère où l'homme aurait disparu dans l'oubli par proliférations des particularismes et ceci jusqu'à saturation des différences. Jean Baudrillard, en critique consistant de Foucault, avait parfaitement observé les dangers d'un usage systématique des références psychanalytiques et ethnographiques :

[9] *Ibid*., p. 392

[10] Pour rappel la conclusion *Des mots et des choses* : « En fait, parmi toutes les mutations qui ont affecté le savoir des choses et de leur ordre, le savoir des identités, des différences, des caractères, des équivalences, des mots, — bref au milieu de tous les épisodes de cette profonde histoire du *même* — un seul, celui qui a commencé il y a un siècle et demi et qui peut-être est en train de se clore, a laissé apparaître la figure de l'homme. » p. 398.

Au fond, la filière qu'ont suivie les bêtes n'est pas différente de celle de la folie et de l'enfance, du sexe ou de la négritude. Logique de l'exclusion, de la réclusion, de la discrimination et nécessairement, en retour, la logique de la réversion, violence réversible qui fait que la société entière finit par s'aligner sur les axiomes de la folie, de l'enfance, de la sexualité et des races inférieures (expurgées, il faut le dire, de l'interrogation radicale qu'elles faisaient peser du cœur même de leur exclusion). La convergence du processus de civilisation est éblouissante. Les bêtes, comme les morts, et tant d'autres, ont suivi ce processus ininterrompu d'annexion par extermination, qui consiste à liquider, puis à faire parler les espèces disparues, à leur faire passer l'aveu de leur disparition. Faire parler les bêtes, comme on fait parler les fous, les enfants, le sexe (Foucault)[11]. Ceci est d'autant plus hallucinant pour les bêtes, dont le principe d'incertitude qu'elles font peser sur l'homme, depuis leur rupture d'alliance avec lui, réside dans le fait *qu'elles ne parlent pas.*

Au défi de la folie, il a été répondu historiquement par l'hypothèse de l'inconscient. L'Inconscient est ce dispositif logistique qui permet de penser la folie (et plus généralement toute formation étrange et anomalique) dans un système de sens élargi au non-sens et qui fera sa place aux terreurs de l'insensé, désormais intelligibles sous les espèces d'un certain discours : psychisme, pulsion, refoulement, etc. Ce sont les fous qui nous ont forcés à l'hypothèse de l'inconscient, mais c'est nous en retour qui les y avons piégés. Car si, dans un premier temps, l'Inconscient semble se retourner contre la Raison et y porter une subversion radicale, s'il semble encore chargé du potentiel de rupture de la folie, plus tard il se retourne contre elle, car il est ce qui permet de l'annexer à une raison plus universelle que la raison classique.

Les fous, jadis muets, aujourd'hui tout le monde est à leur écoute, on a trouvé la grille sur laquelle recueillir leurs messages jadis absurdes et indéchiffrables. Les enfants parlent, ce ne sont plus ces êtres étranges et insignifiants à la fois pour l'univers adulte — les enfants signifient, ils sont devenus signifiants — non par quelque « libération » de leur parole, mais parce que la raison adulte s'est donnée les moyens plus subtils pour conjurer la menace et le silence. Les primitifs aussi sont entendus, on les sollicite, on les écoute, ce ne sont plus des bêtes, Lévy-Strauss a bien dit que leurs structures mentales étaient les mêmes que les nôtres, la psychanalyse les a ralliés à l'Œdipe, et à la libido — tous nos codes ont bien fonctionné, et ils y ont répondu. On les avait enterrés sous le silence, on les enterre sous la parole, parole « différente » certes, mais paroles sous le mot d'ordre de la différence,

[11] Dans le texte

> comme jadis sous celui de l'unité de la Raison, ne nous y trompons pas, c'est le même ordre qui s'avance. Impérialisme de la raison, néo-impérialisme de la différence[12].

Baudrillard avait bien compris que la soumission du général aux particularismes relevait de la même dynamique que la soumission du particulier au général et que toutes deux pouvaient, l'une comme l'autre, conduire à une hégémonie. En soi, l'hégémonie de la différence n'est à priori pas plus problématique que celle d'autres catégories comme la raison, la nature ou encore des classes. En revanche, un problème apparaît dès lors que les différences en question ne peuvent être endurées par voie d'expérience. Ainsi, certaines choses sont insondables, car soit le fait même de les sonder modifie leur nature — comme dans le cas de l'altérité sondée par l'ethnographie qui débouche sur le phénomène de muséographie — soit du fait que certaines de ces choses soient tout simplement insondables — l'inconscient étant le meilleur exemple. C'est en partie ce caractère insondable qui faisait dire à Baudrillard que « la simulation s'ouvre donc par une liquidation de tous les référentiels[13] » ; par la *précession* de la théorie sur la pratique, du discours sur les faits, de l'idéologie sur le réel. Bien entendu, la critique de Baudrillard n'était pas adressée aux théories, discours et idéologies pas plus qu'aux positivités dans leur ensemble. Baudrillard visait très précisément les positivités *nues* — pour reprendre les termes de Foucault — c'est-à-dire les fonctions, les règles et les significations exemptes de référentiels endurés ou éprouvés par un collectif.

Ainsi la proposition de Foucault fut de faire jouer, face à l'identité et au général, la différence et le particulier tout en soumettant comme nouvelle règle du jeu celle de l'herméneutique et de l'ethnopsychanalyse face à l'histoire sociale. Les foucaldiens, en particulier dans les *cultural studies*, systématisèrent cette approche au point de soumettre *l'observation du général*, induit des analogies entre des événements collectivement éprouvés (historicisme social), à *l'application de particularismes*, inconscients ou exotiques, exempts de tout référent consistant, au biais d'une analytique de la finitude. En cela, le programme foucaldien en sciences humaines trouve son application directe dans celui des *cultural studies* : forte influence de l'ethnologie, de la psychanalyse et des études herméneutiques en général (littérature, cinéma, théâtre, arts, etc.) ; forte dimension critique envers la culture universitaire

[12] Jean Baudrillard. *Simulacres et Simulation*. Paris : Galilée, 1981, p. 197-198.
[13] *Ibid.*, p. 11.

et ses catégories ; étude des particularismes pour eux-mêmes sans induction de principes plus généraux par voie d'analogies.

Bien entendu l'image que nous donnons ici des *cultural studies* est pour sa part générale et ne tient pas compte des cas particuliers. Il est un fait que les *cultural studies* puisent leurs inspirations et leurs sources chez d'innombrables auteurs. Pour autant, force est de constater la place hégémonique qu'y occupe Michel Foucault et sa philosophie de la connaissance. Ce constat est valable pour la totalité des branches des *cultural studies*, y compris celle qui nous intéresse plus particulièrement, à savoir celle des *monster studies*.

1.3. La *monster theory* ou la naissance des *monster studies*

Le courant de recherche des *monster studies* a pour origine la publication en 1996 de l'ouvrage collectif *Monster Theory* dont la direction éditoriale revient à Jeffrey Jerome Cohen, a l'époque professeur assistant en Anglais et directeur associé au programme en sciences humaines de l'Université George Washington. À cette période, il finissait la rédaction de son premier livre *Of Giants: Sex, Monsters, and the Middle Ages*, qui paraîtra trois ans plus tard. La quatrième de couverture de cet ouvrage donne un résumé du travail et des thèmes abordés par Jeffrey J. Cohen :

> Un monstre se cache au cœur de l'identité médiévale, et ce livre va à sa recherche. En lisant un ensemble de textes médiévaux dans lesquels les géants et le démembrement figurent en bonne place, Jeffrey Jérome Cohen apporte une perspective psychanalytique critique sur la question de la formation de l'identité — en particulier de l'identité masculine — dans la représentation narrative. Il s'agit d'une enquête convaincante sur le phénomène des géants et du massacre de géants dans divers textes de la période anglo-saxonne à la fin du moyen anglais, notamment Beowulf, plusieurs œuvres de Chaucer et Sir Gawain and the Green Knight[14].

Jeffrey J. Cohen a, par ailleurs, dirigé l'étonnant *The Postcolonial Middle Ages* (2000) avant de publier son second ouvrage à titre d'auteur *Hybridity, Identity, and Monstruosity in Medieval Britain: On Difficult Middles* (2006). Les deux ouvrages, encore une fois, s'inscrivent dans le courant des *cultural studies*. Ces deux ouvrages ont fait l'objet d'un bon accueil dans la

[14] Jeffrey J. Cohen. *Of Giants: Sex, Monsters, and the Middle Ages*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1999, quatrième couv.

revue *Speculum. A Journal of Medieval Studies*. Cependant, les mêmes ouvrages ont fait l'objet de critiques dans la revue *Mediaevistik* de la part d'Albrecht Classen, médiéviste et professeur émérite au département des études germaniques de l'Université d'Arizona. Ce dernier, dans sa recension de *The Postcolonial Middle Ages*, conclut en insistant sur les dangers liés au nouvel historicisme des *cultural studies* notamment incarné par les articles de Saïd Edward et d'Homi Bhabha, tous deux pères des études postcoloniales et qui revendiquent chacun un fort attachement aux théories et idées développées par Michel Foucault.

> Les approches théoriques des articles rassemblés ici peuvent avoir un effet stimulant à titre d'expériences. Dans le même temps, les auteurs manifestent un grand intérêt pour inclure le Moyen Âge dans le discours postcolonial, ce qui pourrait être assez sensé, mais ne glisse souvent que trop vite dans l'absurde et le grotesque, car ni Saïd ni Bhabha n'ont rien compris au Moyen Âge et n'ont donc été en mesure de faire des déclarations significatives à ce sujet. Il me semble très peu probable que les contributeurs provoquent un changement de paradigme dans notre façon de penser, mais ils nous encouragent au moins à répondre à de nouvelles observations et réflexions. Il reste un lien stimulant, mais il s'adresse surtout aux théoriciens modernes et moins aux médiévistes. Il y a donc le danger que le pont décisif entre les deux mondes puisse s'effondrer et que les auteurs se retrouvent de manière inattendue du mauvais côté, à savoir dans le postmodernisme[15].

L'article de Jeffrey J. Cohen « Monster Culture (Seven Thesis) », qui sert d'introduction à l'ouvrage *Monster Theory*, a joué un rôle fondamental dans l'émergence outre-Atlantique des *monster studies*. Son article a notamment été réédité dans les synthèses des *monster studies* que sont les ouvrages *Speaking of Monsters* (2012), édité par Caroline Joan S. Picart et John Edgar Browning ; *Classic Reading on Monster Theory* (2018), édité par Asa Simon Mittman et Marcus Hensel[16] ; et *The Monster Theory Reader* (2020), dont la direction éditoriale revient à Jeffrey Andrew Weinstock. Il est aussi important de noter qu'Asa Simon Mittman a par ailleurs dirigé l'édition du *The Ashgate Research Companion to Monsters and the Monstrous* (2012) dont la postface revient à Jeffrey J. Cohen ; et que Jeffrey Andrew Weinstock a pour sa part dirigé l'édition du *The Ashgate Encyclopedia of Literary and Cinematic Monsters* (2014).

[15] Albretch Classen. « The Postcolonial Middle Ages. (The New Middle Ages). By Jeffrey Jerome Cohen ». *Mediaevistik*. n° 13, 2000, p. 228.

[16] À noter que dans le même ouvrage, au chapitre consacré aux « allied theories » on retrouve l'introduction à l'ouvrage d'Edward Saïd *Orientalism*. Ce choix étant justifié par le fait que le discours colonial tout comme le discours sur le monstre sont des discours qui en disent plus sur nous que sur leurs objets.

Avant de développer ses sept thèses sur le monstre et le monstrueux, Jeffrey J. Cohen introduit son article par une mise au point méthodologique :

> Ce que je proposerai ici en guise de première incursion, comme entrée dans ce livre au contenu monstrueux, est l'esquisse d'un nouveau *modus legendi* : une méthode de lecture des cultures à partir des monstres qu'elles engendrent. Ce faisant, je transgresserai [*violate*] en partie deux des principes sacrés des études culturelles récentes : la contrainte à la spécificité historique et l'insistance sur le fait que toute connaissance (et donc toutes les cartographies de cette connaissance) soit locale. De la première, je dirai seulement que dans les études culturelles d'aujourd'hui, l'histoire (déguisée peut-être en « culture ») tend à être fétichisée comme *telos*, comme déterminant final du sens ; post de Man, post Foucault, post Hayden White, il faut garder à l'esprit que l'histoire n'est qu'un texte de plus dans un cortège de textes, et non le garant d'une signification singulière. Un mouvement éloigné de la *longue durée* et orienté vers la microéconomie (du capital ou du genre) est le plus souvent associé à la critique foucaldienne ; pourtant, les critiques récents ont constaté que là où Foucault s'est trompé, c'était principalement dans ses détails, dans ses détails minutieux. Néanmoins, sa méthodologie — son archéologie des idées, ses histoires d'impensés — reste à juste titre la voie de recherche choisie par la plupart des critiques culturels d'aujourd'hui, qu'ils travaillent dans la cyberculture postmoderne ou au Moyen Âge.
>
> Ce faisant, j'aimerais faire un appel général. Nous vivons à une époque qui a renoncé à juste titre aux Grandes Théories, une époque où nous réalisons que l'histoire (comme "l'individualité", la "subjectivité", le "genre" et la "culture") est composée d'une multitude de fragments, plutôt que d'ensembles épistémologiques homogènes. Certains fragments seront rassemblés ici et liés temporairement ensemble pour former un maillage faiblement intégré — ou, mieux, un hybride inassimilé, un corps monstrueux. Plutôt que d'argumenter une "théorie de la tératologie", je propose en guise d'introduction aux essais qui suivent un ensemble de postulats faillibles à la recherche de moments culturels spécifiques. Je propose sept thèses pour comprendre les cultures à travers les monstres qu'elles enfantent[17].

La filiation au programme foucaldien en sciences humaines est claire et revendiquée. Le ton étant donné et le lecteur averti, Jeffrey J. Cohen propose alors sept thèses sur le monstre :

1. « Le corps du monstre est un corps culturel » (« *The Monster's Body Is a Cultural Body* ») ;

[17] Jeffrey Jerome Cohen. « Monster Culture (Seven Theses) ». Dans. *Monster Theory*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1996, p. 3-4.

2. « Le monstre est insaisissable » (« *The Monster Always Escapes* ») ;
3. « Le monstre est le présage des crises de catégories » (« *The Monster Is the Harbinger of Category Crisis* ») ;
4. « Le monstre siège aux portes de la différence » (« *The Monster Dwells at the Gates of Difference* ») ;
5. « Le monstre patrouille aux frontières du possible » (« *The Monster Polices the Borders of the Possible* ») ;
6. « La peur du monstre est réellement une forme de désir » (« *Fear of the Monster Is Really a Kind of Desire* ») ;
7. « Le monstre demeure à la lisière… d'advenir » (« *The Monster Stands at the Threshold … of Becoming* »).

Chacune de ces thèses est formulée dans un langage parfois abscons[18], ce qui n'empêche cependant pas leurs compréhensions générales. Dans leurs formulations initiales, toutes ces thèses sont recevables. Cependant, bon nombre des développements sont faits à travers une grille de lecture partisane, parfois au détriment de la logique la plus élémentaire. La cause étant souvent la même, à savoir la généralisation de cas particuliers.

1.4. Les sept thèses de la *monster theory*

Première thèse : « le corps du monstre est un corps culturel ».

Jeffrey J. Cohen a tout à fait raison de relever que le corps du monstre, sa représentation esthétique, est le produit de la culture dont il est issu. D'ailleurs comment pourrait-il en être autrement de toute représentation esthétique, qu'elle soit le reflet en positif ou en négatif d'un ensemble culturel plus vaste ? De la sorte, Jeffrey J. Cohen a raison quand il affirme que « le corps du monstre est pure culture ». Cependant, à aucun moment, celui-ci n'insiste sur les implications d'une telle affirmation. Ainsi, toute représentation esthétique, monstrueuse ou non, ne peut être comprise sans être rattachée à la culture dont elle est issue.

En conséquence, bien maladroits sont ceux qui comme Jeffrey J. Cohen mettent la charrue avant les bœufs en cherchant « à comprendre les cultures à travers les monstres qu'elles

[18] À titre d'exemple : « These epistemological spaces between the monster's bones are Derrida's familiar chasm of differance: a genetic uncertainty principle, the essence of the monster's vitality, the reason it always rises from the dissection table as its secrets are about to be revealed and vanishes into the night. » Jeffrey Jerome Cohen. « Monster Culture (Seven Theses) ». Dans. *Monster Theory*. *op. cit.*, p. 4.

enfantent[19] » plutôt qu'en s'efforçant d'abord *à comprendre les monstres à travers les cultures qui les produisent*. C'est d'ailleurs du fait cette inversion, consistant à aller de l'inconnu empirique vers le connu théorique, qui permet au *cultural studies* d'observer les manifestations d'idéologies liées aux genres[20], au postcolonialisme[21] ou encore au posthumain[22] et ce de façon totalement anachronique. Pour notre part, nous nous efforcerons de nous en tenir au principe positiviste selon lequel « on ne saurait, en réalité, concevoir, à cet égard, de nécessité logique vraiment commune à toutes les spéculations possibles que cette évidente obligation d'aller toujours du connu à l'inconnu[23] ».

Deuxième thèse : « le monstre est insaisissable ».

À travers cette thèse, Jeffrey J. Cohen semble en partie vouloir insister sur le fait qu'une figure monstrueuse est toujours réactualisée lors de son réemploi par différentes cultures. À ce propos, le cas le plus significatif est sans doute la figure du vampire. Ainsi, des traits consubstantiels au vampire, autant esthétiques (grandes canines) que comportementaux (attrait pour le sang), réapparaissent à chacune de ses manifestations ; mais ses traits archétypaux sont

[19] « I offer seven theses toward understanding cultures through the monsters they bear ». Jeffrey Jerome Cohen. « Monster Culture (Seven Theses) ». Dans. *Monster Theory*. op. cit., p. 4.

[20] « My methodology combines psychoanalysis with several schools of postmodern identity theory (including certain strains of gender and queer theory) that have sometimes been antagonistic to its praxis but can in fact press further its insights. I am particularly interested in the challenges to unified identity posed by Gilles Deleuze and Felix Guattari in their collaborative work, as well as the feminist reframing of their corpus by Elizabeth Grosz. This book also makes ample use of the discursive or constructivist theories of sexuality propounded by Michel Foucault and greatly expanded by Judith Butler, reading them into and against medieval conceptualizations of personhood and body. » Jeffrey J. Cohen. *Of Giants: Sex, Monsters and the Middle Ages*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1999, p. XVI.

[21] « As his deployment of Welshness suggests, strategic mimicry and the moments of hybridity that result is not limited to English India, the historical moment from which Bhabha derives the concepts. If hybridity is a "revaluation of the assumption of colonial identity through the repetition of discriminatory identity effects," deforming and displacing the colonialist gaze while constructing an ambivalent site of discipline, dissemination, and disruption, then the Middle Ages were replete with such impurity. » Jeffrey J. Cohen. *Hybridity, Identity, and Monstrosity In Medieval Britain*. New York : Palgrave Macmillan, 2006, p. 9.

[22] « Indeed, disability theorists in general and in medieval Disability Studies more specifically have turned to the posthuman in their examinations of disability. Julie Singer, for example, has recommended a "transhuman" view of medieval disability that uses the pliability of the posthuman body as a way to open up a broader category of bodies in terms of disability, which is particularly apt for a time period in which no concept or definition of disability existed. A posthuman disability perspective that is careful to attend to bodily materiality, thus, illumines the disabling features of the monstrous and the ways in which monstrosity frames disability. Attending to the real disabled bodies that are attached to the terms used to describe posthuman figures, such as the cyborg or monster, better historicizes and contextualizes their cultural use and brings attention to materiality and lived experience to posthuman considerations, which have been critiqued for eliding such concerns. A consideration of (dis)ability, thus, brings the body back into and through the posthuman interface of the human, the nonhuman, and the communal. Bringing disability and monstrosity into contact with the posthuman, moreover, exposes the ways in which disability and monstrosity produce themselves while simultaneously exposing the machinations of their production. » Asa Simon Mittman, Richard H. Godden. *Monstruosity, Disability, and the Posthuman in the Medival and Early Moderne World*. New York : Palgrave Macmillan, 2019, p.VIII-IX.

[23] Auguste Comte. *Cours de philosophie* positive. Tome IV. Paris : Baillière et Fils, 1864, p. 258.

toujours accompagnés d'autres traits donnant tout son relief et sa consistance à ce monstre en le rattachant à une culture donnée.

S'il s'agit par cette thèse d'affirmer la distinction entre cas particuliers et catégories générales alors nous ne pouvons qu'y souscrire. Mais affirmer cela, ce n'est pas dire que le monstre est insaisissable. Tous les êtres humains sont particuliers ; pourtant, cela n'empêche en rien d'émettre des propositions générales sur leur physiologie ou leur psychologie — propositions par ailleurs validées ou invalidées par l'étude de cas particuliers en anatomie et psychologie. De la même façon, les théorèmes de la géométrie sont des propositions générales dont les applications particulières reviennent entre autres à l'architecture. Pour notre part, nous affirmons que des propositions générales peuvent être faites à propos du monstre. Ainsi, pour nous, il est possible, si ce n'est au sens propre tout au moins au sens figuré, de saisir le monstre. Aussi, si le monstre est insaisissable c'est bien moins en raison de sa nature que d'un refus de la part de Jeffrey J. Cohen de chercher à le saisir :

> Le discours sur l'extraction d'un phénomène transculturel et transtemporel appelé « le vampire » est d'une utilité plutôt limitée ; même si des figures vampiriques se retrouvent presque partout dans le monde, de l'Égypte ancienne à l'Hollywood moderne, chaque réapparition et son analyse sont toujours liées à un double acte de construction et de reconstitution. La « *Monster Theory* » doit donc se préoccuper de chaînes de moments culturels, reliés par une logique qui menace toujours de changer. Animée par le changement et l'évasion, par l'impossibilité de réaliser ce que Susan Stewart appelle la désirée « chute ou mort », « l'arrêt » de son sujet gigantesque [en référence au travail de Susan Stewart sur les géants], l'interprétation monstrueuse est semblable à l'épiphanie, une œuvre qui doit se contenter de fragments (empreintes, os, talismans, dents, ombres, aperçus obscurcis — signifiant le trajet monstrueux qui se substitue au corps monstrueux lui-même)[24].

Le but de Cohen n'est pas de chercher les analogies entre les diverses représentations de monstres afin d'en induire une représentation plus générale. Son but n'est pas d'induire des principes généraux de l'observation d'analogie entre des cas particuliers. Le but de Cohen est l'interprétation du monstre à travers ses différentes « constructions » et « reconstitution ». En somme pour lui les interprétations particulières de cas particuliers se suffisent à elles-mêmes : « Le monstre s'échappe toujours car il refuse la simple catégorisation[25] ». Le reniement des

[24] Jeffrey Jerome Cohen. « Monster Culture (Seven Theses) ». Dans. *Monster Theory*. *op*. *cit*., p. 5-6.
[25] *Ibid*., p. 6.

ambitions scientifiques est ici affirmé. Ce reniement était déjà, par ailleurs, suggéré dans le fait de parler en introduction de « postulats faillibles », à propos de ses thèses. Est-il nécessaire de rappeler que le critère de faillibilité des énoncés scientifiques, énoncé par Popper, ne consiste pas en une exhortation à produire des énoncés dont le destin serait inéluctablement voué à la faillite, mais bel et bien de produire des énoncés prenant la forme d'affirmations, pouvant être testés expérimentalement et éventuellement réfutés ? Aussi, c'est sur ce point que se trouve l'une de nos plus grandes divergences avec les *monster studies*, sachant que le but de notre présente étude sera, à partir de l'observation d'analogies entre diverses représentations du monstre, d'induire une représentation, une signification, une définition générale de ce dernier.

Troisième thèse : « le monstre est le présage des crises de catégories ».

Il est vrai que le monstre, du fait de son rapport avec le contre-nature et de la singularité qu'il incarne, tend à ne rentrer dans aucune catégorie préétablie. Penser que le monstre est le signe avant-coureur d'une crise des catégories s'explique pour nous dans le fait que *la dissonance cognitive que le monstre produit est la conséquence de la dissonance taxinomique qu'il incarne*.

Au biais de la démarche qui vise à « comprendre les cultures à travers les monstres qu'elles enfantent », Jeffrey J. Cohen, et dans une plus large mesure les *monster studies*, utilisent cette caractéristique supposée du monstre comme moyen afin de construire et reconstituer, par le biais de l'herméneutique interprétative, les cultures qu'ils cherchent à comprendre :

> L'horizon où habitent les monstres pourrait bien être imaginé comme la lisière visible du cercle herméneutique lui-même : le monstrueux offre une évasion de son chemin hermétique, une invitation à explorer de nouvelles spirales, des méthodes nouvelles et interconnectées de perception du monde. Face au monstre, l'enquête scientifique et sa rationalité ordonnée s'effondrent[26].

Bien que nous soyons d'accord pour affirmer que les monstres, du fait de leur singularité, invite à l'interprétation[27], nous nous opposons catégoriquement à employer le monstrueux comme grille de lecture interprétative des productions culturelles[28]. Là encore s'exprime un

[26] *Ibid*., p. 7.
[27] Nous rejoignions ici l'analyse de Dan Sperbe. « Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ? ». *L'Homme*. 1975, vol. 2, n° 15, pp. 5-34.
[28] Les exemples de ce genre regorgent au sein des *monster studies*. Aussi, plutôt que les énumérer, nous invitons nos lecteurs, à titre d'exemple, à regarder le film de Nelly Ben Hayoun, directrice de *The University of*

point crucial en ce qui concerne notre méthode ainsi que notre façon d'appréhender le monstre en tant qu'objet d'étude. Il est selon nous d'une impérieuse nécessité que la qualification d'un phénomène, d'une chose, d'un événement comme étant « monstrueux » ne revienne pas au chercheur : il doit observer la monstruosité et non la produire. Pour un chercheur en sciences humaines, dire d'une chose qu'elle est un monstre du fait de sa forme ou de son comportement, c'est commettre l'erreur de le faire apparaître dans des contenus à priori neutres, car acquérant leur qualité, leur fonction de monstre, à posteriori de l'expérience interprétative. Or, l'interprétation particulière ne vaut que pour elle-même et non pour l'affirmation de principes généraux. Ce qui doit être observé, ce ne sont pas des formes esthétiques ou des comportements vides de sens à priori et qui n'acquerront leur signification qu'à posteriori de l'entreprise interprétative. Ce qui doit être observé, ce sont des occurrences du monstre sous forme d'occurrences lexicales — qui couvrent une aire de signification et témoignent d'interprétations particulières — entre lesquelles pourront être observées des analogies dont on pourra par la suite induire des propositions générales.

Quatrième thèse : « le monstre siège aux portes de la différence ».

Cette quatrième thèse, encore une fois, assez absconse dans sa formulation, semble se fonder sur la conception particulière que Jeffrey J. Cohen se fait du lien entre monstre et différence :

> Une différence en devient une autre lorsque les catégories normatives de genre, de sexualité, d'identité nationale et d'ethnicité glissent ensemble comme les cercles imbriqués d'un diagramme de Venn, rejetant au centre ce qui devient le monstre. Cette dépossession violente érige une dialectique hégélienne maître/esclave autovalidante qui naturalise l'assujettissement d'un corps culturel par un autre en écrivant le corps exclu de la personnalité et de l'agentivité comme à tout égard différent, monstrueux. Une polysémie est accordée afin qu'une menace plus grande puisse être codée ; la multiplicité des significations, paradoxalement, itère les mêmes représentations d'agitprop restrictives que la signification rétrécie effectue. Pourtant, un danger réside dans cette multiplication : alors que la différence, comme une Hydre, fait germer deux têtes là où l'une a été coupée, les possibilités d'évasion, de résistance, de disruption apparaissent avec plus de force[29].

Underground du Sandberg Institut de l'académie Gerrit Rietveld (Université des Sciences Appliquées en Arts et Design). *I am (not) a monster*. 2019. Nelly Ben Hayoun Studios. URL : http://iamnotamonster.world (23/02/2021).

[29] Jeffrey Jerome Cohen. « Monster Culture (Seven Theses) ». Dans. *Monster Theory*. *op*. *cit.*, p. 11.

Ici plus qu'ailleurs se manifeste, si ce n'est le sophisme, tout du moins le paralogisme au cœur des *monster studies*. Celui-ci peut s'énoncer de la façon suivante :

a. Tous les monstres sont différents (c.-à-d. diffèrent du général) [$A \Rightarrow B$] ;
b. Or X est différent [$C \Rightarrow B$] ;
c. Donc X est un monstre [$C \Rightarrow A$].

Il apparaît très clairement ici que la transitivité nécessaire pour former un syllogisme formellement correct n'est pas respectée. Nous avons ici affaire à une *affirmation du conséquent* consistant, à partir du seul partage d'une propriété (la différence), à conclure qu'un cas particulier (X) fait partie d'une catégorie générale (le monstre)[30]. De la sorte, se manifeste l'un des axiomes de la *monster theory* : la différence est une propriété suffisante pour intégrer la catégorie de monstre.

Il est indéniable qu'une grande majorité de monstres sont des figurations de particularismes divers : esthétiques, moraux, ethniques, etc. Mais de là à dire qu'en chaque particularisme sommeille un monstre en puissance, il y a une limite que Jeffrey J. Cohen franchit allègrement. Toutefois, la raison d'un tel rapprochement entre différences et monstres n'est pas fortuite et vise l'appropriation par les premiers de l'aura et du pouvoir des seconds. Ici, réside l'aspect théorique d'un activisme qui bien loin de se contenter de subir passivement le qualificatif de « monstre » se revendique de ce dernier afin de parfaire son aura d'une superbe décadente — procédé déjà usé de manière quasi systématique au XIXe par le décadentisme fin-de-siècle. On comprend à la fois l'impudence et la bravoure qu'il peut y avoir à se présenter volontairement comme monstrueux lorsque l'on se revendique opposant à un système de valeurs. Ici, se manifeste l'interprétation par les *monster studies* de leur objet : un pur outil rhétorique au service d'une analytique de la finitude hagarde et désœuvrée.

Cinquième thèse : « le monstre patrouille aux frontières des possibles ».

De façon générale, il est vrai que le monstre incarne un cas limite. Comme l'explique très justement Jean Foucart, en reprenant les propos de Didier Fassin sur l'intolérable :

[30] C'est le même genre de paralogisme avec affirmation du conséquent que l'on retrouve couramment dans les slogans issus de l'*agitprop* comme *All Cops Are Bastard*, *All Men Are Trash*, ou encore *White Privilege* issus de mouvements anarchistes radicaux féministes ou post-coloniaux.

> Toutes les sociétés humaines produisent du monstrueux parce qu'elles se réfèrent à un univers de valeurs qui sont incorporées dans des sensibilités (un dedans), aux confins duquel elles tracent un horizon qui ne peut être franchi sans renoncer à ce qui les fonde (un dehors)[31].

Mais ici, peut-être encore plus que dans la thèse précédente, se dessine le prisme à travers lequel Jeffrey J. Cohen observe le monstre : l'oppression. Pour lui, chaque monstre est la manifestation d'une oppression des puissants sur les faibles, du général sur le particulier.

> Le monstre de la prohibition existe pour délimiter les liens qui unissent ce système de relations que nous appelons culture, pour attirer la mauvaise attention sur les frontières qui ne peuvent — ne doivent pas — être franchies. Principalement, ces frontières sont en place pour contrôler la traite des femmes, ou plus généralement pour établir des rapports strictement homosociaux, ces liens entre hommes qui maintiennent une société patriarcale fonctionnelle. Sorte de berger, ce monstre délimite l'espace social à travers lequel les corps culturels peuvent se déplacer, et à l'époque classique (par exemple) valider un système strict et hiérarchique de leadership et de contrôle naturalisés où chaque homme avait une place fonctionnelle[32].

Ainsi, derrière chaque culture se cacherait une infrastructure de domination et d'oppression, généralisée et systématisée, dont le monstre serait un des outils. Or, le fait de se sentir dominé ou oppressé n'implique pas l'existence de stratégies visant à la domination ou à l'oppression. De tels raisonnements paranoïaques entraînent souvent avec eux leurs lots de paradoxes. Ainsi, il est déroutant d'entendre dire, d'un côté que le monstre est l'incarnation des opprimés pour, au paragraphe suivant, apprendre qu'il est la personnification de l'oppresseur. De même, on ne peut pas dire que le monstre est l'outil des puissants, et de l'autre, l'utiliser soi-même de manière intempestive. Il ressort de ces intrigues que le monstre apparaît moins comme la représentation naïve d'un cas limite que comme un pur outil rhétorique permettant de tracer la ligne de front d'un combat idéologique. De la sorte, chaque monstre serait la manifestation d'une stratégie derrière laquelle se cacherait la *kommandantur* de l'*agitprop*. Dans un cadre strictement politique cela pourrait avoir du sens, mais le fait est qu'il est du bon

[31] Jean Foucart. « Monstruosité et transversalité. Figures contemporaines du monstrueux ». *Pensée plurielle*. n° 24, 2010, p. 46. Voir aussi : Didier Fassin, Patrice Bourdelais. *Les constructions de l'intolérable : étude d'anthropologie et d'histoire sur les frontières de l'espace moral*. Paris : La découvert, 2005, p. 240.
[32] Jeffrey Jerome Cohen. « Monster Culture (Seven Theses) ». Dans. *Monster Theory*. *op. cit.*, p. 13-14.

vouloir de chacun, oppresseurs comme opprimés, forts comme faibles, d'user du monstre comme il l'entend — bien qu'en la matière il est bon de savoir raison garder.

En ce qui nous concerne, nous avons une conception moins militante de la question. Sans trop entrer ici dans les détails, le monstre est pour nous moins le résultat de calculs froids et raisonnés que de sentiments et d'émotions. Pour le dire de manière brève, les termes *monstre* et *monstrueux* ont pour nous la même nature et entretiennent les mêmes rapports que les couples peur/peureux, amour/amoureux, joie/joyeux, colère/coléreux, respect/respectueux, etc. Ce faisant, le monstrueux, comme tout sentiment, n'est pas à l'abri des calculs les plus subtils. Toujours est-il que le monstre apparaît selon nous moins comme le produit de la raison que comme celui d'affects — comme en témoignent la *monster theory* et les *monster studies*.

Sixième thèse : « la peur du monstre est réellement une forme de désir ».

L'anormalité, la singularité, la différence peuvent aussi bien faire sourire que pleurer, être objet d'attirances ou de rejets ; mais qu'en est-il à proprement parler du monstre ? Dans le cas où le monstre est défini par le seul fait d'être singulier, cela n'implique pas de formes d'attirances ou de rejets particuliers. En revanche, si le monstre se veut menaçant alors il sera craint et rejeté par ses victimes. Ici, se dessine en partie la distinction entre monstruosités esthétiques et monstruosités morales. Une malformation congénitale, du type de celles qu'étudie la tératologie ou une difformité du type de celles qu'analyse l'esthétique, n'impliquent *à priori* ni crainte ni désir. En revanche, une monstruosité morale implique une distinction entre bien et mal du fait de la menace que cette dernière fait peser sur ses victimes. Bien que s'appuyant pour sa part sur une démarche herméneutique et des considérations d'ordre psychanalytique (notamment en mobilisant le concept d'*abjection* tel que développé par Julia Kristeva), Jeffrey J. Cohen semble parvenir à une conclusion somme toute similaire :

> À travers le corps du monstre, les fantasmes d'agression, de domination et d'inversion sont autorisés à s'exprimer en toute sécurité dans un espace clairement délimité et définitivement liminal. Le plaisir de l'évasion ne cède la place à l'horreur que lorsque le monstre menace de dépasser ces limites, de détruire ou de déconstruire les minces murs de la catégorie et de la culture[33].

[33] *Ibid*., p. 17.

Septième thèse : « Le monstre demeure à la lisière… d'advenir ».

Cette dernière thèse, concluant l'article de Jeffrey J. Cohen, est aussi la moins développée (seulement un paragraphe) et semble plus servir d'ouverture prospective. Il y a, selon nous, deux façons d'interpréter cette dernière thèse. Dans le cas où l'avenir en question renvoie à celui de l'anthropologie, il est indéniable qu'une meilleure compréhension du monstre — autrement dit d'une figuration construite en négatif de nos structures représentatives — repose sur nos connaissances anthropologiques au sens large du terme. Dans le cas où l'avenir dont il est fait mention renvoi non plus à nos connaissances anthropologiques, mais à la nature humaine en tant que telle, alors se pose la question de l'influence des monstres passés sur la structure de nos représentations ; et, qui plus est, si cette influence passe par une intégration ou un rejet. On conçoit aisément que la réponse à une telle question ne peut être triviale et nécessite un nombre d'études conséquent dans la lignée de notre travail historique sur le sujet.

En résumé de ces sept thèses, le monstre apparaît comme un moyen qui permet de pointer du doigt ce qui diffère du système de valeurs dominant ainsi que de son organisation. Dans ce cadre, le monstre apparaît comme un outil d'oppression des dominants à l'égard des minorités opprimées. Dans une optique foucaldienne, le système de valeurs dominant entretient les catégories chargées de positivité qui déterminent les fonctions, les règles ainsi que les significations qui forment sa structure. Pour le système de valeurs dominant, le monstre apparaît comme extérieur à sa structure. Ce faisant, il échappe au système de fonctions, de règles, ainsi que de significations qu'incarne le système de valeurs dominant. Du fait que la catégorie de monstre soit employée pour faire référence à des éléments extérieur au système de valeurs issues du positivisme, elle joue un rôle analogue à la catégorie d'inconscient en psychanalyse ou à celle d'altérité en ethnologie. Le monstre, en débordant le système de catégories à la fois du côté de la psychanalyse et de l'ethnologie, en devient un outil interprétatif privilégié de ce dernier dans le cadre du programme herméneutique foucaldien d'*analytique de la finitude*.

La *monster theory* et les *monster studies* cherchent ainsi « à comprendre les cultures à travers les monstres qu'elles enfantent » en allant de l'extérieur vers l'intérieur, de l'inconnu vers le connu en prenant toujours soin de souligner à chaque fois les oppressions — donc la domination — d'un système de valeurs dominant — donc oppressif. Pour elles, se cache, derrière toute culture, une infrastructure de domination et d'oppression généralisée et systématisée. Ainsi, le monstre serait l'une des expressions de cette oppression et de cette

domination : les sorcières, l'expression d'une domination du *cistème* envers les femmes[34] ; les vampires, la représentation d'une homophobie ambiante[35] ; les monstres des cartographes du Moyen Âge, la manifestation d'un racisme latent[36] ; les Aliens, l'allégorie des particularismes les plus divers[37]. Nous ne nions évidemment pas l'existence de stratégie de domination ou d'oppression. En revanche, nous n'ignorons pas que se sentir dominé ou opprimé n'implique ni l'existence de stratégies de dominations ou d'oppressions ni ne constitue un argument suffisant pour justifier l'existence de telles stratégies.

Pour notre part, nous ne chercherons pas à démontrer l'existence d'infrastructures de domination et d'oppression en y débusquant des monstres. Notre but sera de chercher à comprendre le monstre à travers les cultures qui usent d'une telle catégorie, ce qui nous fera ainsi progresser du connu vers l'inconnu — et non l'inverse. En tentant de retracer les grands traits et caractères généraux qui forment la structure générale de différentes cultures, nous serons alors à même de pouvoir observer comment le monstre se positionne vis-à-vis d'elles.

1.5. Les conséquences des *monster studies*

Aux vues des observations qui viennent d'être faites, on peut se demander d'où vient l'actuel engouement pour les *monster studies*. Une explication peut être donnée par les liens de parenté qu'elles entretiennent avec les *cultural studies*, dont la notoriété perdure depuis les années soixante-dix dans la plupart des pays. Bien que la *monster theory* marque la naissance des *monster studies*, ces dernières ne constituent pas un programme de recherche uniforme explicitement fondé autour des thèses de Jeffrey J. Cohen. Les *monster studies* se caractérisent avant tout par les liens qu'elles entretiennent avec le courant de recherche plus général des *cultural studies*. À cet égard, la *monster theory* n'est que l'écho amplifié du lien entre *monster studies* et *cultural studies*. À l'heure actuelle, la majorité des publications sur le monstre

[34] Marianne Hester. *Lewd Women and Wicked Witches: A Study of the Dynamics of Male Domination*. New York : Routledge, 1992.
[35] Eszter Muskovits. « The Threat of Otherness in Bram Stoker's Dracula». *TRANS-*. 2010, n° 10, URL : http://journals.openedition.org/trans/391 (23/02/2021).
[36] Amy S. Kaufmann. « Miraculous Bleach and Giant Feet: Were Medieval People Racist? ». *The Public Medievalist*. 2007, URL : https://www.publicmedievalist.com/miraculous-bleach/ (23/02/2021).
[37] Wendy Pearson. "Alien Cryptographies: The View from Queer". *Science Fiction Studies*. 1999, vol. 1, n° 26, pp. 1–22.

s'inscrit dans le courant de recherche, si ce n'est des *monster studies*[38], tout du moins dans celui plus global des *cultural studies.*

Ainsi, Rob Fisher, à l'initiative de programmes interdisciplinaires depuis plus d'une trentaine d'années, est le fondateur d'*Inter-Disciplinary.Net*[39] et *Progressive Connexions*[40], deux compagnies desquelles sont nés pas moins de soixante-dix projets de recherches interdisciplinaires internationaux[41]. Depuis 2002, Rob Fisher a été à l'origine de conférences internationales annuelles sur le monstre (*Global Conference Monsters and the Monstrous* devenue depuis 2019 *Monsters Global Inclusive Interdisciplinary Conference*). Par ailleurs, il a fondé en 2002, aux éditions Brill, la collection *At the Interface/Probing the Boundaries* composée de 135 volumes[42], avec une moyenne annuelle de sept publications. La publication uniquement d'ouvrages collectifs manifeste l'orientation interdisciplinaire de la collection. L'approche dominante est de type interprétatif et herméneutique. La ligne éditoriale met en avant, quant à elle, les thématiques chères au *cultural studies* que sont les déviances et les cas limites.

Parallèlement aux nombreuses publications et communications récentes, les *monster studies* commencent à faire leur apparition dans un grand nombre d'universités à travers le monde. On observe ainsi de plus en plus de parcours inclure dans leur programme des heures de cours dédiées à l'étude des monstres, hybrides et autres créatures fantastiques, notamment en littérature, en esthétique ou encore en arts du spectacle[43]. En France, cet engouement est même allé jusqu'à se traduire, en 2016, par l'entrée officielle des monstres au programme de français des classes de sixièmes[44]. Un article paru, en 2020, dans la revue de sciences humaines

[38] Parmi les travaux représentatifs des monster studies on peut citer ceux de Donna Haraway (1992), Jeffrey J. Cohen (1996, 1999, 2006), Margrit Shildrick (2001), Elaine L. Graham (2002), Caroline Joan Picart et John Edward Browning (2012), Donna McCormack (2015), Asa Simon Mittman (2012, 2018), Kisten Wright (2018), Mabel Morana (2018), Diego Compagna & Stefanie Steinhart (2019), Jeffrey Andrew Weinstock (2014, 2020), Gaia Giuliani (2020), Joanne Wieland-Burston (2020), Jess Zimmerman (2021), Michael Chemers et Analola Santana (2022).
[39] URL : https://www.inter-disciplinary.net/aboutus/history/ (22/02/2021).
[40] URL : https://www.progressiveconnexions.net/about/ (22/02/2021).
[41] URL : https://networks.h-net.org/search/site/"rob%20fisher"/ (22/02/2021).
[42] URL : https://brill.com/view/serial/AIPB (22/02/2021).
[43] À titre d'exemple on peut citer la faculté d'Arts et Science de l'Université de Toronto (CLA199H1 et ENG198H1), l'Université d'Edinburgh (SCAN10072), L'Université de Caroline du Sud (SCHC 485 H01 20890), l'Université Metropolitan State de Denver (ENG 2270), l'Université Washington and Lee (ENGL 250), l'Université de l'état du Michigan (ENG 142.732), L'Université de Cornell (BSOC 4431), l'Université du Minnesota (10450), l'Université de Berkley (ENG 161), l'Université de Floride, l'Université de Northwestern,
[44] Voir : Arrêté du 09-11-2015 — J.O. du 24-11-2015 (MENE1526483A) ainsi que le *bulletin officiel spécial n° 11 de l'éducation nationale du 26-11-2015* du Ministère de l'Éducation nationale, de la jeunesse et des sports. URL : https://www.education.gouv.fr/pid285/bulletin_officiel.html?pid_bo=33400 (23/02/2021).

et sociales *Palgrave Communications*, organe rattaché au prestigieux magazine *Nature*[45], fait la présentation de la *monster theory*[46], ainsi que des *monster studies* avant d'argumenter quant à leurs usages dans l'enseignement primaire et secondaire. Voici comme Sybille Erle et Helen Hendry présente les idées issues de la *monster theory* et des *monster studies* :

> Dans son avant-propos au *The Ashgate Research Companion to Monsters and the Monstrous* (2012), John Block Friedman, l'auteur de *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought* (1981) proclame que les monstres sont « omniprésents […] [ils] sont tout autour de nous, dans nos rêves, nos lectures d'enfant, dans les récits du capitalisme postcolonial, de l'exploitation, ainsi que dans les films détaillant les relations de pouvoir entre hommes et femmes, dans nos perceptions des personnes handicapées dans la rue ; parfois, même, ils nous représentent ». Par conséquent, *Ashgate Companion*, donne un excellent aperçu sur les monstres et leurs usages. Asa Simon Mittman, dans son introduction, justifie l'existence des *Monster Studies*, insistant sur l'impact plutôt que sur les qualités des monstres : « Pour ainsi dire, des caractéristiques essentielles ne peuvent être considérées comme telles, car les sources, trop variées, sont extraordinairement divergentes pour être résumées ou contenues au biais de telles caractéristiques ». Concernant l'impact, résultant en un changement d'attitude face à la différence, la définition de Patricia McCormack de la « rencontre » est utile : « le monstre » fait référence à l'élément extérieur à l'observateur qui déclenche et crée un événement perceptif qui nécessite la participation de deux entités différentes ». Un monstre, écrit-elle, est « un catalyseur vers une rencontre » et cette « rencontre » est productive. Par conséquent, ce qui est inacceptable parce qu'il est moralement transgressif peut encore suggérer de nouvelles possibilités d'interaction humaine[47].

Au paragraphe suivant, Erle et Hendry mobilisent l'interprétation du monstre faite par Michel Foucault comme étant un mélange d'espèces, de formes, de sexes. Ayant entendu ce que disait Foucault, mais aussi ce qu'il ne disait pas, Erle et Hendry voient dans le recours au « mélange » non plus l'hybridité du monstre mais celle d'un soi authentique (*authentic self*), composé d'expériences hétérogènes. Là où le monstre est cet « inintelligible » taxinomique qu'évoquait Foucault, le soi authentique serait un inintelligible empirique. De la sorte, au regard

[45] Sybille Erle, Helen Hendry. « Monsters: interdisciplinary explorations in monstrosity ». *Palgrave Communication*, 2020, vol. 6, n° 53. URL : https://doi.org/10.1057/s41599-020-0428-1 (07/02/2021).
[46] « One of the founding texts of *Monster Studies* (Cohen argued that monsters were a product of culture, functioned as signs and symbols for societal problems and demanded to be acknowledged on account of their mere presence). » *Ibid.*, p. 4.
[47] *Ibid*., p. 4.

de l'équivalence postulée par la *monster theory* entre différence et monstruosité, le *je* — sujet à la première personne du singulier — du fait de l'inconscient et de l'inintelligibilité de l'expérience serait un *autre,* serait un monstre. Le monstre serait cet inconnu — ou ce méconnu — parce qu'à la fois différent et insaisissable, nous invitant à sa rencontre, non pas dans le but à priori vain de saisir l'insaisissable, mais dans celui de comprendre que derrière l'inintelligible se cache un défaut d'expérience. Présentés ainsi, le monstre, la peur, la crainte, la méfiance auraient pour cause un défaut au niveau de l'expérience. Compris de la sorte, le monstre devient un outil pédagogique façonné sur mesure afin de « sensibiliser » (entendez ici « éduquer », « prescrire des comportements ») à la différence en évitant tout jugement péjoratif issu de manquements — mécompréhension — ou de défauts — incompréhension — au niveau de l'expérience. Erle et Henry donnent quelques exemples d'applications pédagogiques :

> De plus, des visions « monstrueuses » du futur et du changement sociétal présentées à travers des fictions dystopiques pour jeunes adultes telles que The Hunger Games (Collins, 2009) et des livres d'images ou des courts métrages d'animation tels que Varmints (Craste et Ward, 2013) permettent aux enseignants d'ouvrir un délicat débat sur des concepts et des problèmes difficiles, y compris les droits de l'homme, la démocratie et les conflits […] Ces textes offrent un moyen de relier les élèves aux défis politiques et sociaux dans un environnement qui est en toute sécurité éloigné de leur vie réelle. Ces possibilités d'enseignement sont particulièrement importantes lorsque les élèves sont témoins de conflits et de divisions dans les médias et dans la vie quotidienne ou sont confrontés à la compréhension de points de vue contradictoires sur des questions difficiles telles que l'identité de genre et le traitement des réfugiés (Woolley, 2010 ; Hope, 2018)[48].

Comparons ce programme pédagogique avec ce qui se fait déjà en France depuis 2015 et l'entrée du monstre au programme de français des sixièmes[49]. L'intitulé du cours de français sur le thème du monstre est *Le monstre, aux limites de l'humain*[50]. Celui-ci s'articule autour de trois axes : la découverte d'œuvres — sont privilégiées les œuvres classiques — mettant en scènes des monstres iconiques issus de la mythologie ou de la littérature ; la compréhension et l'interprétation des émotions fortes que provoquent ces monstres et la mise en scène de leur

[48] *Ibid*., p. 5.
[49] Arrêté du 09-11-2015 — J.O. du 24-11-2015 (MENE1526483A) ainsi que le *bulletin officiel spécial n° 11 de l'éducation nationale du 26-11-2015* du Ministère de l'Éducation nationale, de la jeunesse et des sports. URL : https://www.education.gouv.fr/pid285/bulletin_officiel.html?pid_bo=33400 (23/02/2021).
[50] Ministère de l'Éducation nationale, de la jeunesse et des sports. *Bulletin officiel spécial n° 11 de l'éducation nationale du 26-11-2015*. p. 124.

affrontement ; le questionnement sur les limites de l'humain que le monstre permet de figurer et d'explorer. Le thème n'est pas plus développé et laisse une grande marge de manœuvre pour les enseignants. Aussi le *Cercle Gallimard de l'enseignement* a publié un dossier thématique pédagogique sur le monstre dans lequel il propose plusieurs exercices[51]. Ainsi, à côté des travaux littéraires portant sur l'étymologie, sur le style fantastique, sur le genre satirique ou encore sur l'expression littéraire des sentiments de peur ou de fascination, on retrouve des ateliers sur les phénomènes de foire et les spectacles coloniaux, sur le genre des monstres, ou encore des ateliers de création de monstres dénonçant les « maux de notre société contemporaine ». Les questions qui viennent immédiatement à l'esprit sont : quels sont ces maux ? Qui les détermine ? Selon quels critères ? L'enseignant selon ses envies ? Les élèves selon leurs fantaisies ? La politique selon ses besoins ?

Dans la suite de leur article, Erle et Hendry traitent du problème de l'exclusion dans les écoles du Royaume-Uni ainsi que dans d'autres pays en avançant l'idée que le monstre serait un outil pédagogique privilégié pour répondre au problème politique de l'exclusion. La raison, justifiée par les *monster studies,* serait, encore une fois, que derrière chaque monstre se cache en fait une simple différence dont nous n'avons pas encore fait l'expérience inclusive et qu'en cela le monstre serait un outil d'exclusion. De plus, notre rapport au monstre à travers l'Histoire témoignerait de nos erreurs d'interprétation passées et de leurs conséquences sur le plan humain : les races, les sorcières, les freaks ; autant de monstres que nous avons inclus grâce l'anthropologie, le droit des femmes, la prise en compte des handicaps. Que penser alors des monstres intemporels que constituent l'infanticide, l'inceste ou la guerre ? On le sent, tout cela fait écho aux propos de Jean Baudrillard sur la différence. Si auparavant il existait des distinctions, pour le meilleur comme pour le pire, aujourd'hui toute différence doit être incluse afin d'éviter le pire à travers le simulacre du *risque zéro* à une époque où l'exclusion et son pendant qu'est la défiance vis-à-vis de l'inclusion généralisée. En France, le meilleur témoin de ces préoccupations politiques se manifeste dans la récente loi n° 2020-799 du 24 juin 2020 visant à lutter contre les contenus haineux sur internet.

De la sorte, si le monstre était vu auparavant comme contre-nature il doit maintenant être vu comme naturel. Pour opérer un tel changement et déconstruire nos représentations sur le monstre, il faut agir sur l'expérience et ainsi prescrire de nouveaux comportements. Un tel mode

[51] Cercle Gallimard de l'enseignement. « Le monstre ». *Les mots du Cercle*. n° 18, 2015 (2003), p. 4.

opératoire, qui vise à prescrire et à administrer des comportements, s'apparente à la méthode dite du nouveau paternalisme issue du milieu managérial. La prescription de nouveaux comportements se fonde sur des prémisses utilitaristes qui visent à maximiser le bien-être individuel : « pour votre santé, évitez de manger trop gras, trop sucré, trop salé » ; « pour votre santé et celle de votre entourage, évitez de fumer » ; pour le bien-être de tous, évitez les comportements haineux et non-inclusifs. Bien que de telles restrictions puissent à priori servir au bien-être, celles-ci ne sont pas à l'abri de nombreux effets pervers. De plus, ces comportements, bien que rationalisables à posteriori par les acteurs, relèvent pour la plupart d'une dynamique émotionnelle.

Outre l'aspect paternaliste qui peut y avoir derrière le fait de vouloir se prémunir de toute « monstration » dans le but serviable de promouvoir une société toujours plus inclusive, il y a le fait pour les établissements d'enseignement d'être passés de l'enseignement à l'éducation. L'un des premiers à avoir perçu ce changement est le sociologue Robert Nisbet dans son ouvrage *The Degradation of the Academic Dogma*, paru en 1971. L'idée qui y est développée est que le principe de l'instruction qui prévalait historiquement au sein de la communauté académique tend à s'altérer. Parmi les différentes causes à l'origine de cette dégradation, il constate — à côté d'une administration et d'une capitalisation du système académique américain — l'utilisation du savoir académique à des fins utilitaristes dans le but de résoudre des problématiques sociales mises en avant par le discours politique, médiatique et social. Auparavant, l'Université rendait service indirectement au corps social en formant des individus à remplir une fonction sociale. Aujourd'hui, celle-ci est gérée par des administrateurs publics et privés mandatés pour résoudre des problématiques économiques, sociales ou culturelles :

> Il n'y a pas de fin au nombre des misérables, des opprimés, des aliénés, des personnes en situation précaire et des membres autrement nécessiteux de la société américaine. La femme au foyer de la classe moyenne est seule : elle doit être aidée par des cours parrainés par l'université destinés à soulager sa solitude via la lecture de grandes œuvres, ou simplement leurs auditions. L'homme d'affaires a constamment besoin de conseils ou de perspicacité qui l'aideront à surmonter l'obstacle de la concurrence. Le fermier a constamment besoin de meilleurs engrais, d'insecticides et de machines agricoles pour l'aider dans son effort louable pour rendre la vie plus facile. Les dirigeants syndicaux peuvent utiliser tous les conseils qu'ils peuvent obtenir dans la tâche monumentale de garder leur base heureuse et, en même temps, de rester en contact avec les patrons. Nos villes, nous dit-on, sont devenues des jungles. Notre air, notre eau et notre terre sont

> devenus pollués. Notre système de transport au sol est manifestement dans un état proche de la *rigor mortis*. Les automobiles doivent être rendues plus sûres, les salons de beauté exploités plus efficacement, les banques et les sociétés immobilières plus rentables. De la sorte la société est un immense complexe de problèmes, de mécontentements et de besoins allant du simple critique au désespéré[52].

Nous ne voyons aucun problème à user du monstre pour enseigner aux élèves et étudiants l'étymologie (cyclope qui dérive du grec ancien *κύκλωψ*, littéralement « œil rond », « grand œil »), la stylistique (merveilleux, fantastique, satyrique) ou encore l'expression des sentiments (la peur, la fascination, le mépris). En revanche, on est en droit de se demander si cela relève bien des fonctions académiques que de traiter de problématiques sociales liées à l'exclusion en prescrivant des manières de penser et d'agir en fonction de termes plus ou moins flous comme l'inconscient, la différence ou encore le monstrueux, qui peuvent faire référence à tout et son contraire.

1.6. Conclusion

Les *monster studies*, en tant que branche des *cultural studies*, partagent avec ces dernières une même conception de la connaissance héritée de Michel Foucault. C'est dans *Des mots et des choses* que ce dernier expose les linéaments de sa philosophie de la connaissance dans le domaine des sciences humaines et sociales. Sa conception va à rebours de la philosophie de la connaissance positiviste. Pour cette dernière, la méthode analytique correspond aux sciences inorganiques comme la géométrie ou les mathématiques, la méthode synthétique aux sciences organiques comme la biologie ou la sociologie. De la même façon qu'à la biologie correspond l'anatomie comparée, à la sociologie doit correspondre l'histoire comparée, ce que Comte nomme la méthode historique et que Foucault nomme l'historicisme. Les propositions qui forment les sciences sociales étant ainsi induites de l'observation d'analogie entre des faits de même nature.

Selon Foucault, la méthode synthétique appliquée au savoir sur l'homme fait de ce dernier à la fois l'objet et le sujet de ses observations ; celui-ci servant à la fois et d'instrument pour opérer, et de matière même de ses opérations. Toujours selon Foucault, la conséquence principale d'un tel mode opératoire est la perpétuelle validation des savoirs positifs : les

[52] Robert Nisbet. *The Degradation of the Academic Dogma*. New Brunswick : Transaction publishers, 1971, p. 130-131.

fonctions vis-à-vis de la vie par le biais de la biologie, puis de la psychologie ; les règles vis-à-vis du travail par le biais de l'économie, puis de la sociologie ; les significations vis-à-vis du langage par le biais de la linguistique, puis de la littérature. Cercle vicieux qui auto-valide dans un même mouvement à la fois la connaissance et l'expérience *de* et *sur* l'homme.

Face aux biais causés par l'élargissement aux sciences humaines et sociales de la méthode synthétique incarnée par l'historicisme, Foucault propose d'opter pour un nouveau mode d'opératoire, l'*analytique de la finitude* ; analyse commentée, par le sujet lui-même, de sa propre expérience en tant que rapport face aux fonctions, règles et significations issues du positivisme. Ce faisant, la psychanalyse devra être adjointe à la psychologie ; l'ethnologie à la sociologie ; l'herméneutique à la littérature. Les secondes ayant pour objectif de corriger les premières quant à leurs tentatives de corrompre l'expérience individuelle par l'auto-validation de l'édifice positiviste.

C'est sur cette conception de la connaissance en sciences humaines et sociales, à la fois en opposition au savoir positiviste et aux institutions qui en sont les héritières autant que les garantes, que vont se construire les *cultural studies*. Le but n'est plus de faire la synthèse des cas particuliers afin d'établir des propositions générales de leurs analogies, mais à l'inverse, de faire l'analyse des catégories issues de ses mêmes propositions afin de restituer les particularismes de chacun. Entreprise qui consiste à prendre à rebrousse-poil le chemin tracé par la logique positiviste. Le manifeste que constitue la *monster theory* fixe comme objectif aux *monster studies* de chercher à « comprendre les cultures à travers les monstres qu'elles enfantent » (première et troisième thèses). D'autre part, cette théorie établit comme principe que « le monstre est insaisissable » (deuxième thèse) ce qui, si on l'associe à l'objectif de recherche initialement fixé, consiste à procéder de l'inconnu vers le connu, à l'inverse de la logique positive, invitant à progresser, quant à elle, du connu vers l'inconnu. Avec une telle progression logique, tous les paralogismes deviennent possibles comme le fait de considérer la différence comme la conséquence de la monstruosité (quatrième thèse). Paralogismes qui relèvent d'une affirmation du conséquent dut à une conceptualisation à posteriori d'une théorie établie comme vraie. Théorie selon laquelle le recours à la catégorie de monstre serait une arme idéologique employée contre les minorités et les particularismes (cinquième thèse).

Les *monster studies*, qui représentent le courant majoritaire dans le domaine des études sur le monstre, voient désormais leurs vues se populariser depuis que le monstre est devenu un

objet d'étude à part entière au sein des universités, notamment aux États-Unis avec l'apparition d'enseignements spécialisés. En France, depuis 2016, l'entrée du monstre au programme de français des classes de sixième opère d'une même dynamique. Dans les pays anglo-saxons, une nouvelle pédagogie se développe autour du monstre. On y apprend que toute expérience de la monstruosité résulterait d'un défaut dans l'expérience. Or si cela représente, il est vrai, une part significative des cas observés, on peut se demander si sa généralisation à des cas extrêmes (crimes, meurtres, viols, etc.) ne constitue pas là une possible dérive.

Pour notre part, nous pensons qu'une connaissance positive à propos du monstre est possible, ceci malgré l'hétérogénéité apparente de ses diverses manifestations (esthétiques, biologiques ou morales). Ce que les biologistes ont réussi à faire au moyen de l'anatomie comparée, il est possible de le faire dans le domaine des sciences humaines et sociales en employant la même méthode à savoir la méthode synthétique. À cet égard, nous souhaiterions présenter deux études d'importance. D'une part celle de Gilbert Lascault en esthétique concernant les formes monstrueuses dans l'art occidental, et d'autre part celle de Blandine Cuny-Le Callet en littérature classique concernant le monstre dans le discours philosophique et politique de la Rome antique. Chacune de ces études, en plus d'être d'une qualité incontestable, nous éclaire de façon brillante sur la signification à attribuer à la figure du monstre.

2. Le monstre chez Gilbert Lascault : un problème esthétique

La thèse de Gilbert Lascault, intitulée *Le monstre dans l'art Occidental,* parue en 1973, est considérée depuis sa parution comme l'étude de référence sur le monstre dans le domaine de l'esthétique. Au-delà de son statut, la thèse de Gilbert Lascault nous paraît cruciale pour au moins deux raisons. La première est la place centrale qu'occupe sa théorie sur le monstre au sein des diverses monographie, que ce soit en France ou à l'étranger. La seconde concerne son champ d'investigation, circonscrit au seul et unique univers des formes esthétiques, dont l'étendue ne couvre que partiellement celui de la monstruosité — les monstruosités n'étant pas toutes des formes esthétiques. Selon nous, c'est la stricte délimitation de son champ d'investigation qui montre les limites du travail réalisé par Lascault lorsqu'il s'agit d'apporter une réponse à la question : « pourquoi le monstre ? »

2.1. Formes monstrueuses et formes contre-natures

L'étude de Gilbert Lascault part du constat selon lequel « le savoir que nous pouvons posséder concernant le monstre dans l'art se révèle lui-même *monstrueux*, au sens courant que peut prendre ce terme »[53]. Ce constat fait référence à l'hétérogénéité des formes que peut prendre le monstre ; hétérogénéité qui rend difficile toute tentative de catégorisation. Par conséquent, si les formes ne permettent pas de fonder une connaissance assurée en ce qui concerne le monstre, peut-être qu'une excursion du côté de la linguistique et de la lexicographie permettrait d'assurer un ancrage afin d'orienter les recherches dans l'univers des formes. Aussi existe-t-il plusieurs définitions du monstre reposant sur des considérations esthétiques : *Individu dont la morphologie est anormale, soit par excès ou défaut d'un organe, soit par position anormale des membres* ; *créature légendaire, mythique, dont le corps est composé*

[53] Gilbert Lascault. *Le monstre dans l'art occidental*. Paris : Klincksieck, 2004 (1973), p. 11.

d'éléments disparates empruntés à différents êtres réels. Pour autant, Gilbert Lascault se refuse à prendre le lexique comme criterium afin de mener ses recherches.

> La recherche part non des mots, mais des choses. Elle ne se donne pas pour fin l'analyse d'une notion (celle du monstrueux), l'étude des mutations et des continuités de ses sens. Elle prétend isoler, puis explorer, à l'intérieur de l'univers des formes, une région particulière, peuplée de formes étranges, extraordinaires, qu'il ne faut pas nommer trop tôt de peur de perdre notre objet au profit de ce qui le désigne[54].

À en croire Lascault, il existerait dans l'immensité que constitue l'univers des formes esthétiques « une région particulière », à « explorer », peuplée de formes qu'il nomme provisoirement « formes *m* ». Mais avant d'explorer cette région, encore faut-il l'« isoler », la délimiter. Pour se faire, Lascault divise l'univers des formes en région. Il distingue premièrement une région qui regroupe les formes « *imitées* de la nature » ou propre à celle-ci ; puis une deuxième qui rassemble les formes « abstraites, *non figuratives* ». Reste alors un ensemble de formes ayant « le même type d'existence que les formes imitées de la nature mais qui en *diffère* radicalement »[55]. C'est cet ensemble résiduel et particulier qui dessine les contours de la région des formes *m*. Cette approche apophatique entreprend, à la façon d'un sculpteur, de dégrossir l'univers des formes jusqu'à faire apparaître les contours de la forme *m.* Ce faisant, tout ce qui n'appartiendrait ni à la première ni à la deuxième région rentrerait, par conséquent, dans la troisième — celle des formes *m*.

De la sorte, les formes *m* ne seraient ni « *imitées* de la nature » ni « abstraites, *non figurative* ». Or, il est difficile de concevoir une forme qui à la fois ne soit pas imitée de la nature, autrement dit abstraite, et à la fois figurative, c'est-à-dire une imitation de la nature. C'est face à ce paradoxe que Gilbert Lascault s'en retourne finalement vers la linguistique et la lexicographie en s'appuyant sur la définition du monstre donnée par Aristote dans son traité sur la génération des animaux :

> Une forme *m* se présente toujours comme un écart par rapport à la nature. Elle est différente de ce que nous rencontrons généralement (*ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*) dans notre *perception* de la nature[56].

[54] *Ibid*., p. 19.
[55] *Ibid*., p. 20.
[56] *Ibid*., p. 21.

Puis, un peu plus loin :

> L'imitation par l'art des formes naturelles est également, par définition, en opposition avec les formes *m*, qui sont — pour reprendre la formule par laquelle Aristote caractérise le monstre biologique — *παρὰ φύσιν*, contre-nature[57].

C'est seulement à la suite de cette excursion lexicale que la forme *m* disparaît soudainement du discours de Lascault au profit de la « forme monstrueuse » définie comme la figuration du contre-nature, autrement dit de ce qui n'imite pas les êtres couramment produits par la nature. La première conséquence d'une telle définition est qu'elle permet de mettre entre parenthèses le jugement moral au profit des seules correspondances morphologiques entre la forme esthétique et les productions habituelles issues de la nature : « Dans ces conditions, selon notre définition, un ange est un monstre ; un griffon est un monstre, qu'il soit le symbole du Christ ou du Diable[58] ». La seconde conséquence est qu'elle autorise Lascault à mettre de côté les intentions de l'artiste — que ce dernier ait voulu susciter la peur ou l'attrait, représenter le mal ou le bien ou plus modestement donner à voir une forme esthétique laide ou belle — ainsi que le contexte historique et social de l'œuvre.

> Quand l'œuvre ne nous parle pas, nous tendons à faire parler l'auteur. Définir un champ de recherche par une forme perçue oblige à ne pas recourir trop vite à ce qui la précède et que, d'une certaine façon qu'il faudrait définir, elle nie. Explicitement, notre définition du monstre exclut la prise en considération directe des intentions de créateur. Elle part d'une saisie du spectateur actuel et nous conduit dans la voie d'une perception de ce spectateur. Enfin, sans contester l'importance de l'histoire, des recherches diachroniques, la réflexion esthétique se donne la permission de mettre entre parenthèses momentanément la date d'une œuvre. Sans doute, l'histoire des techniques ; celle des sentiments, des « mentalités », des systèmes symboliques ; les transmissions de formes importent à qui étudie le monstrueux. Mais la recherche des sentiments éprouvés en face de la forme par les spectateurs de notre époque peut précéder les études historiques et parfois les guider[59].

L'objectif de Gilbert Lascault, dans la suite de son étude sur l'histoire des formes monstrueuses, n'est donc pas d'œuvrer à l'histoire de l'art. Son objectif est d'observer les

[57] *Ibid.*, p. 23.
[58] *Ibid.*, p. 31.
[59] *Ibid.*, p. 39-40.

attitudes et de relever les commentaires des spectateurs à l'égard des formes monstrueuses afin d'étudier l'esthétique de la réception du monstre dans les arts visuels.

2.2. Esthétique de la réception des formes monstrueuses

Le premier constat que fait Lascault au début de son étude sur la réception des formes monstrueuses concerne « la pérennité du monstre en occident ». Il est effectivement tout à fait remarquable qu'aucune époque ne semble avoir connu une absence de formes monstrueuses au sein de l'univers des formes qu'elle a produit. Même à l'âge classique, où semble dominer la région des formes imitées de la nature, le monstre survit dans les arts mineurs, dans le grotesque, la satire, la caricature, dans les bas-reliefs, rinceaux et fleurons des arts décoratifs. À cette époque, les formes monstrueuses sont moins synonymes d'effroi que d'égarements élégants de l'imaginaire libertin.

Lascault remarque par ailleurs l'engouement contemporain pour le monstre, allant même jusqu'à parler d'un « amour des monstres », dont témoigne notamment la science-fiction. Au lieu d'être dissimulé en raison de leur aspect contre-nature effrayant, les monstres sont étudiés comme des productions culturelles ordinaires, naturelles. Pour Lascault, cette différence dans la manière de réceptionner les formes monstrueuses entre les périodes classique et contemporaine ne consiste qu'en une différence dans la manière d'exorciser la monstruosité en évitant de porter le regard sur nos émotions à l'origine de telles « monstrations ». Sans doute cette remarque psychanalytique est-elle abusive. Il nous semble que cet « amour des monstres » que l'on observe à la période contemporaine n'est pas tant dû à un regain d'intérêt qu'à une démultiplication — que par ailleurs Lascault observe et commente — des arts visuels dans le contexte d'émergence des *mass-media* : films, séries, comics, publicités — on pourrait actualiser cette liste en y ajoutant les réseaux sociaux. On est en droit de se demander ce qu'il en aurait été du nombre de grylles si le Moyen-Âge avait eu accès à de tels moyens d'expression. À contrario nos contemporains seraient-ils si prolixes s'ils n'avaient pour unique moyen d'expression que le pinceau et la toile, le ciseau et le maillet ?

À la suite de ce rapide panorama, Lascault présente une expérience qu'il a lui-même réalisé afin d'observer et d'analyser les réactions des spectateurs face à diverses formes monstrueuses. Pour ce faire, il sélectionne neuf œuvres reproduites en noir et blanc : la *Tentation de Saint Antoine* (Grünewald), *Mythotomie* (Brauner), *Le jongleur* (Chagall), un détail de l'Enfer dans

Le jardin des plaisirs terrestres (Bosch), l'envoyé du diable dans *La tentation de Saint Antoine* (Bosh), *Il Trovatore* (Chirico), *Prémonition de la guerre civile* (Dali), *Centaure et bacchante avec un faune* (Picasso), et la cinquième plaie de l'*Apocalypse de Saint Sever*. Le protocole de l'expérience est décrit ainsi :

> Elles [les œuvres] sont numérotées de I à IX, aucune indication n'est donnée du nom de l'auteur, ni du titre du tableau. Elles ont été présentées à 108 sujets : 33 garçons, 27 filles de classes de seconde moderne (Paris), 21 étudiants, 27 étudiantes de psychologie (Rouen). Il leur était demandé *d'écrire leurs réactions devant les images qu'on leur présentait*[60].

Le but de Lascault, à travers cette expérience, est de relever les réactions suscitées par les formes monstrueuses. Or, ce dernier se rend rapidement compte du peu d'intérêt que suscitent, aux yeux des spectateurs, les formes monstrueuses présentées. Il constate notamment que les personnes interrogées expriment moins leurs ressentis et leurs émotions qu'ils ne décrivent formellement l'œuvre. Il est intéressant de relever que nous avons observé des réactions similaires de la part des sujets interrogés lors de notre enquête sur les représentations du monstrueux. Les sujets devaient, à partir du mot *monstrueux*, exprimer trois mots, locutions ou propositions qui leur venaient à l'esprit. Nos résultats ont montré qu'une minorité des réponses récoltées faisaient référence à des personnes ou des événements, ce qui aurait signalé un investissement émotionnel fort de la part des sujets interrogés. Les réponses recueillies étant le plus souvent des termes servant à décrire le monstrueux (peur, horreur, etc.). Toujours est-il que, nous ne tirons pas les mêmes conclusions que Lascault en ce qui concerne les réponses à son enquête : « la description, souvent longue et minutieuse des éléments de l'œuvre, constitue la méthode la plus fréquente pour éviter de parler de soi[61] ». L'ambition de Lascault, à travers cette expérience, était de recueillir les affects et sentiments des spectateurs plus que de simples descriptions. Dans la restitution qu'il livre de son expérience, on sent que son intérêt pour l'analyse psychanalytique ne fut pas comblé :

> D'autre part, même dans les meilleures conditions, la verbalisation par le sujet de ce qu'il pense ressentir devient source d'erreurs : elle exagère des sentiments faibles par une rhétorique de l'amplification ; elle use de litotes inattendues ; elle supprime, par une volonté

[60] *Ibid*., p. 82.
[61] *Ibid*., p. 84.

> excessive de cohérence, la plupart des ambiguïtés, des ambivalences et délivre un message mutilé[62].

Lascault place la notion psychanalytique de *projection*, articulation entre la *perception* et la *personnalité*, au cœur de son analyse du phénomène perceptif en esthétique de la réception. Malgré les résultats peu concluants de son expérience, les formes monstrueuses sont pour lui un moyen pour les spectateurs de projeter leurs émotions latentes. Pour lui, si les spectateurs ne se laissent pas prendre au jeu, ce serait, comme le soulignent « à juste titre, psychiatre et psychanalyste », la cause d'une défiance vis-à-vis de l'imaginaire.

> L'étude des réactions du spectateur devant les monstres conduit le chercheur, au moment même où il passe de la position du problème à la recherche elle-même, à préciser les tâches de la raison face à l'une des réalités que ses adversaires dressent contre elle, qu'ils utilisent pour la refuser[63].

Selon Gilbert Lascault, la raison serait donc le moyen utilisé par les spectateurs afin de se prémunir de l'imaginaire que les formes monstrueuses invitent à explorer. Il relève tout de même que certains spectateurs peuvent se voir investis face à des formes monstrueuses, résonnant de manière consciente ou inconsciente avec leurs personnalités, parfois même au point de leur attribuer une certaine réalité. Réalité paradoxale quand on sait que ces formes ont pour caractéristiques d'être contre-nature et donc entièrement produites par l'imaginaire. Pour Lascault, c'est ici que s'opère le parallèle entre formes imaginaires et projections irrationnelles. Endossant son rôle de psychanalyste[64], Lascault semble étonné de ne pas observer davantage cette projection affective et émotionnelle dans les formes monstrueuses. Pour se faire, peut-être aurait-il fallut interroger les artistes plutôt que les spectateurs ? On peut aisément concevoir des réactions radicalement différentes entre artiste et spectateurs ; entre, d'un côté, l'homme de la rue qui face à un détail de l'Enfer dans le *Jardin des plaisirs terrestres* serait réduit à en faire une simple description et, de l'autre, les projections infernales de Jérôme Bosch. Dans tous les cas, sans aller jusqu'à lier irrationnel et imaginaire, cela rejoint notre conception du monstre en tant que figuration d'un sentiment : celui du contre-nature.

---

[62] *Ibid*., p. 83.
[63] *Ibid*., p. 96.
[64] « Passionné de psychologie clinique, il suit les travaux d'André Green et assiste aux séminaires de Jacques Lacan. » Evelyne Toussaint. « Portrait. Gilbert Lascault ». *Critique d'art*. 2004, vol. 1, n° 23, p. 116.

2.3. Rationalité et formes monstrueuses

À rebours de son interprétation, traduisible par les mots de Goya selon lesquels « le sommeil de raison engendre les monstres », Gilbert Lascault entreprend, dans la suite de son étude, l'analyse de la théorie cartésienne de l'imagination créatrice dans laquelle le monstre serait le résultat d'une activité combinatoire, d'un assemblage de différents éléments ou formes connues. Suivant les instructions livrées par Descartes, Lascault entreprend une taxinomie des formes monstrueuses en fonction des combinatoires applicables aux formes imitant la nature : *monstre par confusion de règnes ou de genres, monstres par transformation de grandeur, monstres par addition ou suppression d'organes, monstres composites*, etc. La question qui ressort d'une taxinomie aussi élégante qu'efficace est de savoir si elle embrasse ou non la totalité des formes monstrueuses. Si tel est le cas alors la créativité deviendrait « un travail artisanal dont la fin est accessoire ». La raison ayant saisi le monstre, celui-ci n'effrayerait plus, n'attirerait plus, ne susciterait plus le scandale.

> Ainsi, lorsque, par volontarisme, nous décidons de ne percevoir les monstres qu'à travers cette grille taxinomique, d'origine cartésienne, nous agissons au détriment de notre plaisir esthétique. D'autre part, si chaque monstre peut être définitivement réduit à sa place à l'intérieur de la classification et à la description brève qui, comme nous l'avons vu, explicite cette situation, un certain nombre de réactions que le monstre provoque deviennent totalement incompréhensibles. La tentative cartésienne est une victoire ambiguë de la rationalité. La raison triomphe d'un réel appauvri. Ou bien le spectateur adopte le point de vue des *Méditations* et n'a affaire qu'à un monstre ennuyeux ; ou bien, naturellement, ignorant la conception cartésienne, il n'en tient pas compte et la plupart de ses réactions deviennent aberrantes aux yeux du cartésien. L'attitude la plus générale du spectateur devant le monstre vient contredire l'image que Descartes se donne du créateur de monstres[65].

Au vu des résultats de son expérience concernant l'esthétique de la réception des spectateurs face au monstre, on peut douter de la dernière affirmation de Lascault. Son expérience témoigne directement du fait que, sans être expert de la théorie cartésienne de l'imagination créatrice, les spectateurs ont le plus souvent une attitude descriptive et donc rationnelle. Le fait est que, face aux formes monstrueuses, il y a autant de réactions pouvant

[65] Gilbert Lascault. *Le monstre dans l'art occidental*. *op. cit.*, p. 183-184.

faire appel à la raison qu'à l'imaginaire, et que, de plus, cette projection n'est pas à l'abri, elle aussi, d'une explication rationaliste à posteriori, y compris de la part des psychanalystes. Pour Lascault, les formes monstrueuses paraissent « *vouloir dire* » quelque chose. Or, si les formes monstrueuses parlent, force est de constater qu'elles ne parlent pas à tout le monde, en particulier aux spectateurs.

Malgré cela, Lascault finit tout de même par avouer, en partie, la redoutable efficacité de la théorie cartésienne de l'imagination créatrice à produire une classification exhaustive des combinatoires nécessaires pour engendrer l'ensemble des formes monstrueuses. Ainsi, la méthode cartésienne apporte une réponse logique et élégante à la question « comment le monstre ? ». Toutefois, celle-ci ne répond pas à une autre question fondamentale : « pourquoi le monstre ? »

> Le pouvoir opératoire de la position cartésienne s'impose. Elle permet d'ordonner le champ du monstrueux perçu ; elle nous fait accéder aux différences qu'elle prétend masquer ; elle va nous obliger à confronter les monstres et leur histoire, les monstres et l'idée que nous avons de la vie, les monstres et les problèmes du langage. Dès que cette position cesse de nous apparaître comme une solution définitive, dès que l'ambiguïté de cette victoire devient patente, nous sommes conduits non pas à un constat d'échec, mais au dépassement d'une problématique que les résultats acquis permettent de transformer[66].

2.4. Pourquoi les formes monstrueuses ?

Dès le départ de cette nouvelle orientation que donne Lascault à sa recherche apparaissent, aux côtés des pures considérations esthétiques, des considérations liées à l'histoire, au discours, à la société, à la morale : « Dans l'histoire de l'art, dans les mésaventures du langage, dans les défauts de la perception, dans certaines manifestations sociales, dans les désordres de la génération, les monstres trouvent leurs racines[67] ». À travers la question du « pourquoi le monstre ? » c'est la figure du créateur, de l'artiste, qui fait son apparition dans la recherche des « racines du monstrueux ». Lascault considère alors le monstre comme un signifiant utilisé par son créateur pour communiquer un sens : « le « pourquoi » de la forme monstrueuse, nous croyons alors pouvoir le situer dans le signifié auquel il aurait mission de renvoyer. L'individu

[66] *Ibid*., p. 195.
[67] *Ibid*., p. 239.

produisant des formes monstrueuses s'exprime, il parle ; « le monstrueux est un discours[68] ». Dès lors, le monstre devient symbole : « une activité herméneutique s'élabore à partir de la forme monstrueuse[69] ».

Pour autant, même si les formes monstrueuses invitent à un traitement symbolique — comme l'a par ailleurs fort bien démontré Dan Sperber[70] — elles ne relèvent pas pour autant d'un langage, car si tel était le cas, il serait possible d'établir un « dictionnaire » des formes monstrueuses dans lequel chaque entrée serait une des catégories composant la taxinomie élaborée par Lascault à partir de la théorie de l'imagination créatrice de Descartes. Toujours est-il que c'est à partir de sa théorie faisant de la forme monstrueuse un signifiant que Lascault entreprend cette fois-ci une classification, par « domaines symboliques », des signifiés liés aux formes monstrueuses et mises à jour par l'histoire de l'art : les domaines symboliques du politique, de l'éthique, du religieux, de la métaphysique, du cosmologique, de l'alchimie, de la rhétorique amoureuse, de la critique littéraire, de la mnémotechnique, et enfin, du présage. Malheureusement, comme on pouvait s'y attendre, cette classification arbitraire n'apporte rien quant au sens des différentes formes monstrueuses. « Chaque monstre peut avoir plusieurs significations ; chaque signification peut être figurée par plusieurs formes, monstrueuses ou non[71]. » Au final, Lascault conclut son travail de recherche par le constat d'un « impouvoir » à répondre à la question « pourquoi le monstre ? » :

> L'affairement même de l'homme face aux monstres dévoile son incertitude. S'il multiplie ses actes, s'il développe autour de la forme monstrueuse tout un réseau de savoirs et de gestes, il ne peut pas ne pas s'apercevoir du caractère incomplet et dérisoire de ces rites d'enveloppement[72].

À travers cette conclusion, l'intégralité de l'étude de Gilbert Lascault vient témoigner des difficultés insurmontables à saisir les raisons à l'origine des formes monstrueuses à partir du seul domaine des formes esthétiques. Selon la définition de Lascault, dans l'univers des formes esthétiques, tout « écart formel par rapport aux autres êtres naturels » peut être considéré comme une forme monstrueuse. Par conséquent, la licorne est un monstre. Or, il est rare de voir la

[68] *Ibid*., p. 267.
[69] *Ibid*., p. 268.
[70] Sperber Dan. « Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ? ». *L'Homme* : 1975, vol. 2, n° 15, pp. 5-34.
[71] Gilbert Lascault. *Le monstre dans l'art occidental*. *op. cit*., p. 326.
[72] *Ibid*., p. 368.

licorne affublée de l'adjectif « monstrueux » tant en ce qui concerne sa forme que sa symbolique ; les exemples de ce type sont légion. L'artiste, ou plus largement l'individu à l'origine de forme monstrueuse, peut avoir la volonté de faire coïncider monstruosités esthétiques et morales dans le but d'accentuer l'une ou l'autre. Dans d'autres cas, monstruosité esthétique et morale ne dialoguent pas. Une forme esthétique peut aussi amener un spectateur à l'associer à priori à un comportement monstrueux. À l'opposé, une monstruosité morale peut amener une victime à s'en faire une représentation esthétique monstrueuse.

2.5. Conclusion

La thèse de Gilbert Lascault sur le monstre dans l'art occidental, bien qu'elle constitue à nos yeux l'une des études les plus abouties à ce jour sur le monstre dans le domaine de l'esthétique, aboutit cependant à une impasse en ce qui concerne la recherche des raisons à l'origine de telles formes. La volonté de Lascault de traiter des formes monstrueuses uniquement du point de vue de leurs réceptions débouche sur une impasse interprétative concernant les raisons de leurs origines et la problématique du « pourquoi le monstre ? »[73]. En cherchant à restreindre son champ d'étude au seul et unique univers des formes esthétiques, tout en évitant au maximum les considérations d'ordre linguistique, Lascault se prive, selon nous, du seul matériel à même de pouvoir répondre de façon positive à cette question. La thèse de Lascault témoigne de l'impasse que constitue le fait de vouloir rendre compte de signification propre à un système sémiotique non-linguistique.

> Le malaise ne vient pas de l'absence d'un sens non-linguistique ; celui-ci existe bien ; mais de ce qu'on ne peut en parler qu'en termes linguistiques, qui sont pourtant incapables de saisir ce qu'il y a de spécifique dans le sens non-linguistique. Une sémiotique construite à partir du langage (et on n'en connaît pas d'autres, pour l'instant) doit renoncer à l'étude du problème central de tout système sémiotique, qui est celui de la signification : elle ne traitera jamais que de la signification linguistique, la substituant subrepticement à son véritable objet. La sémiotique du non-linguistique est court-circuité non au niveau de son

[73] Toujours suivant une démarche relevant d'une herméneutique de la réception des « formes monstrueuses », l'approche phénoménologique des corps monstrueux proposée par Pierre Ancet cherche à elle aussi à répondre à cette question en s'intéressant aux troubles causés par de tels corps. Pierre Ancet. *Phénoménologie des corps monstrueux*. Paris : PUF, 2006.

> objet (qui existe bien), mais à celui de son discours qui vicie de verbal les résultats de son travail[74].

Ce choix aura toutefois pour mérite de révéler les problèmes et paradoxes que rencontre une étude du monstrueux limitée au seul et unique univers des formes esthétiques. Dans ce cadre, il nous semble que l'analyse menée par Lascault au début de sa thèse en ce qui concerne la délimitation d'une région des formes monstrueuses au sein de l'univers des formes esthétiques est valide. Les critères qui permettent de déterminer les formes monstrueuses que sont, d'une part la figuration et, d'autre part, la non-imitation de la nature, tous les deux rassemblés sous le critère unique du contre-nature, nous paraissent pertinents. Suivant l'application de ces critères, Lascault a raison de reconnaître dans les licornes et les anges des formes monstrueuses. Toujours est-il que dans une compréhension étendue de la monstruosité, l'univers des formes esthétiques n'épuise pas à lui seul l'ensemble des représentations et significations du monstre. En se limitant à ce seul univers, on s'interdit de penser à la monstruosité jugée en fonction de critères moraux et éthiques. Il nous paraît difficile de répondre à la question « pourquoi le monstre ? » — y compris si on la limite au seul domaine de l'esthétique — en évinçant tout un pan de la signification du monstrueux pour des raisons de parti pris entre formes esthétiques et occurrences lexicales.

Comme Gilbert Lascault, nous pensons que le monstrueux renvoie à un sentiment de contradiction vis-à-vis de la nature. En revanche, nous considérons que ce sentiment ne se limite pas au seul univers des formes. Ainsi une forme monstrueuse serait contraire aux formes « naturelles » tout comme un acte monstrueux serait contraire aux actes « naturels », c'est-à-dire aux actes qui respectent les mœurs et les préceptes moraux. La monstruosité esthétique et la monstruosité morales répondent, selon nous, d'une même logique, qui consiste à concevoir un être, un objet ou un état de choses comme contraire à une réalité sensible, individuelle ou collective. Toutes les formes monstrueuses sont contre-nature, mais tout le contre-nature ne se limite pas aux seules formes monstrueuses. Toutes les formes monstrueuses sont contraires aux formes imitées de la nature, mais le contre-nature, lui, ne se limite pas au seul univers des formes esthétiques. En tant que sentiment, il s'étend au-delà, vers l'univers de la morale et de l'éthique.

[74] Tzvetan Todorov. « Sémiotique ». Dans. Oswald Ducrot & Tzvetan Todorov. *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*. Paris : Seuil, 1972, p. 121.

3. Le monstre chez Blandine Cuny-Le Callet : une solution rhétorique

Bien que Gilbert Lascault retreint volontairement son analyse au seul univers des formes esthétiques, la quasi-totalité des études sur le monstre s'appuie sur ce même afin de rendre compte de leurs vues. La majeure partie d'entre elles sont des études historiques qui consistent en la compilation et l'analyse d'un corpus iconographique de créatures aux formes contre-nature. Pour les spécialistes de l'Antiquité, il s'agit des créatures de la mythologie : gorgones, cyclopes, centaures, etc. De leur côté, les médiévistes compileront diables, démons et grylles.

Ce faisant, la majorité des études sur le monstre ne s'est intéressée qu'aux formes esthétiques, délaissant ainsi les expressions discursives. À ce titre, l'ouvrage de Blandine Cuny-Le Callet, *Rome et ses monstres. Naissance d'un concept philosophique et rhétorique*, fait office d'exception. Au lieu de centrer sa recherche autour d'un corpus iconographique, Cuny-Le Callet choisit comme matériau premier la littérature latine : Tite-Live, Julius Obsequens, Cicéron, Plutarque, Suétone, Lucrèce, Lucilius, etc. Ainsi, à la différence de Gilbert Lascault qui part non pas des mots, mais des choses que sont pour lui les formes monstrueuses, Blandine Cuny-Le Callet prend le chemin inverse en analysant les occurrences du mot *monstre* au sein de la littérature latine de la fin de la République romaine.

3.1. Le monstrueux comme sentiment et sa communication

Cuny-Le Callet prend pour point de départ la définition de la monstruosité donnée par Isidore Geoffroy Saint-Hilaire (1805-1861), fondateur, avec son père, de la tératologie moderne : « l'autorité de l'usage et les données étymologiques, les besoins de la science, nous font une loi de restreindre le nom de monstruosité aux anomalies les plus graves[75] ». D'après

[75] Isidore Geoffroy Saint Hilaire. *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux*. Bruxelles : Cattoir et cie, 1837, p. 32.

cette définition, il y aurait une échelle de gravité en ce qui concerne les anomalies ; échelle qui serait perçue à la fois par le tératologiste et par l'homme de la rue en raison de « l'autorité de l'usage » à la fois « scientifique » et « populaire ». Or, la gravité change de nature dès lors qu'on prend comme référent soit la pathologie entendue comme entrave aux fonctions vitales (médecine) soit, plus naïvement, le simple étonnement ou scandale causé par les caprices de la nature (homme de la rue). Contrairement à la simple surprise, la gravité peut être objectivée grâce à la référence aux fonctions vitales — objets entre autres de la médecine.

D'autre part, cette rencontre entre critères objectifs scientifiques et sentiments subjectifs populaires autour de la question de la monstruosité et de sa gravité laisse à penser qu'elle peut aussi s'observer dans les différents domaines dans lesquels la monstruosité peut être employée, comme par exemple en esthétique ou en politique. Ainsi le sentiment d'étonnement — plus ou moins grave — causé par l'expérience perceptive de l'inhabituel ou de l'extraordinaire, ou encore les troubles à l'origine du scandale, auraient chacun pour effet l'apparition de la monstruosité. *Inhabituel, extraordinaire, trouble* ou encore *difforme* sont autant de termes qui font référence de manière implicite à une certaine conception de la norme ainsi qu'une échelle permettant son évaluation :

> Il apparaît clairement que la notion de monstruosité ne prend consistance qu'au regard d'*une certaine conception de la norme* d'une part, au regard de l'*appréciation d'un degré de gravité* dans la transgression de la norme d'autre part. Or, la notion de norme — naturelle, physique, morale, esthétique, etc. — même si elle s'appuie sur des données objectives, correspond à une construction fluctuante, susceptible d'évoluer en fonction des possibilités techniques d'appréhender et de modifier la nature, en fonction des circonstances politiques, des influences religieuses, et même parfois, en fonction des différents points de vue[76].

La monstruosité, comme le mal, le vice ou l'anomalie, est l'expression d'un jugement de valeur qui manifeste l'existence de hiérarchies, de normes ; éventuellement de sanctions, d'exclusion, voire de répressions. Par sa gravité, la monstruosité dessine les limites et contours de la structure normative au sein de laquelle se déploie l'organisation sociale.

[76] Blandine Cuny-Le Callet, *Rome et ses monstres. Naissance d'un concept philosophique et rhétorique*. Grenoble : Jérome Million, 2005, p. 17.

> Rien sans doute ne permet de connaître une société mieux que la façon dont elle représente et définit les monstres, explique leur existence, choisit de les traiter. Rien ne renseigne mieux sur sa conception de la « nature » et ses représentations de la « norme », que la façon dont une société convoque, ou révoque, la référence à la monstruosité. On comprend l'intérêt, pour qui s'intéresse à l'histoire des idées, d'aborder l'étude de cette notion dans une société et à une époque donnée[77].

3.2. Monstres et prodiges

À la suite de ces considérations d'ordre général servant d'introduction à son étude, Blandine Cuny-Le Callet fait le tour d'horizon des différentes acceptions du mot *monstre* durant l'Antiquité romaine. La première remarque qu'elle fait concerne l'absence, sous la Rome antique, de termes ayant la même signification que le concept de monstre tel que nous l'employons aujourd'hui :

> Il n'existe en latin aucun terme désignant spécifiquement ce que nous appelons les monstres, distinguant la créature difforme de la foule des autres manifestations prodigieuses : la foudre, une éruption volcanique, l'entrée d'un loup dans l'enceinte d'une ville peuvent, tout autant que la naissance d'un enfant anormal, être tenues pour des signes des dieux. L'étude des monstres au sein de la religion romaine traditionnelle n'est donc pas dissociable de celle des prodiges dans leur ensemble[78].

En réponse à cette remarque, on peut se demander s'il existe, non pas uniquement en latin mais aussi en français, un mot qui distingue la créature difforme de la foule des autres manifestations prodigieuses. Le mot *monstre* en français peut aussi bien faire référence à une bête qu'à un comportement ou un évènement. Bien qu'ils aient chacun la forme d'un substantif, le terme français *monstre* et le terme latin *monstrum* peuvent tous les deux jouer le rôle d'un adjectif — d'autant plus que les termes latins *monstruosus* (monstrueux) et *monstruositas* (monstruosité) sont d'apparition bien plus tardive que la période traitée par Blandine Cuny-Le Callet — à savoir la fin de la République romaine. L'emploi du mot *monstrueux* témoigne bien du fait selon lequel, en français aussi, le caractère de monstre ne se limite pas aux seules créatures difformes (« un attentat monstre », « un drible monstre », etc.).

[77] *Ibid.*, p. 28.
[78] *Ibid.*, p. 43.

Comme la relève d'autre part Blandine Cuny-Le Callet, les êtres difformes, du fait qu'ils sont considérés comme des présages néfastes, sont indissociables de la religion romaine. La divination jouant un rôle central dans la société romaine en tant que religion d'État, les Romains avaient développé tout un vocabulaire en conséquence : *ostentum*, *prodigium*, *portentum*, *monstrum*, *miraculum*, *omen* — mots dont la nuance est difficilement restituable en français du fait de la disparition de la religion augurale romaine. D'après Cuny-Le Callet certains de ces termes, derrière leurs morphologies distinctes, ont pourtant une même signification :

> Si l'on examine les étymologies attribuées dans l'Antiquité aux termes désignant en latin les prodiges officiellement reconnus — *ostentum, prodigium, portentum, monstrum* — on constate qu'il est impossible d'établir de distinction entre ces différents termes[79].

Selon Blandine Cuny-Le Callet, les termes *ostentum*, *prodigium*, *portentum*, *monstrum* serviraient donc tous à parler d'une seule et même chose à savoir des présages. En somme, tous ces termes seraient synonymes entre eux. Or, il faut garder à l'esprit que la synonymie est avant tout une question de contexte. Ainsi, si je dis « Ce concert était monstrueux ! J'ai adoré ! », alors le mot *monstrueux* a pour synonyme des termes comme *grandiose*, *extraordinaire*, *gigantesque*. Si je dis « Ce qu'il a fait à ces pauvres gens en les torturant est monstrueux ! », alors le mot *monstrueux* aura pour synonymes des termes comme *horrible, abominable, atroce*. Si à présent je dis « la morphologie de cette créature est monstrueuse », *monstrueuse* aura ici pour synonymes des termes comme *difforme*, *vicié*, *tératologique*. Ce même constat peut être fait à propos du mot *monstrum*. Dans le cadre de la divination, *monstrum* aura tendance à faire référence à un présage ; dans le cadre de la physionomie, il aura tendance à faire référence à une difformité ; dans le cadre de la vie politique et juridique, il aura tendance à faire référence à un acte odieux.

Lorsque Cuny-Le Callet fait référence aux « prodiges », elle se base sur les occurrences des mots *ostentum*, *prodigium*, *portentum*, *monstrum*, ce qui est une méthode pertinente, car dans le contexte de la divination tous ces mots font référence au même concept à savoir les prodiges. En revanche, lorsqu'elle fait référence aux « monstres », cette référence s'appuie sur les mêmes occurrences, ce qui est d'après nous problématique, car la synonymie entre ces quatre termes est spécifique au domaine de la divination. Or, le concept de monstre se retrouve employé dans d'autres domaines. Les mots *ostentum*, *prodigium*, *portentum* participent à

[79] *Ibid.*, p. 46.

seulement une partie du sens du mot *monstrum* tout comme les mots *grandiose*, *extraordinaire*, *gigantesque* participent à seulement une partie du sens du mot *monstre* en français. Selon nous, si l'on veut étudier la spécificité d'un concept — et non d'une chose — il faut se référer avant tout au terme qui le désigne. Si l'on veut, comme nous, étudier le concept de monstre alors il faut étudier toutes les spécificités dont relève l'emploi du mot *monstre*. De même, si l'on veut étudier le concept de *monstrum* alors il faut étudier tous les usages du mot *monstrum* et pas seulement ceux en lien avec la divination. Ainsi, l'ouvrage de Blandine Cuny-Le Callet, par son angle d'approche centré sur la religion romaine et les présages divins, traite parfois plus des prodiges que des monstres à proprement parler.

3.3. Les prodiges, les monstres et la nature

Toujours à propos de la signification du concept de monstre sous la Rome antique, Cuny-Le Callet fait une remarque, quelque peu paradoxale dans sa formulation, en ce qui concerne le rapport entre monstre et transgression des normes :

> Nous nous attacherons à montrer, dans un premier temps, que rien — ni dans l'étymologie des termes du prodige ni en pratique, dans les processus de reconnaissance officielle des prodiges — ne permet d'établir de liens *systématiques* et *explicites* entre le monstre ou l'évènement prodigieux et la notion de transgression d'une norme naturelle. Puis nous nous attacherons, dans un second temps, à montrer que la notion de prodige est néanmoins implicitement structurée par l'idée de transgression d'une norme naturelle, par une vision de la nature que nous tenterons autant que possible de préciser[80].

S'appuyant sur la définition donnée par la tératologie qu'elle présente dans son introduction, l'interprétation de Cuny-Le Callet du concept de monstre tend à confiner ce dernier au seul domaine de l'anomalie en tant que transgression vis-à-vis d'une norme élaborée de façon positive (norme biologique et juridique). Ce faisant, elle ne peut que constater l'absence de référence à de telles normes positivement élaborées durant l'Antiquité romaine. Pour autant, le monstre, en tant qu'espèce du genre des prodiges, dépend bel et bien d'une conception de la norme, non pas élaborée de façon positive — c'est-à-dire à priori d'une conceptualisation établie comme vraie — mais de façon symbolique — c'est-à-dire à posteriori

[80] *Ibid.*, p. 46.

d'une conceptualisation établie comme vraie — sur les bases de la religion romaine. Sans l'exprimer en ces termes, Cuny-Le Callet parvient toutefois au même constat :

> Nous avons défini le prodige comme « un évènement qui a été déclaré prodigieux aux termes d'une procédure de reconnaissance officielle », et montré dans quelle mesure aucune autre définition n'était possible. Mais nous avons également remarqué que la notion de prodige demeure structurée, même si elle échappe pour une part à une définition objective : ne sont pas déclarés « prodiges » n'importe quels êtres, n'importe quels phénomènes. C'est donc qu'au-delà de l'imprécision fondamentale de la notion, il existe des constantes, un cadre et un système objectif de références, qui la structurent à défaut de la définir précisément. C'est pourquoi il est possible d'accepter — dans une certaine mesure, et sous réserve d'une précision du sens du terme « nature » — la définition du prodige comme l'évènement contre-nature, *contra*, ou *praeter naturam*[81].

La question que se pose alors Blandine Cuny-Le Callet est de savoir sur quelle représentation de la nature le prodige trouve sa définition. Elle distingue alors deux conceptions de la nature vis-à-vis de laquelle se construit la définition du prodige : l'une, où elle est conçue comme une taxinomie hiérarchisée dans laquelle chaque être, objet ou état de chose est caractérisé, conceptualisé, au moyen d'un ensemble de traits physiques et comportementaux ; l'autre, où elle est conçue comme l'ensemble des êtres, objets et états de choses, structuré selon une division entre sacré et profane.

Cependant, là encore, cette conception de la nature, si elle s'accorde bien avec celle du prodige ou du présage, s'accorde mal, d'après nous, avec celle du monstre. Pour nous le monstre, en plus de référer à ces deux conceptions de la nature, réfère à une nature divisée en viable et morbide (médecine), en beau et laid (esthétique), ou encore en bon et mauvais (morale). Si Cuny-Le Callet a défini l'aspect fondamentalement contre-nature du monstre comme ce qui est contraire à la distinction entre profane et sacré, c'est essentiellement dû au fait qu'elle a choisi d'aborder le monstre sous l'angle unique de la religion romaine à travers les présages et de la divination. Or, le mot *monstre* peut être employé en référence au domaine du sacré, mais aussi de l'esthétique, de la morale ou encore de la médecine. Ce faisant, le concept de nature, qui participe à la définition du mot *monstre* par le biais de la locution contre-nature, ne doit pas se limiter lui aussi à un seul de ces domaines. Pour nous, le concept de nature

[81] *Ibid.*, p. 54.

renvoie au domaine plus vaste de l'expérience — nous développerons plus en détail cette conception dans le quatrième chapitre.

3.4. Le monstre figure de la crise de la République romaine

Durant le dernier siècle de la République romaine, une série quasi ininterrompue de conflits vont avoir lieu : guerres civiles (Marius et Sylla, César et Pompée, Auguste et Marc-Antoine), des conjurations (Catilina), des révoltes sociales (Spartacus), des émeutes (Clodius et Milon). Ces divers moments de crise entraîneront une réflexion sur la *nature du mal* qui accable Rome. Parallèlement, durant toute l'Antiquité — et encore au Moyen-Âge — les prodiges, parmi lesquels on retrouve les monstruosités ou malformations corporelles, sont majoritairement considérées comme des présages néfastes. De ce fait, la nature du mal qui accable la République romaine trouve son explication logique et naturelle dans l'interprétation des prodiges. Explication qui à l'époque fait d'autant plus consensus que l'interprétation des prodiges constituait alors le fondement de la religion romaine des haruspices et augures. Mais, dans une république en crise, sujette aux complots les plus insidieux aussi bien dans le domaine politique que religieux, comment démêler le vrai du faux, le juste de l'injuste, le normal du pathologique ? En somme, comment distinguer la nature et le contre-nature ?

Deux philosophes, Lucrèce et Cicéron, vont alors réfléchir au problème de la *nature du mal*, l'un en l'intégrant dans une réflexion philosophique plus vaste portant sur *la nature des choses* ; l'autre en l'interrogeant au regard du fonctionnement des institutions politiques et religieuses de la République romaine. Ce faisant, Lucrèce et Cicéron, chacun à leur manière, seront amenés à penser le monstre et les prodiges. Tous les deux s'accordent sur le fait que tant que l'individu atteint de malformations physiques est en capacité de remplir ses fonctions vitales et citoyenne, celui-ci n'a pas de raison d'être considéré ni comme un non-être, ni comme un être contre-nature. Cette conception philosophique s'oppose donc avec la conception religieuse selon laquelle l'anormalité, qu'elle soit viable ou non, est contre-nature et doit donc s'interpréter comme un présage. Pour autant, ni Lucrèce ni Cicéron ne dénoncent les sacrifices de monstres — les Romains, et particulièrement les stoïciens, faisant primer le respect des rites et le maintien des institutions. D'autre part, la philosophie stoïcienne est en grande partie construite autour de la notion de destin. Ce faisant, les intrigues et calculs politiques qui concernent les présages, en plus de ruiner les institutions politiques et religieuses, s'opposent à la dynamique d'un système social romain, hiérarchique et fonctionnel.

C'est sur cette conclusion que s'achève l'ouvrage de Blandine Cuny-Le Callet, issu de sa thèse sur *Les représentations de la monstruosité dans la littérature latine d'époque républicaine (1er siècle avant J.-C.)* (dir. Carlos Levy, 2001). Un second volume ayant pour sujet représentations politiques du monstre devait succéder à cet ouvrage consacré aux représentations religieuses du monstre. Second volume qui n'a malheureusement pas encore vu le jour, mais dont Blandine Cuny-Le Callet nous livre un aperçu en abordant dans sa conclusion le parallèle entre la clarification du discours sur la nature et la critique des représentations et pratiques culturelles de la Rome antique.

> Dès lors, la critique de la notion religieuse de prodige apparaît aux philosophes comme une urgence politique : elle est destinée à relativiser le thème de la caution divine que les ambitieux de tous bords attribuent si aisément en alléguant quelques prodiges opportunément survenus, en exploitant la crédulité et les angoisses, si faciles à aviver dans les périodes de troubles. Il s'agit de remédier au dérèglement d'un système qui, après avoir garanti la paix de la cité, contribue à en attiser les tensions et menace de la conduire à sa perte (…) La remise en cause de la notion religieuse de monstruosité est donc intimement liée au sentiment de dégénérescence morale de la société romaine, et la peur d'un anéantissement dans les guerres civiles. Cette conscience aiguë de la violence délétère qui sévit au cœur de la cité conduit les philosophes à s'interroger sur la norme morale de l'humanité, le fondement des institutions politiques, le rapport entre vie politique et morale individuelle. Pour Lucrèce, et surtout pour Cicéron, il faut clarifier toutes ces questions si l'on veut circonscrire les éventuels responsables de cette dégénérescence morale, et envisager une restauration de la norme[82].

Dans un de ses articles, Blandine Cuny-Le Callet explore ces questions à travers l'étude du système de philosophie politique cicéronien[83]. Celui-ci se fonde sur l'aptitude humaine à pouvoir user de la raison et de la parole — permettant l'apprentissage, la communication, le jugement, etc. Pour Cicéron, cette faculté naturelle de l'Homme, afin d'être effective, nécessite une organisation sociale et politique optimum que seule la République romaine est parvenue à atteindre notamment au moyen d'une langue et d'une morale commune. La particularité de cette organisation sociale et politique est, qu'à toutes les échelles, de la famille à la *patria*, se retrouve une même téléologie qui consiste en la conservation de la mémoire des aïeux. Cette téléologie

[82] *Ibid.*, pp. 234-235.
[83] Blandine Cuny-Le Callet. « Le monstre politique et la destruction de l'identité romaine dans les discours de Cicéron ». Dans. Mathilde Simon. *Identités romaines. Conscience de soi et représentation de l'autre dans la Rome antique.* Paris : Éditions rue d'Ulm, 2011, pp. 73-100.

représente l'intérêt général collectif auquel doivent se soumettre les intérêts particuliers individuels. Ce faisant, la République romaine constitue un système social et politique fortement structuré dans lequel le devoir premier de tout citoyen est de participer à la conservation de la patrie. Il existe donc une hiérarchie au sein de l'*humanitas* avec à son sommet l'aristocrate romain et à l'opposé le barbare et son *immanitas* dont la cause se trouve être l'imperfection de sa société, de sa morale, de ses valeurs.

Le fait de qualifier des crimes et leurs auteurs de « monstrueux » s'enracine pour Cicéron et les rhéteurs de l'Antiquité dans le sentiment d'indignation. Dans *De Inventione*, recueil des méthodes rhétoriques qui servent à l'élaboration du discours, Cicéron traite à travers différents lieux communs la façon qu'ont les rhéteurs d'exprimer le sentiment d'indignation. L'un d'eux consiste précisément à montrer que le forfait commis entre en contradiction avec les mœurs y compris les plus barbares et les plus sauvages. C'est donc leur intensité singulière qui rend intolérable certains crimes aux yeux de la société du genre humain (*uniuersi generis humani societas*) ; crimes n'ayant pas d'équivalent au sein de la réalité sensible commune à l'homme civilisé et à la brute. Crimes qui, par leurs intensités, contreviendraient à toute morale, à tout système de valeurs, à toute organisation sociale. C'est dans ses plaidoiries et discours — notamment dans ses *philippiques* — que Cicéron exprime le plus clairement son indignation vis-à-vis de ce qu'il observe au sein de la société de son époque. Cette indignation se manifeste à l'égard des actes allant à l'encontre du sentiment de justice qui, chez Cicéron, se manifeste à travers le respect et la préservation des institutions de République romaine. Indignation d'autant plus forte quand l'atteinte portée à ces institutions provient de ceux qui se réclament en être les représentants et les serviteurs, à l'image des monstres cicéroniens que sont Clodius et sa milice ou encore Marc-Antoine et les *Antoines*.

3.5. Conclusion

Ce qui devait être à l'origine une publication en deux volumes a finalement donné lieu à la publication d'un unique ouvrage qui, malgré des choix théoriques discutables concernant les liens sémantiques entre le concept de monstre et celui de prodige, constitue d'ores et déjà un travail de référence sur le thème des représentations de la monstruosité.

Comme nous l'avons vu à travers l'étude de Gilbert Lascault portant sur les formes monstrueuses, ces dernières semblent réticentes à fournir une réponse en ce qui concerne les

raisons de leurs productions. À l'inverse, l'étude lexicologique menée par Blandine Cuny-Le Callet sur les occurrences de la monstruosité nous permet de mieux comprendre les raisons derrières certains de leurs usages. L'étude des représentations de la monstruosité à partir des seules occurrences lexicales plutôt que des formes picturales, en allant chercher le sens à attribuer au monstre à l'intérieur du discours, témoigne de ses qualités intrinsèques à pouvoir répondre de manière positive à la question « pourquoi le monstre ? ». Pour cette raison, et contrairement à un grand nombre des études sur le même thème, nous nous attacherons à une stricte étude des occurrences du mot *monstre* ainsi que de ses dérivations (*monstrueux, monstruosité*).

Ce qui ressort des travaux de Blandine Cuny-Le Callet sur le monstre à l'époque de la crise de République romaine est la corrélation qui existe, entre d'un côté, les dogmes religieux et politiques, et de l'autre la conception du monstrueux. Comme Gilbert Lascault, Cuny-Le Callet définit le monstre d'après le critère du contre-nature. À travers une étude des textes latins de la fin de la République romaine, cette dernière observe que le monstre entre régulièrement en conflit avec les aspects normatifs des milieux religieux et politiques dans lesquels il se trouve investi. Ainsi, là où dans la thèse de Lascault, l'univers des formes contre-nature n'épuise pas celui du monstrueux, dans celle de Cuny-Le Callet il semble que la locution contre-nature, en fonction du milieu auquel elle se réfère, puisse permettre une approche exhaustive des dénotations et connotations du monstrueux. Ainsi, le contre-nature dénoté par le mot *monstre* peut faire référence soit à une nature biologique et physique soit à état de nature, une réalité sensible dont témoigne la recherche par l'homme d'une structuration de son expérience et dont les cosmologies de l'Antiquité représentent l'archétype. Suivant le chemin tracé par Cuny-Le Callet, notre étude vise à étendre à d'autres périodes historiques l'étude sociolinguistique des corrélations entre, d'un côté, les systèmes formés par les représentations collectives, et de l'autre, ce qui entre en contradiction avec leurs organisations et structurations.

4. De quoi parlons-nous quand nous parlons du monstrueux ?

À l'issue des trois premiers chapitres, nous sommes parvenus aux observations suivantes :

1. L'univers des formes esthétiques monstrueuses n'épuise pas celui de la monstruosité. *Toutes les formes monstrueuses sont des monstres mais tous les monstres ne sont pas des formes monstrueuses*.
2. À contrario, le mot *monstre*, en fonction de sa référence (esthétique, politique, biologique, etc.), permet une approche exhaustive des dénotations du monstrueux ;
3. Les liens établis entre monstre et contre-nature, aussi bien dans le domaine de l'esthétique que dans celui de la linguistique, semblent participer d'une définition du monstrueux ;
4. Le recours à la catégorie de monstre semble moins relever d'un traitement « rationnel » que d'une réaction « émotionnelle ».

De ces observations doivent être tirées plusieurs conclusions. Tout d'abord, une étude portant sur les significations du monstrueux, bien qu'elle puisse s'appuyer sur une étude des formes esthétiques, ne peut se passer d'une étude linguistique. Les caractères et signes linguistiques ont indéniablement une qualité qui les distingue du reste des autres formes esthétiques — y compris des icônes, symboles et indices — à savoir leurs capacités à communiquer du sens de manière efficace, stable, et pérenne. S'il en était autrement, vous vous adonneriez à une autre activité que celle que vous menez maintenant. Cette capacité des signes et caractères linguistiques est due à l'union de plusieurs de leurs propriétés. Ainsi, les signes linguistiques sont issus de l'union à la fois nécessaire, arbitraire, figée et publique entre une forme (signifiant) et un contenu (signifié). D'autre part, ces signes linguistiques font l'objet d'une combinatoire appelée langue. Enfin, les signes linguistiques n'ont d'autre fin que leur

usage à travers la communication entre individus. Ainsi, si nous avons fait le choix d'étudier les significations du monstrueux à travers les signes linguistiques plutôt qu'à travers les formes esthétiques, ce n'est pas tant en raison des avantages des premiers que des défauts des seconds. Ainsi, il nous semble que la problématique rattachée à la question *qu'est-ce que le monstre ?* peut trouver une solution uniquement à travers la réponse à une autre question : *de quoi parlons-nous quand nous parlons du monstre ?*

Notre étude des significations du monstrueux portera donc sur le mot *monstre* et ses dérivations. La tâche qui nous incombe sera d'essayer de déterminer le plus précisément possible le sens de ce mot afin de guider nos recherches ultérieures concernant la place du monstre dans la société. Ce faisant, nous avons fait le choix d'opter en toute logique pour la lexicologie, soit la science ayant pour objet l'étude des mots ou des ensembles de mots — appelés vocabulaires ou lexiques — à la fois à travers leurs formes, leurs relations et leurs emplois. Dans les trois sections qui suivent, nous aborderons en détail le but et la méthode de la lexicologie ainsi que ses liens théoriques avec la sociologie.

Concernant le lien entre le concept de monstre et celui de contre-nature, il nous semble que, bien qu'il paraisse devoir jouer un rôle prépondérant dans la compréhension de notre objet, il ne puisse être reçu tel quel. Nos recherches en lexicologie devront montrer si oui ou non le mot *monstre* et ses dérivations ont un rapport plus ou moins étroit avec le concept de contre-nature. Quoi qu'il en soit, nous sommes convaincus qu'une connaissance positive du monstre est possible. Encore une fois, nous nous opposons à l'idée selon laquelle le monstre serait un inconnaissable et au fait que sa signification serait perdue derrière l'hétérogénéité de ses représentations. Pour le dire simplement, notre hypothèse est que *le signifiant monstre, derrière l'hétérogénéité de ses référents, cache une homogénéité de ses signifiés*.

Enfin, il semble que la référence au monstre soit moins le fait d'un traitement rationnel que d'une réaction émotionnelle. Par le recours à la linguistique pragmatique, nous tâcherons d'apporter une réponse indirecte à cette question en analysant les conditions de vérité de certains énoncés, à la suite de quoi nous émettrons certaines hypothèses concernant le rapport entre monstre et sentiment.

4.1. La lexicologie sociale de Georges Matoré

L'histoire de la lexicologie, telle que nous la connaissons aujourd'hui, est des plus mouvementée. Elle est d'abord le fruit d'une rencontre, dans les années 1940, entre Greimas et Georges Matoré ; rencontre à l'issue de laquelle naîtra le projet commun de fonder la méthode en lexicologie. Tous deux semblent avoir retenu de leurs lectures du *Cours de linguistique générale* le statut accordé à la sémiologie par Saussure en tant que « science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale ». La lexicologie doit alors être comprise comme une sémiologie particulière appliquée au signe particulier qu'est le mot. À l'issue de cette collaboration paraîtra, dans la revue *Romanische Forschungen*, « La méthode en lexicologie », publiée sous la forme de deux articles consécutifs (1948, 1950). C'est à la même période, en 1948, que Greimas soutient ses thèses principales et secondaires de « lexicologie sociale » sur le vocabulaire de la mode et de la vie sociale en 1830[84]. Finalement, la collaboration entre les deux hommes prendra fin avant 1953 et la publication de *La méthode en Lexicologie* qui aura comme unique auteur Georges Matoré.

Matoré présente la lexicologie comme la science ayant pour objet d'étude le vocabulaire, soit un ensemble de mots employés effectivement par un groupe social ou culturel. Les aspects théoriques et méthodologiques de son ouvrage s'appuient en majeure partie sur les travaux d'Antoine Meillet en linguistique historique et générale. Dans son ouvrage, Matoré cite plusieurs longs extraits d'un article de Meillet, intitulé « Comment les mots changent de sens » et publié dans l'*Année sociologique*. Dans cet article Meillet montre le parallèle qui existe entre le langage et la définition que donne Durkheim des faits sociaux et où il présente le changement de sens des mots comme le fait linguistique le plus sûrement déterminé par des causes sociales.

> Le langage a pour première condition l'existence des sociétés humaines dont il est de son côté l'instrument indispensable et constamment employé ; […] le langage est donc éminemment un fait social. En effet, il entre exactement dans la définition qu'a proposée Durkheim ; une langue existe indépendamment de chacun des individus qui la parlent, et, bien qu'elle n'ait aucune réalité en dehors de la somme de ces individus, elle est cependant, de par sa généralité, extérieure à chacun d'eux. […] Les caractères d'extériorité à l'individu et de coercition par lesquels Durkheim définit le fait social apparaissent donc dans le langage avec la dernière évidence. Néanmoins, la linguistique est demeurée jusqu'à présent

[84] Algirdas J. Greimas. *La mode en 1830. Langue et société*. Paris : PUF, 2000.

> à l'écart de l'ensemble des études sociologiques qui se constituent si activement, et, ce qui est plus grave, étrangère presque à toute considération systématique du milieu social où se développent les langues[85].

La lexicologie, telle que Matoré l'a pensé, peut se résumer en une réponse positive faite à l'appel de Meillet de voir les théories et méthodes de la sociologie durkheimienne participer à l'onomasiologie d'une sémantique alors en plein essor. Pour Matoré, il ne fait aucun doute que la lexicologie est une discipline sociologique.

> La lexicologie a donc pour objet, comme la sociologie, l'étude des faits sociaux et elle utilisera, chaque fois qu'elle le pourra, l'apport de son aînée. Autant et plus que sur les études de syntaxe et de phonétique, c'est sur la sociologie que la lexicologie doit ouvrir des portes. […] Aussi pourrons-nous définir la lexicologie comme une discipline sociologique utilisant le matériel linguistique que sont les mots[86].

La lexicologie qu'entend fonder Matoré part du principe que le vocabulaire est un fait social au sens durkheimien du terme. Ce faisant, la méthode en lexicologie fait sienne la méthode des variations concomitantes. De la même façon que Durkheim l'emploie afin d'établir le lien entre le suicide et une série d'autres faits sociaux, Matoré y recourt afin d'établir le lien entre le changement de sens des mots et une série de faits sociaux. En bon durkheimien, il considère les faits sociaux comme des « choses ». Toutefois, il précise que les rapports entre les mots et les « choses » que constituent les faits sociaux ne sont qu'indirects, et que ce sont les conceptions et représentations que les hommes se font de ces choses « vues, senties, comprises » qui jouent le rôle de signifiés à l'égard des signifiants que sont les mots et le vocabulaire.

> En réalité, les mots n'expriment pas les choses, mais la conscience que les hommes en ont. Pour la lexicologie, les faits sociaux ont en effet l'aspect de *choses,* mais ce sont des choses vues, senties, comprises par des hommes ; notre discipline devra donc envisager les réalités sociologiques dont le vocabulaire est la « traduction » à la fois objectivement, comme réalité indépendante de l'individu, et subjectivement, en fonction d'êtres vivants dans un milieu concret, dans certaines conditions sociales, économiques, esthétiques, etc[87].

[85] Antoine Meillet. *Linguistique historique et linguistique générale*. Paris : Champion, 1982 (1905-1906), p. 230-231.
[86] George Matoré, *La méthode en lexicologie*. Paris : Marcel Didier, 1953, p. 49-50.
[87] *Ibid.*, p. 43.

Ainsi, la variation concomitante entre le mot et la chose se manifeste à travers la traduction qu'opère le vocabulaire à l'égard de la réalité sociale ; traduction dont le médiateur est la représentation sous forme de concepts. Afin de rendre compte des liens existant entre la réalité sociale (faits sociaux), son expression (vocabulaire) et sa représentation (concept), Matoré recours — outre aux descriptions mêlant étymologie, philologie et histoire — à la formation d'un champ sémantique — apparenté au champ conceptuel (*Begriffsfeld*) de Jost Trier — à partir d'un ensemble de *mots-témoins* réuni autour d'un *mot-clé.* Chacun des mots qui compose cet ensemble est rattaché à un concept dont il est le signifiant — le concept renvoyant quant à lui à un ensemble de représentations. Chacun des mots qui compose cet ensemble, en tant qu'il est rattaché à un concept dont il est le signifiant, occupera une partie notionnelle du champ sémantique.

Outre son aspect sociologique, la lexicologie de Matoré insiste particulièrement sur le rôle joué par les émotions dans la constitution du langage et la genèse du vocabulaire. Pour ce faire, Matoré reprend la théorie de Darwin concernant *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux* (1890) selon laquelle le langage tel que nous le connaissons et l'employons serait le terme d'une évolution dont la première manifestation serait la communication au moyen des émotions et leurs caractères d'identité (rictus faciaux similaires chez l'homme et les grands primates). Cette communication implique le mode de vie en collectivité : « C'est seulement la vie en société qui a permis à l'homme d'attribuer une valeur représentative à l'expression des émotions, au geste ou au cri. Sans la société, ceux-ci n'auraient pu se transformer en instrument de communication, c'est-à-dire en *signes* proprement dits[88] ». Matoré va jusqu'à reprendre le parallèle établi par Darwin entre sensation et signe : « La *sensation* est déjà un *signe*, mais c'est un signe qui s'ignore, qui doit être interprété par la pensée […] Les *émotions* elles aussi s'expriment par des gestes qui sont des signes[89]. »

Matoré considère le langage comme un instrument employé pour expliciter les sensations, les émotions, impressions et représentations et ainsi les faire passer d'un état subjectif implicite (état de conscience) à un état objectif explicite (langage comme phénomène extérieur). Plus une sensation, émotion, impression ou représentation est communiquée selon une même formule, plus elle devient identifiable et acquiert son identité. Plus cette communication se fait au sein d'une association forte, plus son identité est marquée — en témoignent les jargons et

[88] *Ibid.*, p.18.
[89] *Ibid.*, p.16.

terminologies. Dans le cas du langage verbal, c'est le travail de la lexicologie d'étudier cette identité sémantique entre les mots du vocabulaire et les sensations, émotions et représentations partagées au sein d'un groupe. D'où l'idée de Matoré selon laquelle le mot « a toujours une valeur sociale plus ou moins rationnelle ou affective ; c'est à cet aspect de la signification que s'intéresse surtout la lexicologie[90]. »

4.2. La sociosémiotique d'Algirdas J. Greimas

En 1956 — soit trois ans après la publication de l'ouvrage de Matoré et dix ans avant la publication de la *Sémantique structurale* — Greimas exprime son souhait de voir se fonder une linguistique historique, dont la lexicologie serait un des outils, sur les bases d'une linguistique structurale, héritée de l'œuvre de Saussure. La méthode employée reposerait sur le formalisme issu des cercles linguistiques de Prague (Roman Jakobson) et de Copenhague (Louis Hjelmslev) dressant un pont entre les domaines phonétique, syntaxique et sémantique.

> Rien ne s'opposerait donc, en principe, à l'extension de méthodes structuralistes à la description de vastes champs de symbolismes culturels et sociaux, recouverts par le signifiant linguistique et saisissables à travers lui. Le scepticisme, sinon la méfiance, des phonologues et des syntacticiens à l'égard d'une telle entreprise dont se réclame la lexicologie, se justifie, il est vrai, par le désir de préserver l'autonomie de leur discipline. Les historiens et les ethnologues, au contraire, ne manquent pas de faire appel à la linguistique et à ses méthodes, sans que celle-ci puisse cependant, dans l'état actuel des recherches, leur proposer autre chose qu'un éparpillement de faits et une sémantique non satisfaisante. On entrevoit bien les services considérables qu'une méthodologie sûre pourrait rendre dans ce domaine. Les historiens d'aujourd'hui, comme Marc Bloch ou Charles Morazé, qui plaident pour un rapprochement de l'histoire et de la linguistique, en sont pleinement conscients. Ils opposent à une psychologie sociale des attitudes et des comportements (dont l'application aux recherches historiques se révèle d'une grande difficulté) les méthodes qui favoriseraient la description des structures, la construction des « modèles » de mentalité, de sensibilité ou de moralité collectives, une lexicologie sociale et historique — conçue en tant que méthodologie et non en tant que discipline indépendante, et qui, malgré les efforts de J. Trier et, plus récemment de G. Matoré, n'arrive pas encore à sortir de ses langes — laquelle pourrait bien remplir le rôle de

[90] *Ibid.*, p. 21.

> conseiller et de guide, assigné actuellement aux disciplines situées aux confins de plusieurs sciences[91].

Ainsi, Greimas semble moins enthousiaste que son confrère Matoré concernant l'avenir de la lexicologie en tant que discipline autonome, la considérant plus comme une méthode opératoire devant orienter le travail du sémanticien d'obédience structuraliste. Voici comment Greimas décrira plus tard son passage par la lexicologie :

> Je crois que la fonction de mon passage par la lexicologie, c'est la fonction stimulante de l'échec. C'est parce que j'ai vu, après un travail de cinq ou six ans, que la lexicologie ne menait nulle part — que les unités, lexèmes ou signes, ne menaient à aucune analyse, ne permettaient pas la structuration, la compréhension globale des phénomènes — que j'ai compris que c'est « sous » les signes que les choses se passent. Évidemment, une sémiotique c'est un « système de signes », mais à condition de dépasser ces signes et de regarder, je me répète, ce qui se passe sous les signes. Ce genre de postulat ou d'intervention, il a fallu que je le vive pour vraiment y adhérer. Pour moi, la non-pertinence du niveau des signes, je l'ai vécue dans mon expérience lexicologique parce que c'est la lexicologie que nous avons cherché à fonder avec Georges Matoré dans les années 1940-1950[92].

Dans son *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Greimas définit la lexicologie comme l'étude des mots et des faits de vocabulaire de façon diachronique et synchronique. Il rappelle que « avant que la sémantique ne soit reconnue comme composante autonome de la grammaire (ou de la sémiotique), la lexicologie a été la seule à s'occuper des problèmes de la signification en linguistique[93] ». Avant le courant de recherche initié par Saussure de structuration des principes de la linguistique autour des concepts de signifiant et de signifié, la lexicologie se réduisait à une sémantique qui étudiait le sens des mots et les faits de vocabulaire par le biais de diverses disciplines telles que l'étymologie, la grammaire, la stylistique, la philologie, la littérature, l'histoire (Meillet), la sociologie (Matoré). Du fait de ce bricolage méthodologique, les tentatives de structuration — comme la théorie du champ conceptuel (*Begriffsfeld*) de Jost Trier — laissaient encore trop de place à l'arbitraire. C'est à partir des

[91] Algirdas J. Greimas. « L'actualité du saussurisme ». Dans. *La mode en 1830. Langue et société*. Paris : PUF, 2000 (1956), p. 375.
[92] Algirdas J. Greimas. « Algirdas Julien Greimas mis à la question ». Dans. Jean-Claude Coquet (dir.). *Sémiotique en jeu. À partir et autour de l'œuvre d'A. J. Greimas*. Paris : Hadès-Benjamins, 1987, p. 302-303.
[93] Algirdas J. Greimas, Joseph Courtes. « Lexicologie ». Dans. *Sémiotique. Dictionnaire raisonné des sciences du langage*. Paris : Hachette, 1979, p. 209.

travaux de Hjelmslev et Jakobson que sera mise à jour la structure sous-jacente du signe. C'est par l'intégration des concepts de phone, phonème, lexie, lexème, sème, sémème à l'œuvre de Saussure que la sémantique structurale verra le jour. Avant cela, signifiant et signifié avaient chacun des statuts relativement autonomes — matériel pour le premier, abstrait pour le second — et leur union manifeste à travers la signification relevait d'un caractère à priori arbitraire. La sémantique structurale va quant à elle considérer que :

> Le plan de l'expression d'une langue est constitué d'écarts différentiels et qu'à ces écarts du signifiant doivent correspondre des écarts du signifié (interprétables comme des traits distinctifs de la signification), cette nouvelle approche trouve là un moyen d'analyser les unités lexicales manifestes (morphèmes ou assimilées) en les décomposant en ces unités sous-jacentes, plus petites (dites parfois minimales), que sont les traits sémantiques ou sèmes[94].

La lexicologie, ayant pour objet d'étude l'élément central de cette réforme théorique et méthodologique appliquée à l'ensemble de la linguistique, sera la plus impactée par ces bouleversements au point d'être réduite à une simple ramification de la sémantique structurale. La sémantique lexicale va ainsi remplacer l'ancienne onomasiologie appliquée aux mots d'un vocabulaire par la sémasiologie structurale appliquée aux lexies d'un lexique. Par conséquent, les considérations d'ordre philologique, historique et sociologique vont soudainement se trouver exclues de l'analyse sémantique.

Mais, ce que Greimas fit sortir par la porte de la sémantique (théorie de la signification appliquée à la morphosyntaxe), il le fit entrer par la fenêtre de la sémiotique (théorie générale de la signification) en reprenant la distinction hjelmslevienne entre dénotation et connotation. Dans un article paru en 1968, intitulé « Pour une sociologie du sens commun », et publié dans *Rassegna Italiana di Sociologia*, Greimas aborde la question de la distinction entre dénotatif et connotatif au sein des systèmes sémiotiques, c'est-à-dire des langages.

Selon Hjelmslev, est un langage dénotatif, un système sémiotique (langage), dont aucun de ses deux plans (signifiant et signifié chez Saussure ; contenu et expression chez Hjelmslev) ne constitue un système sémiotique. Dans un langage dénotatif, une expression (signifiant) est rattachée à un nombre exhaustif de contenus (signifiés). Dans le cas d'une expression dont la substance est phonique et la forme est celle d'une lexie (un mot), ses contenus sont exhaustifs

[94] Algirdas J. Greimas, Joseph Courtes. « Sémantique ». Dans. *Sémiotique*. *op. cit*., p. 326.

et répertoriés dans le dictionnaire sous forme de définitions. Un traitement de ce genre relève d'une analyse sémiologique à partir d'une procédure appliquée dans le cadre d'une grammaire lexicale fonctionnelle comprise comme une théorie scientifique qui épuise les significations possibles. Toujours selon Hjelmslev, est un langage connotatif, un système sémiotique dont le plan de l'expression est composé par la relation sémiotique du plan de l'expression et du plan du contenu d'un langage dénotatif[95]. D'autre part, un langage connotatif est un système sémiotique non-scientifique et non-exhaustif — c'est-à-dire dont les significations ne peuvent être épuisées, car ne elle ne repose pas sur une théorie scientifique (grammaire dans le cas de la linguistique). Dans le cas d'une expression dont la substance est phonique et la forme morphosyntaxique est celle d'une lexie, ses contenus sont exhaustifs et répertoriés dans le dictionnaire sous forme de définitions. Toujours est-il que, dans les faits, un récepteur d'une lexie ne va pas la définir suivant une procédure appliquée à une théorie lexicographique que représente le dictionnaire. Il va avant tout se *représenter* et *conceptualiser* cette forme morphosyntaxique qu'est la lexie en la considérant comme une expression dont il extraira un ou plusieurs contenus. Cette extraction ne correspond pas à une procédure appliquée dans le cadre d'une grammaire qui viendrait épuiser les significations possibles.

Ainsi, un langage connotatif a toujours pour base un langage dénotatif. Le langage dénotatif répond aux lois de l'analyse sémiologique considérée comme une procédure appliquée dans le cadre d'une théorie scientifique épuisant les significations possibles. À contrario, le langage connotatif ne répond pas aux lois de l'analyse sémiologique, car ses significations ne peuvent être épuisées, du fait qu'elle ne repose pas sur une théorie scientifique. Le champ de signification du langage connotatif relève lui du « niveau du vécu et du senti ».

> La reconnaissance du phénomène de connotation a une double importance méthodologique : non seulement elle maintient dans un état de méfiance bénéfique le chercheur en quête d'objets sémiotiques, mais elle oblige à concevoir l'analyse des systèmes connotatifs comme un domaine de recherches autonome ; elle permet d'intégrer dans la recherche sémiotique, et de faire bénéficier de la méthodologie de cette dernière, un champ de significations dont l'appréhension scientifique paraît encore impossible et

[95] Louis Hjelmslev. *Prolégomène à une théorie du langage*. Paris : Édition de Minuit, 1968 (1966), p. 150. Voir aussi : Roland Barthes. « Éléments de sémiologie ». *Communication*, 1964, n° 4, pp. 91-135.

> qu'on invoque souvent comme le niveau du vécu et du senti, du quotidien et de l'humain pour l'opposer au caractère abstrait et décharné de la sémiotique[96].

Vécu et senti tous deux inhérents à l'individu à travers sa dimension psychologique qui, une fois réinvestis lors de la communication, acquière une dimension collective et sociologique : « Un univers culturel de sens commun, connoté dans son ensemble comme la réalité sociale vécue, apparaît ainsi, au niveau des effets de sens, comme la manifestation de la structure connotative d'une langue[97] ». Greimas allant même jusqu'à parler d'une « sociologie de la connotation culturelle » entendue comme une « sociologie du sens commun ».

> Une sociologie de la connotation culturelle n'épouse ses véritables contours que si tous les objets sémiotiques constitutifs d'une culture y sont intégrés ; la forme sémiotique étant indifférente à la substance qui la manifeste, tous les objets culturels, qu'ils se présentent comme visuels, auditifs, olfactifs ou gustatifs, comportent, dans leurs manières d'être, la double interprétation. Si l'on peut concevoir la culture comme une sémiotique, son existence postule une structure connotative parallèle, dont les manifestations multiples entourent l'homme de toute part et l'enferment dans une ambiance de réalité rassurante[98].

Dans le cadre de la sémiotique greimasienne, le champ de la signification du langage connotatif est formé par les dimensions psychologiques et sociologiques, dont l'analyse revient respectivement à la psychosémiotique et à la sociosémiotique. Étendue aux rapports entre systèmes sémiotiques non-linguistiques et société, la sociosémiotique s'apparente à une onomasiologie allant des connotations vers leurs expressions. Lorsqu'elle est limitée aux rapports entre linguistique et société, elle s'apparente à une sociolinguistique étudiant « les covariances des structures linguistiques et des structures sociales[99] ».

4.3. Le tournant pragmatique

En termes de comparaisons, on peut dire que la pragmatique a joué vis-à-vis de la linguistique saussurienne et de la sémantique structurale le même rôle que la psychologie cognitive vis-à-vis de la psychologie behavioriste — en témoigne l'histoire de la psycholinguistique. Le but de Saussure était de comprendre le processus de signification attaché

[96] Algirdas J. Greimas. « Pour une sociologie du sens commun ». Dans. *Du sens. Essais de sémiotique*. Paris : Seuil, 1970, p. 99-100.
[97] *Ibid.*, p. 102.
[98] *Ibid.*, p. 102.
[99] Algirdas J. Greimas, Joseph Courtes. « Sociosémiotique ». Dans. *Sémiotique. op. cit.*, p. 355.

au langage. C'est dans cette optique qu'il élabora sa théorie du signe fondée sur la dyade signifiant/signifié. Bien qu'ayant connaissance du rôle du langage dans la communication, Saussure a délibérément pris l'initiative de limiter sa théorie au seul phénomène du langage sans l'étendre à son usage à travers la parole. Ainsi, la linguistique d'inspiration saussurienne limite son analyse aux seules phrases, entendues comme structures morphosyntaxiques de signes, sans tenir compte des conditions et motivation d'énonciation. La conception saussurienne fait donc du langage un synonyme du code ou le processus sémiotique de signification repose uniquement sur la structure linguistique, qui elle, repose sur les rapports entre signifié et signifiant, ceci indépendamment des conditions d'énonciation de la phrase. De son côté, la pragmatique — attachée à la linguistique — considère que le sens d'une phrase repose à la fois sur ses propriétés linguistiques, syntaxiques et sémantiques, mais aussi extralinguistiques que sont ses conditions d'énonciation. Pour la pragmatique, le processus de signification correspond au dialogue entre les trois éléments que sont le signe matériel (signifiant), le concept (signifiant) et le référent, qui dépend du contexte qu'incarne la réalité externe. À ce titre, la pragmatique ne parle pas de phrase, mais d'énoncé en référence aux conditions d'énonciations. La pragmatique n'est donc pas incompatible avec la linguistique saussurienne, simplement elle la déborde du côté de l'énonciation par le biais de la référence. En revanche, la pragmatique est totalement incompatible avec les ambitions de la sémiotique grémacienne de fonder une grammaire sémio-narrative indépendante de la réalité externe :

> En effet, l'objet premier de la théorie sémiotique n'est pas, pour nous, l'analyse de la référence — ni même de l'illusion référentielle —, mais la détermination des conditions de la production de la saisie du sens, tant il est vrai que les « états de choses », aussi sophistiqués soient-ils, ne rendront jamais compte, sans la participation active et primordiale du sujet, de la prise en charge, par l'homme, des significations du monde. C'est à partir des structures élémentaires de la signification que la sémiotique déduit une grammaire sémio-narrative susceptible d'engendrer des objets sémiotiques, ces « états de choses imaginaires » qui peuplent nos univers individuels et nos cultures[100].

Pour Greimas, le sens d'un énoncé ne dépend pas d'un contexte référentiel, mais repose intégralement sur une *grammaire sémio-narrative,* issue d'une *syntaxe narrative de surface* dans laquelle se concatènent des *programmes narratifs* (PN) « syntagme élémentaire de la

[100] Algirdas J. Greimas. « Observations épistémologiques ». *Acte sémiotique. Sémiotique et pragmatique*. 1983, vol. 5, n° 50, p. 6.

syntaxe narrative de surface, constitué d'un énoncé de faire régissant un énoncé d'état ». Cette conception repose sur les travaux de Vladimir Propp et sur l'hypothèse selon laquelle il existerait des formes universelles d'organisation narrative. Associée à cette structure de surface qui incarne pour Greimas l'aspect pragmatique de la signification se trouve une *structure profonde*, celle de la *syntaxe fondamentale* qui étudie la relation entre signes sous leurs aspects formels (rapport syntaxique entre signifiants) et conceptuels (rapports logiques entre signifiés). Le passage de la structure profonde à la structure de surface suit le parcours génératif allant du niveau abstrait au niveau figuratif. À aucun moment donc le contexte qu'incarne la réalité externe n'intervient dans la sémiologie greimacienne. La prise de distance avec la pragmatique s'observe même à travers les définitions que donne Greimas des termes comme « énoncé », « référence » ou encore « acte de langage » dans son dictionnaire raisonné de la théorie du langage. Voici ce que dit Greimas à propos du succès rencontré par la pragmatique :

> Une nouvelle avancée de la pragmatique a été faite par l'inscription du schéma d'inspiration austinienne rendant compte du fonctionnement du langage dans la situation de la communication prise dans son ensemble, révélant ainsi un jeu d'interactions des rôles éthico-modaux fort complexe. Cette percée reste, malheureusement, encore inexploitée, car au lieu de stimuler l'établissement d'une grammaire d'actions et d'interactions signifiantes — comparable à notre grammaire sémio-narrative — justifiant et rendant compte des gesticulations et des tribulations des hommes, elle se satisfait pour l'instant, semble -t-il, d'un côté, d'une pragmatique conversationnelle fort intéressante, et de l'autre, de l'élaboration d'un inventaire *ad libitum* de scenarii recouvrant les « situations ». Devant l'élargissement continuel des champs problématiques et la prise de conscience des possibilités offertes à la démarche pragmatique, on assiste alors à une sorte de dissémination des recherches, les unes essayant d'occuper le terrain que voudrait se réserver la psychologie cognitive, les autres guignant du côté de la sociologie à la manière d'un Goffman. Victoire douteuse, qui risque d'aboutir à la constitution d'une sorte de psycho-socio-stylistique[101].

Au vu de son inconsistance la plus totale à répondre aux problèmes soulevés par la pragmatique austinienne, c'est finalement la grammaire sémio-narrative de Greimas qui sera abandonnée faute de résultats et d'une conception de la signification « hors-sol ». Dans les faits, seule une étude pragmatique du langage permet de confronter le langage aux aléas de la réalité

[101] *Ibid.*, p. 7.

sociale. Une analyse lexicale comme celle qu'effectue la lexicologie est nécessairement pragmatique puisqu'elle s'appuie sur des occurrences qui, en tant que telles, relèvent de conditions d'énonciation. De même, l'analyse sociolinguistique repose nécessairement sur une analyse des conditions sociales d'énonciation.

Se faisant la lexicologie à laquelle nous allons nous appliquer procèdera d'une analyse sémantique du mot *monstre* passant par quatre étapes successives allant du simple au complexe : d'abord l'unité lexicale considérée isolément ; ensuite l'unité lexicale à travers ses relations lexicales ; l'unité lexicale en contexte d'énonciation ; et enfin l'unité lexicale dans son rapport à l'environnement social et culturel. Dans la suite de ce chapitre, nous verrons les trois premières étapes. La dernière étape fera l'objet de la troisième partie consistant en une recherche sociolinguistique à la découverte des rapports entre le mot *monstre*, ses représentations et ses référents dans les sociétés à différentes époques.

4.4. Analyse morphologique, définition analytique et étymologie du mot *monstre*

Commençons notre étude du mot *monstre* par son analyse morphologique. Le mot *monstre* est un substantif épicène. Par dérivation impropre, il arrive qu'on puisse retrouver le mot *monstre* employé en tant qu'adjectif comme dans l'expression « un évènement monstre ». L'adjectif *monstrueux*, obtenu par dérivation propre affixale, est construit à partir du radical *monstr(e)* et du suffixe *-ueux* (*-eux*), qui sert à construire, à partir d'une base nominale, un adjectif qualificatif qui sera employé afin de qualifier une chose *emplie* du caractère exprimé par la base nominale. Ainsi le sens morphosyntaxique du mot *monstrueux* est « qui est empli du caractère du monstre ». Par dérivation impropre, le mot *monstrueux* peut se retrouver employé en tant que substantif comme dans la phrase « le monstrueux succomba ». Le substantif *monstruosité*, obtenu par dérivation propre affixale, a pour base l'adjectif qualificatif *monstrueux* suivi du suffixe *-ité*, qui sert à construire, à partir d'une base adjectivale, un substantif employé pour nommer une chose ayant le caractère de l'adjectif. Ce faisant, le sens morphosyntaxique du mot *monstruosité* est « ayant le caractère de ce qui est empli du caractère du monstre ». L'adverbe *monstrueusement*, obtenu par dérivation propre affixale, a pour base l'adjectif qualificatif *monstrueuse* suivi du suffixe *-ment* (du latin *mens*, « esprit ») servant à construire, à partir d'une base adjectivale, un adverbe déterminant une chose qui possède l'esprit de l'adjectif, qui est « à la façon » de l'adjectif. Par conséquent, le sens

morphosyntaxique du mot *monstrueusement* est « à la manière de ce qui est empli du caractère du monstre ».

Nous allons à présent essayer d'obtenir une définition du mot *monstre* de manière analytique par genre prochain et différences spécifiques. Comme nous venons de le voir, le mot *monstre* est un substantif qui par dérivation impropre non affixale peut être employé comme adjectif. Cela est dû au fait que le mot *monstre* ne dénote pas seulement un être, mais un être ayant une qualité. Ce faisant, le mot *monstre* est un quasi-prédicat sémantique auquel se rattache un actant ayant la qualité dénotée par *monstre*. On a donc le *définiendum* *X monstre* comme base servant à notre définition. Par identification du genre prochain on obtient la paraphrase *X monstre ≅ X être, objet ou état de choses empli du caractère du monstre*. Cette paraphrase, qui ne constitue pas une définition mais une tautologie, manifeste la primauté de l'adjectif qualificatif *monstrueux* sur le substantif *monstre*. Pour qu'un être soit reconnu comme possédant une certaine qualité, il faut que celle-ci lui ait été attribuée. Pour qu'une monstruosité ou un monstre nous apparaissent en tant que tel, il nous faut d'abord avoir reconnu en eux la qualité dérivée du monstre qu'est le monstrueux. En s'intéressant à ce qui caractérise ses actants, on observe qu'à travers ses différents usages le mot *monstre* fait référence à des êtres, objets, ou états de choses dont l'apparence ou le comportement est hors-norme. On aboutit ainsi à la définition : *monstre ≅ être, objet ou état de choses dont l'apparence ou le comportement est hors-norme*. À ce stade, notre définition analytique du mot *monstre* répond déjà en partie au caractère différentiel du lexique. Le mot *prodige* à comme sens spécifique « divin » ; *horreur* a comme sens spécifique « peur » ; *géant* fait référence à l'étendue ; le mot *bête* lui ne s'applique qu'aux êtres, etc. Cependant, ce caractère différentiel s'atténue lorsqu'on essaie de donner une définition au mot *monstrueux* à partir de notre définition analytique *monstrueux ≅ dont l'apparence ou le comportement est hors-norme*. Ici, *monstrueux* tend à se confondre avec des termes comme *extraordinaire.* Il nous faut donc essayer de déterminer les différences spécifiques que recouvrent les termes *apparence*, *comportement* et *hors-normes*. Là encore, l'analyse d'occurrences dans le langage courant — par exemple au moyen d'outils de recherche comme *Google actualités* — nous montre que la majeure partie d'entre elles dénotent un jugement à propos d'un excès de grandeur, de puissance, de laideur ou de cruauté – chacun de ces traits pouvant être interprétés selon son sens propre ou figuré. De ces observations, il est possible de proposer les exemples de définitions suivantes :

monstre ≅ *être, objet ou état de choses dont la laideur est excessive.*
≅ *être, objet ou état de choses dont la grandeur est démesurée.*
≅ *être, objet ou état de choses dont la cruauté est extrême.*
≅ *être, objet ou état de choses dont la puissance est prodigieuse.*

À partir d'une liste de synonymes dénotant l'*apparence*, le *comportement* et l'*hors-norme*, il est possible de multiplier le nombre des paraphrases définitoires. Afin de valider nos définitions analytiques, on peut les comparer avec celles des dictionnaires de langue. *Le grand Robert* donne quatre définitions pour l'entrée *monstre* :

1. Individu de conformation insolite par excès, par défaut ou par position anormale des parties ;
2. Être fantastique des mythologies et des légendes, généralement composé de la réunion en un seul corps de parties et de membres empruntés à plusieurs êtres réels ;
3. Personne très cruelle, qui fait preuve d'une méchanceté, d'une perversion inhumaine ;
4. Extraordinaire dans l'ordre quantitatif.

Le Larousse donne quant à lui sept définitions pour l'entrée *monstre* :

1. Être vivant présentant une importante malformation.
2. Être fantastique des légendes, de la mythologie.
3. Animal effrayant ou gigantesque par sa taille, son aspect.
4. Objet, machine effrayant par leur forme énorme
5. Personne d'une laideur effrayante.
6. Personne qui suscite l'horreur par sa cruauté, sa perversité, par quelque vice énorme.
7. Enfant insupportable.

Bien que les définitions données par les dictionnaires de langue soient plus spécifiques, elles peuvent être subsumées sous les différentes définitions analytiques que nous avons proposées.

Notre définition analytique ayant atteint le critère d'exhaustivité, arrêtons-nous à ce stade et intéressons-nous maintenant à l'étymologie du mot *monstre*[102]. Celui-ci a pour origine le

[102] Sur l'étymologie latine voir : Alfred Ernout, Antoine Meillet. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris : Klincksieck, 1985. Sur l'étymologie grecque voir : Pierre Chantraine. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque.* Paris : Klincksieck, 1968. Sur l'étymologies indo-européenne voir : Julius Pokorny. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. 3 vols. Bern : A. Francke, 1959.

substantif latin *monstrum* (*monstri, monstro*) obtenu par dérivation propre affixale à partir du radical *mon(eo)* et du suffixe *-trum*, qui sert à former des substantifs à partir d'une base verbale ou nominale. Le radical *moneo* est un verbe transitif lui aussi obtenu par dérivation affixale à partir du radical *mens* (issu du grec *μένος* et de l'indo-européen commun **men-* « esprit », « penser », « conscience », « attention ») et du suffixe *-eyo* (***-έω*)** servant à former un verbe causatif à partir d'une base nominale. Ainsi, *moneo* signifie « faire penser », « prédire », « avertir » et *monstrum* « l'être qui avertit », « le présage ». Il n'est pas rare de voir aussi le mot *monstre* rattaché à une autre origine latine au biais de *monstro* et son infinitif *monstrare* qui signignifie « montrer ». Le lien étymologique fait entre *monstrare* (la monstration) et le monstre réside dans une erreur : *monstro* étant la conjugaison de *monstrare* à la première personne du singulier de l'indicatif présent, mais aussi la forme au datif (« donner au prodige ») où à l'ablatif (« par le prodige ») de *monstrum*. Le terme *monstrum* renvoie directement aux prodiges, êtres ou choses ; entendez, durant l'Antiquité, tout phénomène exceptionnel, d'origine surnaturelle, donnant lieu de fait à interprétation, car étant considéré comme un présage de nature divine se révélant être le plus souvent néfaste. Hors du cadre institutionnel que représentait à l'époque la divination, *monstrum* peut se retrouver employé à propos de « quelque chose de hideux, qui viole de façon repoussante l'ordre naturel des choses »[103].

Le terme *monstre* n'a pas de filiation morphologique apparente avec les autres langues issues de l'Indo-européenne. On trouve cependant des équivalences sémantiques. Ainsi, le terme grec *τέρας* (*téras*), couramment employé pour désigner les monstres chez les Grecs, est aussi utilisé à propos de phénomène surnaturel et englobe en grande partie la terminologie des présages de la culture latine : *monstrum*, *omen*, *ostentum*, *protentum*, *prodigum*, *miraculum*. Traditionnellement, *τέρας* est rattaché à l'indo-européen *k*^{w}*er-*, « faire », « fait », qui a donné *τέλος* (*télos*), « achèvement », « fin », « conséquence », « but » ; d'où le monstre comme signe, conséquence d'une fin divine. Une autre étymologie de *τέρας* l'apparente à l'indo-européen *ter-*, *terə-*, *teru-*, *trā-*, **-teros* qui peut se traduire par « dépasser », « surpasser », « franchir », « transgresser » et qu'on retrouve notamment dans le suffixe *-τερος* (*-teros*) transformant l'adjectif en superlatif (latin : *trans-*) ; d'où le monstre comme dépassement de la norme. À noter l'existence de plus d'une dizaine de dérivations du terme *τέρας* référencées par Chantraine et dont la majeure partie renvoie à des pratiques : *τερατο·σκόπος* (*terato·skopos*) « qui interprète

[103] Émile Benveniste. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris : Éditions de Minuit, 1969, t.2, p. 257.

les prodiges » ; *τερατο·λόγος* (*terato·logos*) « qui raconte des histoires prodigieuses » ; *τερατο·λογέω* (*terato·logéo*) « disserter sur les prodiges » ; *τερατο·γραφέω* (*terato·graphéo*) « décrire des prodiges » ; *τερατό·μορφος* (*terato·morphos*) « qui a la forme d'un monstre » ; *τερατο·τοκέω* (*terato·tokéo*) « engendrer des monstres » ; *τερατο·υργος* (*terato·urgos*) « dont la tâche est de faire des prodiges » ; τερατο·ύργημα (*terato·urgêma*) « jonglerie, prestidigitation », *τερατο·ποιός* (*terato·poios*) « qui cause des prodiges ».

Le terme allemand *Ungeheuer*, « monstre » (*ungeheuerlich* : « monstrueux » ; *ungeheuerlichkeit* : « monstruosité ») se compose du préfixe *un-* exprimant la négation et de *geheuer* qui lorsqu'il n'est pas rattaché au préfixe *un-* se retrouve toujours précédé de *nicht*, « pas », comme dans *nicht geheuer*, « pas rassurant ». *Ungeheuer* a pour origine[104] le moyen haut-allemand *ungahuiri, ungehuire* qui descend lui-même du vieux haut-allemand *ungihuiri, unhiurlīh* et dont on retrouve les traces dans le vieux scandinave *unhirlīk* et le vieil anglais *unhirlīc*. Dans le moyen et vieux haut-allemand, on retrouve la même racine *huiri*, « agréable » au sens de « familier ». Racine qui dérive du proto-germanique **hīw-*, *hīwa-*, *hīwan-*, *hīwon-*, *hīwun-*, qui renvoie au domaine de la famille et est lui-même issue de la racine proto-indo-européenne **k̂ei-*, *keiwis-*, « coucher », « la couche ». Cette même racine proto-indo-européenne est aussi à l'origine du mot allemand *heim*, « foyer » que l'on retrouve dans *unheimlich* qui signifie littéralement « qui n'est pas empli du caractère du foyer », « qui n'est pas familier » avec toutes les nuances que comporte ce dernier terme (habituel, rassurant, agréable, etc.).

Plusieurs remarques peuvent être faites à ce stade de l'analyse sémantique. Notre définition analytique du mot *monstre* lui donne le sens d'un être, objet ou état de choses auquel est rattachée une qualité, le *monstrueux*, pouvant être elle-même définie comme le fait *d'avoir une apparence ou un comportement hors-norme* ; autrement dit *d'être hors-norme*. De son côté, l'étymologie latine rattache explicitement le monstre à son caractère remarquable en le définissant comme un être qui éveille l'attention et, ce faisant, mérite d'être pensé et considéré comme un présage — caractère remarquable qui par ailleurs est implicitement causé par un écart vis-à-vis de la norme ou du cours vécu. Bien que l'étymologie grecque soit, elle, plus

[104] Sur les origines de *Ungeheuer* voir : Lecouteux Claude. *Les monstres dans la pensée médiévale européenne*. Paris : Presse de l'Université de Paris-Sorbonne, 1993, p. 10-11. Sur l'étymologie de la langue allemande : Kroonen Guus : *Etymological dictionary of proto-germanic*. Boston : Brill, 2013 ; Graff Eberhard Gottlieb. *Althochdeutscher Sprachschatz*. 6 vols. Berlin : Nikolai, 1837. ; « Digitales Wörterbuch de Deutschen Sprache », dictionnaire numérique de la langue allemande de l'Académie des sciences de Berlin-Brandenburg. URL : https://www.dwds.de.

incertaine, elle semble associer le monstre à un dépassement, une transgression faisant de ce dernier un signe. De leur côté, les langues germaniques apparentent le mot *monstre* à l'inhabituel, à l'étrange, à l'inhospitalié. Toutes ces observations, loin d'infirmer l'idée d'un rapport entre *monstre* et *contre-nature*, nous paraissent attester l'hypothèse d'un lien entre les deux concepts.

Cependant, nous ne pouvons ignorer la polysémie du mot *monstre*. Celle-ci peut se définir simplement comme le fait pour un même signifiant de posséder plusieurs signifiés. Dans notre cas, le mot *monstrueux* peut signifier une laideur, une grandeur, une cruauté, une puissance ; chacune de ces caractéristiques pouvant être jugées extraordinaires ou terrifiantes. Comme l'expliquent Bernard Victorri et Catherine Fuchs[105], la polysémie, bien qu'elle constitue un problème linguistique pour les chercheurs, ne doit pas être comprise comme un défaut du langage. Si la polysémie au sens large n'existait pas alors tous les mots seraient strictement monosémiques, ce qui voudrait dire qu'à un signifiant correspondrait un seul et unique signifié. Par conséquent, à chaque paraphrase actuellement employée pour définir un mot correspondrait un nombre égal de mots monosémiques définis par une seule et unique paraphrase. Dans le cas du mot *monstre* cela donnerait au moins cinq nouveaux mots pour *Le Larousse*, sept pour *Le Grand Robert* et pas moins de douze pour *Le Littré* — nombres que l'on peut revoir à la hausse dans le cas où chaque mot à l'intérieur de la définition serait lui-même monosémique. Dans un monde sans aucune polysémie, il n'y aurait qu'un seul et unique sens propre et aucun sens figuré ; aucune synonymie partielle n'existerait, seulement l'aberration sémantique que constitue la synonymie pure.

L'un des témoignages directs de la polysémie est la synonymie. On distingue couramment la synonymie pure et la synonymie partielle. Nous reprendrons ici les définitions données par Victorri et Fuchs de l'une et de l'autre. Deux unités lexicales sont en relation de synonymie pure lorsque « toute occurrence de l'une peut être remplacée par une occurrence de l'autre dans tout environnement sans modifier notablement le sens de l'énoncé dans lequel elle se trouve ». Or, on sait que ce genre de synonymie constitue une aberration sémantique. Même des mots souvent pris en exemple comme *vélo* et *bicycle* ne sont pas en relations de synonymie pure (*bicycle* ne peut pas être substitué par *vélo* dans la phrase « bicycle est un autologisme »). Dans les faits, la synonymie est toujours partielle. Deux unités lexicales sont en relation de synonymie

[105] Bernard Victorri, Catherine Fuchs. *La polysémie. Construction dynamique du sens*. Paris : Hermès, 1996.

partielle — ou plus simplement de synonymie — lorsque « toute occurrence de l'une peut être remplacée par une occurrence de l'autre dans un certain nombre d'environnements sans modifier notablement le sens de l'énoncé dans lequel elle se trouve ». Ainsi, la synonymie est tributaire du contexte. En l'absence de polysémie, les unités lexicales deviennent liées à des contextes spécifiques comme en témoignent les terminologies scientifiques et professionnelles essentiellement constituées de termes monosémiques. Ce que permet la polysémie c'est une meilleure adaptation de l'outil qu'est le langage aux différents contextes de la communication ; adaptation dont témoigne le recours à la synonymie par les locuteurs et qui résulte directement du processus cognitif d'inférence.

L'étude des relations de synonymie d'un mot est l'un des moyens les plus efficaces pour étudier sa polysémie. Bernard Victorri et Catherine Fuchs sont à l'origine d'un outil, le Dictionnaire Electronique des Synonymes (D.E.S.) permettant de visualiser la polysémie d'un mot en construisant, au moyen de ses relations de synonymies, son *espace sémantique*. Avant de présenter notre analyse des espaces sémantiques du mot *monstre* et de ses dérivations, nous allons présenter le D.E.S. et son fonctionnement.

4.5. Analyse des relations sémantiques à l'aide du Dictionnaire Électronique des Synonymes (D.E.S.)

Pour notre étude des espaces sémantiques des mots *monstre*, *monstruosité*, *monstrueux* et *monstrueusement*, nous avons utilisé le Dictionnaire Électronique des Synonymes (DES) du Centre de Recherche Inter-langues sur la Signification en Contexte (CRISCO — EA4255), unité mixte de recherche de l'Université de Caen et du CNRS qui mène des travaux en linguistique générale et linguistique informatique.

L'idée du D.E.S. a pour origine les travaux théoriques de Bernard Victorri et Catherine Fuchs (1992, 1996) en ce qui concerne la modélisation d'espaces sémantiques d'unités polysémiques. L'existence du D.E.S. revient à Bernard Victorri et Sabine Ploux (1998), tous deux à l'origine du logiciel de modélisation VisuSyn qui permet la visualisation automatique de l'espace sémantique d'une unité lexicale polysémique. À partir de 1998 et de la mise en ligne du D.E.S., son élaboration a été supervisée par Jean-Luc Mauguin (2004), succédé par Michel Morel (2015) en 2008. Depuis 2017, l'élaboration du D.E.S. est supervisée par Laurette Chardon (2020).

Malgré les nombreuses évolutions, le principe sur lequel repose le D.E.S. est resté le même. À partir d'une base de données[106], est produit un dictionnaire de synonyme actuellement composé d'environ 50 000 entrées et 209 000 relations synonymiques réciproques. À partir de la théorie des graphes, une modélisation est faite de ce même dictionnaire dans laquelle chaque entrée devient un sommet et chaque relation synonymique réciproque une arête. Le D.E.S. correspond au graphe ainsi obtenu, formé d'environ 50 000 sommets et 209 000 arêtes. Lors de la consultation d'une entrée du D.E.S., ce dernier produit un sous-graphe dans lequel les sommets correspondent au mot-vedette (entrée du dictionnaire consultée) et ses synonymes ; les arêtes correspondent aux relations synonymiques réciproques. Du fait que l'espace sémantique d'un mot correspond à l'ensemble de ses synonymes, le sous-graphe ainsi produit par le D.E.S. représente l'espace sémantique de l'unité lexicale polysémique que constitue le mot-vedette.

Le D.E.S. se base sur la conception partielle de la synonymie : « deux unités lexicales sont en relation de synonymie si toute occurrence de l'une peut être remplacée par une occurrence de l'autre dans un certain nombre d'environnements sans modifier notablement le sens de l'énoncé dans lequel elle se trouve[107] ». Ainsi définie, la synonymie partielle est réflexive ($A \cong A$) et symétrique (si $A \cong B$ alors $B \cong A$), mais elle n'est pas transitive ($A \cong B$ et $B \cong C$ n'implique pas $A \cong C$).

D'autre part, le D.E.S. se base sur une conception de la polysémie en termes de synonymie : une unité lexicale est polysémique « si elle admet des synonymes qui ne sont pas synonymes entre eux, mais qui sont toujours reliés par synonymie entre eux à l'aide d'une chaîne de synonymes de l'unité considérée (différents de cette unité)[108] ». D'après cette définition, le mot *monstrueux* est polysémique, car il a pour synonymes *grand* et *horrible* qui ne sont pas synonymes entre eux, mais qui pourtant sont reliés du fait d'une chaine de synonymes de *monstrueux* (*grand* ↔ *excessif* ↔ *disproportionné* ↔ *difforme* ↔ *horrible*).

[106] Base de données régulièrement réactualisée provenant de l'Institut National d'Analyse de la Langue Française (INALF) et constituée de cinq dictionnaires de synonymes [LAFAYE (1858), GUIZOT (1864), BAILLY (1946), BENAC (1956), CHAZAUD (1979)] et deux dictionnaires de langue [Grand LAROUSSE (1971-78), Grand ROBERT (1985)].
[107] Bernard Victorri, Sandrine Ploux. « Construction d'espaces sémantiques à l'aide de dictionnaires de synonymes ». *Traitement automatique des langues*. 1998, vol. 1, n° 39.
[108] *Ibid.*

Le D.E.S. repose en grande partie sur le concept de clique issu de la théorie des graphes. Une clique est un sous-graphe dont tous les sommets sont deux-à-deux adjacents (sous-graphe complet). Les cliques qui intéressent le D.E.S. sont des cliques maximales. Une clique est maximale quand elle épuise les possibilités d'avoir des sommets tous deux-à-deux adjacents, formant ainsi un sous-graphe complet maximum. Au niveau du D.E.S., une clique correspond à un sous-ensemble de synonymes d'une vedette où chacun des synonymes est en relation synonymique avec tous les autres. À titre d'exemple, examinons le graphe de la figure 1.

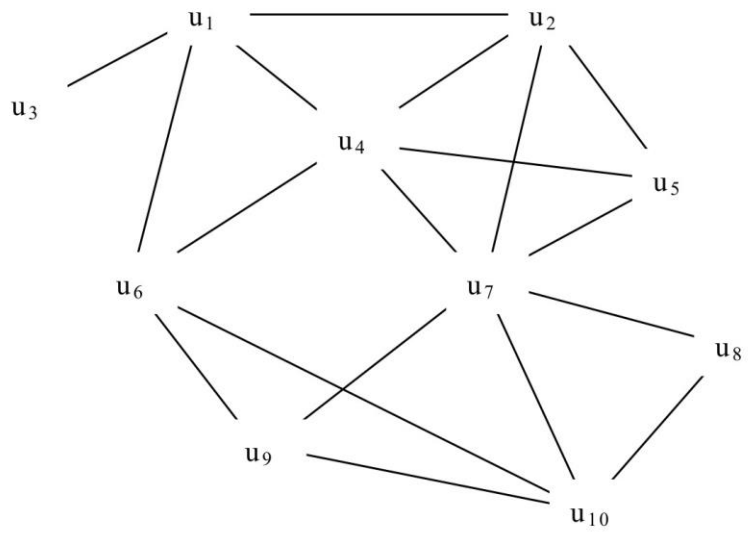


Figure 1 : exemple trivial d'espace sémantique sous forme de graphe composé de dix unités lexicales

Ce graphe possède sept cliques[109] : $\{u_2, u_4, u_5, u_7\}$, $\{u_1, u_2, u_4\}$, $\{u_1, u_4, u_6\}$, $\{u_6, u_9, u_{10}\}$, $\{u_7, u_8, u_{10}\}$, $\{u_7, u_9, u_{10}\}$, $\{u_1, u_3\}$. On peut observer que plusieurs cliques ont des sommets en commun. En termes d'application, si on choisit pour vedette une unité lexicale et qu'on s'intéresse à l'ensemble des cliques auxquelles elle appartient, on observe que toutes les unités lexicales appartenant aux cliques auxquelles l'unité vedette appartient sont ses synonymes. Ainsi, comme u_1 appartient aux cliques $\{u_1, u_2, u_4\}$, $\{u_1, u_4, u_6\}$, $\{u_1, u_3\}$, ses synonymes sont : u_2, u_3, u_4, u_6. Il est possible de déduire d'un tel phénomène des définitions de la monosémie, de l'homonymie et de la polysémie fondées sur le concept de clique :

- Une unité lexicale est monosémique lorsqu'elle appartient à une seule et unique clique, ce qui est le cas de u_3, u_5 et u_8.

[109] Qui sont toutes des cliques maximales, car elles épuisent les possibilités d'avoir des sommets tous deux à deux adjacents.

- Une unité lexicale est homonymique lorsque les cliques auxquelles elle appartient ne forment pas une seule et unique chaîne continue — on parle alors d'un ensemble de cliques *séparables*. C'est par exemple le cas de u_1 dont les trois cliques auxquelles elle appartient sont séparables en deux sous-ensembles avec d'un côté $\{u_1, u_2, u_4\}$, $\{u_1, u_4, u_6\}$, et de l'autre $\{u_1, u_3\}$. Sont aussi homonymiques u_7 et u_6.
- Une unité lexicale est polysémique lorsque les cliques auxquelles elle appartient forment une seule et unique chaîne continue — on parle alors d'un ensemble de cliques *non séparables*. C'est le cas de u_{10} dont les trois cliques auxquelles elle appartient sont non séparables, la clique $\{u_7, u_8, u_{10}\}$ étant liée à la clique $\{u_7, u_9, u_{10}\}$ par u_7, elle-même liée à $\{u_6, u_9, u_{10}\}$ par u_9.

Au-delà de rendre compte des relations sémantiques fondamentales entre unités lexicales, les cliques permettent de passer du simple plan d'analyse des relations entre unités lexicales — la vedette et ses synonymes — à celui des relations entre unités lexicales et ensembles de synonymes — la vedette et ses cliques. Ainsi, il ne s'agit plus d'un rapport entre mots, mais d'un rapport entre mots et concepts, une clique réunissant des synonymes dans un ensemble dont l'unité — abstraite comme celle d'un concept — se fait autour d'une signification commune. D'autre part, comme en témoigne l'exemple présenté, les cliques voisines peuvent varier d'un seul mot, ce qui témoigne de nuances parfois extrêmement fines entre les concepts dont elles rendent compte.

Lorsqu'il génère un graphe qui représente l'espace sémantique d'un mot-vedette, le D.E.S. se base sur des méthodes de projections particulières afin de rendre lisibles les caractéristiques sémantiques de cet espace. Ainsi, les cliques sont représentées par des coordonnées ponctuelles dans un espace multidimentionnel (hypercube) d'ordre n, où n est égal au nombre total de synonymes du mot-vedette. Les synonymes étant considérés comme des vecteurs unitaires de cette espace, il est possible de représenter l'appartenance ou non d'un synonyme à une clique à l'aide d'une matrice. Dans le cas de notre exemple, on obtient la matrice suivante :

	u_1	u_2	u_3	u_4	u_5	u_6	u_7	u_8	u_9	u_{10}
c_1	1	0	1	0	0	0	0	0	0	0
c_2	1	1	0	1	0	0	0	0	0	0
c_3	1	0	0	1	0	1	0	0	0	0
c_4	0	1	0	1	1	0	1	0	0	0
c_5	0	0	0	0	0	1	0	0	1	1
c_6	0	0	0	0	0	0	1	0	1	1
c_7	0	0	0	0	0	0	1	1	0	1

Avec une telle matrice, on obtient la position des sept cliques dans un espace à dix dimensions. Apparaissent alors deux problèmes à résoudre. Le premier qui est sans doute le plus évident concerne le trop grand nombre de dimensions pour une projection lisible soit en 3D soit en 2D. Le second concerne la métrique canonique de l'espace qui ne permet pas de rendre compte de la proximité (assimilation sémantique) ou de l'éloignement (discrimination sémantique) des éléments qui occupent l'espace sémantique. Le premier problème se résout en procédant à une *analyse en composante principale* appliquée à chaque colonne de la matrice permettant de parvenir à une projection en 3D ou en 2D comme dans le cas du D.E.S. Le second problème se résout en employant la *métrique du* χ^2 qui attribue à chaque synonyme un poids proportionnel à sa présence au sein des cliques. Plus il sera présent, moins il sera discriminant sémantiquement pour l'unité lexicale, plus il aura un poids faible.

Toutes ces étapes successives permettent d'aboutir à une modélisation sous forme de graphe (figure 2) où la taille des sommets du graphe correspond au nombre de synonymes partagés entre le mot-vedette et le synonyme correspondant au sommet. Dans les graphes suivants, nous avons mis en avant certaines caractéristiques. Ici, en vert, nous avons indiqué des synonymes du mot-vedette *sec* afin de montrer les différences topologiques entre la projection selon la métrique canonique et celle en métrique du χ^2. On observe ainsi qu'avec la métrique du χ^2 l'espace sémantique n'est plus amorphe comme dans le cas de la sphère caractéristique de la métrique canonique. On peut alors distinguer des régions de l'espace sémantique, avec à gauche une région qui renvoie au corps (*osseux*) et à droite une région qui renvoie au comportement (*brusque*). On peut aussi observer des régions plus isolées ayant des sens plus spécifiques comme ici avec *seul* qui fait référence à l'absence d'ajout, « sans adjonction », « à sec ». On peut encore observer, d'un côté, la discrimination sémantique qu'opère la métrique du χ^2 entre les synonymes *osseux* et *séché*, et de l'autre, la chaîne de

synonymie continue allant de l'un à l'autre et passant par *maigre*, *desséché* et *aride* (*osseux* ↔ *maigre* ↔ *desséché* ↔ *aride* ↔ *séché*).

D'autre part, le D.E.S. permet d'obtenir un classement des synonymes en fonction de leur *indice de similitude* (ou *distance de proximité* correspondant à l'*indice de Jaccard*) entre le synonyme S et le mot-vedette V. Cette indice de similitude n'est pas visualisable sur le graphe du mot-vedette car il dépend des rapports entre les propriétés (nombre de cliques) de graphes de mots synonymes. Cet indice de similitude J est calculé à partir du nombre de cliques partagées C entre le synonyme et le mot-vedette, rapporté au nombre total de cliques du synonyme et du mot-vedette.

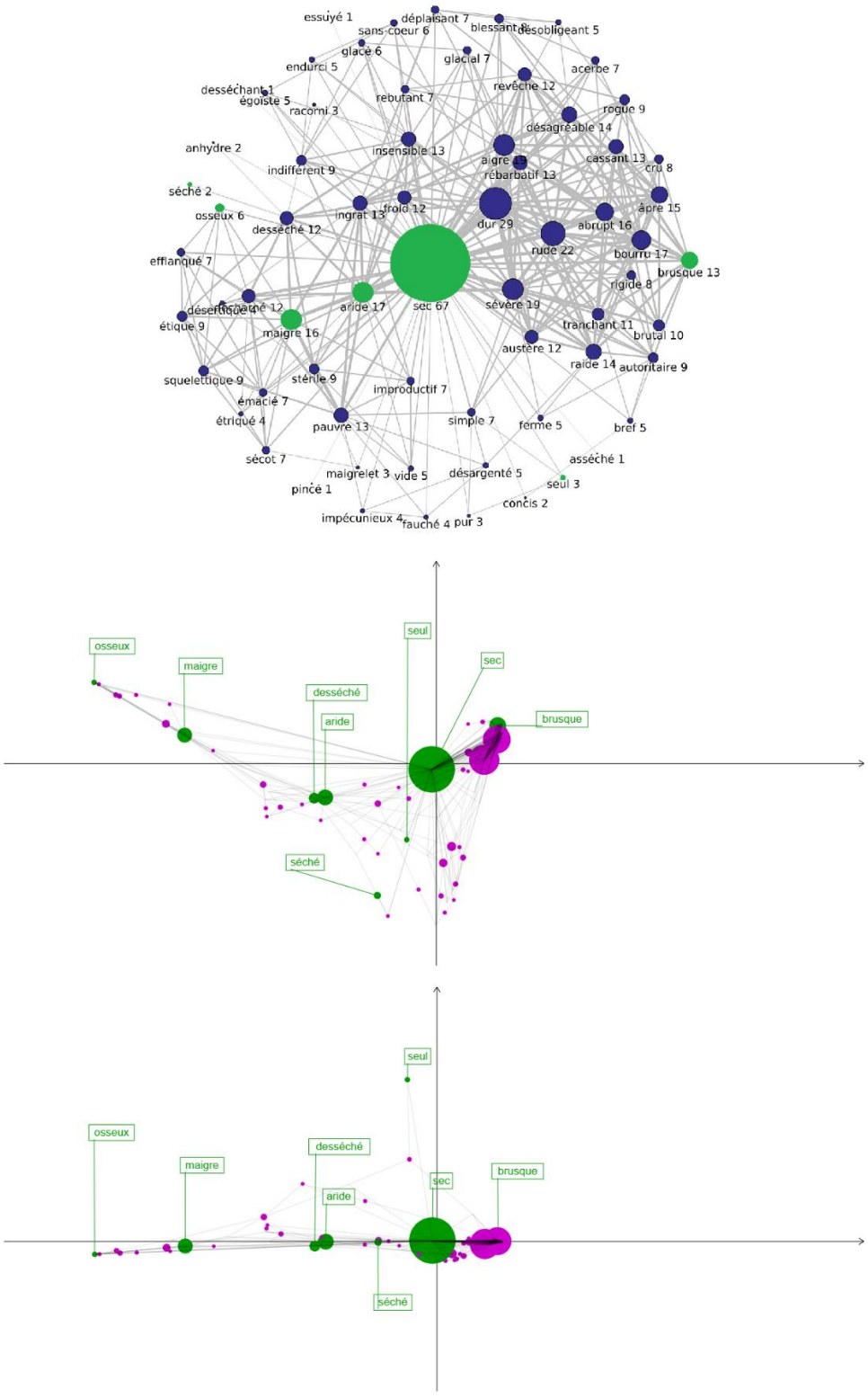


Figure 2 : Espace sémantique du mot *sec* en métrique canonique (en haut) et en métrique χ^2 vu de face (au centre) et de dessus (en bas).

4.6. Analyse des espaces sémantiques

Nous allons à présent passer à l'analyse des espaces sémantiques des mots *monstre*, *monstrueux*, *monstruosité* et *monstrueusement*. Il est d'ores et déjà possible de faire des hypothèses concernant la richesse sémantique de ces espaces. Les mots ayant peu de synonymes ont un espace sémantique pauvre en ressources. Un adverbe construit en -ment comme *monstrueusement* aura un espace sémantique très pauvre. Des substantifs comme *monstre* ou *monstruosité* devraient avoir des espaces sémantiques moins riches qu'un adjectif comme *monstrueux*. Les adjectifs dérivés d'un substantif — à l'image de *monstrueux* — peuvent servir à qualifier, outre le substantif dont ils sont dérivés, une multitude d'autres substantifs. Ce faisant, leur sens sera plus riche et leurs synonymes potentiellement plus nombreux. Pour la clarté de notre propos, nous avons accompagné chacune de nos analyses du graphe (métrique χ^2) de l'espace sémantique en question.

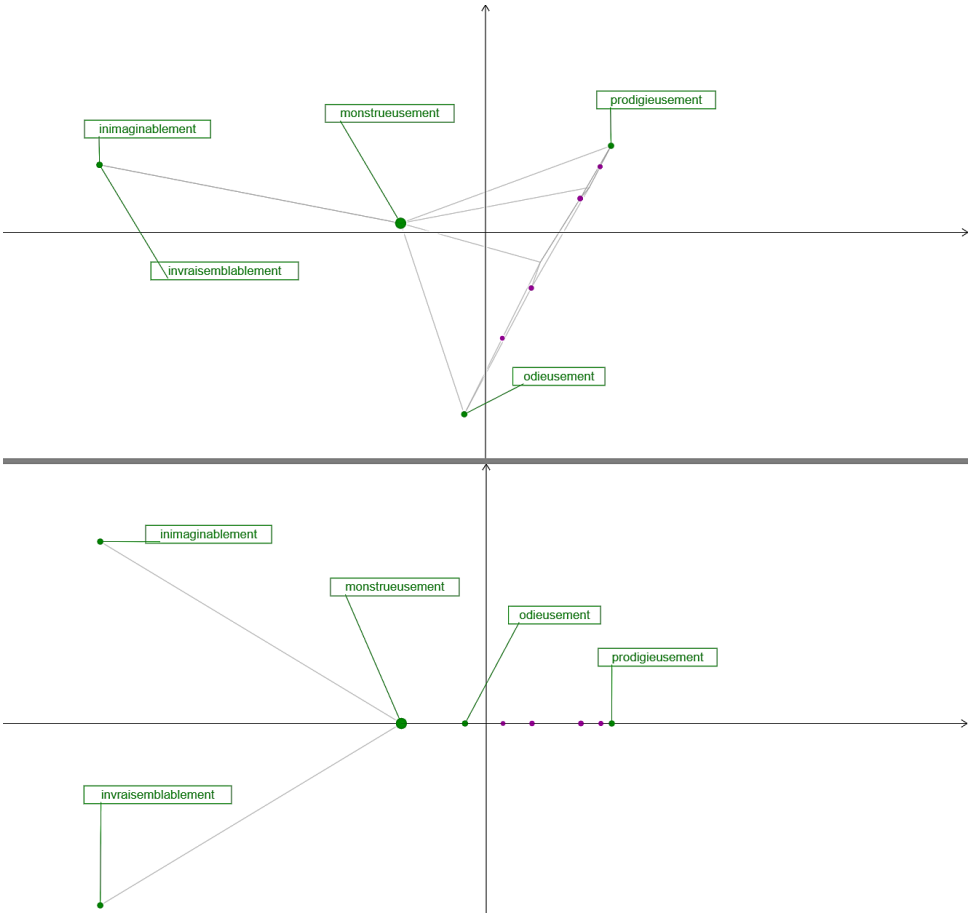


Figure 3 : espace sémantique du mot *monstrueusement* vu de face (en haut) et du dessus (en bas) composé de 12 sommets : monstrueusement (6 cliques), extrêmement (3), excessivement (3), horriblement (3), affreusement (2), extraordinairement (2), incroyablement (2), abominablement (1), inimaginablement (1), invraisemblablement (1), odieusement (1), prodigieusement (1).

La visualisation de l'espace sémantique du mot-vedette *monstrueusement* (figure 3) témoigne de la faible structuration de certains espaces sémantiques. Cette faible structuration est due à la fois au petit nombre de synonymes associés au mot-vedette, mais aussi et avant tout au peu de relations synonymiques qui les unissent. Ainsi, *inimaginablement* et *invraisemblablement* n'ont de relations synonymiques qu'avec le mot-vedette, ce qui témoigne en général d'aberrations lexicographiques. Le fait qu'ils n'aient pas d'autres synonymes à proximité d'eux ne permet pas d'affirmer clairement le sens des deux régions de l'espace sémantique symétriquement opposées que chacun occupe. On peut seulement émettre l'hypothèse que l'une des régions est liée à l'imaginaire, et l'autre, à la vraisemblance. Par ailleurs, on constate l'importance de recourir à plusieurs projections — au minimum deux — afin de visualiser la complexité dimensionnelle des espaces sémantiques — encore plus frappante dans le cas d'espaces sémantiques fortement structurés — où comme ici avec le chevauchement total des synonymes *inimaginablement* et *invraisemblablement* en vue de face et l'alignement des autres synonymes comme *odieusement* et *prodigieusement* en vue de dessus.

Du fait qu'il est constitué d'un plus grand nombre de synonymes, l'espace sémantique du mot-vedette *monstre* (figure 4) est plus structuré que celui de *monstrueusement*. Toutefois, 10 synonymes sur les 34 qui le composent n'ont de relations synonymiques qu'avec *monstre* (*animal fabuleux, canevas, chimère, démentiel, effréné, phénomène, saltimbanque, scélérat, serpent, strige*), ce qui fait presque un tiers d'aberrations lexicographiques. Ces aberrations sont le plus souvent le signe de manquements dans les dictionnaires de synonymes. Ici, on trouve un cas typique avec des entrées rares, inusitées ou inusuelles, qui pour certaines auraient dû faire l'objet d'un traitement conjoint. Une correction amènera sans doute à former les trois cliques suivantes : *monstre*, *animal fabuleux*, *chimère*, *strige* ; *monstre*, *scélérat*, *saltimbanque* ; *monstre*, *démentiel*, *effréné*. De la même façon, on peut se demander pourquoi *phénomène* ne forme aucune clique avec *phénoménal*.

Il nous faut aussi relever le cas du synonyme *contre-nature*, qui apparait aussi dans les espaces sémantiques des mots *monstruosité* et *monstrueux* et qui ne forme à chaque fois qu'une seule et unique clique. Celui-ci est une aberration par notre faute. En effet, aucun dictionnaire de synonymes ne mentionne de relations synonymiques avec la locution *contre-nature*. Pire, du fait que le mot *contre-nature* est une locution, il est absent de la plupart des dictionnaires de synonymes et de langue. Or le D.E.S. met à disposition une option permettant de « proposer

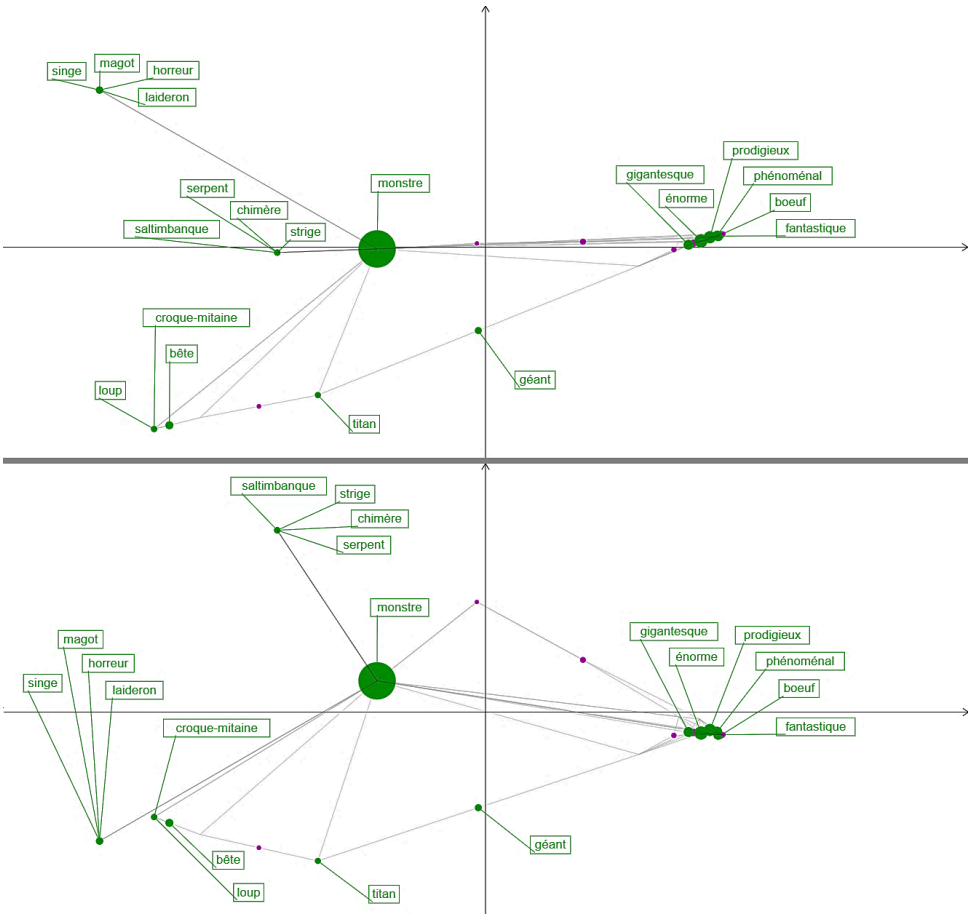


Figure 4 : espace sémantique du mot *monstre* vu de face (en haut) et du dessus (en bas). Composé de 35 sommets : monstre (28 cliques), énorme (8), prodigieux (7), colossal (6), fantastique (5), gigantesque (5), phénoménal (5), monstrueux (4), bœuf (3), faramineux (3), titanesque (3), bête (2), force de la nature (2), géant (2), horreur (2), inouï (2), laideron (2), singe (2), animal fabuleux (1), canevas (1), chimère (1), contre-nature (1), croque-mitaine (1), démentiel (1), dénaturé (1), effréné (1), hideur (1), loup (1), magot (1), phénomène (1), saltimbanque (1), scélérat (1), serpent (1), strige (1), titan (1).

une nouvelle relation synonymique ». Du fait de la relation étroite, depuis la haute Antiquité, entre *monstre* et *contre-nature* sur le plan conceptuel, nous avons proposé cette nouvelle relation synonymique qui a immédiatement été acceptée. Le problème est qu'à l'heure actuelle aucune autre relation synonymique pour la locution *contre-nature* n'a été proposée. Ce faisant la locution *contre-nature* possède aujourd'hui l'un des plus petits espaces sémantiques du D.E.S. avec seulement trois synonymes : *monstre*, *monstruosité* et *monstrueux* — ce qui a au moins le mérite de marquer la forte relation sémantique entre ces mots.

Par ailleurs, on constate de fortes concentrations de synonymes en des points précis (*saltimbanque*, *strige*, *chimère*, *serpent* ; *singe*, *magot*, *horreur*, *laideron*) représentant chacun des régions isolées de l'espace sémantique. Le mot *monstre* étant un substantif principalement employé pour nommer des créatures, ce sont ces dernières que l'on retrouve en grand nombre

dans la moitié gauche de son espace sémantique. Pour sa part, l'autre moitié correspond au sens prodigieux du mot *monstre*. On peut observer une chaine de sens entre ces deux régions qui passe par les synonymes *titan* et *géant*. En revanche, les deux amas ponctuels situé à gauche de l'espace sémantique semblent liés au sens prodigieux uniquement par le biais du mot *monstre*.

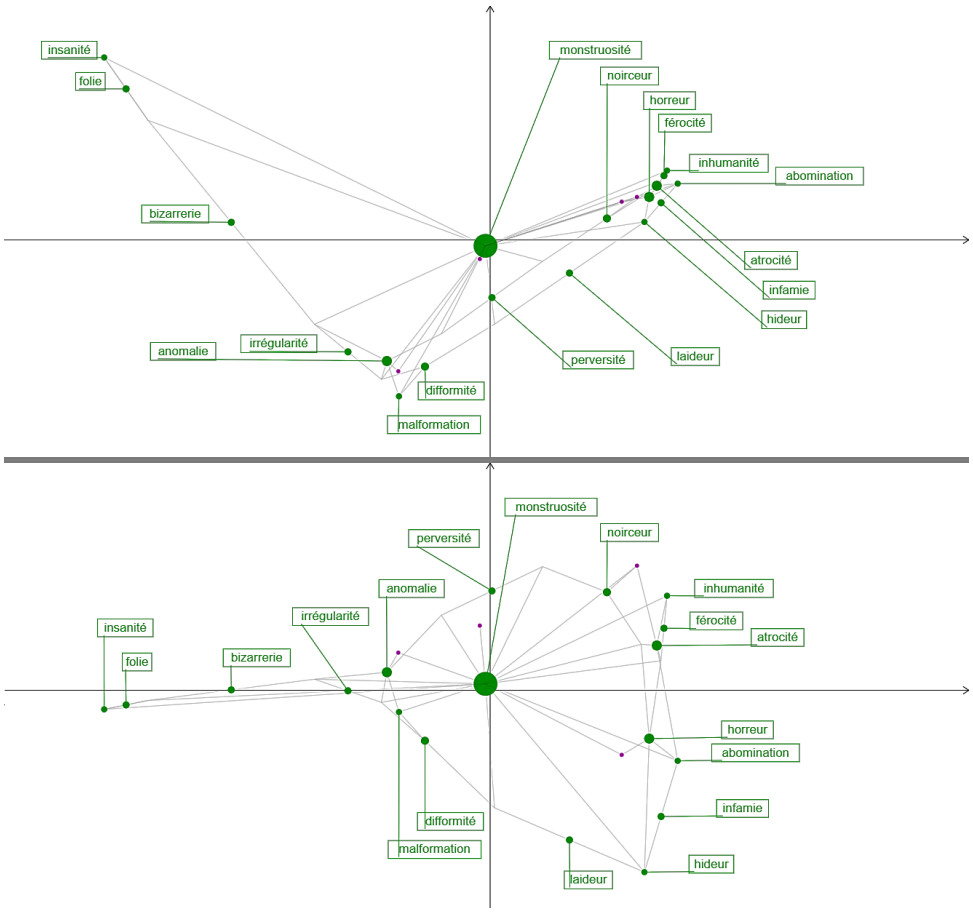


Figure 5 : espace sémantique du mot *monstruosité* vu de face (en haut) et du dessus (en bas) composé de 23 sommets : monstruosité (17 cliques), anomalie (5), atrocité (5), horreur (5), difformité (3), noirceur (3), bizarrerie (2), extravagance (2), férocité (2), folie (2), infamie (2), irrégularité (2), perversité (2), laideur (2), abomination (1), contre-nature (1), grandeur (1), hideur (1), inhumanité (1), insanité (1), malformation (1), obscénité (1), phénomène (1).

Bien que l'espace sémantique du mot-vedette *monstruosité* (figure 5) contienne moins de synonymes que *monstre*, celui-ci ne compte qu'un synonyme dont l'unique relation est avec le seul mot-vedette. Bien qu'il soit lui aussi un substantif, le mot *monstruosité* est employé non pas tant pour faire référence à des êtres que pour désigner des caractéristiques physiques ou comportementales de ces derniers. Ce faisant, son espace sémantique ne contient aucun nom de créatures mais uniquement des traits. Sur la vue de face on peut distinguer quatre régions sémantiques : l'*horreur* (en haut à droite), la *folie* (en haut à gauche), l'*anomalie* (en bas à gauche), la *laideur* (en bas à droite). On les retrouve sur la vue du dessus : l'*horreur* (à droite),

la *folie* (à l'extrémité gauche), l'*anomalie* (légèrement désaxé au centre) et la *laideur* (en bas). Une projection en 3D permettrait de clairement les distinguer. Enfin, toujours sur la vue de dessus, on peut observer la polysémie du mot *monstruosité* de façon continue à travers la chaine de clique qui passe par les synonymes *bizarrerie* ↔ *irrégularité* ↔ *difformité* ↔ *laideur* ↔ *horreur* ↔ *atrocité* ↔ *noirceur* ↔ *perversité* ↔ *anomalie* ↔ *bizarrerie*.

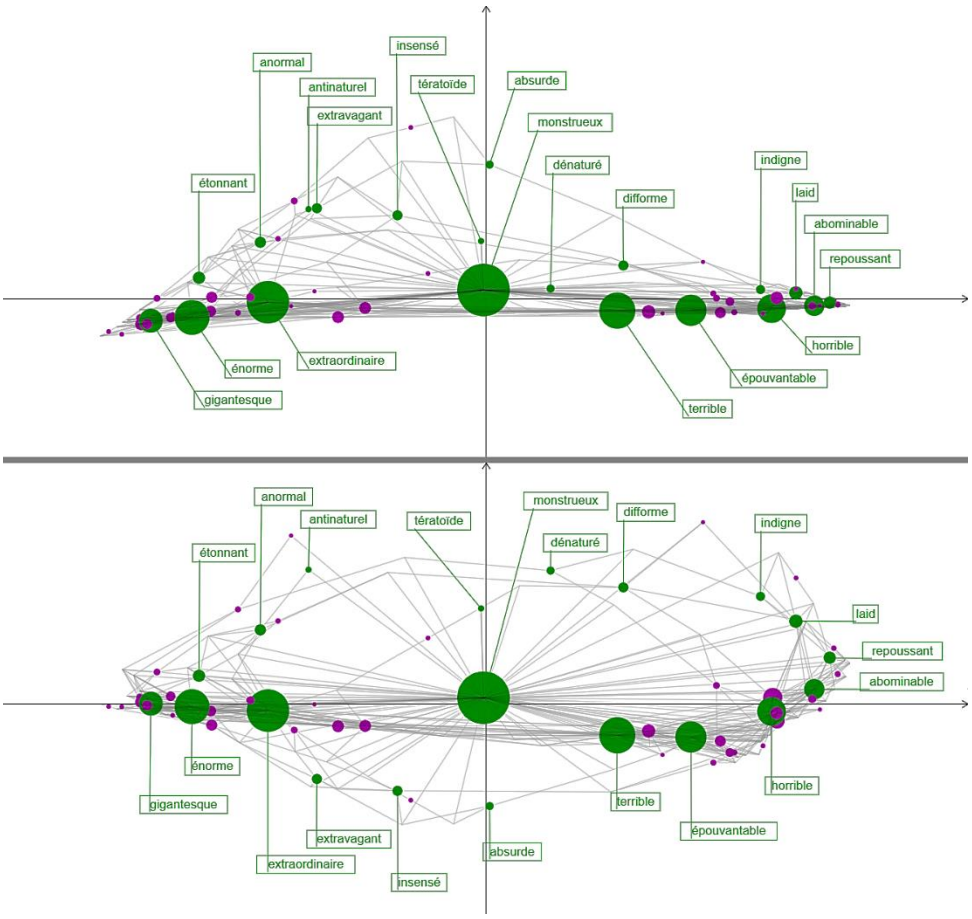


Figure 6 : espace sémantique du mot *monstrueux* vu de face (en haut) et du dessus (en bas) composé de 60 sommets : monstrueux (90 cliques), extraordinaire (32), terrible (27), énorme (26), épouvantable (23), horrible (21), affreux (22), gigantesque (17), atroce (16), effrayant (14), abominable (14), colossal (12), grand (12), mauvais (12), effroyable (11), excessif (12), formidable (11), démesuré (11), titanesque (10), prodigieux (8), féroce (8), laid (8), odieux (7), repoussant (7), anormal (6), étonnant (6), sensationnel (6), bizarre (5), difforme (5), extravagant (5), faramineux (5), inhumain (5), insensé (5), phénoménal (5), exécrable (4), indigne (4), monstre (4), noir (4), terrifiant (4), absurde (3), dénaturé (3), gros (3), hideux (3), irrégulier (3), cyclopéen (2), disproportionné (2), éléphantesque (2), exorbitant (2), horrifiant (2), incongru (2), vil (2), à tout casser (1), antinaturel (1), apocalyptique (1), contre-nature (1), cynique (1), malbâti (1), néfaste (1), tératoïde (1), tératologique (1).

L'espace sémantique le plus structuré est sans conteste celui du mot-vedette *monstrueux* (figure 6), composé de 59 synonymes formant 90 cliques. Seulement trois synonymes (*cynique*, *tératoïde*, *tératologique*) ont une unique relation synonymique avec *monstrueux*. Les synonymes qui composent l'espace sémantique sont des adjectifs qualificatifs. On peut

observer que la majorité des relations synonymiques se concentre selon un axe médian allant d'une extrémité à l'autre et dans lesquelles on retrouve des amas de synonymes formant des régions très clairement distinctes.

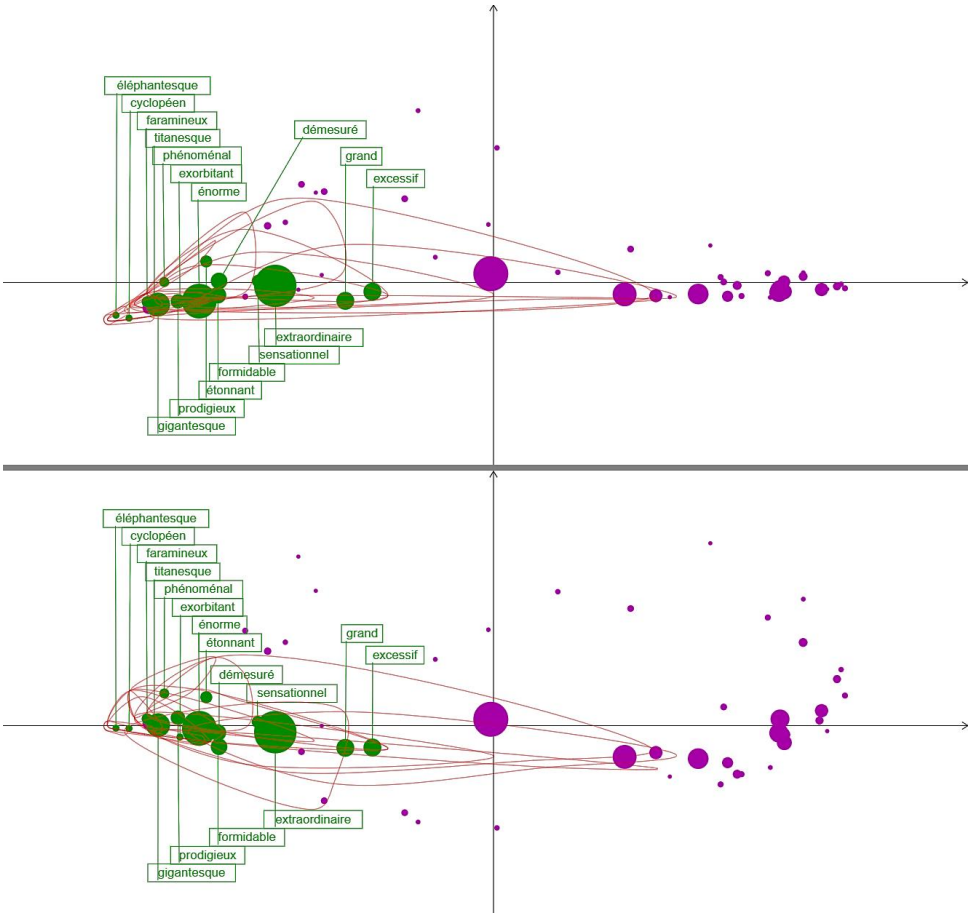


Figure 7 : région de l'espace sémantique du mot *monstrueux* liée à la démesure.

La région de gauche correspond à la démesure (figure 7). La majeure partie des cliques qui occupe cette région peut être répartie en deux grandes catégories dont voici des exemples types :

1. *énorme, colossal, démesuré, extraordinaire, gigantesque, grand, monstrueux, titanesque* ;
2. *énorme, étonnant, extraordinaire, faramineux, formidable, gigantesque, monstrueux, phénoménal, prodigieux, sensationnel.*

Par la présence de synonymes qui dénotent la taille d'une étendue comme *énorme, colossal, démesuré, gigantesque, grand,* la clique de l'exemple 1 tend à faire référence à une étendue démesurée. Par la présence de synonymes qui dénotent une forte impression comme

étonnant, *extraordinaire*, *formidable*, *phénoménal*, *prodigieux*, *sensationnel*, la clique de l'exemple 2 tend, quant à elle, à faire référence à une impression de démesure au sens large. On retrouve donc dans la même région à la fois le sens propre (taille) et à la fois le sens figuré (comportement) associé à la démesure. On peut aussi observer que certaines enveloppes s'étendent jusqu'à la région opposée, ce qui laisse apparaître une continuité de sens avec la région de droite :

3. *énorme*, *épouvantable*, *extraordinaire*, *formidable*, *monstrueux*, *sensationnel*, *terrible*.

Les synonymes *épouvantable* et *terrible* apportent à la démesure un sens lié à la terreur typique de la région à droite de l'espace sémantique de *monstrueux*.

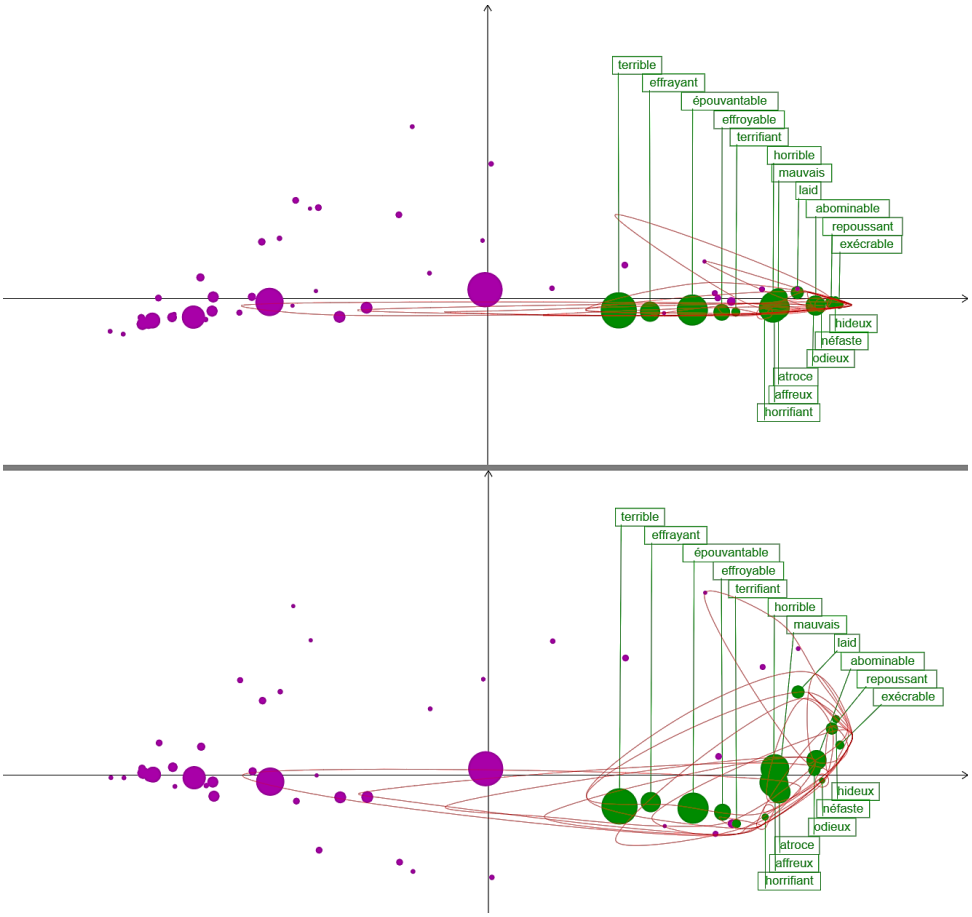


Figure 8 : région de l'espace sémantique du mot *monstrueux* liée à l'horreur

La région qui se trouve à l'opposé, côté droit, correspond quant à elle à l'horreur (figure 8). De la même façon que pour la région opposée, la majeure partie des cliques qui compose cette région se répartit en deux grandes catégories dont voici des exemples types :

4. *abominable, affreux, atroce, effrayant, effroyable, horrible, laid, monstrueux, repoussant*
5. *abominable, affreux, atroce, épouvantable, inhumain, mauvais, monstrueux, odieux, terrible.*

Par la présence de synonymes qui dénotent une apparence physique comme *abominable*, *affreux*, *effrayant*, *laid*, *repoussant*, la clique de l'exemple 4 tend à faire référence à un physique horrible. Par la présence de synonymes qui dénotent un comportement comme *inhumain*, *mauvais*, *odieux, terrible*, la clique de l'exemple 3 tend quant à elle à faire référence à un comportement horrible. On retrouve donc dans la même région à la fois le sens propre et le sens figuré de l'horreur. On peut aussi constater que certaines enveloppes s'étendent jusqu'à la région opposée laissant apparaître une continuité de sens avec la région de gauche :

6. *affreux, effrayant, excessif, extraordinaire, horrible, monstrueux, terrible.*

Les synonymes *excessif* et *extraordinaire* apportent à l'horreur un sens lié à la démesure typique de la région à gauche de l'espace sémantique de *monstrueux.*

Ces deux régions, celle associée à la démesure et celle associée à l'horreur, du fait qu'elles réunissent à eux deux plus de la moitié des synonymes sous forme d'amas, jouent un rôle prépondérant dans la signification ainsi que dans la conceptualisation du monstrueux. Toutefois, outre ces deux régions, il est possible de distinguer deux autres régions, plus diffuses, qui participent au sens du mot *monstrueux.*

À partir de la figure 9, il est possible d'observer l'existence d'une région, plus diffuse, mais cependant distincte de l'espace sémantique du mot *monstrueux*. En vue de dessus, c'est elle qui occupe toute la partie haute. Elle se compose de synonymes tel qu'*anormal*, *irrégulier contre-nature*, *antinaturel*, *disproportionné*, *dénaturé*, *difforme*, *malbâti*, *indigne*, qui ont tous pour point commun de faire référence à un *désordre objectivé* auquel correspond une norme objectivée (norme, régularité, nature, proportion, forme, bâti, dignité). Les cliques auxquelles participent ces synonymes rendent compte d'une chaîne synonymique entre les régions

sémantiques de la démesure et de l'horreur — observables à travers le chevauchement et la contiguïté des enveloppes.

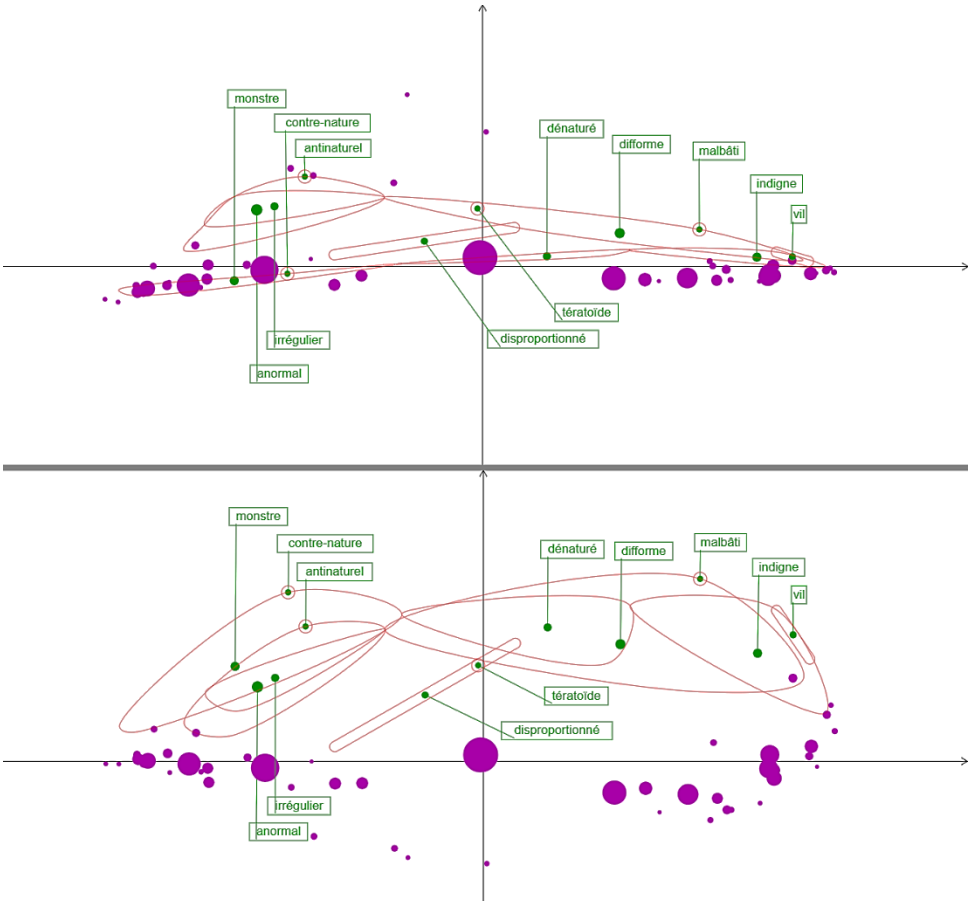


Figure 9 : région de l'espace sémantique du mot monstrueux liée à un désordre objectivé

De son côté, la figure 10 met en avant l'existence d'une région sémantique, elle aussi plus diffuse que les deux premières, mais bien présente, composée de synonymes tel que *bizarre*, *extravagant*, *excessif*, *insensé*, *incongru*, *absurde*, ayant tous pour point commun la référence à un *désordre non-objectivé*, qui renvoie à une norme plus ressentie qu'objectivée. Les cliques auxquelles participent ces synonymes montrent l'existence d'une chaîne synonymique liant les régions sémantiques de la démesure à celle de l'horreur.

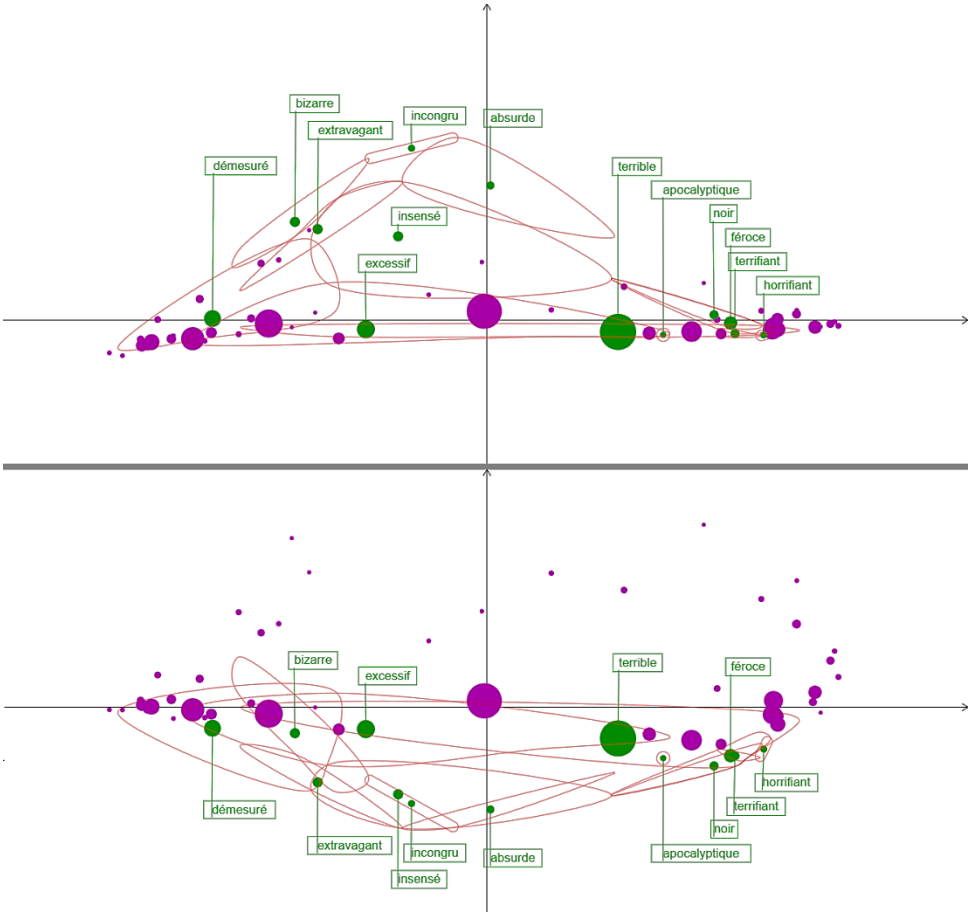


Figure 10 : région de l'espace sémantique du mot monstrueux liée à un désordre non-objectivé

Enfin, la figure 11 représente la polysémie continue du mot *monstrueux*. L'idée de polysémie continue s'oppose à celle de polysémie discrète et conçoit ainsi la polysémie comme un *continuum* de sens. La modélisation sous forme de graphe de l'espace sémantique, à partir d'un ensemble de relations synonymiques, permet d'attester l'existence d'une telle polysémie. Ainsi les chaines de cliques non-séparables viennent attester de l'existence d'une polysémie continue. De son côté, la concaténation sous forme d'une boucle continue des enveloppes des synonymes, dont les contours sont définis au moyen des cliques, est la manifestation directe de cette polysémie continue. Ici, en vue du dessus, on observe très distinctement la chaîne formée par les enveloppes des synonymes *gigantesque* ↔ *démesuré* ↔ *extravagant* ↔ *absurde* ↔ *mauvais* ↔ *laid* ↔ *difforme* ↔ *anormal* ↔ *phénoménal* ↔ *gigantesque*.

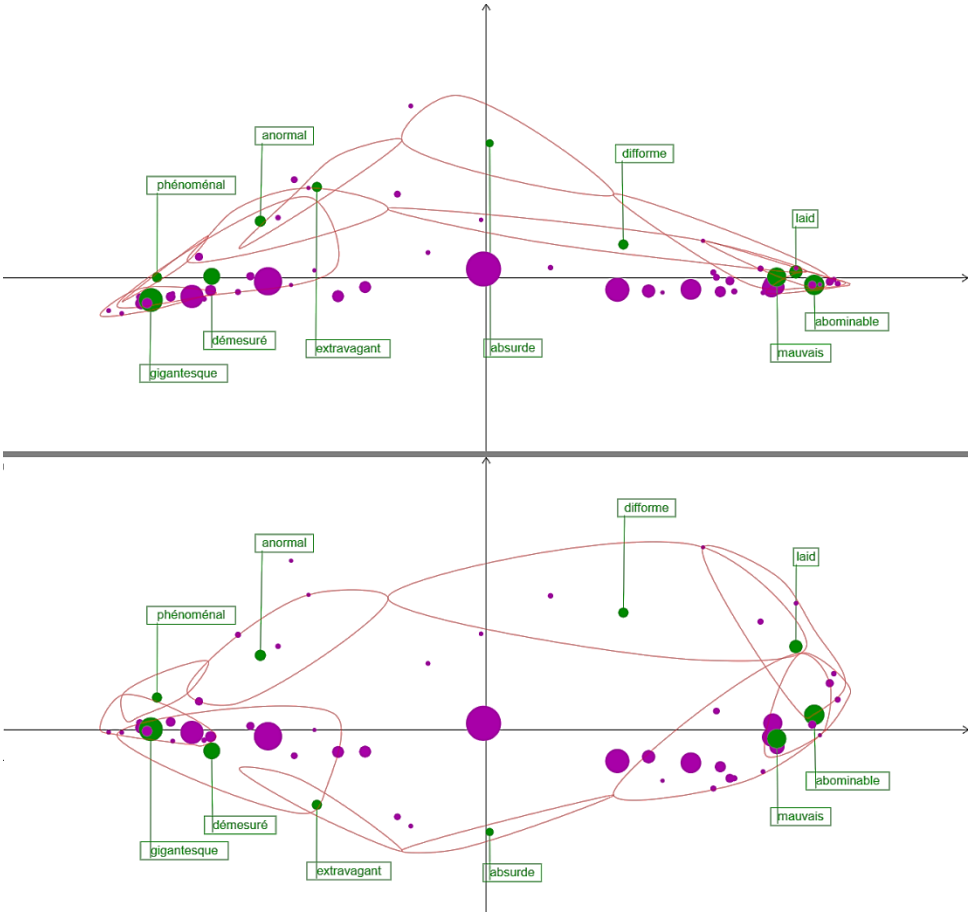


Figure 11 : polysémie continue du mot monstrueux

Cette analyse des espaces sémantiques du mot *monstre* et de ces dérivations nous aura permis d'éclairer encore davantage le sens rattaché à ce mot notamment en confirmant, à la suite de notre définition analytique, le rôle primordial joué par le mot *monstrueux*. Nous avons pu distinguer trois régions à l'intérieur de l'espace sémantique du mot *monstrueux*. Deux régions, l'une lié à la démesure, l'autre à l'horreur, qui entretiennent entre elles des relations sémantiques directes non-médiés, et une troisième région qui regroupe les synonymes restants, dont la signification est à mettre en lien avec un désordre soit objectivé (en référence à une norme objectivée) soit non-objectivé (en référence à un ressenti émotionnel). La particularité de cette troisième région est qu'elle occupe la fonction de médiateur entre les deux autres régions par la chaine de cliques non séparable qu'elle permet de former et qui englobe l'intégralité de l'espace sémantique du mot *monstrueux*. Ainsi, l'espace sémantique du mot *monstrueux*, par sa structure et son organisation, valide notre définition analytique du monstrueux qui associe à une apparence ou à un comportement (sujet) le caractère hors-norme (attribut du sujet). On peut aussi constater que les relations sémantiques directes entre la région

de la démesure et celle de l'horreur sont la manifestation du sens figuré de chacune de ces régions. En effet, chacune de ces régions, considérée de façon isolée, tend à garder son sens propre lié à l'apparence (taille et laideur). En entrant en relations sémantiques, les deux régions s'enrichissent sémantiquement et accèdent chacune à leur sens figuré (« une horreur extraordinaire », « une terreur prodigieuse », « une abomination gigantesque », etc.). Cette hyper-structuration ainsi que cette hyper-organisation de l'espace sémantique du mot *monstrueux* viennent valider notre hypothèse selon laquelle *le signifiant monstre, derrière l'hétérogénéité de ses référents, cache une homogénéité de ses signifiés* invalidant par là même la thèse des *monstrer studies* selon laquelle le sens attaché au monstre serait lui-même « informe ».

Dans les deux dernières sections de ce chapitre, nous allons nous intéresser à l'analyse pragmatique. La première section exposera les travaux de Dan Sperber en ce qui concerne le traitement symbolique des animaux, hybrides et monstres. La seconde section consistera en une analyse pragmatique des rapports entre les référents du mot *monstre* et le concept de contre-nature.

4.7. Analyse pragmatique : monstre et symbolisme

Dans le cadre de sa théorie générale du symbolisme, Dan Sperber a cherché à expliquer le symbolisme des animaux, hybrides et monstres, en fonction de leur position dans une taxinomie ou par rapport à elle. Pour ce faire, il part d'une explication du principe taxinomique nécessaire au classement des animaux en genre et espèce, au moyen de propriétés positives qui servent à l'établissement de ces mêmes catégories. Ainsi, une taxinomie est « une classification hiérarchisée telle qu'à un niveau donné de la hiérarchie toutes les catégories s'excluent mutuellement[110] ». Ces catégories sont « sémantiquement définies et encyclopédiquement élaborées[111] » sur la base des savoirs sémantiques et encyclopédiques. Ainsi, les définitions taxinomiques se composent à la fois de définitions sémantiques et encyclopédiques qui attribuent des propriétés à une catégorie, genre ou espèce. Les propositions qui composent les définitions sémantiques d'une catégorie taxinomique sont du type :

(1) Le chat est un mammifère.

[110] Dan Sperber. « Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ? ». *L'Homme*, 1975, vol. 2, n° 15, p. 12.
[111] *Ibid.*, p. 17.

(2) Les mammifères ne sont pas des insectes.

Ici, le prédicat « mammifère » est inclus dans le sujet « chat » du simple fait que, dans la hiérarchie taxinomique, la catégorie de niveau inférieur « chat » (espèce) fait partie de la catégorie supérieure « mammifère » (genre). (1) est donc analytiquement vrai. De même, (2) est analytiquement vrai en raison du principe de la classification taxinomique d'exclusion réciproque des catégories qui occupent un même niveau hiérarchique. Nier les propositions sémantiques du type de (1) et (2) revient soit à se contredire dans les termes soit à ne pas savoir ce qu'est une taxinomie en termes de genres et d'espèces.

En ce qui concerne les définitions encyclopédiques, il en existe de deux sortes. Les unes, « encyclopédiquement élaborées », attribuent des traits et des propriétés statistiquement présents chez l'ensemble des membres d'un genre ou d'une espèce. Elles participent ainsi d'une théorie de l'espèce et, ce faisant, de sa définition taxinomique. Les autres ne participent pas d'une théorie de l'espèce ou du genre en question et, par conséquent, n'interviennent pas dans sa définition taxinomique. Les secondes, plus faciles à définir que les premières, sont du type :

(3) Le chat fréquente les faubourgs de Marseille.

Ce n'est pas se contredire dans les termes que de nier (3). Par conséquent, les propositions du type de (3) ne participent pas d'une définition sémantique concernant l'espèce des chats. En revanche, on observe effectivement des animaux de l'espèce des chats dans les faubourgs de Marseille, ce qui fait de (3) un savoir encyclopédique. Les savoirs encyclopédiques de ce type ne sont pas valables en tout temps et en tout lieu pour l'ensemble du genre ou de l'espèce auxquels ils se réfèrent. Ils sont contingents. En conséquence, du fait que les propositions du type de (3) ne participent pas de la théorie d'un genre ou d'une espèce dans son ensemble, elles n'entrent pas dans leur définition taxinomique. Restent les définitions « encyclopédiquement élaborées » du type :

(4) Les chats miaulent.

Nier (4), ce n'est pas se contredire dans les termes, mais c'est méconnaître la théorie qui attribue statistiquement à l'espèce des chats la propriété de pouvoir miauler. Ce faisant c'est aussi ne pas savoir que (4) participe de la définition encyclopédique du chat. À présent, considérons les propositions suivantes :

(5) Ce chat est muet.

Du fait que le sujet de la proposition (5) ne respecte pas la définition encyclopédique (4), la question qui se pose est : s'agit-il encore d'un chat ? La proposition (5) a pour effet d'engendrer un paradoxe entre soit considérer la généralisation d'une propriété — ici miauler — comme contingente, soit considérer les animaux qui ne possèdent pas l'intégralité des traits de leur espèce — ici le chat muet — comme devant en être exclus. Si la propriété « miauler » est contingente à l'espèce des chats alors qu'en est-il d'autres propriétés comme « avoir une fourrure », « avoir des moustaches », etc. ? S'il est nécessaire de posséder tous les traits d'un genre ou d'une espèce pour y être inclus alors qu'en est-il du sphinx (chat sans fourrure ni moustache) ou de tout cas de malformation, qu'il soit embryonnaire ou accidentel, qui cause l'absence d'un ou plusieurs traits caractéristiques du genre ou de l'espèce ? Sperber propose une solution à ce paradoxe en indiquant que certains traits qui relèvent, pour les uns d'un savoir sémantique, pour les autres d'un savoir encyclopédique, n'appartiennent qu'à certains genres ou espèces. Considérons :

(6) Un miaulement de chien.

La définition sémantique du miaulement indique que ce cri est exclusif à une seule espèce : le chat. Ce que démontre (6), c'est qu'il est analytiquement vrai que certains traits n'appartiennent qu'à certaines espèces uniquement. Par conséquent, affirmer (6), c'est soit se contredire dans les termes soit user d'une métaphore. Considérons maintenant la proposition :

(7) Une carapace de chat.

La définition sémantique du mot *carapace*, contrairement à celle du mot *miaulement*, n'est pas exclusive à un genre ou à une espèce. Ce que l'on peut affirmer, c'est qu'on n'a encore jamais observé empiriquement (7) de façon non contingente. Par conséquent, affirmer (7) c'est soit ne rien connaître de la théorie sur les carapaces soit user d'une métaphore. On peut résumer la situation en considérant les propositions suivantes :

(8) Les chats ont une moustache.
(9) Ce chat n'a pas de moustache.
(10) Le sphinx est un chat qui n'a pas de moustache.
(11) Ce chat à une carapace.

La proposition (8) est du même type que la proposition (4) et constitue une définition encyclopédique de l'espèce, de la catégorie, du titre « chat ». La proposition (9) est du même type que la proposition (5) ; les sujets qu'elles décrivent toutes les deux peuvent bien être muets et sans moustache, il n'en reste pas moins des chats du fait que ce titre leur est accordé comme le démontre (10). Enfin, le chat que décrit (11) peut bien être déguisé en tortue et ainsi avoir « une carapace de chat » comme dans (7), il n'en reste pas moins un chat au même titre que ses confrères muets et imberbes des propositions (5) et (9). Ce dont témoigne cette analyse des propositions taxinomiques c'est que si un animal ne possède pas ontologiquement une propriété que sa définition taxinomique lui attribue alors il la possède en titre. S'il possède ontologiquement une propriété que sa définition taxinomique ne lui attribue pas alors il la possède non pas du fait de son titre, mais du fait de son être propre. Comme l'explique Sperber « un animal n'appartient pas à une espèce en fonction des traits qu'il possède en fait, mais en fonction de ceux qu'il possède en titre[112]. » Ainsi si certaines propositions concernant des catégories taxinomiques nous paraissent anormales, ce n'est pas en raison d'un écart entre l'être décrit et sa définition, mais entre la description de l'être et la norme. Ce n'est pas la nature qui crée des anomalies mais nous qui jugeons anormale nos identifications taxinomiques, soit en les considérant comme des anomalies sémantiques, soit comme des anomalies encyclopédiques ; en tout cas toujours comme des anomalies, autrement dit des représentations conceptuelles, non pas relatives à des êtres ou des états de choses ontologiquement objectifs mais à des constructions épistémologiques.

> La représentation conceptuelle se construit comme si la norme idéale était réalisée, comme si les propositions statistiques et contingentes étaient nécessairement vraies et entraient donc dans la définition des espèces, des genres et du règne. La norme idéale intervient dans un discours sur le monde réel, dans un discours qui suggère en substance que ce ne sont peut-être pas les hommes, mais la nature elle-même qui hésite et se trompe : que les animaux moyens devraient être comme les animaux exemplaires et que les animaux anormaux ne devraient pas exister[113].

Ainsi, si les êtres parfaits, les hybrides et les monstres tendent à faire l'objet d'une définition symbolique, c'est parce qu'il constitue des anomalies face aux savoirs sémantiques et encyclopédiques des propositions taxinomiques.

[112] *Ibid.*, p. 21.
[113] *Ibid.*, p. 27.

> La représentation normative présuppose la proposition taxinomique. La proposition taxinomique doit être tenue pour acquise pour que la représentation normative puisse être retenue et assimilée. Ainsi, lorsqu'un jugement normatif revient en arrière sur l'identification taxinomique, il remet en question le savoir encyclopédique sur lequel il se fonde, il se coupe de la mémoire encyclopédique et se constitue comme objet d'un savoir symbolique[114].

4.8. Analyse pragmatique : l'hypothèse du contre-nature

Dans cette dernière section, nous allons présenter l'hypothèse du contre-nature et voir ses implications logiques au moyen d'une analyse pragmatique. Le point de départ de cette hypothèse est le rapport systématique établi par la quasi-totalité des monographies sur le monstre entre ce dernier et le concept de contre-nature. Au cours des nombreuses années passées à étudier le sujet du monstre, nous n'avons pas souvenir d'avoir consulté une seule monographie sur le thème dans laquelle il n'était pas fait mention d'un rapport quelconque entre monstre et contre-nature. Même les *monster studies*, qui semblent pourtant réticentes à l'idée d'attribuer une désignation figée au monstre, font mention de son rapport avec la locution *contre-nature*.

Bien que nous soyons attachés au principe d'administration de la preuve, le but de la présente section n'est pas de recenser toutes les mentions du lien entre monstre et contre-nature au sein des écrits en sciences humaines. En revanche, ce que nous pouvons faire, c'est donner une explication en ce qui concerne la présence de ces mentions. Celle que nous proposons est diffusionniste et repose sur la prééminence des sources dans lesquelles il est fait mention de façon explicite d'un rapport entre monstre et contre-nature. Ainsi, parmi les plus anciennes mentions, on retrouve Platon (« *Τί δὲ τοῖς* παρὰ φύσιν, *οἳ ἂν ἐν* τέρατος *εἴδει γένωνται* », *Cratyle* [394b]) et Aristote (« *Ἔστι γὰρ τὸ* τέρας *τῶν* παρὰ φύσιν », *Traité de la génération des animaux* [770b]). Par leurs importances eu égard à l'histoire des idées, les deux pères de la philosophie auraient sans doute suffi à eux seuls à faire perdurer jusqu'à nos jours le lien conceptuel entre monstre et contre-nature. C'était sans compter sur les nombreux auteurs qui, à leur suite, ont mentionné ce lien : Cicéron, Saint Augustin, Saint Thomas d'Aquin, Montaigne, Diderot, Goethe — pour ne citer que quelques-uns des plus célèbres. Ainsi, la diffusion du lien entre monstre et contre-nature à travers des œuvres majeures, et ceci depuis l'Antiquité, est

[114] *Ibid.*, p. 30.

l'explication la plus probable en ce qui concerne sa mention récurrente au sein des monographies sur le thème du monstre en sciences humaines.

Comme l'attestent les citations de Platon de Aristote, la locution *contre-nature* a une histoire au moins aussi ancienne que le mot *monstre*. Qualité que ne possède pas un mot comme *anormal* — issu du latin médiéval — ou une locution comme *hors-norme* qui constitue un néologisme tout à fait récent dans l'histoire de la langue. D'autre part, la locution *contre-nature* est au moins aussi riche sémantiquement que le terme *nature* avec lequel elle partage une histoire commune. Ainsi, au tournant du XIXe siècle, avec l'essor de la biologie, les succès de l'anatomie comparée et la naissance de la tératologie moderne, s'est développée l'idée selon laquelle rien de ce que peut produire la nature, considérée en tant que totalité des productions biologiques et physiques, ne peut être produit contrairement au respect de ses lois — dont cherche à rendre compte la biologie et la physique. Si exceptions il y a, c'est le propre de l'esprit humain de pouvoir les créer. Ce faisant, le terme contre-nature ne doit plus être compris comme contraire à la *réalité matérielle*, mais à une *réalité sensible*.

La locution *contre-nature* peut avoir deux dénotations auxquelles correspondent les deux dénotations du mot *nature* : l'une l'associe à la *réalité matérielle* à laquelle correspond la totalité des productions biologiques ou physiques ; l'autre la fait correspondre à une *réalité sensible* apparentée à la connaissance en tant que structuration du flux d'expérience. De la sorte, la locution *contre-nature* a un pouvoir dénotatif plus étendu que la locution *hors-norme* construite à partir du mot *norme,* qui dénote une réalité sensible (une norme), mais ne dénote pas la réalité matérielle. Aussi dire d'un être, d'un objet ou d'un état de choses qu'il est contre-nature, c'est :

- Soit dire qu'il est contraire à la totalité des productions et phénomènes biologiques et, dans ce cas, l'énoncé ainsi construit est vériconditionné si et seulement si l'être, objet ou état de choses en question n'existe pas en tant que phénomène biologique ou physique ;

- Soit dire qu'il est contraire à notre connaissance — ce qui est tout autre que de dire qu'il en est absent — et, dans ce cas, l'énoncé ainsi construit est vériconditionné si et seulement si l'être, objet ou état de choses en question est contraire à une connaissance donnée.

Il nous faut insister sur le fait que dans la seconde acception du mot *nature* que nous proposons, le terme *connaissance* renvoie à une *structuration du flux d'expérience*. Nous reprenons ici la définition que donne Ernest von Glasersfeld de la connaissance comme étant « quelque chose que l'organisme construit dans le but de créer de l'ordre dans un flux d'expérience — en tant que tel, informe — en établissant des expériences renouvelables, ainsi que des relations relativement fiables entre elles[115] ». Suivant cette définition, est contraire à cette connaissance, est contre-nature, *ce qui va à l'encontre d'un établissement d'expériences renouvelables ainsi que de relations relativement fiables entre elles*. Ainsi la connaissance dont il est question ici ne se limite pas aux mathématiques et à la physique théorique, mais s'étend à tous les domaines de l'expérience humaine, notamment esthétique (beau *versus* laid) et morale (bien *versus* mal) représentant chacun une part prépondérante de notre expérience — contrairement aux mathématiques. La connaissance dont il est question ici étant directement liée aux émotions et à la mémoire, nous la faisons correspondre à l'idée de *réalité sensible*. Ce faisant, nous nous rattachons au propos de Jean Foucart, reprenant ceux de Didier Fassin sur l'intolérable[116] : « Toutes les sociétés humaines produisent du monstrueux parce qu'elles se réfèrent à un univers de valeurs qui sont incorporées dans des sensibilités (un dedans), aux confins duquel elles tracent un horizon qui ne peut être franchi sans renoncer à ce qui les fonde (un dehors)[117] ».

Afin d'étudier les implications logiques de notre hypothèse du contre-nature, nous allons procéder à une analyse pragmatique à partir de notre définition analytique *monstrueux ≅ dont l'apparence ou le comportement est hors-norme*. Définition qui dans sa forme simplifiée donne *monstrueux ≅ hors-norme*. En remplaçant *hors-norme* par *contre-nature*, on obtient *monstrueux ≅ contre-nature*. Ainsi, nous faisons de la locution *contre-nature* la paraphrase minimum pouvant servir à définir le mot *monstrueux*. Cette simplification n'est évidemment pas sans conséquence sur le plan sémantique. Toutefois, c'est elle qui va nous permettre de tester l'hypothèse du contre-nature en partant de l'analyse pragmatique de propositions ayant pour forme canonique :

[115] Ernest von Glaserfeld. « Introduction au constructivisme radical ». Dans. Paul Watzlawich. *L'invention de la réalité. Contribution au constructivisme*. Paris : Seuil, 1988, p. 41.
[116] Didier Fassin, Patrice Bourdelais. *Les constructions de l'intolérable : étude d'anthropologie et d'histoire sur les frontières de l'espace moral*. Paris : La découverte, 2005, p. 240.
[117] Jean Foucart. « Monstruosité et transversalité. Figures contemporaines du monstrueux ». *Pensée plurielle*, 2010, n° 24, p. 46.

(1) Le monstre est monstrueux.

En remplaçant le sujet « le monstre » par un de ces référents les plus courants, nous allons pouvoir étudier des cas particuliers de la proposition (1). À partir de notre définition du *monstrueux* et en fonction du sens attribué au terme *contre-nature*, soit en tant que réalité matérielle soit en tant que réalité sensible, nous allons pouvoir tester la vériconditionnalité de propositions construites sur le modèle de la proposition (1). Prenons l'exemple suivant :

(2) L'espèce des centaures est monstrueuse.

Du fait que l'espèce des centaures n'existe pas jusqu'à preuve du contraire, la proposition (2) est vraie dans le cas où le terme *monstrueux* dénote un *contre-nature* qui fait référence à la *nature* entendue comme ensemble des phénomènes biologiques et physiques. Ici, la vériconditionnalité repose à la fois sur un savoir sémantique (les centaures sont définis comme des créatures fantastiques) et encyclopédique (l'expérience empirique atteste l'inexistence des centaures). Dans le cas où le terme *monstrueux* de la proposition (2) dénote un *contre-nature* faisant référence à la *nature* entendue comme réalité sensible, on peut concevoir des cas vériconditionnels. Les cas les plus courants sont ceux où la nature fait référence à une réalité sensible, à une connaissance, basée soit sur des critères esthétiques (laideur) soit sur des critères moraux (cruauté). On peut ainsi imaginer un cas où l'espèce des centaures est jugée monstrueuse sur la base de critères esthétiques jugés contre-nature car *allant à l'encontre d'un établissement d'expériences renouvelables ainsi que de relations relativement fiables entre elles* en ce qui concerne la notion de beau. Dans ce cas, la vériconditionnalité repose non plus sur un savoir sémantique ou encyclopédique, mais sur un savoir symbolique. Ici, l'appareillage conceptuel cherche, à la suite du traitement sémantique et encyclopédique, à établir une pertinence à partir de la connaissance stockée en mémoire. Essayons d'analyser un autre énoncé :

(3) Les individus hermaphrodites sont monstrueux.

Si le terme *monstrueux* dénote un *contre-nature* faisant référence à la *nature* entendue en tant qu'ensemble des phénomènes biologiques et physiques, alors la proposition (3) est fausse. Ici, la vériconditionnalité repose sur le savoir encyclopédique (l'expérience empirique atteste l'existence des hermaphrodites). Ce faisant, pour que la proposition (3) soit vraie, il faut obligatoirement qu'elle repose sur une conception de la *nature* en tant que réalité sensible qui

la rattache à un savoir symbolique. L'Antiquité nous donne ici un exemple à travers le traitement réservé aux individus hermaphrodites, objet de rites sacrificiels et de mises à mort rituelles. Pour les Grecs et les Romains de l'Antiquité, la vériconditionnalité de l'énoncé (3) était remplie du fait que l'intégralité de leurs institutions, militaires autant que religieuses, politiques ou domestiques, était notamment fondée sur la distinction des sexes ainsi que sur la filiation. L'hermaphrodite, en rompant avec chacun de ces aspects, ne pouvait qu'être considéré comme contre-nature en référence à une réalité sensible éprouvée à travers le flux d'expérience vécue. Prenons maintenant un exemple plus actuel avec la proposition suivante :

(4) Les organismes génétiquement modifiés sont monstrueux.

Là encore si le terme *monstrueux* dénote un *contre-nature* faisant référence à une *nature* qui correspond à la totalité des phénomènes biologiques et physiques alors la proposition (4) est fausse. Encore une fois, *il est le propre de l'esprit humain de pouvoir créer des exceptions à l'intérieur de la nature*. Contrairement à l'espèce des centaures, les O.G.M. ne sont pas des êtres fantastiques : ceux-ci ont une existence matérielle. Pour que la proposition (4) puisse être considérée comme vraie, il est nécessaire que le terme *monstrueux* dénote un *contre-nature* faisant référence à une *nature* qui correspond à une réalité sensible dans laquelle les O.G.M. seraient considérés comme allant à l'encontre des principes qui la régissent. On peut ainsi imaginer une réalité sensible dans laquelle l'intervention technologique à des fins de modification des organismes soit considérée comme allant à l'encontre des principes fondamentaux qui la régissent. À travers cet exemple, on commence à mieux saisir les conséquences considérables qu'implique sur le plan politique le fait, empiriquement prouvé par la tératologie moderne au tournant du XIXe siècle, selon lequel il est le propre de l'esprit humain de pouvoir créer des exceptions à l'intérieur de la nature entendue comme totalité des productions biologiques et physiques. Jusqu'à présent, nous n'avons traité que des êtres monstrueux. Mais qu'en est-il des actes monstrueux ? Analysons la proposition suivante :

(5) Cet acte est monstrueux.

Dans le cas où l'acte mentionné dans la proposition (5) a réellement eu lieu en tant qu'évènement, la vériconditionnalité pour cette proposition est obtenue si et seulement si le terme *monstrueux* dénote un *contre-nature* faisant référence à une *nature* correspond à une réalité sensible dans laquelle l'acte en question sera considéré comme *allant à l'encontre d'un*

établissement d'expériences renouvelables ainsi que de relations relativement fiables entre elles. On peut imaginer différents exemples d'actes monstrueux :

(6) Ce crime est monstrueux.
(7) Ce but est monstrueux.

Dans la proposition (6) comme dans la proposition (7), l'acte ne peut être monstrueux qu'au regard d'une réalité sensible. Dans le cas des crimes, particulièrement des crimes cruels ou violents, il arrive très souvent que les réalités sensibles s'accordent dans la reconnaissance du caractère monstrueux. Au sein des sociétés, c'est en partie le rôle des mœurs et du droit que d'incarner une version objectivée de cette réalité sensible. Dans le cas de buts monstrueux, n'étant pas amateur de football, je vous laisse délibérer.

Nous pouvons ainsi multiplier les propositions construites sur le modèle de la proposition (1) en prenant à chaque fois un nouveau référent parmi les innombrables êtres, objets ou états de choses possibles et imaginables. Toutefois, il est possible à ce stade d'affirmer que :

- À chaque fois que, dans une proposition ayant la forme de la proposition (1), le *contre-nature* que dénote le terme *monstrueux* fait référence à une *nature* comprise comme la totalité des phénomènes biologiques et physiques, alors la vériconditionnalité est atteinte si et seulement si le sujet de la proposition fait référence à un être, objet ou état de choses n'ayant pas d'existence à l'intérieur de l'ensemble formé par la totalité des phénomènes biologiques ou physiques (à l'image des êtres fantastiques) ;

- À chaque fois que, dans une proposition ayant la forme de la proposition (1), le sujet fait référence à un être, objet ou état de choses ayant une existence à l'intérieur de la réalité matérielle concrète qu'incarne l'ensemble des phénomènes biologiques ou physiques, alors la vériconditionnalité est atteinte si et seulement si le *contre-nature* que dénote le terme *monstrueux* fait référence à une *nature* comprise comme une réalité sensible abstraite issue de la structuration du flux d'expérience comme phénomène apparenté à la connaissance.

Ainsi, soit le monstre est un être, objet ou état de choses réel, concret, manifeste et, dans ce cas, il ne peut être contraire qu'à une nature abstraite, un état de nature, une réalité sensible. Soit le monstre est un être, un objet ou un état de choses imaginaire, abstrait, fantastique, et

dans ce cas il peut être considéré comme contraire à la nature entendue soit comme réalité matérielle soit comme réalité abstraite[118]. Ce faisant, ces constatations viennent corroborer l'intuition de George Canguilhem selon laquelle « la vie est pauvre en monstres alors que le fantastique est un monde[119] ». Par « vie » il faut donc entendre la nature en tant que totalité des phénomènes biologiques et physiques — la réalité matérielle — et par « fantastique » la nature dans le sens d'une conception du « monde » — une réalité sensible.

On peut ici se risquer à avancer l'hypothèse que le mot *monstrueux*, lorsqu'il se réfère à un être, objet ou état de choses s'apparente en fait à une émotion ou à un sentiment qui correspond au sentiment de « contre-nature ». Si cette idée peut nous paraître étonnante à nous autres français, elle ne l'est pas au regard de l'étymologie allemande du mot *monstrueux* (*ungeheuerlich*) qui le rattache directement au sentiment d'*inquiétante étrangeté* (*unheimlich*). Ainsi on pourrait comprendre le rapport entre les mots *monstre* et *monstrueux* d'une manière similaire au rapport qui unissent des mots comme *amour*/*amoureux*, *peur*/*peureux*, *haine*/*haineux*, *heur*/*heureux*, *langueur*/*langoureux*. Couple de mot ou l'on retrouve d'un côté le sentiment et de l'autre le caractère correspondant. Ainsi, dire d'un être, objet ou état de choses qu'il est un monstre c'est dire le sentiment qu'on éprouve de quelque chose de contre-nature, de contraire à une réalité sensible ; d'où la définition *monstre ≅ contre nature*. Le mot *monstrueux* ayant, quant à lui, pour nouvelle définition *monstrueux ≅ empli du caractère contre-nature*.

4.9. Conclusion

Aux termes de notre analyse sémantique et pragmatique — première partie de notre étude sociolinguistique sur le mot *monstre* — nous avons pu vérifier notre hypothèse qui, à l'encontre des *monster studies*, postulait que *le signifiant monstre, derrière l'hétérogénéité de ses référents, cache une homogénéité de ses signifiés*.

Notre analyse morphologique nous aura permis de mieux comprendre les rapports entre le mot *monstre* et ses dérivations. Nous avons, ensuite, montré comment les différentes définitions des dictionnaires de langue pouvaient être obtenues à partir d'une recherche de différences

[118] Ces conclusions sont à mettre en parallèle avec les problématiques de la dénotation ainsi que de la référence telles qu'exposées par Russel et Strawson. Voir : Bertrand Russel. « On denoting ». *Mind*. 1909, n° 14, pp. 479-493 ; Peter Strawson. « On referring ». *Mind*. 1950, n° 235, pp. 320-344.
[119] Georges Canguilhem. *La connaissance de la vie*. Paris : Vrin, 2006, p. 235.

spécifiques appliquées à notre définition analytique *monstre ≅ être, objet ou état de choses dont l'apparence ou le comportement est hors-norme*. À travers l'étymologie, nous avons pu constater une relative constance concernant le sens dénoté par le mot *monstre*. Chez les Grecs on trouve : *être ou chose considérée comme un signe du fait de son caractère transgressif* ; chez les Romains : *être ou chose qui, éveillant l'attention, est considéré comme un présage à interpréter* ; dans les langues germaniques : *être ou chose inhabituelle, étrange, inhospitalière*. Notre analyse des relations sémantiques, à travers l'étude des espaces sémantiques modélisées par le D.E.S., nous a permis d'observer la structuration et l'organisation sémantique du mot *monstrueux* autour des régions sémantiques de la démesure, de l'horreur et du désordre. Enfin, notre analyse pragmatique nous a permis de mettre à l'épreuve l'hypothèse du lien entre le monstre et le concept de contre-nature. Ainsi la locution *contre-nature*, en raison de sa construction sémantique sur la base du mot *nature*, semble devoir rendre compte, sur le plan pragmatique, des implications logiques qu'il peut y avoir derrière l'usage du mot *monstre*. Hormis dans le cas des êtres fantastiques et imaginaires, le monstrueux se construit nécessairement en référence à une réalité sensible issue de la structuration du flux d'expérience. Ainsi, d'après nous, si le monstre apparaît comme hétérogène sur le plan de la référence, il trouve sa consistance à travers l'homogénéité de ses signifiés, reposant sur la définition *monstre ≅ être, objet ou état de choses contre-nature*.

Aussi, si Lorraine Daston (1981, 1998, 2019), directrice de l'institut Max Planck pour l'histoire des sciences à Berlin, observe que le concept de monstre fait référence à un élément contraire à une conception particulière de la nature parmi trois distinctes, c'est avant tout parce qu'elle traite de ces concepts sous le prisme de l'histoire des sciences. En effet, en histoire des sciences, il est courant de distinguer trois types de natures auxquels ces dernières se réfèrent. La nature spécifique correspond aux catégories taxinomiques fondées sur le principe d'exclusion mutuel ; « la nature ou l'essence de chaque être est ce qui le constitue tel qu'il est, et sans quoi il ne serait pas cet être[120] ». C'est cette nature qui garantit un ordre parmi l'hétérogénéité des objets, êtres et états de choses. La nature locale, que l'on nomme d'ordinaire « environnement », correspond pour sa part à l'organisation de ces mêmes objets, êtres et états de choses en un lieu. Enfin, les lois naturelles universelles, identiques et immuables en tout temps, en tout lieu et pour toute chose. C'est selon cette distinction, en grande partie issue du

[120] Louis de Bonald. *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile*. Adrien le Clere, Paris, 1843 (1796), p. 44.

discours de l'histoire des sciences, que Daston considère le monstre comme étant contraire à la nature spécifique, celle qui résulte des taxinomies. Considération tout à fait pertinente du moment que l'on restreint le sens du mot monstre à celui couramment employé en zoologie, ce qui n'est pas le cas de notre étude dont le but est de rendre compte de l'homogénéité sémantique du mot monstre au-delà de référents particuliers et, par conséquent, de domaines scientifiques particuliers.

Afin de terminer notre étude de lexicologie sociale, il nous reste encore à étudier les rapports *in situ* entre le monstre et ses référents au sein des cultures et sociétés. C'est l'objet de notre troisième partie dans laquelle nous présenterons notre recherche sociohistorique concernant les rapports entre le concept de monstre et ses référents. Comme nous venons de le montrer, le mot *monstre* est employé afin de faire référence à des êtres, objets ou états de choses allant à l'encontre d'une réalité sensible. Or, les réalités sensibles en question, bien qu'elles constituent des représentations qui en tant que telles naissent, vivent et meurent à l'intérieur de boîtes crâniennes, n'en reste pas moins le fruit d'une expérience soumise à un contexte culturel et social. Ce faisant, cette réalité sensible, bien qu'elle puisse témoigner d'attitudes ou d'opinions, dépend aussi de normes, d'éléments idéologiques ainsi que de représentations collectives ou sociales. Le but de la troisième partie sera donc de montrer, à travers l'étude d'occurrences du mot *monstre* et de ses dérivations, en quoi ce dernier est la conséquence de conceptions dominantes au sein des différentes cultures et sociétés à travers l'histoire.

Mais avant d'étudier les rapports entre le monstre et la réalité sociale et culturelle dans laquelle ce dernier s'inscrit, nous allons nous intéresser aux théories issues de l'ontologie sociale. Dans la partie qui suit, il ne sera donc plus question du concept de monstre mais des conditions nécessaires à son existence au sein de la réalité sociale.

Partie II. Sociologie et ontologie sociale

Dans la partie précédente, nous avons tenté de rendre compte du fait que, bien loin de correspondre à une réalité matérielle, le monstre se comprend et s'élabore relativement à une réalité sensible issue de la structuration du flux d'expérience, et par conséquent, propre à chaque individu. Ce faisant, cette réalité sensible, bien qu'elle témoigne de sentiments, d'attitudes ou d'opinions, repose aussi sur un ensemble structuré de normes, de dogmes, d'idéologies ainsi que de représentations collectives ou sociales. Certains individus semblent ainsi partager entre eux, si ce n'est les mêmes représentations, tout du moins une même conception du monstrueux. De la même façon, nous sommes nombreux à être d'accord pour dire que « cruauté extrême » ou « être difforme » participent du sens du mot *monstre*. Comment alors ces significations ou ces représentations finissent-elles par être partagées au sein de groupe particulier ou de la société en général ? Par quel mécanisme le monstre peut-il passer de la réalité sensible individuelle à la réalité sociale ?

Par l'expression « réalité sociale », nous entendons ici les êtres, objets et états de choses dont l'existence ou le mode d'existence dépend de la relation entre individus. Un achat, un rendez-vous, un concert, un vote à main levée sont autant d'objets ou d'états de choses dont l'*existence* dépend de relations entre individus. Un individu seul serait incapable de faire exister de tels phénomènes qui nécessitent la réunion de plusieurs individus. De la monnaie, un faire-part, une place de concert, une main levée lors d'un vote à main levée sont autant d'objets dont les *modes d'existence* (fonctions, statuts, significations, valeurs) dépendent de relations entre individus. Il peut bien exister des disques métalliques d'une forme et d'un poids particuliers, toujours est-il que sans individus pour les penser et les utiliser en tant que monnaie, ces disques métalliques n'en seront jamais. C'est dans ce cadre qu'intervient l'ontologie sociale dont le but est de comprendre et d'expliquer par quels mécanismes individuels ou inter-individuels est

rendu possible les existences et modes d'existence qui constituent la réalité sociale. Le philosophe américain John Searle, l'un des fondateurs de l'ontologie sociale, rapporte cette anecdote à propos de cette spécialité et des sujets qu'elle aborde.

> Lorsque j'ai donné une conférence sur ces sujets au Mémorial de Pierre Bourdieu à Paris, l'un des autres participants, un sociologue américain spécialisé en sociologie des syndicats, m'a dit que son travail commençait là où s'arrêtait le mien. Et je suppose qu'il voulait dire qu'il n'était pas nécessaire qu'il connaisse les fondements ontologiques du syndicalisme. Tout ce qu'il a à comprendre, ce sont les opérations réelles d'organisations particulières situées historiquement. L'image que je pense qu'il avait était que, tout comme un géologue pouvait étudier les mouvements des plaques tectoniques sans comprendre les détails de la physique atomique, de même il pouvait étudier les mouvements des syndicats sans comprendre les détails de l'ontologie sociale. Il a peut-être raison là-dessus. Mon instinct, cependant, est de penser que c'est toujours une bonne idée de comprendre les problèmes fondamentaux. Il est beaucoup plus plausible pour moi de penser qu'une compréhension de l'ontologie de base de n'importe quelle discipline approfondira la compréhension des problèmes au sein de cette discipline[121].

Ainsi présentée, l'ontologie sociale déborde très largement les objets particuliers que peuvent étudier les sociologues, que ce soit les syndicats, l'éducation, les médias, la santé, la famille, la religion, etc. Il ne s'agit donc plus ici de sociologie particulière, comme celle du monstre et du monstrueux, mais de sociologie générale. Comme Searle, nous pensons qu'une meilleure compréhension des êtres, objets et états de choses qui composent la réalité sociale passe nécessairement par la connaissance des mécanismes fondamentaux qui permettent l'émergence de cette même réalité. Par conséquent, nous aborderons dans cette partie les ontologies sociales de plusieurs auteurs. Dans un premier temps, nous présenterons celle de John Searle qui vise à expliquer comment la réalité sociale, coextensive de la réalité matérielle, est construite à partir du processus cognitif qu'est l'assignation collective de fonctions. Ensuite, nous verrons les travaux de Dan Sperber qui, en partant d'une volonté de donner une explication naturaliste de la culture, aboutissent à une description ontologique des faits socioculturels à partir de chaines causales impliquant des processus cognitifs infra-individuels. Enfin, nous exposerons les linéaments d'une ontologie sociale supra-individuelle fondée sur la notion de processus. À partir de la sociologie relationnelle simmelienne, de l'ontologie des processus

[121] John Searle, *Making the Social World. The Structure of Human Civilisation*. Oxford University Press : New York 2010, p. 200.

d'Alfred North Whitehead et de la Théorie Générale des Systèmes de Ludwig von Bertalanffy, nous proposerons une réinterprétation théorique de la sociologie processuelle d'Andrew Abbott.

5. L'ontologie sociale de John Searle

Paru en 1995, *The Construction of Social Reality* présente le cadre théorique général de l'ontologie sociale développée par John Searle sur la base de ses travaux en philosophie du langage (1969, 1979), ainsi qu'en philosophie de l'esprit (1983). La problématique qui sert de point départ à sa réflexion est entièrement naturaliste et s'énonce ainsi :

> Nous vivons dans un monde entièrement constitué de particules physiques dans des champs de force. Certaines d'entre elles s'organisent en systèmes. Certains de ces systèmes sont des systèmes vivants et certains de ces systèmes vivants ont développé une conscience. Avec la conscience apparaît l'intentionnalité, la capacité qu'a l'organisme de se représenter des objets et des états du monde. La question qui se pose à présent est celle-ci : comment rendre compte, dans cette ontologie, de l'existence des faits sociaux[122] ?

Malgré la perspective naturaliste de John Searle, sa réalité sociale ne consiste pas en un simple amas de particules vides de sens, mais bel et bien en un monde téléologique et déontique composé d'êtres intentionnels, notamment des êtres humains. L'objectif de Searle est de montrer en quoi un ensemble de choses relatives à des êtres intentionnels (fins, conventions, fonctions, significations, représentations, etc.), bien que distinctes d'un autre ensemble de choses ne dérivant pas d'une intentionnalité (matière, processus physico-chimiques, particules, neurones, esprit, etc.) en découle causalement. De la même manière que l'esprit émerge de phénomènes naturels d'ordre inférieur (réaction physico-chimique qui parcourt plusieurs neurones), Searle cherche à comprendre comment la réalité sociale peut émerger des suites de ce même système causal naturaliste : « l'existence d'une même structure itérative qui

[122] John Searle. *La construction de la réalité sociale*. Paris : Gallimard, 1998, p. 20-21.

permettrait de faire émerger de manière homologue l'esprit du cerveau, le langage de l'esprit et la réalité sociale du langage »[123].

Ainsi bien que le titre de l'ouvrage de John Searle rappelle inévitablement celui de Peter Berger et Thomas Luckmann (*The Social Construction of Reality*), les deux entreprises diffèrent, l'une consistant en une approche phénoménologique, l'autre en une approche naturaliste. Ainsi, là où Berger et Luckmann décrivent la construction, par les individus, de leur réalité quotidienne au moyen d'un réductionnisme phénoménologique, Searle décrit, quant à lui, la réalité sociale comme étant dérivée de faits institutionnels — au premier rang desquels le langage — produits d'une cognition ayant pour substrat une réalité physico-chimique objective indépendante de tout sentiment ou attitude. De la sorte, là où Berger et Luckmann se posent la question de savoir « Comment se fait-il que les significations subjectives *deviennent* des facticités objectives[124] ? », Searle s'interroge pour sa part sur les liens entre ces « facticités objectives » que constituent les *faits institutionnels* et une réalité ontologiquement objective composée de *faits bruts* : « Comment passons-nous des électrons aux élections et des protons aux présidents[125] ? ».

5.1. Intentionnalité et rapport au monde

Dans la philosophie de l'esprit développée par John Searle, l'intentionnalité est la propriété qu'a l'esprit de se diriger vers (*directedness*), de porter sur, des *objets et états de choses du monde*[126]. De ce fait, l'intentionnalité consiste essentiellement à établir des relations de nature prédicative entre, d'un côté, des objets et états de choses du monde, et de l'autre, les représentations que constituent nos états intentionnels. En termes d'*acte du langage,*[127] cela passe par *l'acte illocutionnaire* qu'est l'énoncé, qui consiste, au moyen d'un *acte propositionnel*, à mettre en lien une *expression référentielle* – énonciation d'un sujet – et une

[123] Fabrice Clément, Laurence Kaufmann. « Esquisse d'une ontologie des faits sociaux ». *Réseaux*. 1996, vol. 5, n° 79, p. 127. Pour une vue d'ensemble de la pensée de John Searle en lien avec les sciences sociales voir aussi : Fabrice Clément et Laurence Kaufmann. *Le monde selon John Searle*. Paris : Cerf, 2005.
[124] Peter Berger, Thomas Luhmann. *La construction sociale de la réalité*. Paris : Armand Collin, 2012, p. 64.
[125] John Searle. *The Making of Social World*. New-York : Oxford University Press, 2010, p. 3.
[126] Cette expression fait référence aux objets et à leurs caractéristiques physico-chimiques (poids, tailles, composition chimique, température, vitesse, densité, etc.) ainsi que topologique (situation dans l'espace).
[127] La philosophie du langage de John Searle est construite autour de la théorie dite des *actes de langage* faisant référence à un acte régis par des règles, celles du langage. A noté que les *actes illocutoires*, qui ne sont autre que des *actes de langage complets*, dérivent de la relation prédicative primitive entre objet ou états du monde (expression référencielle) et états intentionnels ou représentation (expression prédicative). Voir : John Searle. *Les actes de langage. Essai de philosophie du langage*. Paris : Hermann, 1996 (1972), p. 59-67, p. 143-177.

expression prédicative – énonciation d'un prédicat. Ainsi, « la mer est belle » ou « la mer est-elle belle ? » sont des énoncés établis à partir d'éléments que sont le sujet (la mer) et la représentation (la beauté), reliés entre eux au moyen d'un prédicat (est [la représentation]). Parmi les milliers de verbes faisant référence à des *actes illocutionnaires*, on peut mentionner : affirmer, nier, décrire, commenter, questionner, critiquer, approuver, classer, juger, assigner, etc.

D'après John Searle, notre rapport au monde, qui s'effectue au moyen de l'intentionnalité, est intimement lié à la question de l'objectivité (*versus* la subjectivité). Est-ce que notre intentionnalité porte sur des faits objectifs, indépendant d'états intentionnels ? Selon le philosophe américain, cette question de l'objectivité varie en fonction qu'elle porte :

- Soit sur des objets et des états de choses du monde. Dans ce cas, Searle parle d'objectivité dans un sens *ontologique* :

    1. Les objets, ainsi que leurs caractéristiques physico-chimiques (poids, tailles, composition chimique, température, vitesse, densité, etc.) et topologiques (situation dans l'espace), ne nécessitent ni de représentations ni d'énoncés pour exister. De ce fait, ils sont dits *ontologiquement objectifs*. Ainsi, les deux entités (nommées « Terre » et « Lune »), la distance qui les sépare (nommée « 384 000 km »), leurs formes (nommée « sphérique ») ou encore leurs compositions chimiques sont ontologiquement objectives car leurs existences ne dépendent ni d'acte illocutionnaire ni d'état intentionnel.

    2. Ces objets et états de choses du monde ontologiquement objectifs peuvent se voir assigner d'autres caractéristiques qui nécessitent l'intentionnalité d'agent pour exister. De ce fait, ces caractéristiques sont dites *ontologiquement subjectives*. Ainsi, un tournevis est un objet ontologiquement objectif, mais sa fonction de tourner des vis est ontologiquement subjective, car elle est relative aux états intentionnels d'observateur ou d'utilisateur qui pourraient très bien lui attribuer la fonction d'arme de poing ou d'ouvre boîte. De même, les caractéristiques « Terre », « 384 000 km », « sphérique », impliquent la référence à des systèmes sémiotiques (la langue française, le système métrique, la géométrie euclidienne) dont l'existence repose sur des états intentionnels et des actes illocutionnaires. À fortiori, les opinions, attitudes, jugements, sentiments sont des caractéristiques ontologiquement subjectives.

- Soit sur des états intentionnels (représentation) et actes illocutionnaires (énoncé). Dans ce cas, Searle parle d'objectivité dans un sens *épistémique*.

3. Certains états intentionnels ou actes illocutionnaires sont vériconditionnés du fait qu'ils ne dépendent pas directement d'états intentionnels *particuliers*. De ce fait, ils sont dits *épistémiquement objectifs* :

> Pour de tels jugements objectifs, les faits dans le monde qui les rendent vrais ou faux sont indépendants des attitudes ou sentiments que quiconque peut avoir à leur propos. En ce sens épistémique, nous pouvons parler non seulement de *jugements objectifs*, mais de *faits objectifs*. Correspondant à des jugements objectivement vrais, il y a des faits objectifs[128].

Ainsi, l'énoncé « le taux de change euro/dollar est de 1,22 en 2022 » est épistémologiquement objectif, car il ne dépend pas directement d'états intentionnels particuliers comme des opinions, attitudes, jugements, sentiments. Je peux bien désirer que le taux de change euro/dollar actuel soit différent, il ne diffèrera pas pour autant. En revanche, l'énoncé « la Terre est plate » n'est pas épistémologiquement objectif car, la sphéricité de la Terre étant ontologiquement objective et son affirmation — induit de l'observation de ce même caractère — étant épistémologiquement objective, cet énoncé ne peut qu'être épistémologiquement subjectif.

4. D'autres états intentionnels ou actes illocutionnaires sont vériconditionnés en raison d'attitude ou de sentiments particuliers. De ce fait, ils sont dits *épistémiquement subjectif*. Ainsi l'énoncé « le taux de change euro/dollar n'est pas bon » est épistémiquement subjectif car il relève d'une opinion, d'une attitude, d'un jugement ou d'un sentiment particulier. De même, l'énoncé « la Terre est plate » est épistémologiquement subjectif, car il contredit l'énoncé épistémologiquement objectif selon lequel « la terre est sphérique » — lui-même induit de l'observation du caractère ontologiquement objective qu'à la Terre d'être sphérique.

Searle établit ainsi une première distinction entre les caractéristiques ontologiquement objectives et celles ontologiquement subjectives, puis, à l'intérieur de ces dernières, il établit

[128] John Searle. *La construction de la réalité sociale*. *op. cit.*, p. 21.

une seconde distinction entre les caractéristiques épistémologiquement objectives et celles épistémologiquement subjectives. Entre les caractères épistémiques et ontologiques qu'il définit, il y existe donc un lien dialectique dont relève la réalité sociale et qui relie états intentionnels et états de choses. Le fait que j'ai, devant mes yeux, une certaine forme (propre à être nommée « disque ») qui possède une certaine composition physico-chimique (propre à être nommé « métal »), relève d'un caractère ontologiquement objectif. Le fait que ce disque métallique, d'une certaine forme et d'un certain poids, soit une pièce de deux euros relève à la fois d'un caractère ontologiquement subjectif et épistémiquement objectif tout comme le fait que le cours légal du franc a été suspendu le 17 février 2002. Enfin, le fait de penser ou dire que les pièces d'euros sont plus belles que les pièces de francs est épistémologiquement subjectif.

5.2. Assignation de fonctions

Le fait d'assigner des caractéristiques dont l'existence dépend entièrement d'états intentionnels peut se traduire par le fait d'assigner des fonctions. Assigner une fonction correspond au fait d'assigner une fin visée à un objet ou à un phénomène eu égard aux relations causales que celui-ci entretient. Ainsi, les ondes sonores sont causées par la vibration d'un objet. Or, la fonction d'un objet qui vibre n'est pas forcément d'émettre un son. Elle le sera pour le musicien qui fera vibrer l'anche de son saxophone ou la corde de sa guitare ; musicien qui, par la suite, attribuera à cette vibration la fonction de provoquer telle ou telle émotion, sentiment.

La réalité sociale est donc composée d'objets et d'états de choses du monde dont certains peuvent se voir assigner des fonctions. Une réalité peuplée de livres, de vergers, de poésies, de rayons de soleil, de mobiliers, de solstices, d'horoscope, de cœurs, de véhicule, etc. Certains de ces objets et phénomènes sont des artefacts produits expressément pour remplir une certaine fonction (livres, poésies, mobiliers, horoscopes, véhicules, etc.). D'autres objets et évènements ne sont pas des artefacts mais peuvent, malgré tout, se voir assigner des fonctions. Par exemple, les solstices pour indiquer les saisons, les arbres pour produire de l'oxygène, les rayons du soleil pour produire de l'énergie ou encore le cœur pour pomper le sang. Qu'elle porte sur un artefact ou non, l'assignation de fonctions est toujours relative à un observateur ou à un utilisateur dont l'intentionnalité portera sur le système de relations causales qu'entretiennent les objets ou phénomènes. Ainsi, la dynamique du cœur est la conséquence d'un système causal physico-

chimique ; en revanche le fait d'attribuer au cœur la fonction de pomper le sang, renvoie à un système de valeurs (biologiques, médicales, pathologiques, etc.) lié à cette même fonction.

> Lorsqu'en plus de dire : « Le cœur pompe le sang », nous disons : « La *fonction* du cœur est de pomper le sang », nous faisons quelque chose de plus que simplement rappeler ces faits intrinsèques. Nous situons ces faits relativement à un système de valeurs que nous soutenons. C'est un fait qui nous est intrinsèque de soutenir ces valeurs ; en revanche, l'attribution de ces valeurs à la nature indépendante de nous est relative à l'observateur. Même lorsque nous découvrons une fonction dans la nature, comme ce fut le cas lorsque nous avons découvert la fonction du cœur, la découverte consiste en la découverte des processus causaux ainsi qu'en l'assignation à ces derniers d'une téléologie. La preuve, c'est que tout un vocabulaire d'échecs et de réussites convient à présent, qui ne convient pas à de simples faits bruts de la nature. Ainsi pouvons-nous parler de « mauvais fonctionnement », de « maladie du cœur », et de cœurs plus ou moins bons. Nous ne parlons pas de pierres plus ou moins bonnes, sauf, bien entendu, si nous avons assigné une fonction à la pierre. Si nous utilisons la pierre comme une arme ou comme un presse-papier ou comme un objet de ready-made, par exemple, nous pouvons apprécier en quoi elle convient ou non, relativement à ces descriptions fonctionnelles[129].

Ainsi, l'intentionnalité va attribuer, aux objets et aux états de choses du monde, des fins, des usages, des fonctions en raison de leurs rapports causaux. Ce faisant, relativement à l'accomplissement plus ou moins réussi des fins, usages et fonctions, les objets et états de choses du monde pourront alors se voir attribuer certaines valeurs qui permettront leurs évaluations, ainsi que leurs comparaisons. « Ce qu'ajoute le vocabulaire des « fonctions » au vocabulaire des « causes », c'est, en partie, un ensemble de valeurs[130]. »

Searle distingue deux types de fonctions assignées ou imposées par l'intentionnalité : les *fonctions non agentives* relatives aux seuls processus causaux et dont le fonctionnement est indépendant de tout usage intentionnel (le cœur pompe le sang) ; et les *fonctions agentives* relatives à l'usage intentionnel qui est fait d'un objet ou phénomène. Parmi ces fonctions agentives, Searle distingue une classe particulière de fonctions dont le rôle est de signifier, c'est-à-dire de symboliser autre chose (signifié) que l'objet ou l'état de choses sur lequel porte la fonction (signifiant). Ce type particulier de fonctions agentives, associé à l'intentionnalité

[129] *Ibid.*, p. 30.
[130] *Ibid.*, p. 31.

collective, joue un rôle déterminant dans la construction de la réalité sociale en permettant notamment la communication aux moyens d'un langage, d'ensemble structuré de signes fonctionnels, conventionnels et publics.

L'assignation de fonctions, du fait qu'elle consiste en des états intentionnels issus de processus cognitifs, peut se voir exprimée de très nombreuses façons. Toutes ses expressions peuvent être synthétisées sous la forme d'une proposition logique de la forme « *X* a pour fonction de *Y* (dans *C*) »[131] dans lesquelles *C* est un contexte, *Y* est une fin et *X* est un être, objet ou état de choses — y compris un état intentionnel, une représentation. Ce faisant, la fin *Y* d'une proposition peut jouer le rôle de *X* dans une autre proposition. De la même façon, *C* peut aussi bien renvoyer à un lieu géographique qu'à un état intentionnel. Considérons les exemples suivants :

- Au football, le fait de mettre le ballon à l'intérieur des cages conformément aux règles a pour fonction de marquer un point ;
- Au football, marquer plus de points que l'équipe adverse a pour fonction de gagner un match ;
- Remporter tous ses matchs dans le cadre d'un championnat a pour fonction de remporter ce dernier.

Dans le deuxième exemple, on peut constater que l'élément qui joue le rôle de *X* est le même élément qui, dans le premier exemple, joue le rôle de *Y*, à savoir, marquer des points. Le même phénomène s'observe dans les exemples trois et deux à propos du fait de remporter des matchs. Ce phénomène de concaténation des assignations de fonctions entre elles rend compte de leurs relations sous forme de système. Il est indispensable de remarquer que dans tous les cas de figure, lorsqu'on remonte la suite des concaténations d'assignation de fonction jusqu'à leur origine, le premier élément désigné par le terme *X* est toujours un être, objet ou état de choses du monde matériel ontologiquement objectif dont l'existence ne dépend pas d'états intentionnels. Au football, les objets et états de choses que l'on nomme par convention

[131] « Pour moi la formule « X compte pour Y dans le contexte C » sert de moyen mnémotechnique utile pour se rappeler que les faits institutionnels n'existent que parce que les personnes sont préparées à considérer ou à traiter les choses comme ayant un certain statut et, liée à ce statut, une fonction qu'elles ne peuvent pas exercer du seul fait de leur structure physique. La création des faits institutionnels requiert que les personnes soient capables de « compter quelque chose » pour plus que ce qu'indique sa structure physique. La formule est un simple résumé d'une pensée complexe. » John Searle. « L'ontologie de la réalité sociale. Réponse à Barry Smith ». Dans. Pierre Livet, Ruwen Ogien (dir.). *L'enquête ontologique. Du mode d'existence des objets sociaux*. Paris : Edition EHESS, 2000, p. 163.

« terrain », « ballon », « joueur » n'ont pas besoin d'états intentionnels pour exister. En revanche, les « matchs », « points », « victoires » et « championnats » ne peuvent exister sans la présence d'états intentionnels.

Il est à noter que c'est au niveau de l'assignation de fonctions qu'apparaît de façon manifeste, la limite entre l'humain et l'animal. Lorsque les singes de la presqu'île de Koshima se sont mis conjointement à laver leurs patates douces dans la rivière à proximité, ils n'ont fait que recourir à des caractéristiques physiques du monde, comme les primates qui usent de morceaux de bois pour atteindre certaines denrées alimentaires ou encore les corvidés qui utilisent des lests afin de récupérer des objets en augmentant le tirant d'eau. Ainsi, en raison de leurs capacités cognitives qui limitent l'enchâssement d'état intentionnel et *in fine* la concaténation de fonctions agentives, les animaux sont incapables d'ériger des systèmes fonctionnels complexes comparables à ceux des humains (institutions, cultures, etc.).

5.3. Intentionnalité collective et faits sociaux

L'idée d'intentionnalité collective est liée à la problématique des conditions de l'action collective et notamment au « nous » en tant que sujet de cette même action[132]. Selon la conception classique développée en philosophie de l'esprit, l'intentionnalité est le produit d'une conscience individuelle, elle ne peut donc qu'avoir pour sujet, au style direct, la première personne du singulier comme à travers l'expression synthétique « j'ai l'intention de (…) ». Par conséquent, si intentionnalité collective il y a, elle doit être réductible à des intentionnalités individuelles exprimées à la première personne du singulier « je ». Or, les liens qui unissent ses intentionnalités individuelles doivent alors nécessairement se fonder sur la croyance en l'implication d'autrui dans l'action collective, croyance qui débouche sur une régression à l'infini du type « je crois que vous croyez que je crois que vous croyez que je crois… ». « Aucun ensemble de consciences en « je », même augmenté de croyances, ne se monte à une conscience en « nous »[133]. D'après Searle, le fait de considérer l'intentionnalité collective comme nécessairement réductible en intentionnalités individuelles se fonde principalement sur une erreur de raisonnement qui consiste à confondre le phénomène d'intentionnalité et son

[132] En sociologie, l'idée d'une intentionnalité collective n'est pas nouvelle et apparaît très tôt, dés Louis de Bonald. Ce dernier définissait déjà la société comme « la réunion des esprits et le rapprochement des corps » en vue d'accomplir la *volonté générale* ou *collective* présente en puissance en chaque individu et exprimée à travers l'usage du pronom « nous ». Voir : Erwan Moreau. « À propos de Louis de Bonald et de sa sociologie ». *Sociétés*, vol. 4, n° 150, pp. 139-150.

[133] John Searle. *La construction de la réalité sociale*. *op. cit.*, p. 42.

expression linguistique. Ce n'est pas parce que l'intentionnalité est issue d'une conscience qu'elle doit forcément s'exprimer à la première personne du singulier. De la même façon, ce n'est pas parce que l'on parle d'intentionnalité collective qu'il est nécessaire d'affirmer le caractère ontologiquement objectif d'une conscience collective qui l'incarnerait.

> Ce qui est vrai en réalité, c'est que toute ma vie mentale se passe à l'intérieur de mon cerveau, et que toute votre vie mentale se passe à l'intérieur de votre cerveau, et qu'il en va de même pour tout un chacun. Mais ce n'est pas une raison pour en conclure que toute ma vie mentale doit s'exprimer sous la forme d'une phrase nominale singulière faisant référence à moi[134].

Si un individu peut user de la première personne du singulier « je » pour exprimer certains de ses états intentionnels, pourquoi son recours à la première personne du pluriel « nous » afin d'exprimer la cause de certaines de ses actions ne manifesterait-elle pas un état intentionnel d'ordre supérieur, en référence à une intention collective, ayant des effets coercitifs sur ses états intentionnels de plus bas niveau exprimés quant à eux à la première personne du singulier ? Pour Searle, tout fait social est un fait impliquant des états intentionnels collectifs du type « nous avons l'intention de ». De ce fait, une file d'attente ou une rame bondée ne constituent pas des faits sociaux, car aucun des individus y prenant part n'est animé par une intentionnalité collective du type « nous avons pour projet de former une file d'attente » ou « nous avons pour ambition de remplir une rame de métro ». Ceci démontre, par ailleurs, le caractère contingent de ces phénomènes par rapport aux faits sociaux qui nécessite de leur côté le recours à des états intentionnels d'ordre supérieur ayant des effets coercitifs sur des états intentionnels de plus bas niveau.

Dans le cadre d'actions collectives, l'intentionnalité collective ne remplace en rien l'intentionnalité individuelle ; simplement elle s'y surajoute et l'oriente. Imaginons des scouts ayant pour projet la construction d'un abri. Ce projet forme l'intention collective requise de la part de chacun d'eux (« nous avons l'intention de construire un abri »). Pour mener à bien ce projet chacun devra faire preuve d'un investissement personnel, en ayant par exemple l'intention d'aller chercher des pierres, de couper du bois, d'allumer un feu, etc. Ainsi, même si pour la sociologie compréhensive comme pour l'individualisme méthodologique, seul le

[134] *ibid.*, p. 42.

comportement individuel peut faire l'objet d'une interprétation compréhensive, ceci n'exclut pas que le comportement en question ait pour origine une intentionnalité collective.

5.4. Les faits institutionnels

L'étape suivante, concernant l'interprétation searlienne de la construction de la réalité sociale, consiste à associer intentionnalité collective et assignation de fonction via l'assignation intentionnelle collective de fonctions.

> La travée centrale sur le pont qui mène de la physique à la société est l'intentionnalité collective, et le mouvement décisif qui s'opère sur ce pont dans la création de la réalité sociale est l'imposition intentionnelle collective de fonctions à des entités qui ne sauraient, sans cela, accomplir ces fonctions[135].

Dire qu'il existe des entités qui ne sauraient, sans l'imposition intentionnelle collective de fonctions, accomplir ces mêmes fonctions, c'est affirmer la différence fondamentale qui existe, par exemple, entre dire d'une grotte qu'elle a pour fonction d'abriter et d'une majorité électorale qu'elle a pour fonction d'élire un président. Si un objet se trouve dans une cavité, il est de fait protégé des éléments extérieurs *en vertu de caractéristiques physiques*, qu'il y ait ou non présence d'intentionnalité. En revanche, une majorité de morceaux de papier inscrits d'un certain nom ne peut donner lieu à l'élection d'un président en vertu de leurs seules caractéristiques physiques, mais uniquement en vertu d'un accord collectif nécessitant une intentionnalité collective. C'est à ce titre que l'on parle de *fait institutionnel* : lorsque des fonctions sont assignées de manière collective à des entités qui sans cela ne sauraient, en vertu de leurs seules caractéristiques physiques, avoir de telles fonctions.

En conséquence, les faits institutionnels sont socialement fonctionnels en ce sens qu'ils se voient attribuer une fin, un intérêt, un usage collectif, social. Pour que les petits disques métalliques que j'ai dans ma poche soient considérés comme des pièces de monnaie, il est nécessaire que leurs fonctions — à savoir permettre légalement l'échange, le paiement et l'épargne aux yeux de l'autorité émettrice de ces mêmes disques métalliques — soient socialement admises sans quoi ces disques cesseraient de fonctionner comme des pièces de monnaie et cesseraient donc d'en être. Ce faisant, la résilience d'un fait institutionnel dépend moins de l'objet (*X*) que de la fonction assignée collectivement (*Y*). Dès lors que la fonction est

[135] *Ibid.*, p. 61.

utile socialement, peu lui importe l’objet, du moment qu’elle trouve un hôte — le plus généralement choisi pour des raisons d’ordre pratique. Ainsi, la monnaie peut prendre diverses incarnations (métaux, papiers, coquillages, pierres, bits, etc.) et lorsqu’une monnaie se dévalue — autrement dit quand les gens cessent de penser, croire, considérer, traiter certains objets comme de la monnaie — très rapidement des monnaies de « substitution », de « confiance », de « nécessité » apparaissent, ce qui témoigne de la résilience fonctionnelle du système monétaire en tant qu’organisation fonctionnelle de faits institutionnels.

Ces systèmes fonctionnels complexes, formés par la concaténation de fonctions entre elles, n’ont pas besoin d’être représentés à l’esprit des acteurs : *Le système d’assignation collective de fonctions cause le fonctionnement ; le fonctionnement cause le comportement ; le comportement peut donc ignorer le système d’assignation collective de fonctions*. Ainsi, il est courant que les acteurs n’aient qu’une connaissance partielle ou erronée des systèmes formés par les faits institutionnels entre eux. La majorité des individus vivent et meurent sans avoir une connaissance exacte du fonctionnement du système monétaire sur lequel se fondent leurs échanges, paiements et épargnes au quotidien. Ainsi, la particularité de l’espèce humaine est sa capacité à élaborer des systèmes complexes d’assignation collective de fonctions, et ceci sans avoir besoin de les représenter à l’esprit à chacun de leurs usages ; car une fois les fonctions installées, il leur suffit de fonctionner pour perdurer.

Ces structures, du fait qu’elles fonctionnent généralement avant même notre naissance, orientent nos actions avant même que nous en connaissions les rouages. C’est leur antériorité qui rend ces structures ineffables à notre entendement. En cela, la structuration et l’organisation des faits institutionnels — des plus triviaux aux plus complexes — relèvent d’un processus historique et évolutif. Ceci est plus clair si l’on considère les relations de faits institutionnels suivants : les propriétaires d’un bien immobilier paient une taxe foncière perçue par une collectivité territoriale issue de la constitution de la Cinquième République, instaurée à la suite de la crise de 1958. De manière plus triviale et toujours afin de rendre compte des processus historiques et évolutifs à l’origine de la constitution des faits institutionnels, on peut évoquer l’étymologie concernant le fait institutionnel par excellence qu’est la langue.

5.5. Fonctions-statuts et langage

Nous venons de voir que les faits institutionnels consistaient en l'assignation collective de fonctions et que leurs usages ne nécessitaient pas pour les acteurs d'avoir une connaissance expresse du système formé par les relations qu'entretiennent les faits institutionnels entre eux. Cette économie cognitive se manifeste dans la référence implicite à l'assignation collective de fonctions de manière symbolique. Ainsi, l'énoncé :

- « Ces disques métalliques, d'une forme et d'un poids particuliers, ont pour fonction de permettre légalement l'échange, le paiement et l'épargne aux yeux de l'autorité émettrice de ces mêmes disques métalliques. »

A pour équivalent l'énoncé :

- « Ces disques métalliques sont des pièces de monnaie. »

D'un côté, nous avons « *X* a pour fonction *Y* », et de l'autre, « *X* est *Z* » ou *Z* est ce que Searle nomme une *fonction-statut*. Si Searle emploie le terme *fonction-statut* au lieu du terme *statut*, c'est pour insister sur le fait que l'attribution collective d'un certain statut à un objet ou à un état de choses a pour corolaire son bon fonctionnement aux yeux des individus. Les individus reconnaissent l'accomplissement par cette même chose d'un certain nombre de fonctions qui lui ont été assignées collectivement. Tout se passe un peu comme avec le langage, où l'attribution collective d'un nom à une chose a pour corolaire le fait que la chose en question remplisse, aux yeux des individus, les conditions que la définition du nom lui impose.

Ainsi, si certains morceaux de papier imprimés (*X*) ont pour fonction de permettre légalement l'échange, le paiement et l'épargne pour une valeur de cinq cents euros aux yeux de l'autorité émettrice de ces mêmes morceaux de papier (*Y*), ce n'est pas en raison de leur composition chimique, mais en raison de leur statut collectivement reconnu de billet de cinq cents euros (*Z*), statut auquel correspondent une ou plusieurs fonctions (*Y*) collectivement assignées. Aussi, dire « *X* est *Z* », c'est dire que *X* est « reconnu », « considéré », « traité » ou même « cru » collectivement comme un *Z*, c'est-à-dire comme une chose ayant pour fonction *Y*. Quand je demande à quelqu'un de la monnaie, je ne dis pas « auriez-vous quelques disques métalliques dont la fonction est de permettre légalement l'échange, le paiement et l'épargne aux yeux de l'autorité émettrice de ces mêmes disques métalliques ? » ; je lui demande simplement « auriez-vous quelques pièces de monnaie ? », « avez-vous quelques pièces ? ». Ce faisant, le mouvement allant de *X* à *Z*, du fait qu'il est un mouvement symbolique, est « *ipso*

facto un mouvement linguistique parce que le terme *X* symbolise à présent un dépassement de soi[136]. »

La chose peut paraître triviale au premier abord, mais implique pourtant de chercher à comprendre comment se fait le passage d'un objet ou état de choses du monde (*X*) à une fonction-statut (*Y*) qui n'est pas inhérente aux objets et états de chose du monde. La fonction-statut « monnaie » n'est pas inhérente aux caractéristiques physico-chimiques des disques métalliques pas plus que la fonction-statut « quinte flush royal » est inhérente aux caractéristiques physico-chimiques des cartes à jouer. Un individu qui ne connait pas cette règle du jeu de poker ne peut la déduire de la seule forme ou couleur des cartes. Pour lui communiquer cette règle, il faut un moyen conventionnel susceptible de la lui faire comprendre ; il faut un véhicule à la pensée, il faut un langage.

> Pour penser la pensée qui constitue le mouvement du terme *X* au statut *Y*, il faut un véhicule de la pensée. Il vous faut quelque chose avec quoi penser. Les caractéristiques physiques du terme *X* sont insuffisantes pour le contenu de la pensée ; en revanche, tout objet susceptible d'être utilisé et pensé conventionnellement comme étant le porteur de ce contenu peut être utilisé pour penser la pensée. Les meilleurs objets avec lesquels penser sont les mots parce que cela fait partie de ce à quoi ils servent. À la vérité, quelque chose n'est un mot qu'à condition d'être pensable. Mais en toute rigueur, tout marqueur conventionnel fera l'affaire. Alors qu'il est facile de penser en mots, il est difficile de penser en personnes, en montagnes, etc., parce qu'elles ont trop de caractéristiques non pertinentes, et qu'elles sont trop peu commodes. Aussi utilisons-nous des mots réels ou pouvons-nous utiliser des marqueurs semblables à des mots pour véhiculer la pensée[137].

Comme nous l'avons mentionné un peu plus haut, le langage constitue un cas particulier de faits institutionnels en raison de sa fonction. « Le but, en matière de langage, c'est d'être compris[138] ». Ainsi la fonction du langage est l'échange de rapport de signification du type signifiant/signifié. Les langues écrites comme les langues parlées ne sont que des moyens particuliers parmi d'autres d'atteindre cette même fin. Aussi, pour que la fonction d'échange du langage soit opérante, il faut que ce dernier fonctionne selon des conventions c'est-à-dire à la manière d'un fait institutionnel collectivement créé, installé et pérennisé. Par conséquent,

[136] *Ibid*., p. 100.
[137] *Ibid*., p. 100-101.
[138] Michel Bréal. *Essai de sémantique*. Paris : Hachette, 1897, p. 8.

c'est le développement de la capacité d'assignation de fonction au sein des groupements humains qui aurait permis l'émergence des premières formes de langage. Théorie qui renvoie en neuropsychologie cognitive aux théories méta-représentatives selon lesquelles l'émergence du langage nécessiterait un certain niveau de capacité de « piles » ; capacité cognitive qui correspond au fait de pouvoir empiler, de pouvoir concaténer, un certain nombre de représentations entre elles — à la manière des systèmes d'assignation de fonctions.

5.6. L'axiomatique du réalisme externe

La réalité sociale apparaît donc comme une construction cognitive reposant *in fine* sur des bases issues de la réalité matérielle. À ce titre, on pourrait rattacher cette conception à un réalisme interne entièrement subjectif. Cependant, ce serait oublier les distinctions primitives qu'établie Searle entre, d'une part, les éléments ontologiquement objectifs et subjectifs, et de l'autre, les contenus épistémiquement objectifs et subjectifs. La réalité sociale est construite par le biais de représentations issues d'observateurs ou d'utilisateurs qui elles-mêmes se fondent sur un monde composé d'entités et de phénomènes dont l'existence est indépendante de toutes représentations et de tous états intentionnels. Ainsi, le système de représentations issu d'états intentionnels, que constitue la réalité sociale, est dépendant de la Réalité externe matérielle, dont le mode d'existence est, quant à lui, totalement indépendant d'états intentionnels.

On reproche couramment au réalisme d'être un déterminisme et donc d'impliquer une théorie de la vérité. Or, le réalisme implique seulement de dire que les choses *sont*, et non *comment elles sont*. « À strictement parler, le réalisme est compatible avec n'importe quelle théorie de la vérité parce qu'il est une théorie de l'ontologie et non pas de la signification du mot « vrai »[139]. Le réalisme affirme l'existence d'une réalité physique ayant un statut ontologiquement objectif — c'est-à-dire indépendant de tout état intentionnel — non la forme qu'elle prend une fois représentée. « Bref, c'est seulement à partir d'un certain point de vue que nous représentons la réalité ; mais la réalité ontologiquement objective n'a pas, quant à elle, de point de vue »[140]. La réalité est, en cela, sujette à l'arbitraire du domaine épistémologique des représentations.

[139] John Searle. *La construction de la réalité sociale. op. cit*., p. 198.
[140] *Ibid*., p. 225.

Mais, une question subsiste concernant le réalisme externe : comment prouver l'existence d'un objet, en l'occurrence, la réalité, si ce dernier est indépendant de tout système représentationnel, y compris ceux qui visent à prouver son existence ? À cette question, il n'existe à priori aucune réponse qui puisse apporter une preuve absolue qui affirmerait l'existence d'une telle réalité externe ontologiquement objective. Cependant, l'ensemble de nos représentations tend à présupposer, de manière directe ou indirecte, l'existence de cette réalité. Ainsi, la compréhension, entre locuteur et auditeur, des représentations, fonctions et statuts, nécessite non pas tant le partage de leurs identités que leurs accès publics. En conséquence, leur expression doit avoir comme référence primitive des états de choses publiquement accessibles, autrement dit : une réalité ontologiquement objective.

> Un langage public présuppose un monde public au sens où de nombreux énoncés d'un langage public visent à faire référence à des phénomènes qui sont ontologiquement objectifs, et qui attribuent telles ou telles caractéristiques à ces phénomènes. Or pour comprendre ces énoncés comme dotés de conditions de vérité — l'existence de ces phénomènes et la possession de ces caractéristiques — il nous faut tenir pour acquis qu'il existe une nature objective des choses indépendamment de nos représentations. Mais ce réquisit est précisément celui du réalisme externe[141].

Lorsque je parle de la dureté du diamant, du fait que la cathédrale de Notre-Dame à prit feu dans la nuit du lundi 15 avril 2019, ou encore du fait que passer sous une échelle porte malheur, cela nécessite l'existence d'objets et états de choses du monde à la fois indépendants d'états intentionnels et publiquement accessibles. Ce faisant, le réalisme externe est indépendant de la question de la vérité. Par conséquent, le réalisme externe est la prémisse sur laquelle se fonde toute construction sociale. « La subjectivité ontologique de la réalité socialement construite requiert une réalité ontologiquement objective à partir de laquelle elle est construite »[142], ou dit encore d'une autre manière « il est impossible d'avoir des faits institutionnels si l'on n'a pas de faits bruts »[143].

[141] *Ibid*., p. 238.
[142] *Ibid*., p. 243.
[143] *Ibid*., p. 244.

5.7. Conclusion

L'ontologie sociale de John Searle tient donc en trois principes ou affirmations fortes en ce qui concerne les conditions à la fois logiques et nécessaires qui permettent la construction de la réalité sociale :

> Ce livre fait (au moins) trois affirmations fortes. Il est important de les énoncer dans une version aussi forte afin de les rendre plus faciles à réfuter. Les trois revendications sont : premièrement, que toute la réalité institutionnelle humaine, et en ce sens presque toute la civilisation humaine, est initialement créée et maintenue par une seule opération logico-linguistique. Deuxièmement, nous pouvons dire exactement quelle est cette opération. Il s'agit d'une déclaration de fonction-statut. Et enfin troisièmement, l'énorme diversité et complexité de la civilisation humaine s'explique par le fait que cette opération n'est pas limitée à un domaine et peut être appliquée maintes et maintes fois de manière récursive, le plus souvent sur des résultats d'applications antérieures et sur des thèmes divers et imbriqués, pour créer toutes les structures complexes des sociétés humaines actuelles[144].

L'ontologie sociale de John Searle a pour elle le mérite de donner une explication générale des mécanismes élémentaires qui servent à la construction de la réalité sociale. À partir de sa distinction entre domaine ontologique et domaine épistémologique, Searle montre en quoi l'assignation collective de fonction permet d'expliquer l'existence de faits institutionnels qui sans cela ne saurait être expliquée. Sans intentionnalité, les objets et états de choses ne pourraient se voir attribuer de fonctions et les agglomérés de cellulose que vous avez entre les mains ne sauraient avoir la fonction-statut de thèse. Sans la reconnaissance collective de telles fonctions-statuts, il serait impossible d'en faire un usage autre qu'individuel. Si un seul individu reconnaît à des disques métalliques d'une certaine forme et d'un certain poids la fonction-statut de pièces de monnaie alors bien aise à lui de tenter avec eux un achat quelconque. C'est pourquoi John Searle postule l'existence d'une intentionnalité collective s'exprimant à la première personne du pluriel et qui manifeste la reconnaissance de contenus intentionnels collectivement partagés.

L'étape suivante serait donc d'expliquer comment s'effectue, au sein d'un collectif, le partage et la distribution de contenus intentionnels — telle l'assignation de fonctions — issus de processus cognitifs dont la particularité est qu'ils naissent, vivent et meurent à l'intérieur du

[144] John Searle. *Making the Social World. The Structure of Human Civilisation*. *op. cit.*, p. 201.

cerveau et donc de l’individu. L’ontologie sociale de l’anthropologue Dan Sperber cherche à donner une explication du partage ainsi que de la distribution de tels contenus intentionnels, issus de processus cognitifs.

6. L’ontologie sociale de Dan Sperber

Si les travaux de John Searle en ontologie sociale consistent principalement à donner une explication philosophique de l’émergence des faits institutionnels à partir d’objet et d’état de choses, on peut dire que ceux de Dan Sperber consistent principalement à donner une explication naturaliste en ce qui concerne la distribution de tels faits.

Dan Sperber insiste sur les conséquences du naturalisme en ce qui concerne l’étude des cultures entendues comme ensembles de représentations incarnés dans une société et ses productions. Les processus sociaux étant considérés comme des processus matériels et la volonté du chercheur d’en donner une explication naturaliste, il est donc nécessaire de se poser la question de leur description dans une science, l’anthropologie, où l’interprétation domine. Pour Dan Sperber, description et interprétation sont toutes deux issues de processus cognitifs : le premier consiste à construire des descriptions, autrement dit des représentations à partir d’observations d’objet et d’état de choses du monde ; le second consiste à construire des interprétations, soit des représentations de représentations.

À partir de cette distinction entre description et interprétation, Dan Sperber définit deux démarches permettant de mettre en évidence le ou les traits dominants ou distinctifs d’un fait culturel : l’une, interprétative et l’autre, naturaliste. Prenons les deux exemples matériellement identiques que sont, d’un côté, la remise de l’hostie et, de l’autre, celle d’un simple morceau de pain azyme. La démarche interprétative expliquera la différence entre ces deux actions en construisant un édifice interprétatif à partir d’un ensemble de théories et de concepts tels que la religion, la célébration, la communion, la consécration, le sacrement, la transsubstantiation, etc. La démarche naturaliste, quant à elle, expliquera cette distinction en décrivant chacune des deux chaînes causales, celle de la remise de l’hostie et celle du morceau de pain azyme. Pour la

première démarche, le sens à donner aux observations provient de leurs interprétations tandis que, pour la seconde, le sens à donner aux observations provient de leurs descriptions.

> Ces deux démarches, interprétative et naturaliste, s'appuient sur la même compréhension intuitive de tels événements. C'est dans leur ontologie de la signification qu'elles diffèrent. Pour l'interprétativiste, la signification est une chose publique, présente dans l'événement lui-même, et elle est donc hors de la portée du naturalisme. Pour le naturaliste, la signification est une propriété relationnelle constituée dans les rapports causaux que l'événement public entretient avec d'autres événements, mentaux en particulier[145].

La démarche naturaliste cherchera donc à décrire les liens de causalité entre les divers processus matériels, y compris les processus cognitifs et sociaux, au sein de l'environnement ; autrement dit « la distribution écologique » de ces mêmes processus. En soi, cette démarche n'implique pas un réductionnisme, mais simplement un mécanicisme. Le but ici n'est pas de remplacer le vocabulaire interprétatif des anthropologues et sociologues au profit d'un vocabulaire explicatif issu des sciences naturelles, mais de décrire la suite de causes matérielles qui engagent processus et entités. « Ce dont il s'agit, c'est, simplement, de rendre plus fiable notre aptitude ordinaire à interpréter ce que disent et pensent des individus comme vous, Opote et moi, aptitude qui n'est déjà pas si mauvaise en l'état[146]. » La démarche naturaliste décrite par Dan Sperber aurait ainsi pour effet de fonder les modèles interprétatifs des anthropologues et des sociologues sur une description matérialiste de la culture en tant que système complexe de production et de diffusion de représentations mentales et publiques.

6.1. Processus cognitifs

L'une des notions centrales de l'ontologie sociale développée par Dan Sperber est celle de processus cognitif. Par « processus », nous entendons toute suite de phénomènes physiques d'ordre inférieur dont la chaine causale qui les relie participe au devenir d'un phénomène physique d'ordre supérieur. Ainsi conçu, un processus se présente sous la forme d'une chaine causale plus ou moins étendue liant des phénomènes d'ordre inférieur et supérieur. La notion de processus a donc à la fois une dimension naturaliste (phénomènes) et mécaniciste (suites). Cette notion a particulièrement été utilisée dans les sciences cognitives afin de décrire les

[145] Dan Sperber. « Rudiment d'un programme naturaliste ». Dans. Michel Wieviorka. *Les sciences sociales en mutations*. Paris : Edition Sciences Humaines, 2007, p. 260-261.
[146] Dan Sperber, *La contagion des idées*. Paris : Odile Jacob, 1996, p. 76.

origines matérielles de la cognition. La référence à la notion de processus permet de rendre compte du lien qui existe entre phénomènes d'ordre supérieur et phénomènes d'ordre inférieur tout en préservant les sciences qui étudient les premiers de devoir opérer un réductionnisme épistémologique vers les sciences ayant pour objet les seconds. Sauf exception, la biologie animale, bien qu'elle s'intéresse aux phénomènes cellulaires, ne les mobilise jamais tel quel dans la description et l'explication des phénomènes qu'elle étudie. Ainsi, lors de la description d'états hormonaux, elle parlera de processus chimiques dont elle donnera éventuellement une description sommaire. Pareil pour la neuropsychologie qui parlera de processus physico-chimiques en ce qui concerne la dynamique des neurones sans pour autant recourir aux théories atomistiques.

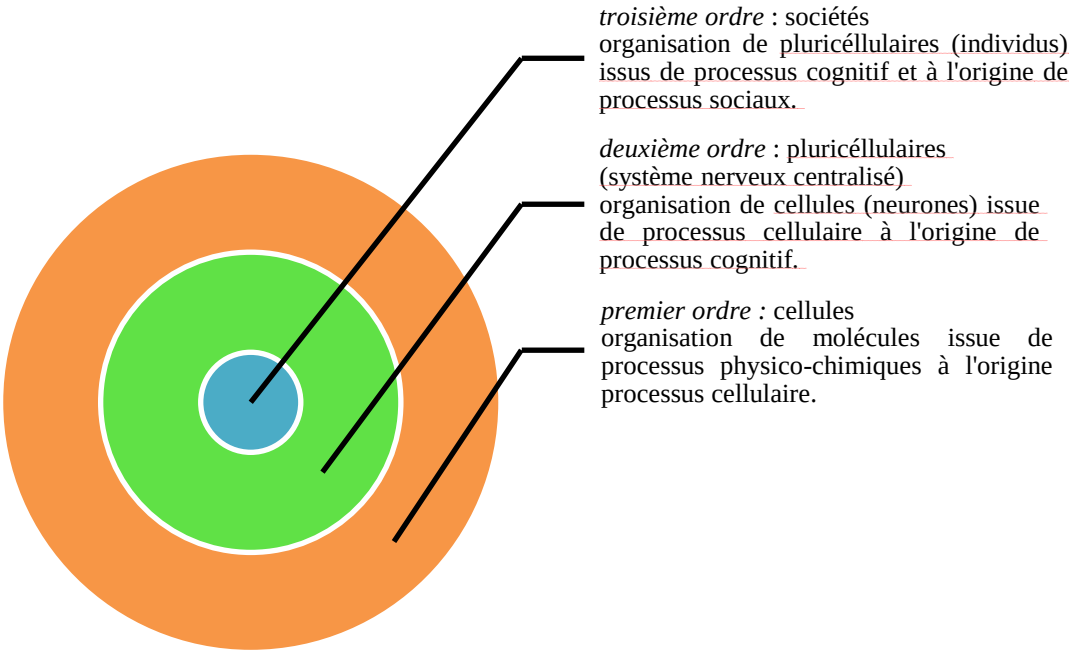


Figure 12 : Emergence des processus cognitifs et sociaux à partir des différents degrés d'organisation du vivant. Les processus physico-chimiques participent à l'excitabilité et à la conductivité des cellules nerveuses, notamment des neurones. Les processus sociaux participent à la diversité des faits sociaux et institutionnels. Entre les deux, les processus cognitifs participent de l'esprit et de l'intentionnalité.

Partant de là et du fait que la société résulte de l'organisation d'individus, rien n'empêche de caractériser les processus sociaux comme émergents eux-mêmes de processus plus élémentaires que sont les processus cognitifs. Ce faisant, il devient possible d'imaginer une sociologie naturaliste qui décrira les processus socio-culturels à partir des processus cognitifs décrits par la neuropsychologie. Pour Dan Sperber, nos connaissances actuelles concernant les processus cognitifs sont assez assurées pour commencer à envisager une telle entreprise.

> Ce qui rend un processus cognitif cognitif, c'est qu'il a pour fonction d'établir un rapport de contenu entre son input et son output. Dans le cas de la perception, l'input est un stimulus, l'output est une représentation mentale, et le processus vise à faire de la représentation mentale une identification vraie du stimulus. Dans le cas d'un processus de remémoration, l'input et l'output sont l'un et l'autre des représentations mentales et le processus vise à établir entre ces deux représentations une ressemblance de contenu adéquate. Dans le cas d'un processus inférentiel, l'input et l'output sont, ici aussi, des représentations mentales et le processus vise à établir entre elles un rapport de prémisses à conclusion. Dans le cas du contrôle psychomoteur, l'input est une intention, l'output est une modification de l'environnement, et le processus vise à cette modification de l'environnement satisfasse l'intention. Ce que les sciences cognitives sont en train de faire, c'est d'expliquer comment des processus matériels et en particulier cérébraux peuvent établir de façon fiable de tels rapports de contenu[147].

De la sorte, soit l'état du flux nerveux entrant cause l'état du flux nerveux sortant qui le représente — comme dans le cas de la perception — soit à l'inverse, l'état du flux nerveux entrant cause l'état du flux sortant représenté — comme dans le cas du contrôle psychomoteur.

> Quand nous décrivons les processus mentaux comme des processus de perception, d'inférence, de remémoration ou d'intention, nous voulons dire que ces processus tendent à produire des outputs qui entretiennent une relation sémantique caractéristique avec leurs inputs. Une perception qui réussit fournit une représentation qui représente le stimulus même qui l'a provoqué ; un processus d'inférence qui réussit fournit une conclusion justifiée par les prémisses qui lui ont servi d'input ; une remémoration qui réussit fournit un souvenir semblable à l'information initialement enregistrée ; la réalisation réussie d'une intention produit l'état de choses représenté dans l'intention[148].

Pour Dan Sperber, la majeure partie des processus cognitifs complexes, comme l'inférence, le raisonnement ou encore la symbolisation, se fonde sur deux types de processus cognitifs élémentaires : les processus perceptuels et les processus conceptuels — ou méta-représentationnels. Les premiers réunissent tous les processus ayant une perception pour input et une représentation pour output ; les seconds, tous les processus ayant une représentation à la

[147] Dan Sperber. « Rudiment d'un programme naturaliste ». Dans. Michel Wieviorka. *Les sciences sociales en mutations. op. cit.*, p. 258.
[148] Dan Sperber. « Outils conceptuels pour une science naturelle de la société et de la culture ». Dans. Pierre Livet, Ruwen Ogien (dir.). *L'enquête ontologique. Du mode d'existence des objets sociaux*. Paris : Edition EHESS, 2000, p. 177.

fois pour input et pour output. Bien que chacun de ces deux ordres soit indissociable du phénomène de la cognition, les processus méta-représentationnels, jouent un rôle crucial, voir indispensable dans la construction et l'émergence de la réalité sociale.

6.2. Processus inférentiels, empathie cognitive et communication

Dan Sperber considère la communication et l'usage de la langue comme des capacités résultent de processus cognitifs issus de caractéristiques anatomiques et physiologiques soumises aux lois de l'évolution. Suivant cette conception, les origines de la communication et du langage doivent s'expliquer de manière évolutionniste comme « une adaptation au sens biologique du terme, c'est-à-dire comme un trait qui doit son existence à sa fonction[149] ».

Ce faisant, la fonction de la communication linguistique serait de communiquer au moyen d'un ensemble organisé de symboles conventionnels et publics fonctionnant à la manière d'un code. La fonction du langage serait, quant à elle, d'apprendre un tel code. La communication par code, dont la communication linguistique est un cas particulier, consiste pour un émetteur à associer un message à un signal suivant un ensemble de règles conventionnelles et publiques. Pour le récepteur de ce signal, ce type de communication consiste à extraire du signal le même message en usant du même ensemble de règles. Le problème du langage lorsqu'on s'intéresse à son usage, notamment en pragmatique, c'est qu'il encode généralement de façon incomplète le message communiqué par l'émetteur. Ainsi, dans l'exemple suivant :

(1) Marie : As-tu déjà mangé ?
(2) Pierre : Oui. Lui aussi.
(3) Marie : J'ai compris.

Le message (1) encodé par Marie est une question consistant à savoir si Pierre a déjà mangé. Mais déjà mangé quand ? Aujourd'hui ? Dans la semaine ? Depuis sa naissance ? De même pour la réponse de Pierre (2). Dit-il « oui » car il a déjà manger au moins une fois depuis sa naissance ? Dit-il « oui » pour esquiver une éventuelle invitation de Marie ? À qui fait référence le pronom « lui » ? À un ami, un invité, son animal de compagnie ? Qu'est-ce que Marie a « compris » en (3) et l'a-t-elle réellement compris ? On constate ici le principal problème d'une théorie du code comme seul élément explicatif de la communication humaine

[149] Dan Sperber, Gloria Origgi. « Pourquoi parler, comment comprendre ? » Dans. Jean-Marie Hombert (dir.). *Aux origines des langues et du langage*. Paris : Fayard, 2005, p. 242.

à savoir l'indétermination référentielle. En pragmatique, on dit que les phrases sous-déterminent leur interprétation du fait qu'elles communiquent plus de sens qu'elles ne cherchent à en transmettre. Afin de résoudre ces problèmes d'ambiguïté liés à l'indétermination référentielle, le processus cognitif d'inférence doit s'ajouter au processus cognitif de codage-décodage.

Le processus inférentiel a pour fonction d'établir entre des représentations un rapport de prémisses à conclusion qui, dans le cas de la communication, concerne le sens que l'émetteur a cherché à transmettre. Les prémisses sont constituées de l'énoncé, c'est-à-dire du message encodé linguistiquement, et d'éléments contextuels. Ainsi, dans l'exemple précédent, si la question posée par Marie à son collègue de travail Pierre fait suite au fait qu'elle a obtenu une promotion et qu'elle a consulté attentivement le menu affiché à l'extérieur d'un restaurant, alors on peut inférer qu'il s'agit là d'une invitation à diner. Si Pierre, qui cherchait depuis des années à obtenir cette même promotion, lui répond sur un ton froid et le visage renfermé, on peut inférer que sa réponse positive constitue en fait une stratégie d'évitement. Enfin, si Marie avait connaissance des intentions de Pierre de pourvoir au poste qu'elle vient d'obtenir et si elle a remarqué le caractère ostentatoire du comportement de Pierre, on peut inférer qu'elle a « compris » l'intention de Pierre qui est d'éviter sa compagnie. Ainsi conçu, le processus inférentiel témoigne de la capacité qu'ont les êtres humains à attribuer des états mentaux à autrui et à chercher à agir ouvertement sur ceux-ci.

> Un singe vervet entendant un signal d'alarme ou une abeille suivant la danse d'une autre abeille a pour objectif de comprendre le signal, et non pas les états mentaux du congénère qui l'émet. Lorsque les humains communiquent, en revanche, il ne leur suffit pas de comprendre ce que signifient les paroles prononcées. Ils doivent comprendre ce que voulait exprimer le locuteur en les prononçant. Autrement dit, pas de communication verbale, pas de compréhension, sans attention portée aux intentions du communicateur[150].

C'est cette attention portée aux intentions du locuteur ainsi qu'au contexte qui permet, à partir d'un encodage partiel, d'obtenir une compréhension univoque.

En ce qui concerne la communication, un autre fait important est que le processus inférentiel ne limite pas sa fonction à celle de pallier les défauts du processus de codage-décodage des énoncés linguistiques. Le processus inférentiel n'a pas besoin que les

[150] *Ibid.*, p. 244-245.

représentations avec lesquelles il établit des rapports de prémisses à conclusion proviennent de messages encodés. Il peut très bien fonctionner avec des représentations issues de la perception et de l'interprétation d'éléments contextuels. Ainsi, si dans une habitation je sens une forte odeur soufrée, je peux inférer être en présence d'une fuite de gaz. De même, si je vois un individu faire une grimace après avoir mis dans sa bouche un aliment et l'avoir recraché, je peux en inférer que l'aliment en question n'est pas bon, voir qu'il n'est pas comestible.

De plus, contrairement à une communication encodée sans intervention du processus inférentiel — dont nous avons vu plus haut toute l'ambiguïté — une communication inférentielle sans encodage est, quant à elle, tout à fait concevable et opérationnelle. Imaginons que Marie désire communiquer à Pierre le fait qu'un aliment n'est pas comestible. Il lui suffira pour ce faire de manifester un comportement de rejet et de dégout à l'égard de l'aliment en question, par exemple en faisant semblant de le porter à sa bouche tout en simulant une attitude de rejet et de dégout, à l'aide de mouvements et de rictus facials évocateurs.

Là encore, se manifeste une forme d'« empathie cognitive » — aussi appelée « théorie de l'esprit » ou « contagion émotionnelle » — dans la capacité méta-représentationnelle qu'ont les individus à se représenter les états mentaux d'autrui[151]. L'empathie cognitive peut ainsi se définir comme un état cognitif, isomorphe à l'état cognitif d'une autre personne, provoqué par l'observation ou l'imagination de cet état, tout en sachant que cette autre personne est la source de son propre état cognitif.

Tout porte donc à croire en l'antécédence du processus inférentiel vis-à-vis du processus d'encodage-décodage et, par conséquent, à croire aussi au fait que la capacité particulière qu'ont les individus à user d'une langue pour communiquer constitue une étape dans l'évolution de la capacité générale qu'ont les individus à communiquer du sens. Ce faisant, l'usage de code à des fins de communication serait apparu comme une adaptation à la communication par inférence au moyen d'indices. On peut imaginer que l'une des premières étapes ait été l'association à un symbole unique d'un sens unique, par exemple en utilisant le symbole ♒ pour désigner l'eau, comme ce fut le cas, il y a cinq millénaires avec l'écriture pictographique

[151] On doit notamment l'une des plus fameuses expériences sur l'empathie cognitive au psychologue issu de la *gestalpsychologie* Fritz Heider et à la neuropsychologue cognitiviste Marianne Simmel, petite fille de Georg Simmel. Fritz Heider, Marianne Simmel. « An experimental study of apparent behavior ». *The American Journal of Psychology*. 1944, n° 57, pp. 243–259. (voir : https://www.youtube.com/watch?v=VTNmLt7QX8E [en ligne, 26/07/2010])

proto-cunéiforme[152]. Ensuite, dans un second temps, sont apparues les associations de symboles et avec elles les structures syntaxiques et leurs organisations sous forme de systèmes symboliques appelés langues. Ainsi, les énoncés linguistiques, par la quantité d'information qu'ils permettent d'encoder, constituent des indices particulièrement riches en ce qui concerne le sens voulu par le locuteur et qui, associés au processus inférentiel, permettent d'atteindre une compréhension relativement univoque.

6.3. Le processus cognitif et symbolisation

La réflexion de Dan Sperber sur le symbolisme s'inscrit dans sa conception de la communication inférentielle, qui distingue, d'une part, les dispositifs linguistiques que sont les structures de code issues de systèmes de signes et, d'autre part, les dispositifs cognitifs que sont les systèmes d'inférences à partir de schèmes conceptuels. Le dispositif linguistique vient seconder le dispositif cognitif dans le cadre de l'interprétation et de la communication afin de soulager tant que possible la charge qui pèse sur le seul système d'inférences. Suivant cette conception, la compréhension d'un énoncé s'appuie sur plusieurs savoirs.

- Le savoir sémantique, qui porte sur les entrées lexicales et est constitué par l'ensemble des propositions analytiques dans lesquelles le prédicat est inclus dans le sujet (le labrador est un chien ; le feu brûle ; la sociologie est la science des sociétés ; etc.). Une représentation sémantique est analytiquement vraie du fait qu'elle peut être déduite de rapports codés entre signes.
- Le savoir encyclopédique, qui porte sur le monde et est constitué par un ensemble général de propositions synthétiques liées entre elles par des rapports d'implication et d'exclusion (Le saumon vie dans les rivières ; il y a une forte population de saumon de Norvège ; les rivières norvégiennes sont peuplées de saumons ; etc.). Une représentation encyclopédique est empiriquement vraie du fait qu'elle peut être induite de l'observation ou de la pratique.
- Le savoir symbolique, qui porte sur les entrées encyclopédiques et est constitué par un ou des ensembles particuliers de propositions synthétiques. Une représentation symbolique n'est ni déduite de rapports codés entre signes ni induite de l'observation

[152] Voir : Geneviève von Petzinger. *The Firts Sign : Unlocking the Mysteries of the World's Oldest Symbols*. New York : Atria book, 2016 ; Mark A. Changizi, Qiong Zhang, Hao Ye et Shinsuke Shimojo : « The Structures of Letters and Symbols throughout Human History Are Selected to Match Those Found in Objects in Natural Scenes ». *The American Naturalist*. 2006, vol. 5, n° 167, pp. 117-139.

> ou de la pratique. Elle est déduite des rapports entre l'information nouvelle – objet d'un traitement symbolique – et les représentations conceptuelles provenant de la mémoire.

Considérons la proposition suivante :

(1) Toucher cette pierre rend fertile.

Le prédicat « toucher rend fertile » n'étant pas inclus dans la définition sémantique du sujet « cette pierre », le dispositif sémantique échoue à expliquer ou interpréter (1) au moyen de la déduction appliquée au langage comme structure encodée de signes. La pratique et l'observation empirique n'attestant d'aucun lien entre le fait de toucher une pierre et le fait d'être fertile, le traitement encyclopédique, via le dispositif conceptuel, échoue, lui aussi, à expliquer ou interpréter (1) au moyen de l'induction appliqué à l'expérience méthodique. Reste le dispositif symbolique, qui au moyen de la déduction appliquée à un ensemble particulier de représentations conceptuelles indépendantes causalement, va fournir une interprétation ou une explication de (1). Ayant d'une part, observé des femmes réputées infertiles toucher cette pierre, et d'autre part, observé ces mêmes femmes avoir des enfants, je créé un système déductif permettant d'interpréter ou d'expliquer (1). La même dynamique opère dans le cadre de l'interprétation ou de l'explication d'une information nouvelle issue de l'environnement. D'abord, elle sera prise en charge par le dispositif sémantique. Si celui-ci échoue à donner une interprétation ou une explication alors le dispositif conceptuel prendra le relai. Enfin, si ce dernier échoue lui aussi et qu'il est nécessaire de donner une interprétation ou une explication alors interviendra le dispositif symbolique.

> Le dispositif conceptuel ne travaille jamais en vain ; lorsqu'une représentation conceptuelle échoue à établir la pertinence de son objet, elle devient elle-même l'objet d'une seconde représentation. Cette seconde représentation ne relève plus du dispositif conceptuel qui s'est révélé impuissant, mais du dispositif symbolique qui prend alors le relais. Le dispositif symbolique tente d'établir par ses moyens propres, la pertinence de la représentation conceptuelle défectueuse[153].

Ainsi, la vériconditionnalité d'une proposition symbolique réside dans le fait qu'elle est considérée comme vraie indépendamment de sa vériconditionnalité sémantique

[153] Dan Sperber. *Le symbolisme en général*. Paris : Hermann, 1974, p. 124-125.

(vérifiée par les propositions analytiques) ou encyclopédique (vérifiée par l'observation et la pratique empirique) et à posteriori d'une conceptualisation établie comme vraie.

6.4. Processus cognitif et rationalité

Plus récemment, Dan Sperber et Hugo Mercier ont cherché à donner une explication cognitiviste de la raison, non pas en tant que principe, mais en tant que capacité à raisonner, autrement dit à produire et à concaténer/articuler des arguments. Leur interprétation de la rationalité s'appuie là encore sur le processus cognitif d'inférence. Selon eux, la raison serait un cas particulier d'intuition. Les intuitions sont le résultat de processus le plus souvent inconscients — ou subliminaux pour reprendre la terminologie cognitiviste — et automatiques qui consistent à induire un rapport de prémisses à conclusion à partir de l'observation d'êtres, d'objets ou d'états de choses. Ainsi, lorsque vous voyez une personne, les épaules tombantes, les joues rouges, les yeux larmoyants et poussant des gémissements, vous avez l'intuition que la personne en question est triste.

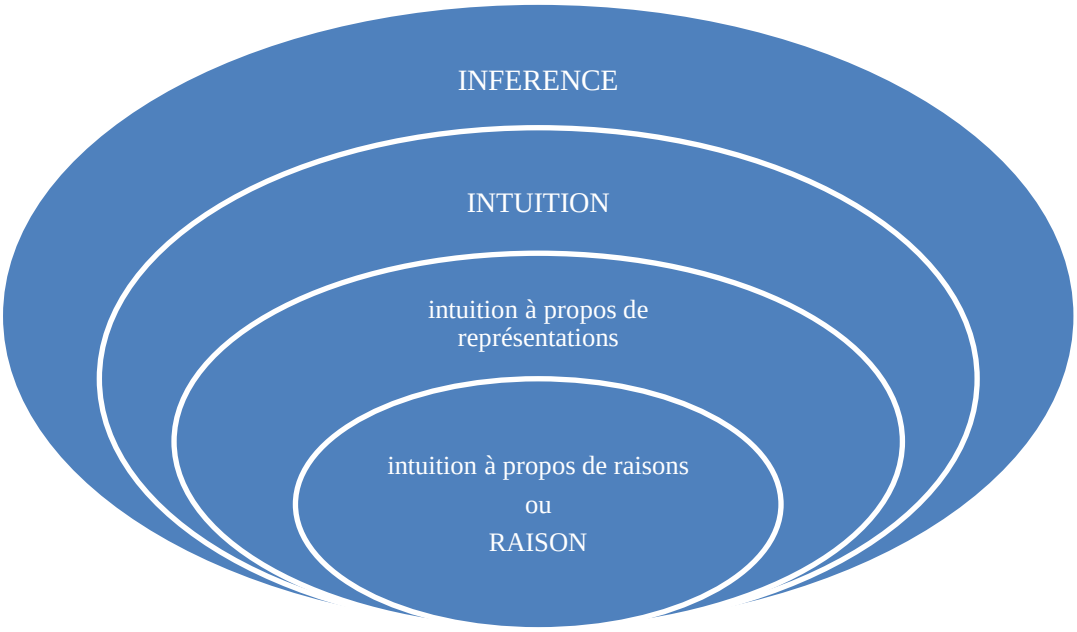


Figure 13 : la raison comme processus d'inférence particulier (Hugo Mercier et Dan Sperber)

Parmi les intuitions on peut distinguer un ensemble qui réunit un cas particulier d'intuitions qui portent sur des représentations. Intuitions qui par conséquent correspondent à des méta-représentations. Ainsi, le fait d'imaginer que la personne en larme devant vous réclame votre assistance est un cas d'intuition à propos de représentations. En ce qui concerne *la raison*, elle est un cas particulier d'intuition à propos de représentations qui incluent des arguments, *des*

raisons. Ce faisant, la fonction de la raison serait la production d'arguments dans le but soit de justifier soit de convaincre. C'est cette fonction qui occupe la majeure partie de la communication, comme par exemple dans le fait de répondre à une question ou plus simplement de maintenir le fil d'une conversation.

> Une première fonction de la raison est de fournir des outils pour le type de coordination riche et versatile qu'exige la coopération humaine. En donnant des raisons pour s'expliquer et se justifier, les gens indiquent ce qui les motive et, à leurs yeux, justifie leurs idées et leurs actions. Ce faisant, ils font savoir aux autres ce qu'ils attendent d'eux et indiquent implicitement ce qu'ils attendent des autres. Évaluer les raisons des autres est particulièrement pertinent pour décider à qui faire confiance et comment parvenir à la coordination[154].

Ainsi conçue, la raison serait intimement liée au contexte de la communication et dans une plus large mesure à celui de l'interaction. Cependant, cette conception interactionniste de la raison n'exclut pas les cas où il est fait usage de la raison hors des contextes d'interactions, comme dans le cadre de la réflexion qui relève de l'argumentation introspective, d'une justification *dans* et *par* la pensée. Cependant, comme l'indiquent Sperber et Mercier, là où la raison est la plus efficace, c'est dans un contexte d'interaction car elle permet littéralement aux idées de ne pas tourner en rond. Le fait de raisonner hors d'un contexte d'interaction ne produit pas forcément des arguments faux, mais tend à produire des arguments pauvres. Là où la raison est la mieux entraînée à produire des arguments convaincants, c'est lorsqu'elle exerce ses facultés en conditions réelles, dans le cadre de l'interaction, contexte où elle a su se rendre indispensable.

6.5. Représentations mentales, représentations publiques

L'une des étapes les plus cruciales, en ce qui concerne la démarche naturaliste appliquée à la réalité sociale, est d'expliquer comment des représentations mentales peuvent être rendues publiques. Avant toute chose, parler de représentations publiques, tout comme parler de représentations collectives, est un non-sens du point de vue de la neuropsychologie pour qui une représentation naît, vit et meurt à l'intérieur d'un cerveau et donc d'un individu. « L'utilisateur et le producteur d'une représentation mentale ne font qu'un[155]. » En conséquence

[154] Dan Sperber et Hugo Mercier. *The Enigma of Reason*. Cambridge : Harvard University Press, 2017, p. 8.
[155] Dan Sperber. *La contagion des idées*. Paris : Odile Jacob, 1996, p. 49.

de cette conception naturaliste, les représentations mentales qu’ont différents individus d’une même chose ne peuvent revendiquer entre elles une identité absolue en raison du simple fait qu’elles sont le produit de cerveaux distincts.

Bien que l’on constate des variations plus ou moins importantes d’un individu à l’autre, le genre humain se caractérise par une unité anatomique et physiologique, y compris des organes des sens et des capacités cognitives. C’est ce dont témoignent quantité de faits triviaux à propos de phénomènes perceptifs. Suite à la naissance, l’usage de ces capacités cognitives génère et modifie nos représentations relativement à notre expérience, c’est-à-dire relativement aux effets cognitifs des interactions passées et présentes avec notre environnement matériel et culturel. Ainsi, bien qu’il y ait une relative homogénéité d’un individu à l’autre en ce qui concerne notre capacité à percevoir le monde — capacité le plus souvent corrigée en cas de défaillance à l’aide de prothèses — l’usage différencié — voir spécialisé — d’un individu à l’autre de ces mêmes capacités tend à accroitre l’hétérogénéité entre leurs représentations mentales respectives.

Pour qu'une représentation mentale devienne publique, il est nécessaire que son émetteur la rende présente matériellement dans l’environnement afin qu'elle soit perçue de façon non subliminale par un récepteur au moyen de ses organes des sens, afin d'engendrer chez lui une représentation mentale, non pas identique, mais sémantiquement isomorphe à celle émise. Ce faisant, une représentation est publique du fait que sa signification l’est aussi. La question est donc de savoir comment cette signification peut être rendue publique. Comment peut être rendu manifeste aux sens d’un récepteur le lien établi par un émetteur entre un objet ou un état de choses rendu public (geste, onde sonore, trace écrite, etc.) et la représentation qu’il cherche à communiquer ?

6.6. Théorie de la pertinence

À partir des descriptions qu’il donne du processus cognitif d’inférence et des représentations publiques, Dan Sperber développe une théorie afin d’expliquer comment peuvent être rendus manifestes aux sens d’un récepteur les liens établis intentionnellement par un émetteur entre un objet ou un état de choses du monde et la représentation qu’il cherche à communiquer.

On peut dans un premier temps constater que ce lien peut être décrit suivant le modèle d’une relation prédicative qui lie un objet ou un état de choses rendu public — Dan Sperber

parle de production publique — et une représentation issue de l'intentionnalité de l'émetteur. De la sorte, tel objet ou tel état de choses rendu public par l'émetteur, *incarne* à ses yeux la représentation qu'il a l'intention de communiquer. Mais, cela ne suffit pas à l'émetteur pour espérer communiquer efficacement une représentation ; encore faut-il qu'il ait le sentiment que le lien qu'il établit entre cet objet ou état de choses et la représentation qu'il cherche à communiquer peut être partagé par le récepteur. Du côté de l'émetteur, nous sommes donc en présence de trois termes :

- Un être, un objet ou un état de choses (*Prédicat*) ;
- La représentation qu'a l'émetteur de l'objet ou de l'état de choses qu'il rend publics en tant qu'incarnation à ses yeux et aux yeux du récepteur de la représentation qu'il cherche à communiquer (*Moyen terme*) ;
- La représentation que l'émetteur cherche à communiquer (*Sujet*).

Du côté du récepteur, le syllogisme reste le même, seul le *moyen terme* s'adapte et devient : la représentation qu'a le récepteur de l'objet ou état de choses rendu public par l'émetteur en tant qu'incarnation à ses yeux ainsi qu'aux yeux du l'émetteur de la représentation que ce dernier cherche à communiquer. Ces trois termes forment les prémisses dont la conclusion est la présomption de la pertinence du lien qui unit l'objet ou l'état de chose du monde et la représentation que l'émetteur cherche à communiquer.

$$[(M \subset P)\ ; \wedge\ (S \subset M)] \Rightarrow (S \subset P)$$

Reprenons l'exemple de Marie qui, désirant avertir Pierre de ne pas consommer un aliment en raison de son mauvais goût décide, après avoir mis dans sa bouche l'aliment en question et l'avoir recraché, de faire une grimace. Pour Marie, ce comportement (*P*) incarne à ses yeux ainsi qu'aux yeux de Pierre (*M*), son intention d'informer Pierre de ne pas consommer l'aliment qu'elle vient de recracher (*S*). En français, on dira que Marie, dans le contexte, considère son comportement comme *pertinent* au regard de la représentation qu'elle cherche à communiquer. Si Marie n'a pas choisi un autre comportement, comme par exemple chanter la Marseillaise, c'est qu'elle a estimé que son comportement était le plus pertinent, autrement dit le plus apte à communiquer sa représentation à Pierre eu égard au contexte. On peut imaginer d'autres contextes où le comportement de Marie n'aurait pas été pertinent, comme dans le cas où Marie ne serait pas visible aux yeux de Pierre.

Un aspect d’apparence trivial et pourtant essentiel de la communication consiste donc pour l’émetteur à rendre manifeste au récepteur les objets ou états de choses qu’il emploie pour communiquer une représentation. Le but est de modifier l’environnement cognitif du récepteur ; environnement composé de tous les objets et états de choses — y compris les états cognitifs — qui lui sont manifestes. Afin de faire connaître efficacement son intention à Pierre, Marie devra, par conséquent, modifier l’environnement cognitif de Pierre en y rendant manifeste son comportement. En outre, elle devra faire de son comportement l’objet ou l'état de choses le plus manifeste parmi ceux qui composent l’environnement cognitif de Pierre. On dira ainsi que le comportement de Marie, autrement dit l’objet ou l'état de choses dont elle use pour communiquer sa représentation, est ostentatoire.

Reprenons notre exemple précédent et imaginons à présent que lorsque Marie fait sa grimace après avoir porté à sa bouche un toast et avoir mimé de le recracher, Pierre soit en pleine conversation avec plusieurs personnes. Afin de communiquer sa représentation, Marie devra faire en sorte que son comportement soit, dans l’environnement cognitif de Pierre, le plus pertinent à traiter pour ce dernier. Or, pour que le comportement de Marie soit le plus pertinent à traité aux yeux de Pierre, il faudra : 1- que ce comportement ait le plus d’implications ou d’effets contextuels, autrement dit qu’il ait suffisamment de rapports avec les états cognitifs de Pierre (représentations, intentions, attention, mémoire, etc.), ainsi qu’avec son environnement direct ; 2- que les efforts cognitifs pour inférer ces rapports ne soient pas trop importants sans quoi Pierre se détournera du comportement de Marie. La pertinence varie donc selon deux critères que sont les effets contextuels et l’effort de traitement. Plus les effets contextuels sont grands, plus grande est la pertinence ; plus l’effort de traitement est grand, plus la pertinence est faible. Le récepteur focalisera son attention sur l’objet ou l'état de choses ayant, selon lui et eu égard au contexte, un maximum d’effet contextuel pour un minimum d’effort cognitif. De son côté, l’émetteur emploiera toujours un objet ou état de choses ayant, selon lui et eu égard au contexte, un maximum d’effet contextuel vis-à-vis du récepteur pour un minimum d’effort cognitif. Ainsi le principe de pertinence consiste dans le fait que *tout acte de communication ostensive communique la présomption de sa propre pertinence optimale*.

6.7. Chaines Causales Cognitives et Épidémiologie des représentations

De l’explication naturaliste de la communication donnée par Dan Sperber résulte un monde empli de représentations mentales, toutes issues de processus cognitifs en lien avec des

productions publiques. De la sorte, on se retrouve face à des objets et des états de choses (processus cognitifs plus productions publiques) liés entre eux par des chaines causales et qui manifestent ce que l'on nomme de manière interprétative « culture ». L'idée centrale sur laquelle se fonde la possibilité d'une description naturaliste de la culture consiste dans le fait que ces chaines causales soient *in fine* descriptibles dans le vocabulaire de la neuropsychologie et de la neurobiologie. Imaginons la scène suivante : Pierre et Marie sont à une réception. Marie ayant faim, elle cherche du regard un serveur. Elle en voit un et lui fait signe. Le serveur la voit et se dirige alors vers elle. Sur le plateau du serveur, Marie voit des toasts qui ont l'air bons, en saisit un, le mange et s'aperçoit que ce sont des toasts à la sauce salsa. C'est alors qu'elle se rappelle que Pierre ne supporte pas les aliments pimentés. Voulant alerter Pierre, elle le cherche du regard, le trouve du regard et lui fait une grimace tout en mimant de recracher le toast.

Selon Dan Sperber, en l'état actuel des sciences cognitives, il est tout à fait possible de donner une description naturaliste de cette suite d'évènements sous la forme d'une chaine causale cognitive : au départ, nous avons une sensation (la faim) déclenchée par un état physiologique. En réaction à cette sensation de faim, un processus d'inférence pratique se déclenche (ayant faim Marie cherche un serveur). S'en suivent un processus perceptif (Marie voit un serveur) et un processus d'inférence épistémique (elle infère qu'en faisant un signe ostentatoire au serveur celui-ci viendra) ; du côté du serveur, un processus d'inférence épistémique similaire s'opère (il infère qu'en faisant ce signe Marie lui demande de s'approcher), suivi d'un processus de réalisation d'une intention (le serveur se dirige vers Marie). Se succède alors un processus perceptif (Marie voit des toasts), un processus d'inférence épistémique (elle infère que ces toasts qui lui apparaissent appétissants le sont) et un processus de réalisation d'une intention (elle saisit l'un des toasts et le mange). Intervient ensuite un processus perceptif (Maire s'aperçoit que c'est un toast à la sauce salsa), suivit d'un processus de mémoire (Marie se souvient que Pierre ne supporte pas les aliments pimentés). De là s'enchaine un processus d'inférence pratique (voulant alerter Pierre, Marie le cherche du regard), un processus perceptif (elle le trouve du regard), et enfin, un processus d'inférence épistémique (elle infère qu'en simulant le dégoût, Pierre comprendra qu'il ne faut pas manger ces toasts).

Cette description d'une chaine causale cognitive, même si elle peut paraître à certains naïve et triviale, n'en reste pas moins une description à caractère naturaliste du fait que les processus cognitifs qu'elle mobilise peuvent être décrits dans le vocabulaire de la neuropsychologie et de

la neurobiologie. L’intérêt de telles descriptions est de pouvoir donner une explication naturaliste concernant la distribution des représentations et le succès de certaines, plus « contagieuses ». C’est à ce titre que Dan Sperber parle d’épidémiologie des représentations. Là où l’épidémiologie des viroses étudie les macrophénomènes que sont les épidémies à travers la distribution des microphénomènes que sont les cas de transmission de virus, l’épidémiologie des représentations étudie les macrophénomènes que sont les cultures à travers la distribution des microphénomènes que sont les cas de transmission de représentations. Pour autant, l’analogie s’arrête là car, là où la mutation d’un virus apparait suite à un certain nombre de transmissions interindividuelles, la modification d’une représentation à chacune de ses transmissions constitue la norme.

Dan Sperber distingue trois ordres au sein des chaines causales cognitives :

1. Les Chaines Causales Cognitives (CCC) dont chaque relation causale instancie une relation sémantique ;
2. Les Chaines Causales Cognitives sociales (CCC sociales) c’est-à-dire des CCC qui s’étendent à plusieurs individus au moyen de productions publiques ;
3. Les Chaines Causales Cognitives Culturelles (CCC culturelles) c’est-à-dire des CCC sociales qui stabilisent les représentations mentales et des productions publiques au sein d’une population et de son environnement.

L’élément à la base de toute chaine causale cognitive est un lien causal qui établit une relation prédicative entre une représentation, jouant le rôle de prédicat, et un sujet pouvant être soit un objet ou état de choses — comme dans le cadre d’un processus perceptif ou de réalisation d’une intention — soit une représentation — comme dans le cadre d’un processus inférentiel ou d’un processus de mémoire.

Il arrive qu’un individu désire rendre publique une représentation afin de la communiquer. Pour arriver à ses fins, il utilisera une production publique, autrement dit un objet ou un état de choses public. Il utilisera cette production publique comme véhicule de la représentation qu’il cherche à rendre public. Pour être un véhicule efficace, il faut que la production publique utilisée, lorsqu’elle est présente dans l’environnement cognitif du récepteur, engendre chez ce dernier un processus cognitif qui associe de la façon la plus univoque possible la perception — sous forme de stimuli — de cette production publique à une représentation semblable à celle que l’émetteur cherchait à rendre publique. Cette association est le résultat de processus

inférentiels appliqués aux prémisses que constituent les représentations de la production publique, de l'environnement cognitif et un ensemble d'autres représentations en mémoire. Le langage est un outil qui a été inventé, car, associé au processus inférentiel — attribut de la cognition — il constitue le véhicule le plus efficace pour les représentations. La chaine causale cognitive que nous avons décrit entre Pierre et Marie est sociale du fait qu'il s'agit d'une coordination cognitivement médiatisée entre au moins deux individus.

Certaines CCC sociales tendent par leurs étendues et leurs efficacités à stabiliser et pérenniser certaines représentations ainsi que les productions publiques ayant servies à les médiatiser. On retrouve ainsi, le long de ces CCC sociales, des exemplaires de ses représentations et productions publiques ; exemplaires dont la ressemblance permet leurs reconnaissances. De telles CCC, en plus d'être sociales, sont dites culturelles. Ce sont elles qui sont notamment à l'origine des légendes, contes, modes ou tendances. Certaines sont localisées et à évolution lente, telles les traditions ; d'autres, sont plus diffuses et à évolution rapide, comme dans le cas d'innovations. Dans tous les cas, au-delà de son étendue, une CCC culturelle se distingue d'une CCC sociale par la stabilisation et la pérennisation de certaines représentations, ainsi que des productions publiques ayant servies à les médiatiser.

Dans les CCC culturelles, la stabilisation ainsi que la pérennisation d'une représentation passent par l'affaiblissement de ses transformations successives d'un individu à l'autre. Rappelons que, du point de vue naturaliste, une représentation naît, vit et meurt à l'intérieur d'un cerveau et donc d'un individu. Ce faisant, lors du passage d'un individu à un autre, la représentation est toujours transformée plus ou moins fortement. Or, « qui dit transformation dit ressemblance : plus le degré de transformation est faible, plus le degré de ressemblance est grand »[156], plus les représentations seront isomorphes les unes des autres. Leurs transformations étant limitées à un faible degré, les représentations tendent à se limiter à un ensemble de cas semblables duquel les représentations par trop différentes sont absentes ; ainsi, se manifeste un ensemble limite — ou attracteur. Plus l'ensemble limite concentrera une forte densité de représentations semblables, plus les exemplaires successifs de la même représentation produits par la CCC culturelle tendront à être circonscrits à l'intérieur de cet ensemble limite. C'est l'existence de tels attracteurs qui permet d'expliquer la stabilité des représentations qui participent des traditions, coutumes, routines. Cependant, ces ensembles limites formés

[156] Dan Sperber. *La contagion des idées*. *op. cit.*, p. 151.

d'exemplaires d'une même représentation le long d'une CCC culturelle, ne sont pas isolés et prennent place au sein de vastes réseaux de CCC culturelles que sont les environnements culturels et qui évoluent au gré de facteurs psychologiques et écologiques. Ces évolutions peuvent aller jusqu'à entraîner une perte de pertinence de certaines traditions ou coutumes. Les innovations, créations, nouveautés sont elles aussi issues d'exemplaires de représentations antérieures. Mais, contrairement aux traditions, coutumes et routines, elles n'apparaissent pas à l'intérieur d'un ensemble limite, mais généralement à sa périphérie ; à la fois assez éloignées pour avoir le caractère de changement et assez proches pour attirer l'attention sur elle et constituer des moyens pertinents d'agir.

> La plupart des modifications d'attracteurs s'expliquent par un genre d'interaction entre facteurs écologiques et facteurs psychologiques d'attraction qui est spécifique à l'évolution culturelle. L'environnement culturel cause à tout moment donné la formation de représentations mentales dont certaines suscitent à leur tour des productions publiques, et ainsi de suite. Ce processus modifie la densité relative des représentations mentales et celle des productions publiques en différents lieux de l'espace des possibilités. En particulier, cette densité tend à s'accroître dans le voisinage des attracteurs. L'augmentation de la densité de productions publiques dans le voisinage d'un attracteur tend à renforcer cet attracteur, ne serait-ce que par la probabilité plus grande que l'attention se porte vers ces productions plus nombreuses. En revanche, l'augmentation de la densité de représentations mentales dans le voisinage d'un attracteur peut affaiblir cet attracteur. En effet, la répétition de représentations de même teneur peut en diminuer la pertinence et inciter les individus soit à s'en désintéresser, soit à les réinterpréter différemment[157].

6.8. Conclusion

Pour Dan Sperber, est social tout ce qui inclut, au sein de sa chaine causale, une CCC sociale, autrement dit la médiatisation d'au moins une représentation entre au moins deux individus à l'aide d'au moins une production publique.

> Les productions publiques d'un individu peuvent fournir un input aux processus mentaux d'un ou de plusieurs autres individus, et en particulier à la construction chez eux de représentations mentales. Celles-ci peuvent à leur tour causer des productions publiques, qui peuvent causer la construction d'autres représentations mentales chez d'autres

[157] *Ibid.*, p. 159-160.

> individus, et ainsi de suite. Un groupe humain est donc parcouru par des chaînes causales où alternent des modifications mentales et des modifications environnementales, les unes causant les autres. Tout le social est là[158].

Là où chez John Searle l'intentionnalité collective *est le moyen* de l'action collective et l'assignation collective de fonction *le moyen* permettant l'apparition des faits institutionnels, chez Dan Sperber les chaines causales cognitives sociales *sont* l'action collective et les chaines causales cognitives culturelles *sont* les faits culturels :

> Les CCC sociales ne sont pas un aspect du social. Elles sont le social. Les choses sont sociales dans la mesure où elles sont insérées dans des chaînes causales cognitives transindividuelles. Les CCCC ne sont pas un aspect du culturel. Elles sont le culturel. Les choses sociales sont culturelles dans la mesure où elles sont insérées dans des chaînes causales cognitives culturelles. Je ne connais pas de contre-exemple à ces affirmations. Au contraire, je crois qu'elles fournissent une manière fine de démêler ce qui est social et ce qui ne l'est pas, et dans le social ce qui est culturel et ce qui ne l'est pas[159].

Il est selon nous possible de proposer une synthèse entre l'ontologie sociale sperberienne et searlienne. La définition que donne Dan Sperber des CCC n'implique-t-elle pas l'intervention de l'intentionnalité ? Celle des CCC sociales ne s'appuie-t-elle pas sur la reconnaissance et le partage de contenus intentionnels de façon collective ? Et enfin, la définition des CCC culturelles ne sous-tend-elle pas dans l'usage collectif de fonction-statuts la manifestation d'une stabilisation des représentations mentales ? En reprenant les définitions données par Dan Sperber des différentes CCC et en y ajoutant les critères sociaux et institutionnels proposés par John Searle, on obtient les nouvelles définitions suivantes :

1. Une CCC implique qu'y intervienne l'intentionnalité
2. Une CCC sociale implique qu'y intervienne l'intentionnalité collective.
3. Une CCC culturelle implique qu'y intervienne l'usage de fonction-statut.

Ces ajouts, loin de constituer de triviaux assemblage, permettent d'entrevoir une possible union entre l'ontologie sociale de Dan Sperber et celle de John Searle. Ainsi, l'association entre CCC sociale et intentionnalité collective permet de maintenir la nécessaire distinction entre les

[158] Dan Sperber. « Individualisme méthodologique et cognitivisme ». Dans. Raymond Boudon, François Chazel, Alban Bouvier. *Cognition et sciences sociales*. Paris : PUF, 1997, p. 129.
[159] Dan Sperber. « Outils conceptuels pour une science naturelle de la société et de la culture ». Dans. Pierre Livet et Ruwen Ogien (dir.). *L'enquête ontologique. op. cit*., p. 185.

faits où l'intentionnalité collective apparaît comme nécessaire et ceux où elle semble contingente. C'est notamment le cas de l'exemple du chemin que Dan Sperber emploie au moins à deux occasions dans ses explications des CCC sociales[160] : une première « microdécision » individuelle consistant à se frayer un chemin et qui a pour conséquence de produire ce même chemin ; suivie de microdécisions individuelles successives consistant à emprunter ce même chemin et qui ont pour effet de pérenniser ce dernier. On se retrouve, ainsi, face à une suite de microdécisions individuelles liées entre elles par une production publique (le chemin).

Dans l'exemple choisi par Dan Sperber, la chaine causale cognitive à l'origine de l'apparition et de la pérennisation de l'objet ou de l'état de choses nommé « chemin » ne nécessite à priori pas l'intervention d'une quelconque intentionnalité collective. Les chemins, comme les files d'attente aux caisses, ne sont pas le résultat d'intentions exprimées à la première personne du pluriel (« nous avons l'intention de… »), mais du singulier (« j'ai l'intention de… »). Or, dans le cadre de l'ontologie sociale searlienne, pour qu'une chaine causale ait un caractère social, il est nécessaire qu'y intervienne à un moment quelconque une intentionnalité collective. On se retrouve donc avec deux critériums distincts à l'origine du caractère social à attribuer à certains faits : d'un côté, les CCC sociales chez Dan Sperber ; de l'autre, l'intentionnalité collective chez John Searle.

D'après nous, le fait qu'une représentation mentale soit médiatisée entre deux individus à l'aide d'une production publique n'est pas suffisant pour caractériser la dimension sociale d'un fait. En revanche, l'intentionnalité collective ne nous parait pas être un criterium négociable pour la simple raison que sans elle — ou toute idée équivalente — il est impossible d'expliquer l'existence de certains faits nécessitant la reconnaissance et le partage de contenus intentionnels comme lors de la communication par code ou de la communication inférentielle via l'idée d'empathie cognitive. D'autre part, il semble que ce qui manifeste le mieux la pérennisation des représentations mentales et des productions publiques, au sein d'une population et de son environnement, soit l'assignation collective de fonction-statuts témoignant d'un fait institutionnel, autrement dit d'un fait conventionnel public pérennisé à l'image des productions culturelles.

[160] Voir : *Ibid.*, p. 179 ; Dan Sperber. « Individualisme méthodologique et cognitivisme ». Dans. Raymond Boudon, François Chazel, Alban Bouvier. *Cognition et sciences sociales*. *op. cit*., p. 129.

L’intérêt notable des travaux de Dan Sperber est de montrer en quoi les processus sociaux supra-individuels que constituent les CCC sociales et culturelles s’appuient sur des processus cognitifs infra-individuels. Bien que ce lien soit aussi présent chez Searle, c’est par son épidémiologie des représentations que Sperber a pu clairement expliciter les relations entre processus cognitifs et processus sociaux et culturels.

7. Recherche d'ontologie sociale supra-individuelle

À travers notre présentation des ontologies sociales de John Searle et Dan Sperber, nous avons pu voir comment certains êtres, objets ou états de choses doivent leurs existences ou modes d'existence à la relation entre individus, elle-même rendue possible du fait de certains états de la matière et de l'énergie, appelés cognition et ayant cours dans le cerveau. Ce faisant, nous avons vu en quoi la réalité sociale se fondait sur une ontologie infra-individuelle composée de processus cognitifs. Mais est-il possible de décrire la réalité sociale à partir d'une ontologie supra-individuelle ?

Récemment, Pierre Livet et Frédéric Nef (Livet Nef, 2009 ; Livet, 2020 ; Nef, 2021) ont tous deux cherché à montrer qu'une ontologie sociale supra-individuelle non réductionniste était possible. À l'origine de leurs travaux, se trouve le refus de réduire la réalité sociale à une simple construction de l'esprit. Pour Livet et Nef, les institutions ne sauraient se réduire à des représentations sur le mode de constructions. Si pour eux les représentations jouent bel et bien un rôle vis-à-vis des faits sociaux, elles ne trouvent pas leur efficacité d'elles-mêmes, mais par leurs inscriptions dans des constructions ayant pour origine des dynamiques sociales concrètes et efficaces.

> La seule bonne raison dont peut exciper le constructionnisme social, c'est que tout fait social implique la poursuite de dynamiques sociales. Or, ces dynamiques sont des activités bien réelles et elles ne se réduisent nullement à la construction de représentations. *Les faits sociaux ne se perpétuent pas simplement parce que l'on continue à se les représenter. Ils se perpétuent parce que les dynamiques qui maintiennent leur structure continuent à être efficaces dans leur insertion dans la réalité* [nous soulignons]. Il faut donc pouvoir distinguer entre les dynamiques dont les ressorts sont efficaces et celles qui ne le sont pas. Dans la mesure où le constructionnisme se borne à présupposer comme ressort les

> représentations collectives, mais ne nous dit pas comment elles s'activent, il se confie à nos intuitions ordinaires sur leur fonctionnement, alors que ce doit être là un sujet d'enquête. Montrer que les représentations collectives sont présupposées ne permet pas de distinguer entre les présupposés qui sont de simples préjugés et ceux qui recouvrent des processus effectifs. Se borner à rappeler que nos activités présupposent le social nous écarte de l'examen de ses ressorts. Le constructionnisme se dispense de produire de véritables constructions et donc aussi de mettre à l'épreuve leur efficace[161].

Si la réalité sociale est une construction, cette dernière doit être comprise comme étant l'effet de dynamiques sociales qui trouvent leurs incarnations dans les interactions qu'entretiennent les individus et où interviennent, entre autres choses, des représentations — d'où il ressort que la réalité sociale ne saurait en aucun cas se réduire à un ensemble de représentation. En cela, les deux philosophes français sont critiques à l'égard du conventionnalisme de John Searle (Livet, 2000 ; Livet Nef, 2009) et du cognitivisme de Dan Sperbe (Livet 2000) qui selon eux, accordent respectivement trop de place aux processus infra-individuels, desquels sont issues les représentations, ceci au détriment des processus supra-individuels dont serait issue la réalité sociale à proprement parler.

Livet et Nef constatent aussi le fait largement débattu en sociologie concernant la résilience des faits sociaux à l'égard des représentations et actions individuelles particulières. Ce fait laisse transparaître une relative autonomie ontologique des faits sociaux vis-à-vis des êtres, objets et états de choses infra-individuels particuliers. Le paradoxe est ici frappant : comment une réalité sociale manifestement composée d'individus peut-elle être ontologiquement distincte de ces derniers ? Pour Livet et Nef, la solution réaliste à ce problème ontologique se trouve dans les dynamiques sociales à proprement parler, c'est-à-dire dans les processus d'interactions entre les individus. Prenons l'exemple concret d'une institution telle que l'Université. Bien qu'étant chargé du cours d'introduction à la sociologie à l'Université de Montpellier, l'existence de ce même cours ne saurait être remise en cause du fait de ma propre existence. La preuve étant qu'il y a eu et qu'il y aura d'autres chargés pour ce cours. Ce qui semble importer ici, ce ne sont pas les actions et les représentations d'individus particuliers, mais plutôt le maintien et la pérennisation de certains processus d'interaction — comme le fait de donner et de suivre un cours.

[161] Pierre Livet, Frédéric Nef. *Les êtres sociaux. Processus et virtualité*. Paris : Hermann, 2009, p. 13.

Nous n'irons pas plus loin en qui concerne l'analyse des travaux philosophiques de Pierre Livet et Frédéric Nef en ontologie sociale, qui abordent le problème sous l'angle de la méréologie et de la virtualité des processus sociaux. Leurs récentes publications respectives (Livet 2020 ; Nef 2021) témoignent d'une réflexion toujours en cours sur le sujet qui, espérons-le, aboutira à une théorie uniforme qui permette l'obtention de modèles interprétatifs novateurs. Toujours est-il que l'idée d'une ontologie des processus nous paraît devoir jouer un rôle de premier plan dans la compréhension des êtres sociaux.

7.1. La sociologie relationnelle simmelienne : entre ontologie et processus

Bien que Georg Simmel n'ait, semble-t-il, jamais traité de manière explicite d'ontologie sociale, son approche naturaliste de la relation entre individus en termes de processus de socialisation a énormément influencée la façon actuelle dont est traités ce sujet. Sa conception naturaliste de la relation entre individus est présentée dans son fameux article « Comment la société est-elle possible ? » (*Wie ist Gesellschaft möglich?*). Dans cet article, Simmel s'inspire des travaux de l'un de ses maîtres à penser, Emmanuel Kant, au sujet de la connaissance de la Nature. Ces travaux sont exposés dans ses *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, notamment dans le deuxième chapitre « Comment la science pure de la nature est-elle possible ? » (*Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?*), et plus particulièrement, dans la trente-sixième proposition qui vise à répondre à la question « Comment la nature même est-elle possible ? » (*Wie ist Natur selbst möglich?*). Cette référence explicite à l'argumentaire kantien sur la Nature montre mieux que tout autre la préoccupation épistémologique sous-jacente de Simmel à savoir : *comment une science pure de la société est-elle possible ?* Dans le domaine de la sociologie française, le terme *pure* (*reine* en allemand) doit se traduire à l'aune de la réception de la sociologie allemande par l'école française de sociologie qui considère la *Reine Soziologie* de Ferdinand Tönnies comme relevant de la *sociologie générale*. L'objectif de Simmel, à travers son article, est donc on ne peut plus clair : traiter la question fondamentale de la sociologie de la même manière que Kant l'avait fait, cent ans auparavant, concernant les sciences de la nature :

> Comment la nature même est-elle possible ? Cette question, le point le plus haut que puisse jamais atteindre la philosophie transcendantale et auquel il faut la conduire comme à sa limite et à sa perfection[162].

Kant problématise cette question en deux étapes. La première concerne les conditions de possibilité d'une nature « au sens *matériel* » en tant qu'objet de nos sensations. Ces conditions sont réalisées par les propriétés mêmes de nos sens d'*impressionner* notre conscience de l'empreinte de *la totalité des objets de notre expérience*. La seconde concerne les conditions de possibilité d'une nature « au sens *formel* » en tant que totalité des objets de notre expérience — structuration de nos représentations de la nature matérielle. Ces conditions sont réalisées pour Kant par notre entendement :

> Car nous ne connaissons la nature que comme ensemble des phénomènes, c'est-à-dire des représentations en nous, et nous ne pouvons donc tirer la loi de leur liaison d'ailleurs que des principes de leur liaison en nous, c'est-à-dire des conditions de l'union nécessaire en une conscience, union qui constitue la possibilité de l'expérience[163].

De la même façon, Simmel montre, dans son article, qu'à l'instar de la nature chez Kant, nous connaissons la société uniquement comme ensemble de phénomènes ; comme la synthèse des données sensibles, issues de l'entendement. Ainsi, là où il est impératif, d'après Kant, de distinguer le caractère phénoménal des phénomènes physiques — objets des sciences de la nature — du caractère nouménal de la notion de Nature — telle qu'on la retrouve chez les panthéistes —, de même la distinction doit s'établir entre, d'un côté, le caractère phénoménal du phénomène de socialisation — objet de la sociologie — et le caractère nouménal de la notion de Société — telle qu'elle transparaît notamment dans l'œuvre théorique de Durkheim.

Cependant, cette distinction entre caractères phénoménal et nouménal dans le domaine de la sociologie relève d'un caractère tout à fait particulier aux yeux de Simmel. Si la totalité des choses matérielles, objets de l'expérience, ne sont liés entre elles qu'à posteriori de l'entendement, il n'en va pas de même pour la société qui se caractérise par le fait d'une association à priori. Si les phénomènes physiques dépendent d'une conscience pour être pensés

[162] Emmanuel Kant, *Prolégomènes à toute Métaphysique future*. Paris : Vrin, 1963 (1783), p. 93.
[163] *Ibid.*, p. 94.

sous le mode de l'association, à contrario le phénomène de socialisation se manifeste en premier lieu dans la conscience qu'ont les hommes d'être lié entre eux *dans* et *par* l'association.

> L'unité sociale est réalisée tout simplement par ses éléments, puisqu'ils sont conscients et synthétiquement actifs et qu'elle n'a pas besoin d'un observateur. Cette affirmation de Kant, selon laquelle il ne peut y avoir aucune liaison entre les choses puisque seul le sujet la produit, ne s'applique pas à la liaison sociale, qui au contraire s'accomplit en fait immédiatement dans les « choses » — ici les âmes individuelles[164].

Ce qui distingue la nature, somme à posteriori de choses matérielles, et la société, somme à priori d'âmes individuelles, de *moi* sensibles et pensants, réside dans la réalité formée par cette unité :

> C'est ainsi qu'une réaliter, un certain nombre d'hommes constitue bien plus une unité, mais idéaliter, bien moins qu'une table, des chaises, un sofa, un tapis et un miroir ne forment un « ameublement », ou un fleuve, une prairie, des arbres, une maison un « paysage », ou en peinture un « tableau ». — La société est « la représentation que j'en ai[165].

Il y a donc une unité d'homme à homme, union du moi au toi que forme le nous et qui se manifeste à travers la compréhension et l'empathie. Cette relation qui tient lieu du phénomène de socialisation constitue une réalité dans un sens supérieur à celui de l'objet des sciences de la nature. La raison en est le caractère « absolu » et « inébranlable » du sentiment du *moi* que partagent tous les hommes. Ce caractère absolu du sentiment du *moi*, que l'on retrouve seulement chez l'observateur dans le cadre d'une connaissance des phénomènes physiques, est partagé par le *toi* dans le cadre d'une connaissance de la socialisation. Mais, ce sentiment du *moi*, à la différence de l'objet *impersonnel* des sciences de la nature, du fait qu'elle est une *âme individuelle*, une conscience, se caractérise par sa capacité à pouvoir se représenter elle-même, contrairement aux phénomènes physiques. C'est cette capacité auto-représentative que possède le *moi*, qui rend possible le *toi*, qui constitue pour Simmel le *schéma épistémologique et psychologique de la socialisation*.

> Dans ces conditions, la question : comment la société est-elle possible ? a un tout autre sens méthodologique que la question : comment la nature est-elle possible ? Car si les formes de la connaissance par lesquelles le sujet réalise la synthèse des éléments donnés pour

[164] Georg Simmel, *Sociologie*, Paris : PUF, 1992 (1908), p. 64.
[165] *Ibid*., p. 65.

> former la « nature », répondent à cette dernière question, à la première question, ce sont les conditions à priori contenues dans les éléments eux-mêmes par lesquelles ils se lient concrètement pour former la synthèse « société »[166].

Le programme de la sociologie simmelienne est donc de déterminer les conditions d'un *être-de-la-société* en l'homme ; ce qui, suite à l'incorporation des processus de socialisation, fait lien en l'homme, à savoir les processus ou *formes* à priori *de socialisation*.

> Quant à savoir si l'étude de ces conditions du processus de socialisation doit être qualifiée ou non d'épistémologique, c'est une simple question d'intitulé, puisqu'au fond l'entité qui apparaît selon leurs normes formelles n'est pas faite de connaissances, mais de processus pratiques et d'états de l'être. Mais pourtant ce dont je parle ici, ce concept général de socialisation dont il faut étudier les conditions, à quelque chose d'épistémologique : la conscience de se socialiser ou d'être socialisé. Peut-être serait-il plus juste de l'appeler connaissance immédiate plutôt que savoir. Car le sujet n'est pas ici en présence d'un objet dont il se ferait peu à peu une image théorique, mais cette conscience de la socialisation est immédiatement son vecteur et sa signification intérieure. Il s'agit des processus d'action réciproque, qui signifient pour l'individu le fait d'être socialisé — qui sans être abstraits, peuvent néanmoins s'exprimer abstraitement. Quelles sont les formes fondamentales nécessaires, ou encore : quelles catégories spécifiques l'homme doit-il en quelque sorte apporter avec lui pour qu'apparaisse cette conscience, et quelles sont par conséquent les formes que la conscience ainsi apparue — la société comme fait de savoir — doit porter, voilà ce qu'on peut bien appeler épistémologie de la société. Dans ce qui suit je tenterai d'esquisser, comme exemple d'une telle étude, quelques-unes de ces conditions ou formes *a priori* de la socialisation — que l'on ne peut évidemment pas exprimer, comme les catégories kantiennes, par *un seul* mot[167].

Plus que Simmel lui-même, c'est son élève Léopold von Wiese[168] qui releva ce défi épistémologique en développant une sociologie relationnelle, qui fut d'abord notionnelle chez

---

[166] *Ibid*., p. 66.
[167] *Ibid*., p. 67.
[168] Léopold von Wiese (1879-1969) débute sa carrière en tant que professeur d'économie au sein de différentes universités : Berlin (1905), Hanovre (1908), Düsseldorf (1912) et Cologne (1915). Sa carrière de sociologue commence en 1919 lorsqu'il est nommé professeur de sciences politiques, d'économie et de sociologie à l'institut de sciences sociales de l'Université de Cologne, puis directeur de l'Institut de recherche en sciences sociales (*Forschungsinstitut für Sozialwissenschaften*) de Cologne fondé à l'initiative de Konrad Adenauer — alors maire de Cologne. Il prend sa retraite en 1950. Entre temps, en 1921, il participe à la fondation d'une des premières revues de sociologie allemande, la revue trimestrielle de sociologie de Cologne. Revue qui deviendra en 1954, l'actuel *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* (KZfSS). Au sortir de la guerre, il succède à Ferdinand Tonnïes à la tête de la Société Allemande de Sociologie de 1946 à 1955 (institution qu'il a restaurée en

Georg Simmel (*Beziehungsformen*) avant d'être théorique chez Leopold von Wiese (*Beziehungslehre*), et enfin, pratique chez Jacob Levy Moreno (sociométrie). C'est donc sur les bases de la *Beziehungsformen* que Léopold von Wiese théorisa sa *Beziehungssoziologie*. Celle-ci se fonde sur trois principes :

1- « Le social ou l'interhumain consiste en un réseau compliqué de relation entre les hommes, dont chacune est le résultat de processus sociaux (ou d'un processus social). Le « tout humain » trouve ainsi son explication dernière dans les processus sociaux. »
2- « De la relation interhumaine résulte tout ce que nous appelons culture au sens le plus large possible. »
3- « Le social se manifeste dans la vie réelle en connexion très étroite avec les corps et les âmes des hommes ; sans la nature psychophysique des hommes, le social serait inefficace et inconcevable comme élément créateur de culture. La science du social, qui est précisément la sociologie, est donc dans un rapport de contiguïté étroit avec la biologie et la psychologie[169]. »

Selon cette conception, les notions de relations sociales et de processus sociaux constituent le cœur de sociologie relationnelle de Léopold von Wiese — la notion de formes sociales n'intervenant que dans un second temps.

> Supposons que le cours du phénomène interhumain en mouvement constant soit coupé à un moment donné. Dans cet état de simplification et de systématisation extrêmes, nous apercevrions un faisceau quasi-inextricable de traits d'union entre les hommes. Le trait d'union ne va pas seulement de A à B, ensuite de B à C, etc. mais C sera également lié directement à A, tandis que A, B et C seront enfermés dans un cercle ; Il n'y aura pas non

tant que société savante suite à l'interruption de ses activités en 1934 et l'arrivée du régime nazi au pouvoir). En 1949 il participe à la fondation de L'Association Internationale de Sociologie (organisme à l'initiative de L'UNESCO) dont il deviendra vice-président en 1954. Rares sont les travaux de Léopold von Wiese traduits en français, ce qui constitue un vide épistémologique profond et sévère au regard de l'histoire de la sociologie. Parmi les travaux déjà traduit en français on peut citer : « La sociologie relationnelle » parue en 1932 dans la *Revue internationale de sociologie* ; « Les fondements de la sociologie relationnelle » parue en 1939 dans l'ouvrage *Mélanges économiques et sociaux offerts à Emile Witmeur* ; et enfin deux ouvrages d'Ernest Stauffer parus, en 1950, aux éditions Delachaux et Niestlé : *La méthode relationnelle en psychologie sociale et en sociologie selon Leopold von Wiese* ainsi que *La méthode systématique en sociologie : Étude critique de la sociologie dite relationnelle de Léopold von Wiese par rapport à la sociologie positive française*. Outre-Atlantique, à titre de comparaison, l'œuvre principale de Leopold von Wiese, *Allgemeine Soziologie als Lehre von den Beziehungen und Beziehungsgebilden der Menschen*, dont le premier volume fut publié en 1924 et le second en 1929 fut traduit (*Systematic Sociology. On the Basis of the Beziehungslehre and Gebildelehre*) et augmentée avec accord de l'auteur, dès 1932, grâce aux efforts Howard Paul Becker — ancien élève de Wiese, ancien président de l'American Sociological Association, à ne pas confondre avec Howard Saul Becker.

[169] Leopold von Wiese, « La sociologie relationnelle ». *Revue internationale de sociologie*. 1932, vol. 1-2, n° 40, p.23-24.

> plus qu'une ligne entre A et B, ni qu'*un* cercle dans lequel tous deux seront enfermés, mais plusieurs linéaments qui tantôt se raidiront davantage en ligne droite, tantôt consisteront dans un ductus plus souple et plus vague. Nous appelons relations *sociales* chacun de ces linéaments existants entre A et B ou entre A et C, mais aussi entre Y et Z et entre Y et A, tandis que le faisceau tout entier constituera le *système des relations sociales*. Si l'on pose le problème sous sa forme la plus générale, une étude statique du domaine interhumain ne pourra consister qu'à disséquer et à reconstituer ce système relationnel. En dehors, au-dessus et au-dessous de ce faisceau de relations, il ne pourra rien exister de social qu'à condition d'abandonner le terrain de l'étude empirique. Rappelons toutefois que notre point de vue fondamental est de considérer le social comme un phénomène en mouvement dans le temps, et qu'il doit donc correspondre davantage à une conception dynamique de l'interhumain. Il est de la nature de cette conception dynamique de voir dans les processus, donc dans les faits, les éléments du phénomène total. Notre principal concept sera en conséquence celui du processus social (ou mieux : des processus sociaux, au pluriel). Une relation sociale nous apparaît ainsi comme le résultat (variant plus ou moins rapidement par de nouveaux processus sociaux) des processus sociaux et, pour ainsi dire, comme une station ou une étape dans le cours du phénomène total[170].

Ainsi conçue, la sociologie relationnelle de Leopold von Wiese consiste à induire de la masse des faits sociaux, issus des relations sociales, des processus sociaux généraux et abstraits en nombre fini. Ces processus sociaux sont par suite mis en rapport de façon analytique afin d'aboutir à des modèles ou formes sociales.

> Quand des processus sociaux déterminés se répètent dans tous leurs traits essentiels et ne cessent d'aboutir à des relations identiques (ou tout au moins similaires), il en résulte des formes sociales qu'une étude statique doit définir comme un *pluriel relationnel d'une combinaison telle qu'il est considéré dans la vie quotidienne comme une unité*. Notre affirmation du début de ce paragraphe, suivant laquelle il n'existe au fond que des processus sociaux et leurs résultats ou relations sociales, n'est donc pas infirmée par la constatation des formes sociales dans la sphère sociale ; car ces formes ne sont que des cristallisations ou contractions de relations sociales, qui ne peuvent et ne doivent toujours, par conséquent, être dérivées que des processus sociaux[171].

[170] *Ibid.*, p. 25-26.
[171] *Ibid.*, p. 31.

Léopold von Wiese distingue trois types fondamentaux de processus sociaux : les processus d'association, les processus de dissociation et les processus mixtes. Association et dissociation sont graduées en quatre niveaux d'intensité auxquels correspondent des distances sociales : rapprochement, adaptation, assimilation et union concernant le processus d'association ; relâchement, détachement, séparation et isolation pour le processus de dissociation. À l'association correspond le processus d'intégration et à la dissociation celui de différenciation. Association, dissociation, intégration et différenciation rendent ainsi compte des phénomènes de mouvement, de hiérarchie, et d'altération dont dépendent les formes sociales. À ces processus généraux correspondent des processus particuliers que le langage ordinaire associe à des actions comme « accompagner », « aider », « offrir », « remercier », « embaucher », « refuser », « rejeter », « abandonner », « excommunier », « licencier », etc.

Malheureusement, sur le plan de la pratique, la sociologie relationnelle de Léopold von Wiese se limite à une gigantesque taxinomie des verbes d'action en catégorie et sous-catégorie. Il aura manqué à la sociologie relationnelle les outils de formalisation nécessaires à la production de modèles prédictifs. Les travaux de Jacob Levy Moreno en sociométrie[172] ainsi que l'intégration de la théorie des graphes et de systémique générale aux outils à disposition du sociologue viendront combler ce vide.

7.2. La philosophie de l'organisme d'Alfred North Whitehead : des procès aux organismes

Lors de la sortie de *Process and Reality. An essay on cosmology* (1929), Alfred North Whitehead était déjà célèbre pour avoir coécrit, avec son ancien élève Bertrand Russell, les *Principia Mathematica* (1910), dont le but était d'aboutir à une vision unifiée des mathématiques au moyen du langage arithmétique de l'axiomatique de Peano. Comme son sous-titre l'indique, le but de *Process and Reality* était de présenter une interprétation unifiée du cosmos compris comme totalité de l'univers sensible, ceci au moyen d'un langage témoignant d'une unification des savoirs qui s'y rapportent. De la même façon que Whitehead chercha à expliquer, au moyen de l'axiomatique de Peano, l'unité de l'arithmétique alors divisée sous forme d'ensembles (nombres naturels, relatifs, rationnels, réels), il chercha à

[172] Voir l'introduction à la version allemande de *Who Shall Survive?Fondation of Sociometry* ou Moreno et Wiese reviennent ensemble sur les liens théoriques qui les unissent. Jacob-Levy Moreno. *Die Grundlagen der Soziometrie Wege zur Neuordnung der Gesellschaft*. Opladen : Springer, 1996 (1953).

expliquer l'unité de la réalité divisée en domaines de savoir au moyen d'une axiomatique métaphysique faite de néologismes indispensables à la réalisation de cette entreprise.

> L'unité de la philosophie consiste à contribuer à la systématisation la plus générale de la pensée civilisée. Il y a une réaction constante entre le point de vue du spécialiste et le sens commun. Il revient aux sciences particulières de modifier le sens commun. La philosophie est l'union de l'imagination et du sens commun réfrénant les ardeurs des spécialistes tout en élargissant le champ de leur imagination. En fournissant les notions génériques, la philosophie faciliterait la conception de la variété infinie des cas spécifiques qui demeurent irréalisés dans le sein de la nature[173].

Le titre de l'ouvrage de Whitehead fait référence à l'axiome principal de son œuvre métaphysique consistant à considérer la réalité comme un « flux » de procès, de processus. Cet axiome est la traduction pour Whitehead du célèbre principe héraclitéen : « toutes choses s'écoulent ». *Tout* est *un* processus, les êtres autant que les abstractions. À chaque instant, tous ces processus sont liés ; liés en des instants eux-mêmes processus. Whitehead reprenant les mots de Locke parlant du temps comme un « perpétuel dépérir ». Tout est un processus, l'étendue autant que la durée.

Ici, le sous-titre de l'œuvre prend tout son sens en redonnant au terme de cosmos son sens antique d'une totalité vécue, endurée, éprouvée au sein de laquelle se manifeste l'union du concret et de l'abstrait. À ce propos, on peut aisément avancer l'hypothèse qu'une grande part de la complexité attribuée à l'œuvre métaphysique de Whitehead n'est pas tant due aux néologismes employés qu'aux développements maximalistes de cette union du concret et de l'abstrait sur des bases empirico-sensualistes. Dans les lignes qui suivent, nous traiterons uniquement la partie ontologique de la métaphysique de Whitehead, celle à l'origine d'une ontologie des processus.

Comme nous l'avons indiqué, Whitehead met au point toute une série de néologismes afin d'exposer son système de métaphysique. Ainsi, l'expression « entités actuelles » correspond à ce que la tradition ontologique nomme « êtres ». Le terme *actuelles* associé au terme *entités* indique l'aspect dynamique de ces dernières, aspect rendu manifeste par leurs « devenirs ».

[173] Alfred North Whitehead. *Procès et réalité*. Paris : Gallimard, 1995 (1929), p. 67. On sait par ailleurs que ses investigations sur le sujet commencèrent dès la parution de son ouvrage *Concept of Nature* (1919) faisant suite à sa participation à la toute première *Tarner lectures* dont le but est d'étudier les relations entre les différents domaines du savoir.

C'est en cela que Whitehead emploie indistinctement les expressions « entité actuelle » et « occasion actuelle » pour parler des êtres en tant qu'irrémédiables devenants, ce que Whitehead nomme le « principe du procès » :

> « *Le mode de devenir* d'une entité actuelle constitue *ce qu'est* cette entité actuelle ; de sorte que les deux descriptions d'une entité actuelle ne sont pas indépendantes. Son « être » est constitué par son « devenir ». C'est le « principe du procès[174]. »

Ainsi « le monde actuel est un procès, et le procès est le devenir des entités actuelles[175] ». Les entités actuelles, bien qu'elles puissent paraître à certains égards indépendantes et autonomes, ne le sont pas du fait de leurs « préhensions », terme qui renvoie chez l'être humain au processus combiné de la perception et de l'entendement. La préhension, qui est une propriété des êtres en général, rend compte pour Whitehead du « fait concret de relation » physique ou mental. Aussi, c'est par le truchement du processus de préhension que se réalise celui de « concrétion » qui consiste, pour une entité actuelle, à faire soi le fait concret de relation à autres choses.

> Locke parle d'« entendement » et de « perception ». Il aurait dû commencer par un terme neutre plus général, qui eût exprimé la concrescence synthétique par laquelle les choses présentes dans l'univers s'unissent, dans leur pluralité, en cette entité actuelle. C'est pour cette raison que j'ai choisi le terme « préhension » : il s'agissait d'exprimer l'activité par laquelle une entité actuelle effectue, pour son propre compte, sa concrétion d'autres choses[176].

La concrétion, au moyen de la préhension, est donc le fait pour une occasion actuelle de devenir une autre occasion actuelle, autrement dit le fait pour une entité actuelle originale de s'actualiser en devenant une entité actuelle inédite. C'est ce qui fait que, pour Whitehead, « un cas de concrescence se nomme « entité actuelle », ou encore « occasion actuelle[177] ». « Occasion actuelle », « entité actuelle », « cas de concrescence » sont autant d'expression qui servent à rendre compte de la dynamique du principe de procès :

[174] Alfred North Whitehead, *Procès et réalité*. *op. cit.*, p. 75.
[175] *Ibid.*, p. 74.
[176] *Ibid.*, p. 116.
[177] *Ibid.*, p. 344.

> La première analyse d'une entité actuelle en ses éléments les plus concrets la dévoile comme une concrescence de préhensions, qui proviennent de son procès de devenir[178].

Le fait de considérer les êtres comme des cas de concrescence de préhensions signifie pour Whitehead que les êtres deviennent *dans* et *par* leurs relations mutuelles. L'interprétation que donne Whitehead de l'être-ensemble comme un fait de l'expérience réelle vécue est tout à fait simmelien à cet égard :

> Les entités actuelles s'impliquent en raison de leurs préhensions mutuelles. L'« être-ensemble » [*togetherness*] d'entités actuelles constitue des faits réels, individuels et particuliers, au sens même où les entités actuelles et les préhensions sont réelles, individuelles et particulières. Chacun de ces faits particuliers d'être-ensemble au sein des entités actuelles est appelé un « nexus ». Les faits ultimes d'une expérience actuelle immédiate sont les entités actuelles, les préhensions, et les nexus. Relativement à notre expérience, tout le reste est une abstraction dérivée[179].

Tout être peut alors s'interpréter comme un cas de concrescence de préhension d'un nexus, soit la concrétion d'un être-ensemble vécu, enduré, éprouvé. En témoigne la correspondance qu'établit Whitehead entre nexus et « faits manifestes »[180] qui indique que tout ce qui se manifeste à l'individu se manifeste sous la forme d'un être-ensemble. Whitehead définit une « société » comme un nexus, un être ensemble, au sein duquel « émerge » un « ordre ». Cet ordre s'établit autour d'une « forme commune » aux entités actuelles qui composent le nexus. Cette forme devient commune aux entités actuelles qui composent le nexus du fait qu'elle est l'objet, pour chacune d'entre elles, d'un « sentir positif ». Ce « sentir » est « positif » en raison de la fonction positive jouée par cette « forme commune » à l'égard de chaque entité actuelle considérée en tant que cas de concrescence de relations au sein du nexus.

Il ressort de l'ontologie développée par Whitehead que ce dernier ne considère pas les êtres à travers leurs aspects morphologiques mais leurs aspects à la fois dynamiques et relationnels. C'est pour cette raison que Whitehead considère sa métaphysique comme une « philosophie de l'organisme[181] » (bien que de nos jours on qualifie ces travaux de « philosophie des processus »,

[178] *Ibid.*, p. 75.
[179] *Ibid.*, p. 70-71.
[180] *Ibid.*, p. 73.
[181] Le nom de Hans Driesch n'apparaît pas dans l'index de *Proces and Reality*. Ce faisant, il semblerait que l'appellation « philosophie de l'organisme » n'est pas de lien direct avec les travaux du biologiste allemand parus vingt ans auparavant (*Philosophie des Organischen*, 1909).

appellation dont Whitehead n'a jamais usé). Le terme *organisme* associé à celui de *philosophie* marque en premier lieu l'opposition de Whitehead à l'atomisme et au mécanisme qui ont marqué l'histoire de la philosophie depuis le XVIIe siècle. En second lieu, la notion d'organisme désigne les êtres en tant que procès extensifs de concrescences, de préhensions ou relations. Pour Whitehead, les notions d'organisme et de procès sont intimement liées :

> La notion d'« organisme » se combine avec celle de « procès » d'une double façon. La communauté des choses actuelles est un organisme, mais ce n'est pas un organisme statique. C'est une incomplétude en procès de production. Ainsi, « procès » désigne en premier lieu l'expansion de l'univers, eu égard aux choses actuelles ; et « organisme » désigne en premier lieu l'univers à n'importe lequel des stades de son expansion. En ce sens, un organisme est un nexus. En second lieu, la seule description que tolère chaque entité actuelle prise en elle-même est celle d'un procès organique. C'est qu'elle réitère au niveau microscopique ce qu'est le macrocosme de l'univers : un procès qui se poursuit de phase en phase, chacune des phases servant de support réel au procès par lequel la phase ultérieure conduit la chose en question vers son achèvement. Chaque entité actuelle comporte, dans sa constitution, les « raisons » pour lesquelles ses conditions sont ce qu'elles sont. Ces « raisons » ce sont les autres entités actuelles objectivées pour elle[182].

Ainsi, un organisme est un nexus, « une communauté de choses actuelles », un univers. Le procès, quant à lui, est « l'expansion de l'univers », soit le développement de l'organisme. Les entités actuelles en tant qu'éléments de l'organisme sont, quant à elles, des « procès organiques », autrement dit des procès ayant le caractère d'organismes. Ainsi, se manifeste un *continuum* entre microcosme et macrocosme où chaque entité peut être décrite à la fois comme organisme et à la fois comme éléments processus ; à la fois comme un tout et à la fois comme une partie — le choix dépendant de l'échelle observation. De la sorte, l'individu peut être considéré soit comme un organisme composé de procès organiques infra-individuels — processus cognitifs par exemple — soit comme un procès organique qui participe au devenir d'un organisme supra-individuel — un groupe, une société.

Sur le plan ontologique, il ressort de la philosophie de l'organisme d'Alfred North Whitehead que tout être est le résultat de processus issus de relations à la fois infra-individuelles et supra-individuelles. Ce faisant, un être, quel qu'il soit (entité, objet, état de choses), peut être défini en termes de relations et de processus. Ce n'est pas un hasard si Whitehead a fait le choix

[182] *Ibid.*, p. 349-350.

de recourir à ces deux notions afin de concevoir sa cosmologie. La raison première d'un tel choix est sans doute due à l'esprit mathématique du personnage et sa préférence pour la méthode analytique. Mais, à cette première raison, on peut en ajouter une seconde : l'émergence, au début du XXe siècle, d'un paradigme ou l'être s'efface au profit de sa construction et de sa structuration à travers tout un jeu de relations et de processus. Whitehead, qui à l'époque cherchait à établir un dialogue entre les divers domaines des sciences, ne put qu'y voir la confirmation de sa philosophie de l'organisme en tant que modèle cosmologique.

Toutefois, les principes au cœur du modèle analytique de Whitehead, aussi justes qu'ils puissent être, étaient bien trop abstraits pour se voir conférer du crédit au-delà de la pure métaphysique — ce qui explique sans doute l'écho de la philosophie de Whitehead dans le domaine de la théologie. Afin que le caractère heuristique d'une ontologie des processus puisse être reconnu au-delà du domaine de la métaphysique, il lui fallait l'adjonction d'une science synthétique des organismes.

7.3. La philosophie des organismes de Ludwig von Bertalanffy : des organismes aux processus

Ayant étudié la philosophie ainsi que l'histoire de l'art à l'université de Vienne, Ludwig von Bertalanffy entretient parallèlement, et ce depuis son plus jeune âge, une passion pour les sciences, notamment pour la biologie et la logique. C'est en 1926, sous la direction de Moritz Schlick, figure emblématique du cercle de Vienne, qu'il soutient sa thèse. C'est durant cette même année qu'il décide de se consacrer à la biologie expérimentale et théorique. Cette dernière, sur le modèle de la physique théorique, emploie dans le domaine de la biologie, traditionnellement rattaché à la méthode synthétique, la démarche analytique afin d'élaborer des modèles à valeur prédictive. Comme le souligne Ludwig von Bertalanffy, ses premiers travaux en biologie théorique sont contemporains des premiers exposés d'Alfred North Whitehead sur sa philosophie de l'organisme[183]. Dès ses premiers travaux, il s'intéresse aux organismes, notamment à leurs formes ainsi qu'à leurs développements. C'est ainsi qu'il développe en 1934 un modèle de croissance individuelle des animaux aquatiques. En raison de

[183] Ludwig Von Bertalanffy. *Théorie générale des systèmes*. Paris : Dunod, 2012 (1968), p. 10. Il est à remarquer qu'à aucun moment Alfred North Whitehead n'emploie le terme de système à la façon de la systémique comme un tout formé de parties en relation. Pour Whitehead l'emploi du terme se limite aux systèmes philosophiques et idéologiques.

son travail sur les organismes en biologie théorique, Ludwig von Bertalanffy fut amené à s'intéresser aux propriétés générales de ces derniers. C'est dans son ouvrage *Das biologische Weltbild, Literatur über die organismische Auffassung*, publié en 1949, que le biologiste et philosophe allemand présente les développements théoriques de ses travaux concernant la conception des organismes.

Traditionnellement, deux conceptions de l'organisme se font face, l'une mécaniste et l'autre vitaliste. Pour la première, l'organisme n'est qu'une machine, c'est-à-dire un système cinétique clos à l'image d'une horloge, dans lequel la dynamique est la résultante des propriétés physiques des parties ainsi que de leurs agencements ; à l'image d'un engrenage (système) dans lequel le rapport de transmission (dynamique) résulte des propriétés physiques de chacune des roues dentées (parties) et de leurs agencements (architecture). De la sorte, la différence fondamentale entre un organisme et une horloge ne réside pas dans la nature des lois qui les meuvent, mais dans le degré de complexité que prennent leurs chaines causales respectives. Le vitalisme, quant à lui, considère qu'il existe une différence fondamentale entre le vivant et le non-vivant qui se manifeste notamment à travers des processus de transformations tels que la croissance, le développement, la sénescence, la mort. Tous ces phénomènes caractéristiques du vivant, le mécanicisme, malgré ces succès dans le domaine de la physiologie, est bien en peine de les expliquer. Pour le vitalisme, la spécificité de ces processus réside dans leurs résiliences face aux perturbations extérieures ; comme si ceux-ci étaient orientés vers l'accomplissement d'une fin. Or, le problème du vitalisme est son incapacité à donner une explication à ce phénomène au-delà du principe métaphysique aristotélicien de l'entéléchie. Afin de sortir de cette impasse, Ludwig von Bertalanffy propose une nouvelle conception de l'organisme, en rupture à la fois avec le mécanicisme et le vitalisme, basée sur la notion de *système ouvert* ainsi que sur les principes qui en découlent, notamment ceux d'*homéostasie* (« équilibre dynamique ») et *d'organisation hiérarchique*.

Ludwig von Bertallanfy part de l'interprétation classique de l'organisme comme système, « terme par lequel nous entendons un complexe d'éléments en interaction ». Il relève immédiatement les limites de cette définition sommaire partagée à la fois par le mécanicisme et par le vitalisme. En opposition avec la conception classique héritée de la physique, selon laquelle les systèmes qu'elle étudie sont considérés comme clos, Bertalanffy introduit la notion de système ouvert, caractéristique, selon lui, des organismes vivants. Un système est dit clos du fait que sa dynamique interne ne dépend pas d'échange de matière ou d'énergie avec l'extérieur.

À l'inverse, un système est dit ouvert du fait que sa dynamique interne repose sur les échanges fréquents et réguliers qu'il entretient avec son environnement. Bien qu'il existe certains mécanismes qui constituent des systèmes cinétiques ouverts (comme les montres automatiques qui se rechargent aux mouvements du poignet), les organismes font preuve d'une dépendance accrue vis-à-vis de leur environnement. Contrairement à une montre automatique, c'est l'intégrité même de l'organisme, autant dynamique que structurelle, qui repose sur des échanges constants de matière ou d'énergie avec l'environnement, y compris lors des phases de repos — à l'image de la respiration. Ainsi, ces échanges constants avec l'extérieur apparaissent comme une réponse à des besoins internes de l'organisme qui impliquent que sa dynamique interne se caractérise par une activité elle aussi constante. Chez l'organisme, contrairement à la machine, l'activité n'est pas l'exception mais la règle. Ainsi, selon le principe d'homéostasie, la dynamique interne des organismes n'est pas tant le fait de stimuli externes contingents accidentels que de besoins internes vitaux.

> Si l'organisme est originellement un système actif, il faut dire, non pas que le stimulus (en d'autres termes l'altération des conditions extérieures) déclenche un processus dans un système intérieurement inactif, mais qu'il modifie les processus ayant lieu dans un système intérieurement actif. On en arrive alors à une conclusion importante : les réactions de l'organisme sont en définitive déterminées non par des stimuli externes, mais par la situation intérieure de l'organisme, par l'écart qu'il manifeste par rapport à l'état normal — par le « besoin » dans le langage de la psychologie. Ce schéma correspond à l'état de choses qui se présente dans la réalité : ce ne sont pas des stimuli qui motivent en premier lieu l'organisme, mais des besoins — besoin de nourriture, besoin de partenaire, etc. Ces « actions autonomes » (*drive actions*) persistent jusqu'à ce qu'elles aient créé les conditions de la restauration de l'état normal. Il n'y a qu'une différence de degré entre les mouvements autonomes suscités par la situation interne en l'absence de stimuli externes et les réactions provoquées par des stimuli extérieurs ; ces dernières, elles aussi, dépendent pour beaucoup de l'état physiologique du sujet : ainsi, à la vue d'une proie, l'animal affamé répond par une réaction d'attaque ; mais, s'il est repu, il ne lui prête pas attention. Pflüger a donné cette définition classique (1877) : « La cause du besoin est la cause de la satisfaction du besoin. » Il entendait exprimer par là la finalité psychoïde propre aux organismes. Rien, pourtant, de vitaliste ni de psychologique dans cette formule qui se borne à énoncer qu'une rupture de

> l'équilibre physiologique détermine des conduites persistant jusqu'au retour à l'état normal[184].

Se manifeste ainsi, au sein de l'organisme, un équilibre dynamique entre anabolisme et catabolisme, « assimilation » et « dissimilation », qui repose sur le principe d'homéostasie et permet l'intégrité dynamique et structurelle de ce dernier. Un autre principe qui découle de la notion de système ouvert est celui d'organisation hiérarchique. Un système est par nature une organisation hiérarchique entre deux ordres : le tout (niveau supérieur) résulte des relations entre des parties (niveau inférieur). L'ouverture comme attribut de certains systèmes permet d'interpréter l'organisation du vivant comme le résultat d'un enchâssement entre les différents niveaux.

> Si je regarde des niveaux inférieurs vers les niveaux supérieurs, le système supérieur apparaît comme forme intégrante des processus au sein des systèmes subordonnés. Si je regarde dans le sens opposé, passant des niveaux supérieurs aux niveaux inférieurs, les formes se résolvent l'une après l'autre en procès d'autant plus rapides que les systèmes qu'ils affectent sont de faibles dimensions[185].

Bertalanffy aboutit à une définition de l'organisme à partir de la notion de système ouvert et des principes d'« équilibre dynamique » (homéostasie) et d'« organisation hiérarchique » qui en découlent :

> Un organisme vivant est un ordre hiérarchisé de systèmes ouverts dont la permanence est assurée par le truchement du mouvement d'échange des composants, réalisé en vertu de ses conditions de système. Cette définition n'est certes pas exhaustive puisqu'elle néglige un troisième attribut, essentiel, du vivant : son historicité[186].

Ce dernier attribut significatif des organismes correspond aux notions d'ontogenèse et de phylogenèse en biologie. Cet attribut, associé au principe d'organisation hiérarchique des systèmes ouverts, aboutit à une dépendance généalogique entre les différents niveaux de telle sorte que la phylogenèse des organismes des niveaux inférieurs participe à l'ontogenèse des organismes de niveaux supérieurs.

---

[184] Ludwig Von Bertalanffy. *Les problèmes de la vie*. Paris : Gallimard, 1961 (1949), p. 160-161.
[185] *Ibid.*, p. 181.
[186] *Ibid.*, p. 173-174.

La conception organismique de Bertalanffy, du fait qu'elle résulte de l'étude, sur le mode analytique, des rapports entre différents principes et lois de la biologie (obtenus au moyen de la méthode synthétique) aboutit à un modèle dynamique, plus que morphologique, de l'organisme : « La conception de l'organisme comme système ouvert aboutit à la morphologie dynamique, c'est-à-dire à l'interprétation des formes organiques comme produit d'un flux ordonné de processus[187]. » C'est l'étude du rapport entre les lois générales des organismes qui a abouti au modèle explicatif qu'est le système ouvert compris comme un complexe de processus : croissance, développement, différentiation, organisation hiérarchique, homéostasie, entropie, bifurcation, etc.

7.4. Théorie Générale des Systèmes et ontologie des processus

Parallèlement à ses travaux en biologie théorique sur les organismes, Ludwig von Bertalanffy, en raison de son intérêt pour les sciences aussi bien naturelles qu'humaines, fit le constat d'analogies entre la dynamique des organismes et celle d'autres objets d'étude, aussi diverses que variées, ayant, eux aussi, la particularité de pouvoir être modélisés sous la forme de système. C'est alors que ce manifeste à lui un paradigme nouveau, ayant comme notion centrale celle de système et dont la « conception organismique », qui consiste à considérer l'organisme comme une totalité indivisible composée d'éléments en relations, constitue le fer de lance.

> De tout ce qui précède se dégage une vision stupéfiante, la perspective d'une conception unitaire du monde jusque-là insoupçonnée. Que l'on ait affaire aux objets inanimés, aux organismes, aux processus mentaux ou aux groupes sociaux, partout des principes généraux semblables émergent. Quelle est la source de ces correspondances ? Cette question, nous y avons répondu en réclamant l'adjonction à la science d'une nouvelle branche que nous avons appelé la Théorie Générale des Systèmes, c'est-à-dire une discipline logico-mathématique ayant pour objet de nous permettre de formuler et de déduire des principes généraux valables pour les systèmes en général. Un « système » peut être défini comme un complexe d'éléments en état d'interaction. Il existe des principes généraux valables pour les systèmes, quelle que soit la nature de leurs éléments constitutifs et quelles que soient les relations ou les « forces » qui les lient. Du fait que toutes les disciplines que nous avons mentionnées sont des sciences ayant trait à des systèmes, il s'ensuit qu'il y a conformité

[187] *Ibid.*, p. 245.

> structurelle, « homologie logique » entre les principes opérant dans des domaines différents[188].

En réponse à son vœu, fait vingt ans plus tôt, de voir s'instaurer une théorie unifiée des systèmes, Ludwig von Bertalanffy publie, en 1968, son ouvrage *General System Theory*. La théorie générale des systèmes — ou systémique générale — est une science semblable à la physique théorique ainsi qu'à la biologie théorique. Ses objets d'étude sont les complexes d'éléments en état d'interaction. Son but, à travers l'étude de systèmes particuliers, est d'observer d'éventuelles analogies entre eux et d'en induire des principes généraux les concernant. Une fois ces principes obtenus, son rôle, à l'image des autres sciences dites théoriques, est de les mettre en rapport, sur un mode analytique, afin d'obtenir des modèles valables pour l'ensemble des sciences ayant pour objet des systèmes particuliers (physique, biologie, économie, sociologie, etc.).

> La théorie générale des systèmes pourrait devenir plus tard un important système normatif pour les sciences. L'existence de lois de même structure dans divers domaines rend possible l'utilisation de modèles plus simples ou mieux connus pour traiter des phénomènes compliqués ou peu maniables. La théorie générale des systèmes devrait donc devenir un important moyen méthodologique, contrôlant et incitant le passage des principes d'une discipline à l'autre ; ainsi il ne serait plus nécessaire de faire deux ou trois fois la découverte des mêmes principes dans des domaines isolés les uns des autres[189].

Sur le plan épistémologique, l'un des intérêts majeurs de la systémique générale est qu'elle dresse un pont entre les sciences sans pour autant opérer un réductionnisme vers l'une d'entre elles. L'application des modèles issus de la systémique générale dans des domaines particuliers — notamment celui des sciences humaines et sociales, caractérisés par une forte hétérogénéité des catégories qui servent à l'interprétation — peut permettre d'y apporter un éclairage nouveau, prenant appui sur des modèles déjà endurés par ailleurs.

> L'unité de la science est obtenue, non pas par une réduction utopique de toutes les sciences à la physique et à la chimie, mais grâce aux uniformités structurelles qui existent entre les différents niveaux de la réalité. En particulier, l'écart entre les sciences naturelle et sociales, ou en utilisant les termes Allemands plus expressifs de *Natur und Geisteswissenschaften*, est considérablement réduit, non pas au sens où on réduit la sociologie à la biologie, mais

[188] *Ibid.*, p. 260.
[189] Ludwig Von Bertalanffy. *Theorie générale des systèmes*. *op. cit.*, p. 78.

> parce qu'il existe des similitudes structurelles. C'est la raison qui explique l'émergence de notions et de points de vue généraux correspondants dans les deux systèmes ; ceci peut éventuellement amener l'établissement d'un système de lois en sociologie[190].

Les exemples de correspondances entre certains des principes de la systémique générale et ceux de la sociologie sont bien trop nombreux pour chercher à en dresser la liste exhaustive. Par l'emploi de notions telles qu'organismes, relations, interactions, fonctions, processus, organisations, etc., quantité de sociologues ont participé soit directement soit indirectement à instaurer le modèle du système dans l'interprétation ainsi que dans l'analyse sociologique. Les meilleurs exemples en ce qui concerne cette empreinte de la systémique en sociologie sont la sociologie des organisations et celle des réseaux. La première, en partant de l'observation d'analogies entre différents types d'organisations, en a induit des principes comparables à ceux de la cybernétique. La seconde, en partant des principes établis par la sociologie relationnelle (George Simmel, Léopold von Wiese, Eugène Dupréel, Jacob Levy Moreno, etc.), en a déduit un modèle prédictif inspiré de la théorie des graphes et régi par certains des principes fondamentaux de la systémique. Même la psychologie, dont l'objet ne manifeste qu'indirectement son caractère relationnel — contrairement à celui de la sociologie — a été la plus enthousiaste des sciences humaines en ce qui concerne les vertus heuristiques que laissaient entrevoir les notions et concepts issus de la systémique. En témoigne l'étude des dynamiques de groupes par le behaviorisme Lewinien, la sociométrie de Moreno, l'interactionnisme développé par l'école de Palo Alto ou encore l'étude des relations entre neurones ou entre aires cérébrales en neuropsychologie cognitive.

Les systèmes se caractérisent par leur morphologie ainsi que par leur dynamique. Un système est formé d'un complexe d'éléments entretenant des relations en raison de leurs interactions. La situation topologique de ces éléments renvoie à la morphologie du système, à sa physionomie. Les processus issus des relations d'interactions entre les éléments renvoient, quant à eux, à la dynamique du système, à sa physiologie. Là où la physiologie s'incarne dans la morphologie du système, la physionomie — notamment dans les systèmes ouverts en raison de leur morphologie dynamique — est la résultante d'un procès continu et historique. Ainsi, la dynamique des systèmes, tout comme leur morphologie, sont les résultantes de processus dont la systémique générale cherche à établir les principes. Ces processus généraux communs à tous

[190] *Ibid.*, p. 85.

les systèmes peuvent nous aider à établir une ontologie sociale supra-individuelle basée sur la notion de processus. D'après nous, les principes généraux de la systémique, du fait qu'ils servent à décrire les processus *tel qu'ils manifestent leurs existences* à l'intérieur des systèmes, ont un rôle crucial à jouer vis-à-vis d'une ontologie des processus sociaux. Dire cela, ce n'est pas épuiser la question d'une ontologie des processus sociaux. Au contraire, c'est essayer, tant que faire se peut, d'établir une ontologie des processus sociaux dont la validité repose sur celle des principes issus de la systémique — science éprouvé par ailleurs.

7.5. Exposition des principes fondamentaux de la systémique générale

Nous allons maintenant présenter quelques-uns des principes caractéristiques de l'approche systémique. Nous les avons choisis, car ils sont parmi les plus généraux et les plus éprouvés. Il est important de remarquer que ces principes sont applicables indépendamment des niveaux (infra ou supra-individuels). Leur intérêt premier n'est pas de limiter le champ de l'interprétation sociologique, mais au contraire, de l'élargir. Ces principes constituent des moyens et non des fins à l'interprétation sociologique.

- **Système** : complexe d'éléments qui, du fait de leurs interactions, sont dit en relation. Un système possède une ou plusieurs entrées (*input*) et sorties (*output*). Un système fermé — ou isolé — n'entretient pas d'interaction avec son environnement contrairement à un système ouvert. Selon la distinction établie par James Miller[191], on distingue couramment trois types de systèmes :
    - **Les systèmes concrets** qui sont des entités matérielles composées d'autres entités, elles aussi matérielles, constituées d'énergie ou de matière. Un organisme vivant, une machine ou encore un collectif sont autant de systèmes concrets ;
    - **Les systèmes abstraits** qui sont des abstractions issues de l'interprétation des systèmes concrets et qui constituent généralement des modèles théoriques ou didactiques (équations, suites récurrentes, graphes, etc.) ;

[191] James Miller. « Le concept de système ». Dans. P. Birnbaum, F. Chazel. *Théorie Sociologique*. Paris : PUF, 1975 (1965), pp. 375-385.

- **Les systèmes conceptuels** composés de signes arbitraires dont les relations sont réalisées par des connecteurs logiques (inclusion, exclusion, identité, etc.) à l'image du langage.

La topologie d'un système correspond à sa forme et peut être représentée sous la forme d'un graphe dans lequel les sommets correspondent aux éléments et les relations aux arrêtes qui relient chaque sommet.

La dynamique d'un système correspond à son évolution dans le temps, manifeste à travers son comportement. La dynamique d'un système peut être soit à l'équilibre (ou quasi-équilibre) soit hors équilibre. La dynamique d'un système peut être formalisée par une équation à une ou plusieurs variables dont la suite récurrente nous donnera l'évolution du système en temps discret (c'est-à-dire étape après étape et non de manière continue).

- **Interaction** (ou relation) : toutes les interactions, aussi bien celles ayant lieu à l'intérieur qu'à l'extérieur d'un système, consistent en des échanges de matières ou d'énergies. Certains systèmes ont la capacité d'attribuer des significations à ces échanges. On parle alors « d'échanges d'informations ». Tout système reçoit de la matière ou de l'énergie par ses entrées (*input*) et en émet par ses sorties (*output*).

- **Rétroaction** (*feedback*) : processus par lequel un système réceptionne en entrée ce qu'il a précédemment émis en sortie. Du point de vue de la causalité, on retrouve régulièrement ce processus associé à la notion de « causalité circulaire » qui s'interprète comme « l'action d'un effet sur sa cause ». Cette interprétation, en plus d'être paradoxale, laisse à croire qu'il y aurait deux évènements distincts à savoir la cause et l'effet. En réalité, cause et effet font ici référence à un même évènement : une fois, considéré dans sa postériorité (effet), l'autre fois, dans son antériorité (cause).

- **Boucle de rétroactions** (*feedback loop*) : itérations d'une rétroaction.

  - **Boucle de rétroactions positives** (*positif feedback loop*) : amplification par le système du signal émis puis réceptionné à chaque itération successive du *feedback*. Si une perturbation intervient dans un système à l'équilibre, la boucle de rétroaction positive aura pour effet d'amplifier cette perturbation jusqu'à un

seuil critique au-delà duquel le système *bifurquera* vers un nouvel état à l'équilibre.

- **Boucle de rétroactions négatives** (*negatif feedback loop*) : diminution par le système du signal émis puis réceptionné à chaque itération successive du *feedback*. Si une perturbation intervient dans un système à l'équilibre, la boucle de rétroaction négative aura pour effet de diminuer cette perturbation jusqu'à retrouver son état d'équilibre initial.

- **Homéostasie** : Conséquence directe des boucles de rétroactions négatives. Processus par lequel un système maintient son état à l'équilibre — ou quasi-équilibre — dans le temps.

- **Linéarité** : Un système linéaire est un système dont l'évolution dans le temps — sa dynamique — est régie par le principe de superposition qui stipule que : 1) dans un système, à la somme de deux entrées quelconques correspond la somme des deux sorties correspondantes (additivité) ; 2) à un multiple d'une entrée quelconque, correspond le multiple de la sortie correspondante (proportionnalité). Ce faisant, si un système linéaire est soumis à une boucle de rétroaction, les valeurs de sortie mesurées à chaque itération seront proportionnelles entre elles. En mathématiques, ce phénomène peut être visualisé à travers une suite récurrente linéaire comme celle qui sert à décrire l'évolution en temps discret du modèle de Malthus en dynamique des populations, avec x correspondant à la quantité de population, t au temps et μ au taux de croissance (x et μ étant tout deux des entiers strictement positifs).

$$x_{t+1} = \mu x_t$$

Par itérations successives (c'est-à-dire en utilisant comme nouvelle valeur d'entrée x_t la valeur x_{t+1} précédemment obtenu en sortie), on observe, pour toute valeur de μ, une croissance exponentielle de la population au cours du temps qui correspond au phénomène de boucle de rétroaction positive. Le système déterminé que représente cette équation linéaire permet ainsi de prévoir l'évolution de la population (exponentielle d'intensité μ). Les systèmes dont la dynamique sont définis par une équation linéaire ont pour particularité d'être facilement prédictible.

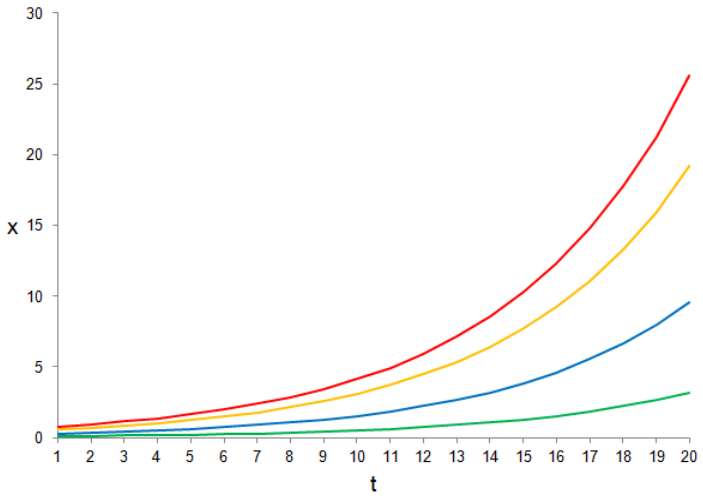


Figure 14 : évolution en temps discret du système $x_{t+1} = \mu x_t$
μ = 1,2 et x_1 = 0,1 (vert) ; 0,3 (bleu) ; 0,6 (jaune) ; 0,8 (rouge)

- **Non-linéarité** : Un système non-linéaire est un système dont l'évolution dans le temps — sa dynamique — n'est pas régie par le principe de superposition. Ce faisant, si un système non-linéaire est soumis à une boucle de *feedbacks*, les valeurs de sortie mesurées à chaque itération ne seront pas proportionnelles entre elles. En mathématiques, ce phénomène peut être visualisé à travers une suite récurrente non-linéaire comme une suite logistique à l'image de celle qui sert à décrire l'évolution en temps discret du modèle de Verhulst (créé en réponse au modèle de Malthus) en dynamique des populations avec x correspondant au pourcentage de la population maximum (valeur comprise entre 0 et 1), t au temps et μ au taux de croissance (valeur comprise entre 0 et 4).

$$x_{t+1} = \mu x_t(1 - x_t)$$

Par itérations successives, on observe, en fonction de μ, les dynamiques de la population suivantes au cours du temps :

  - Cas $0 \leq \mu \leq 1$ (figure 15) : la population s'éteint ;

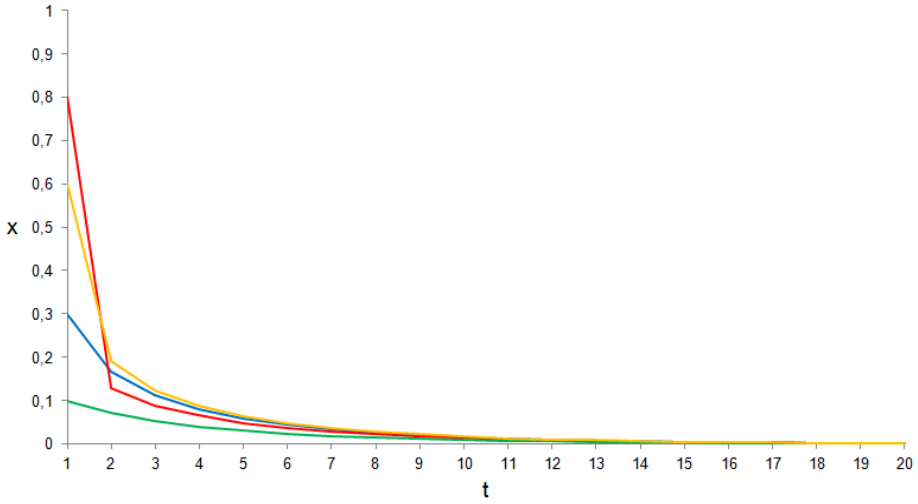


Figure 15 : évolution en temps discret du système $x_{t+1} = \mu x_t(1 - x_t)$
μ = 0,8 et x_1 = 0,1 (vert) ; 0,3 (bleu) ; 0,6 (jaune) ; 0,8 (rouge)

- Cas $1 \leq \mu \leq 3$ (figure 16) : Peu importe la valeur initiale de x, celle-ci, au bout d'un certain nombre d'itérations, tend vers une valeur unique (par exemple 0,444 pour $\mu = 1{,}8$). La population suit une évolution prédictible qui se stabilise autour de cette valeur comme si elle était attirée vers elle. On parle alors « d'attracteur ponctuel » à propos de cette valeur. Cette valeur correspond au point d'équilibre dynamique du système ;

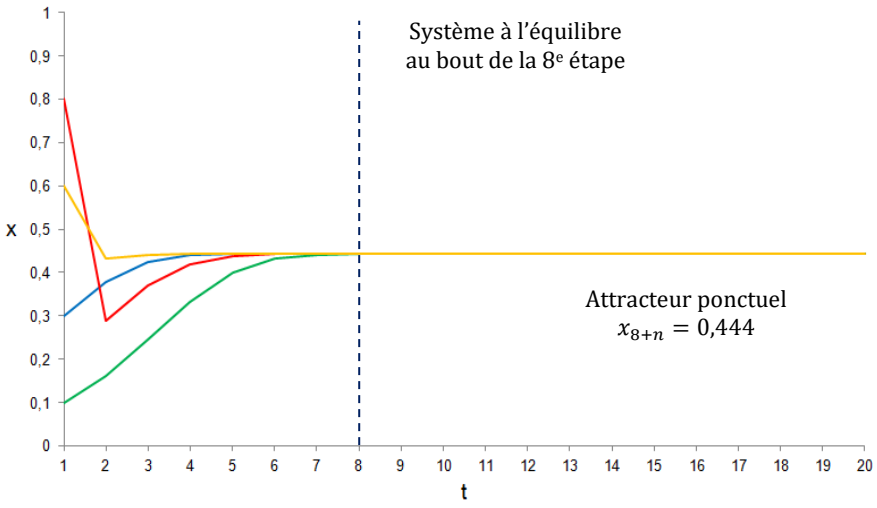


Figure 16 : évolution en temps discret du système $x_{t+1} = \mu x_t(1 - x_t)$
μ = 1,8 et x_1 = 0,1 (vert) ; 0,3 (bleu) ; 0,6 (jaune) ; 0,8 (rouge)

- Cas $3 \leq \mu \leq 3{,}57$ (figure 17) : la population oscille entre 2^1 valeurs, puis 2^2 valeurs, puis 2^3 valeurs, et ainsi de suite. On parle alors de « cascade de doublement de période » caractérisée ici par un attracteur ayant une orbite

périodique de valeur 2^n où n est un entier qui tend vers l'infini lorsque μ tend vers 3,57. Chaque doublement de période correspond à une double bifurcation.

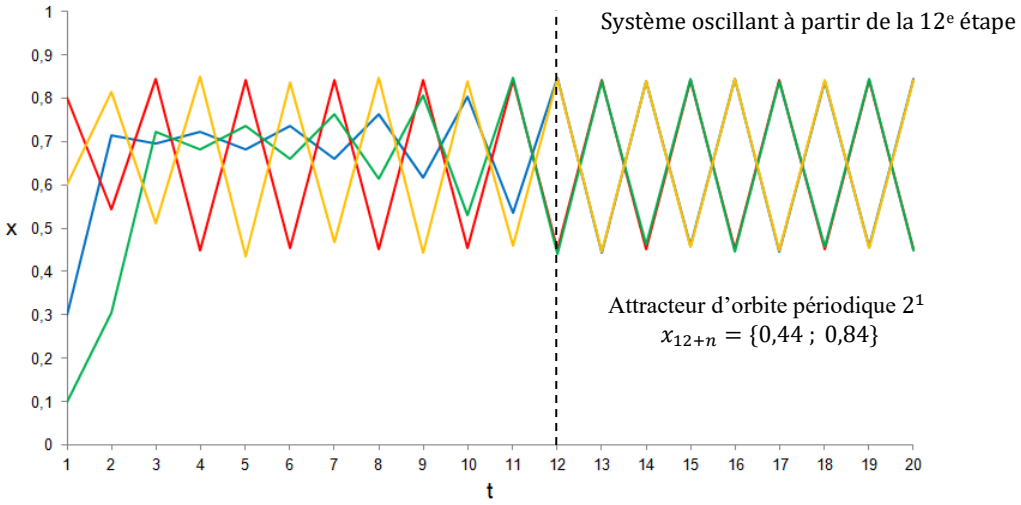


Figure 17 : évolution en temps discret du système $x_{t+1} = \mu x_t(1 - x_t)$
μ = 3,4 et x_1 = 0,1 (vert) ; 0,3 (bleu) ; 0,6 (jaune) ; 0,8 (rouge)

- Cas $\mu \geq 3{,}57$ (figure 18) : Peu importe la valeur initiale de x, celle-ci ne converge plus hormis pour des valeurs de μ de plus en plus précises. Contrairement au cas précédent, une légère variation de la valeur de x suffit à observer une évolution radicalement différente du système au bout de seulement quelques étapes. On parle alors de *sensibilité aux conditions initiales*. Le système suit une évolution non-linéaire, imprédictible, « chaotique ».

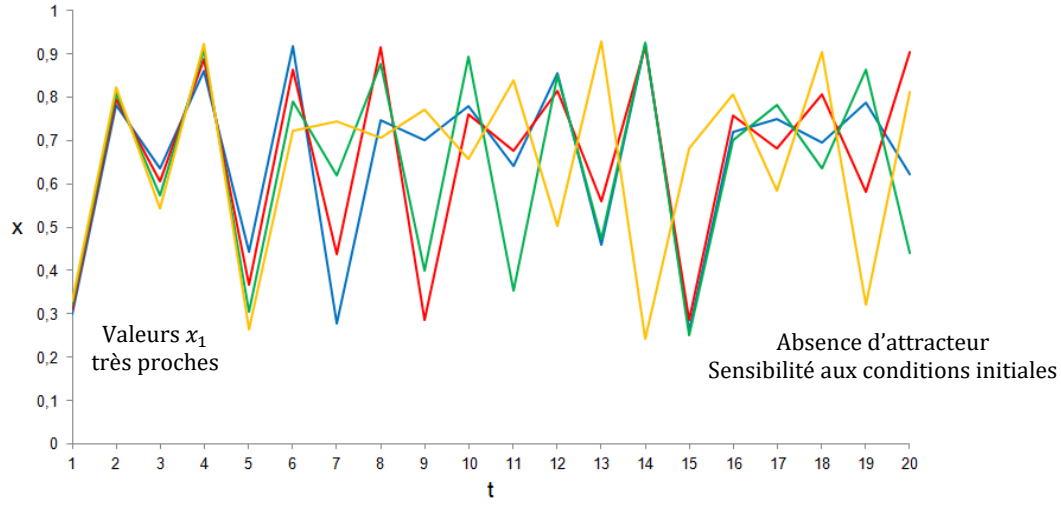


Figure 18 : évolution en temps discret du système $x_{t+1} = \mu x_t(1 - x_t)$
μ = 3,72 et x_1 = 0,31 (vert) ; 0,32 (bleu) ; 0,33 (jaune) ; 0,34 (rouge)

Il est possible de tracer ce qu'on appelle un *diagramme de bifurcation* de la suite logistique du système $x_{t+1} = \mu x_t(1 - x_t)$ avec en abscisse les différentes valeurs possibles de μ et en ordonnée les valeurs de x où l'on observe un attracteur. Ce diagramme permet d'observer simultanément toutes les valeurs de x pour lesquelles on a : des attracteurs ponctuels ($1 \leq \mu \leq 3$) ; des attracteurs d'orbite périodique 2^n avec double bifurcation à chaque doublement de période (cas $3 \leq \mu \leq 3{,}57$) ; une évolution chaotique du système (cas $\mu \geq 3{,}57$).

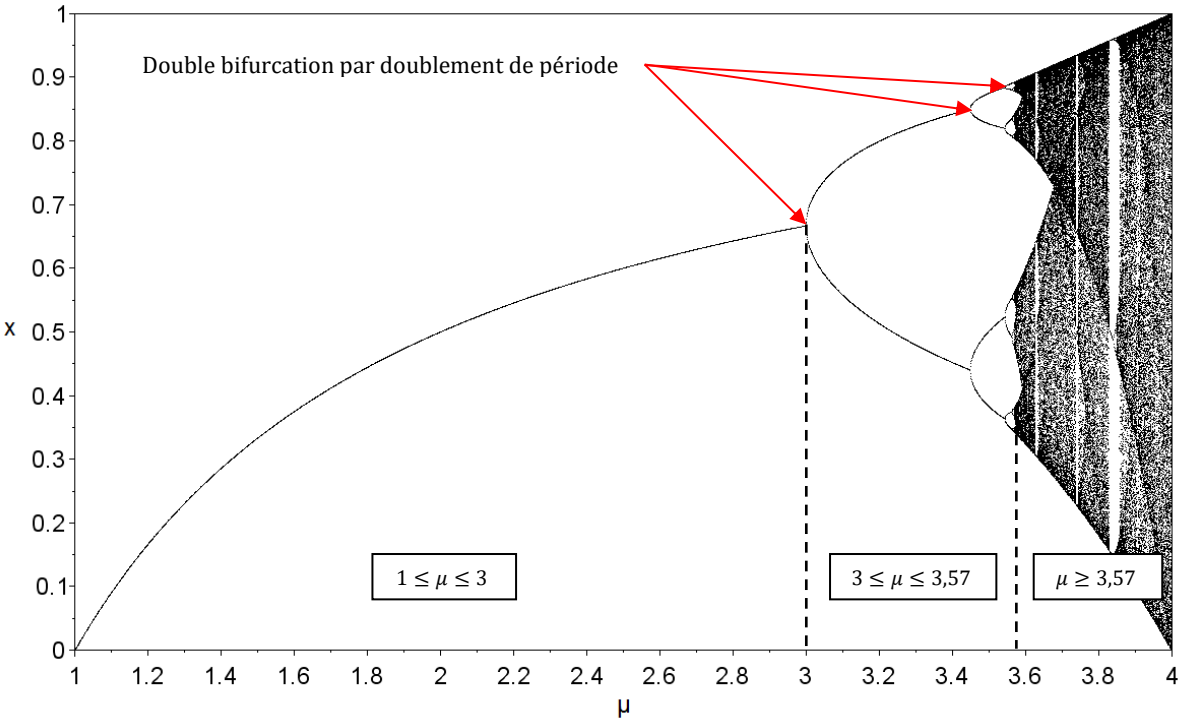


Figure 19 : diagramme de bifurcation

Ce qu'il faut retenir de l'analyse de cette suite logistique est que certains systèmes, comme ici la suite logistique $x_{t+1} = \mu x_t(1 - x_t)$, peuvent avoir une évolution prédictible (cas $1 \leq \mu \leq 3$ et cas $3 \leq \mu \leq 3{,}57$), mais aussi une évolution imprédictible (cas $\mu \geq 3{,}57$). Mais, il existe aussi des systèmes entièrement prédictibles (systèmes linéaires) et d'autres, totalement imprédictibles, chaotiques (systèmes non-linéaires).

- **Attracteur** : sans perturbation, point (cas $1 \leq \mu \leq 3$) ou ensemble de points (cas $3 \leq \mu \leq 3{,}57$) vers lesquels évolue un système à l'équilibre.

- **Bifurcation** : processus par lequel un système passe d'une dynamique à l'équilibre à une nouvelle dynamique à l'équilibre à travers le passage par un état hors équilibre. Les

phénomènes de brisure de symétrie (physique) ainsi que de changement de phase (chimie) correspondent à des bifurcations.

- **Entropie** : correspond au nombre de micro-états possibles pour un seul et même état macro-état. L'entropie est un principe de statistique à portée générale ayant pour origine les travaux de Ludwig Edward Boltzman en thermodynamique[192]. Dans le cadre de la thermodynamique, l'entropie *S* (pour *state*, macro-état) se calcule au moyen de la *formule de Boltzman* :

$$S = K_b . \log(\Omega)$$

La constante de Boltzman K_b, ayant pour unique rôle l'attribution d'un *quantum* exprimée en joule par kilogramme kelvin (J kg^{-1} K^{-1}), peut être ignorée dans un cadre purement statistique. La donnée proprement statistique est Ω qui correspond au nombre de complexions (configurations) du système considéré, c'est-à-dire au nombre de micro-états possibles pour un seul et même macro-état. Traduite dans le cadre de la thermodynamique, on obtient la formule suivante :

$$S = -K_b \sum p_i \ \log(p_i)$$

L'entropie de Shannon, notée H, est une fonction qui correspond au nombre de complexions produites ou contenues dans une source d'informations. Sa formule peut se comprendre à partir de la formule de Boltzman, abstraction faite de la constante du même nom. On obtient alors :

$$H = -\sum p_i \ \log(p_i)$$

Ainsi la mesure statistique de l'entropie correspond au calcul de l'espérance des micro-états que peut prendre un seul et même macro-état et est donc directement liée à la loi des grands nombres en statistique.

  - **Entropie positive** : augmentation du nombre de micro-états possibles pour un seul et même macro-état. Ainsi, plus l'entropie d'un macro-état est forte

[192] « Nous considérerons le principe d'entropie comme un principe statistique de portée générale pour autant que l'on raisonne sur des systèmes composés par des éléments en grand nombre. Qu'il ait été énoncé pour la première fois en physique à propos de particules puis appliqué à la biologie est pour nous une contingence de l'histoire des sciences. » Michel Forsé. *L'ordre improbable. Entropie et processus sociaux*. Paris : PUF, 1989, p. 11.

(cas $\mu \geq 3{,}57$), plus les probabilités de le voir se réaliser à travers différents micro-états augmentent elles aussi. Le lien entre entropie et désordre découle du fait qu'à un seul et même macro-état correspond un grand nombre de micro-états probables. Un système ayant une entropie positive est un système dont le degré de liberté et d'incertitude augmente.

- **Entropie négative** (néguentropie) : diminution du nombre de micro-états possibles pour un seul et même macro-état. Ainsi, plus l'entropie d'un macro-état est faible (cas $1 \leq \mu \leq 3$), plus les probabilités de le voir se réaliser à travers différents micro-états diminuent elles aussi. Le lien entre néguentropie et ordre découle du fait qu'à un seul et même macro-état correspond un petit nombre de micro-états probables. Un système ayant une entropie négative est un système dont le degré de liberté et d'incertitude diminue.

Au cours de cette brève exposition des principes fondamentaux de la systémique générale, nous n'avons pas abordé la question de la topologie des systèmes dont rendent compte certains des principes issus de la théorie des graphes. Au cours de cette section, nous avons uniquement traité de certains des principes fondamentaux ayant trait à la dynamique des systèmes ; principes qui correspondent aux processus généraux à l'œuvre au sein des systèmes. Tous les principes que nous venons d'exposer n'ont pas pour unique but d'*expliquer la dynamique des systèmes abstraits*, ils doivent en outre servir à *interpréter la dynamique des systèmes concrets*. Toute *La Méthode* d'Egard Morin, outils d'interprétations de la complexité, repose sur ces principes ; complexité au premier rang de laquelle on retrouve les systèmes concrets que sont les collectifs et institutions ainsi que les processus qui les animent et les lient.

7.6. Vers une sociologie théorique processuelle

Dans cette section, nous allons tenter d'esquisser les linéaments d'une sociologie théorique — dans un sens analogue à la physique théorique ou de biologie théorique — axée sur l'aspect processuel des faits sociaux. Par sociologie théorique, nous entendons la branche de la sociologie qui, partant des principes induits de l'observation d'analogies entre des complexes d'individus en interaction, met en rapport ces mêmes principes sur un mode analytique afin d'en déduire d'autres principes. À ce titre, on peut songer à de nombreuses théories qui jalonnent l'histoire de la discipline : de la sociologie relationnelle de Georg Simmel et Leopold von Wiese à la sociologie des réseaux de Michel Forsé en passant par la sociométrie de Jacob

Levy Moreno ; de l'individualisme méthodologique de Max Weber aux systèmes multi-agents de Uri Wilensky en passant par la théorie des jeux d'Anatol Rapoport. La vocation première d'une sociologie théorique n'est pas de produire des modèles mathématiques, mais des modèles théoriques sur un mode analytique. Une sociologie théorique processuelle est donc une sociologie qui, partant de l'observation de la dynamique des sociétés en tant que complexe d'individus en interaction, en induirait des principes ayant la forme de processus dont elle étudierait les rapports sur un mode analytique.

Afin de donner un aperçu de ce à quoi peut ressembler une telle sociologie, nous allons nous appuyer sur les développements théoriques qui forment la première partie du dernier ouvrage en date d'Andrew Abbott, *Processual Sociology* (2016). Comme son titre l'indique, l'ouvrage du sociologue héritier de l'École de Chicago a pour but de présenter les linéaments théoriques d'une sociologie d'approche processuelle.

> Par approche processuelle, j'entends une approche qui suppose que tout dans le monde social est continuellement en train de se faire, de se refaire et de se défaire (entre autres), instant après instant. Le monde social ne consiste pas en des unités atomiques dont les interactions obéissent à diverses règles, comme dans la pensée des économistes. Il ne consiste pas non plus en de grandes entités sociales qui façonnent et déterminent la petite vie des individus, comme dans la sociologie de Durkheim et de ses successeurs. Elle ne consiste pas non plus en un conflit entre des unités données, comme dans l'œuvre de Marx et de ses nombreux imitateurs. Ni encore dans des structures symboliques qui déterminent et façonnent notre perception du monde social, comme dans la tradition issue de Geertz et Schneider. Ce sont toutes des traditions reconnues, et chacune a ses succès dans l'analyse des affaires humaines. Mais l'approche, ici, est différente.
>
> Une approche processuelle commence par théoriser comment se font et se défont toutes ces choses — individus, entités sociales, structures culturelles, modèles de conflit — instant par instant au fur et à mesure que le processus social se déroule dans le temps. Le monde de l'approche processuelle est un monde d'évènements. Les individus et les entités sociales ne sont pas des éléments de la vie sociale, mais des modèles et des régularités définis sur des lignées [*lineages*] d'événements successifs. Ce sont des moments dans une lignée, des moments qui façonneront eux-mêmes la prochaine itération d'événements alors même qu'ils reculent dans le passé. L'approche processuelle, en somme, est fondamentalement, essentiellement historique. Tous les micro-éléments par lesquels commencent les autres

> approches sont eux-mêmes des macrostructures dans l'approche processuelle. Leur stabilité est quelque chose à expliquer, pas à présumer[193].

La sociologie processuelle d'Andrew Abbott se fonde sur un axiome implicitement présent chez Bertalanffy et chez Whitehead (par leurs références directes à la métaphore du fleuve d'Héraclite[194]) et que le sociologue nomme « *axiom of change* » :

> Le changement n'est pas quelque chose qui arrive occasionnellement à des acteurs sociaux stables. Le changement est l'état naturel de la vie sociale. La stabilité est une création ou, plus souvent, un mirage linguistique. Il n'y a pas de « mouvements sociaux ». Il n'y a que du mouvement social[195].

Le but de la sociologie processuelle d'Abbott n'est pas d'abolir les conceptions fixistes des diverses entités qui peuplent le discours des sciences sociales, que ce soit sous forme de catégories (prolétaire, bourgeois, démocratie, totalitarisme, conflits, frontières, révolution, etc.) ou de lois (comme en économie ou en démographie). Son but, comme Bertalanffy en biologie et Dan Sperber en antropologie, est de traduire l'« ontologie catégorielle » de la sociologie dans les termes d'une « ontologie processuelle ». Montrer en quoi l'individu, le collectif, les institutions, mais aussi les entités abstraites qu'on appelle structures (culturelles ou idéologiques) ou encore formes (conflit, mode, etc.) ne sont pas fixes, mais changeantes. Abbott poursuit là un des buts inachevés de l'École de Chicago.

> L'ascendance immédiate du processualisme réside dans le pragmatisme et l'École de Sociologie de Chicago qui a grandi en dialogue avec lui. Malheureusement, personne à l'École de Chicago n'a jamais pris la peine d'écrire une théorie sociale systématique. Et les pragmatiques eux-mêmes ont consacré plus d'attention à la psychologie qu'à la théorie sociale. De plus, la rencontre pragmatiste avec le processualisme rigoureux a été tronquée par la mort de George Herbert Mead alors qu'il avait seulement commencé à élaborer ses réactions à Whitehead[196].

---

[193] Andrew Abbott. *Processual Sociology*. Chicago : The University Press of Chicago, 2016, pp. IX-X.
[194] Alfred North Whitehead. *Procès et réalité*. Paris : Gallimard, 1995 (1929), p. 339, p. 479 ; Ludwig Von Bertalanffy. *Les problèmes de la vie*. *op. cit.*, p. 255 ; Ludwig Von Bertalanffy. *Theorie générale des systèmes*. *op. cit.*, p. 164.
[195] Andrew Abbott. *Processual Sociology*. *op. cit*., p. 2.
[196] *Ibid.*, p. X. Concernant les influences de Whitehead sur Mead, voir : Gary A. Cook « Whitehead's Influence on Thought of G.H. Mead ». *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 1979, vol. 2, n°15, pp. 107-131 ; Micheal L. Thomas. « Mead, Whitehead, and the Sociality of Nature ». Dans. Hans Joas, Daniel Huebner. *The Timeliness of George Herbert Mead*. Chicago : The University of Chicago Press, 2016, pp. 185-209.

Pour Abbott, l'une des qualités premières de ces entités qu'étudie la sociologie réside dans leur caractère historique. Andrew Abbott use du terme *historicality* afin de faire référence à la qualité de ce qui manifeste dans le présent en cours (*ongoing present*) son caractère d'évènement, autrement dit son déroulement dans la durée. Ce caractère historique dont font preuve les entités mobilisées par le discours sociologique est essentiellement dû aux individus qui composent leurs substrats. C'est à ce propos que le sociologue américain emploie l'expression « *historicality of individuals* ». Ce caractère historique se manifeste dans le présent en cours sous trois formes : dans la biologie (ontogenèse et phylogenèse), dans la mémoire (esprits), et dans les archives (productions symboliques). Ainsi, pour Abbott, « la nature humaine est fondamentalement historique », l'homme et ses productions ayant tous deux le caractère d'évènements.

Là où les sciences naturelles définissent le caractère processuel (*processuality*) comme le fait, pour une chose, de dépendre d'une suite de processus qui témoignent de son caractère dynamique, Abbott le définit comme le fait, toujours pour une chose, de dépendre d'une suite d'évènements témoignant de son caractère historique (*hisoricality*). Ce faisant, la sociologie processuelle d'Abbott, fait se correspondre processus et évènement : « Le monde de l'approche processuel est un monde d'évènements[197] ». À un processus correspond un évènement de même qu'à un évènement correspond un processus.

Malheureusement, cette correspondance entre évènement et processus n'en reste qu'au stade de la synonymie. Dans la sociologie processuelle d'Abbott, processus et évènement sont deux termes qui renvoient chacun à un complexe historique unique et singulier. Abbott ne semble pas relever la distinction classique entre le caractère particulier de l'évènement et celui général du processus — caractère qui provient du fait qu'un processus est induit d'analogies entre des évènements particuliers. Le processus, contrairement à l'évènement, peut ocurrir à plusieurs reprises au cours du temps, y compris de façon itérative.

Ce constat, partagé par Nico Wilterdink, à propos de la sociologie processuelle d'Andrew Abbott, explique pourquoi ce dernier, à défaut d'user d'un formalisme, se rabat au final sur une approche narrative maximaliste, qu'il nomme « lyrisme sociologique » et qui constitue la seconde partie de son ouvrage. Ce faisant, la promesse formulée par Abbott d'abandonner

[197] Andrew Abbott. *Processual Sociology*. *op. cit*., p. IX-X.

l'ontologie fixiste des catégories au profit d'une ontologie processuelle n'est finalement pas tenue, laissant place à :

> Une régression vers la métaphysique pré-sociologique. C'est un déni d'une grande partie de ce que la sociologie a réalisé et représente. C'est un refus de penser sociologiquement de manière systématique et cohérente. C'est aussi une méconnaissance des rapprochements prometteurs entre les sciences naturelles et les sciences sociales[198].

En termes de systématisation et de formalisation, une sociologie théorique processuelle se doit de penser au-delà de l'ontologie fixiste des catégories. Sans cela, elle serait forcée de continuer le travail commencé par Leopold von Wiese, qui consiste à établir une taxinomie des verbes d'actions relationnels d'une langue.

Toutefois, la correspondance séminale qu'établit Abbott entre processus et évènements a une valeur heuristique d'importance au regard d'une sociologie théorique processuelle. Cette correspondance, en plus d'avoir le mérite de donner une consistance sociologique à une notion à l'origine issue des sciences naturelles — auxquelles elle reste encore profondément enracinée — permet, en outre, d'envisager une révolution théorique semblable à celle initiée par Simmel en morphologie, mais cette fois-ci dans le domaine de la dynamique, en distinguant la forme qu'est le processus, de son contenu qu'est l'évènement. La philosophie de l'histoire laissant alors place à une sociologie des processus.

En termes d'application, cela revient à reprendre la méthode bonaldienne inspirée des sciences analytiques (géométrie, arithmétique, physique) en ce qui concerne l'interprétation et la modélisation des faits historiques et à employer dans le modèle ainsi obtenu des processus généraux — à l'image des principes fondamentaux de la systémique générale. Cette méthode[199], qu'on peut considérer comme le canon de l'interprétation et de la modélisation des faits historiques, se divise en deux étapes consécutives que sont l'induction de catégories ou propositions abstraites à partir de l'observation d'analogies (méthode synthétique) et la déduction, à partir de ces mêmes catégories ou propositions, d'un modèle explicatif (méthode analytique). La première étape renvoie à la description que donne Louis de Bonald du rôle joué

[198] Nico Wilterdink. « Driving in a dead-end street: critical remarks on Andrew Abbott's *Processual Sociology* ». *Theory and Society*. 2018, n°47, p. 555.
[199] Pour une vue générale concernant la sociologie de Louis de Bonald voir : Erwan Moreau. « À propos de Louis de Bonald et de sa sociologie ». *Sociétés*, n° 150/4, 2020, pp. 139-150.

par la méthode synthétique dans l'établissement des principes et propositions générales relatifs à l'histoire.

> Ainsi une proposition *abstraite* est une proposition générale dont la vérité doit être démontrée par une application particulière. Lorsque je dis : *si à un nombre pair, j'ajoute un nombre pair, la somme totale sera un nombre pair*, j'énonce une proposition générale ou *abstraite* ; mais, si je veux en prouver la vérité à mon élève, j'en fais une application particulière, en lui faisant observer que quatre et quatre font huit, que six et six font douze. Les propositions algébriques sont des vérités abstraites, qui deviennent évidentes par leur application à des problèmes d'arithmétique, de géométrie ou de mécanique. Les propositions générales ou abstraites qui ont rapport à la société, c'est-à-dire à l'homme, ne peuvent recevoir d'application que de l'histoire, ou des actions de l'homme en société. Ainsi, lorsque je fonde un système de politique sur des propositions générales ou *abstraites*, et que j'en fais l'application par l'histoire, il ne suffit pas, pour le combattre, d'opposer des propositions à des propositions, ni des raisonnements à des raisonnements, mais il faut encore opposer les faits aux faits, l'histoire à l'histoire[200].

C'est par l'application de la méthode synthétique aux faits historiques et sociaux que Louis de Bonald induit que toute société est composée de trois « personnes sociales », autrement dit de trois « vérités abstraites » ou catégories que sont : *pouvoir*, *ministère*, *sujet*. C'est à partir de la mise en rapport de ces trois catégories abstraites sur un mode analytique que Louis de Bonald déduit tout un ensemble de propositions abstraites afin d'établir son modèle explicatif de la société.

> Je traite donc de la société qui est la science des rapports d'ordre entre les êtres moraux, comme les *analystes* traitent des rapports de quantité (numérique ou étendue) entre les êtres physiques *a*, *b*, *c*, *y*, *x*, leur servent à exprimer la collection même indéfinie des proportions de nombre et d'étendue, et sont par cela même propres à recevoir et à représenter toutes les démonstrations de quantités partielles et finies. *Pouvoir*, *ministère*, *sujet* expriment aussi la généralité, même *l'infini*, dans les rapports possibles entre les êtres qui forment société, et sont susceptibles de dénominations particulières, différentes suivant le génie des langues, l'espèce et l'état de chaque société[201].

[200] Louis de Bonald. *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile*. Paris : Adrien le Clere, 1843 (1796), p. 17-18.
[201] Louis de Bonald. *Essai analytique sur les lois de l'ordre social*. Paris : 1800, p. 10.

Cette démarche, qui consiste à déduire des principes à partir de la mise en rapport de propositions abstraites (méthode analytique) elles-mêmes induites de l'observation d'analogies (méthode synthétique), est la copie conforme de celle suivie par Ludwig von Bertalanffy afin d'établir le modèle du système mû par des processus. C'est cette analogie, associée au fait que les différentes formes d'association entre individus soient considérées comme des systèmes par la systémique générale, qui justifie l'usage de ce même modèle à propos de la morphologie ainsi que de la dynamique des sociétés.

Ainsi, est-il possible, à partir de l'observation des résidents du Faubourg Saint-Antoine à Paris durant l'année 1982, d'induire que ceux-ci sont en majorité C.S.P. moins ; comme il est possible à partir de l'observation des résidents du Faubourg Saint-Antoine à Paris durant l'année 1999 d'induire que ceux-ci sont majoritairement des C.S.P. plus[202]. Ce faisant, on a pu assister, dans le Faubourg Saint-Antoine à Paris, entre les années 1982 à 1999, à un changement de catégorie sociale des résidents au profit d'une population plus aisée. Ce phénomène, bien connu des sociologues, correspond au concept de gentrification, soit le *fait*, pour un quartier, de passer d'un statut populaire à un statut aisé. Le phénomène de gentrification a pour cause une suite d'évènements qui commence par l'arrivée dans un quartier dit populaire d'une population aisée attirée par des loyers bas ; loyers qui leurs laissent assez de marge afin d'aménager leurs habitations ou leurs commerces à la hauteur de leurs situations. Les propriétaires, aux faits de ces changements, augmentent les prix et les loyers au détriment de la population la plus désargentée du quartier et au profit d'une population plus aisée de nouveaux habitants. L'itération de ces augmentations entraîne à terme le changement de statut du quartier, passant de populaire à aisé.

Dans les termes d'une sociologie théorique processuelle, le quartier peut s'interpréter comme un système social issu des relations entre les habitants (résidents et commerçants) et les propriétaires qui fixe les loyers et prix de l'immobilier. La suite d'évènements que nous venons de décrire peut s'interpréter comme une rétroaction positive (augmentation des loyers) et son itération comme une boucle de rétroactions positives. Le changement de statut du quartier, qui correspond au concept de gentrification, peut quant à lui s'interpréter comme un processus de bifurcation — le statut du quartier passant d'une dynamique à l'équilibre à une nouvelle

[202] Nous nous appuyons ici sur les données de l'article d'Anne Clerval. « Les dynamiques spatiales de la gentrification à Paris ». *Cybergeo : European Journal of Geography*. 2010, n°505, URL : http://journals.openedition.org/cybergeo/23231 [12/09/2021].

dynamique elle aussi à l'équilibre. Ainsi, une sociologie théorique d'approche processuelle commence là où s'arrêtent l'observation et la description des processus sociaux au moyen de catégories. Une fois le processus social nommé (gentrification) et décrit (passage pour un même quartier du statut « populaire » au statut « aisé »), la sociologie théorique processuelle cherchera à donner une explication de sa dynamique au moyen d'un nombre fini de processus élémentaires (boucles de rétroactions positives et négatives, bifurcations, etc.).

7.7. Conclusion

Notre recherche d'ontologie sociale supra-individuelle nous aura finalement mené à postuler l'existence de processus de même niveau. S'il semble impossible d'observer empiriquement l'existence d'entités supra-individuelles comme les groupes, collectifs, sociétés, etc., il est tout à fait possible d'observer empiriquement les interactions particulières entre individus. Si l'on ne peut faire l'expérience des noumènes que constituent Nature et Société, il est en revanche possible de faire l'expérience des phénomènes d'interactions physiques, y compris inter-individuelles. C'est toute la question des processus de socialisation que l'on retrouve dans la sociologie relationnelle simmelienne. Grâce aux développements de la systémique générale, le nouveau but de la sociologie relationnelle est désormais de chercher à traduire les catégories qui servent à décrire les processus relationnels en véritables processus dynamiques analytiquement exploitables, ceci afin de joindre à l'interprétation théorique le modèle explicatif et prédictif.

Là où l'ontologie catégorielle est traditionnellement liée à la démarche synthétique — les taxinomies de la biologie et de la zoologie étant caractéristiques d'une telle démarche — l'ontologie processuelle, en tant qu'elle est issue d'une sociologie théorique, manifeste un attachement à la méthode analytique. Pour autant, l'une ne va pas sans l'autre, tout comme l'une ne va pas avant l'autre. Comme l'affirmait déjà Comte, à travers sa philosophie positiviste de la connaissance, les principes qui servent de prémisses lors de la déduction doivent eux-mêmes être induits de l'observation d'analogies entre des faits de même nature — d'où le fait pour Comte de développer une sociologie dynamique sur les bases d'une sociologie statique. C'est suivant une logique toute similaire qu'une ontologie processuelle profondément dynamique doit nécessairement se fonder sur une ontologie catégorielle essentiellement fixiste — et non l'inverse.

En raison d'un isomorphisme entre les complexes d'éléments en interaction qu'elle étudie, la théorie générale des systèmes fournit une interprétation non-réductionniste et non-catégorielle de ces mêmes processus. Ainsi, est-il possible de concevoir une sociologie théorique processuelle à même de pouvoir fournir des modèles interprétatifs qui rendent compte de l'aspect dynamique dont relèvent certaines catégories présentes dans le discours sociologique, particulièrement les notions et concepts qui, à travers leurs définitions, témoignent de leurs caractères processuels. À partir du moment où l'on s'autorise à voir dans les évènements particuliers la manifestation de processus sociaux (gentrification, ségrégation, migration, différentiation, etc.), rien n'interdit d'interpréter ces mêmes catégories théoriques comme la résultante d'un nombre fini de processus élémentaires dont une description nous est fournie par la systémique générale.

Avant d'étudier un objet particulier sous sa dimension sociale, il nous paraît essentiel d'être en mesure de pouvoir fournir une explication, aussi imparfaite soit-elle, de cette dimension. Faire fi d'un tel souci théorique, c'est laisser croire que la société est un donné de l'esprit, ce qu'elle n'est pas. Contrairement à ce que peut laisser croire la division actuelle de la sociologie en particularismes aussi divers que variés, celle-ci ne peut s'exempter de théories générales en ce qui concerne la nature de son objet, à savoir la société. C'est pourquoi il est bon de garder à l'esprit qu'à côté des sociologies particulières existe une sociologie générale ayant pour objet la réalité sociale qu'elle étudie à travers ses causes et ses effets.

Partie III. Monstres et sociétés

Dans cette partie, nous allons tester notre hypothèse postulée à la fin de la première partie. Pour rappel, nous étions arrivés à l'hypothèse selon laquelle la définition a *minima* du mot *monstrueux* pouvait nous être donnée par la locution *contre-nature*, expression servant à définir le mot *monstre* déjà durant l'Antiquité — comme par exemple chez Platon et Aristote. Nous avions aussi vu que lorsque le mot *monstre* a pour référent un être, objet ou état de choses de la réalité matérielle, alors la nature à laquelle se réfère le concept de *contre-nature*, dénoté par le terme *monstre*, ne pouvait renvoyer qu'à une nature comprise en tant que *réalité sensible*. Cette dernière résulte d'une structuration du flux d'expériences d'un individu en prise avec la réalité sociale. Selon cette conception qui est la nôtre, chaque être, objet ou état de choses auquel le monstre ferait référence serait alors considéré comme *contrevenant* à une réalité sensible construite sur la base d'opinions, mais aussi et avant tout d'une pensée sociale faite de normes d'idéologies, de dogmes. Pour prendre un exemple qu'il nous faudra démontrer par la suite, les occurrences du mot *monstre* dans les textes du Moyen-Âge ne témoignent pas tant d'opinions individuelles que d'idéologies socialement partagées comme celle incarnée par le dogme de l'Église à la même époque.

Dans le but de tester notre hypothèse, nous avons donc étudié des occurrences du mot *monstre*, à différentes périodes de l'histoire, afin d'observer si ce à quoi elles réfèrent contrevient à une idéologie, à un dogme ou à une norme sociale effective durant la période considérée. Aussi, qui dit étude d'occurrences dit corpus. Or, qui dit corpus dit ensemble de documents réunis dans un but précis. Nos buts sont de mettre à l'épreuve notre hypothèse et de poursuivre un travail exploratoire sur les représentations du monstrueux. Pour cette raison nous n'avons pas jugé pertinent la délimitation stricte d'un corpus répondant au critère d'exhaustivité. Durant notre recherche, nous avons étudié les occurrences présentes dans divers

textes aussi bien philosophiques que juridiques, scientifiques ou religieux, sans parler des mythes et autres récits fantastiques. Nous avons généralement eu connaissance de ces textes grâce à des monographies ou des travaux de philologie et d'histoire des idées. Ces textes sont donc connus et étudiés de longue date.

Nous avons divisé notre étude historique en quatre périodes : Antiquité, Moyen-Âge, époque moderne, époque contemporaine. Pour chaque époque, nous avons recouru à la *méthode historique* afin de proposer un ensemble de normes, d'institutions et d'idéologies autour desquelles la réalité sociale s'organise. Par méthode historique, nous faisons moins référence à la méthodologie de Charles Seignobos qu'à une méthode générale de raisonnement qui consiste à induire des propositions générales à partir de l'observation d'analogies entre des faits concrets particuliers — autrement dit des faits situés géographiquement et historiquement — qu'on appelle d'ordinaire évènements. Pour les pères de la sociologie que sont Louis de Bonald et Auguste Comte, la « méthode historique » — ou « méthode synthétique » — constitue « l'artifice premier de la sociologie » ; et malgré tous les débats et controverses qui ont eu lieu en sociologie depuis lors, la sociologie n'a jamais changé de méthode et n'en changera à priori jamais. Même lorsque le sociologue énonce des affirmations (qui ne sont rien d'autre que des phrases qui se terminent par un point) à propos d'évènements tout à fait actuels, il ne le fait pas autrement qu'en induisant son affirmation à partir d'observation d'analogies entre des faits sociaux. Ce constat reste le même que l'on opte pour une démarche soit quantitative, soit qualitative ou que les affirmations ainsi assertées participent d'une analyse causale ou fonctionnelle. Même la sociologie analytique, considérée d'ordinaire comme diamétralement opposée à la démarche « classique » en sociologie, lorsqu'elle revendique le droit à rattacher ses affirmations à un discours sur le réel, se doit de déduire ses affirmations ou modèles de la mise en relation d'autres principes, eux-mêmes obtenus au moyen de la méthode synthétique. Enfin, Georg Simmel n'a jamais remis en cause la méthode historique telle que décrite par le positivisme. Penser cela reviendrait à supposer que Simmel ait remis en question le droit à user de l'induction à partir d'analogies alors que ce type de raisonnement est au fondement même de l'entreprise compréhensive visant à reconstruire les contenus de conscience.

Les modèles que nous avons établis, autour desquels s'organise la réalité sociale, constituent des interprétations et sont, de ce fait, faillibles. Ils sont l'œuvre d'un apprenti sociologue et non d'un historien chevronné. D'autre part nos modèles relèvent bien moins d'une histoire synonyme d'archives chronologiques que d'une histoire théorique. Ludwig von

Bertalanffy à écrit un texte dans lequel il présente et défend l'existence d'une histoire théorique. Ce dernier, passionné d'histoire et plus particulièrement d'histoire napoléonienne, cite la méta-analyse de Pieter Geyl à propos de la figure historique de Napoléon Bonaparte. Comme résultat de son analyse, l'historien néerlandais finit par distinguer une douzaine d'interprétations, de « modèles » différents de Napoléon, allant du tyran cruel à l'homme providentiel. Or, les deux ne peuvent cohabiter. D'où la conclusion de Bertalanffy :

> Si même un personnage comme Napoléon, assez proche dans le temps et sur lequel on est très bien documenté, peut être interprété de façon contradictoire, on ne peut blâmer les « philosophes de l'histoire » pour leur démarche intuitive, leurs biais subjectifs, etc., alors qu'ils traitent de ce phénomène énorme qu'est l'histoire universelle. Dans les deux cas, on a un modèle conceptuel qui ne représentera toujours que certains aspects et qui pour cette raison sera partisan ou même bancal. En conséquence, la construction de modèles conceptuels en histoire, outre qu'elle est possible, est à la base de toute interprétation historique par opposition à la simple énumération de données, c'est-à-dire chroniques ou annales[203].

En ce qui concerne la période contemporaine, nous nous sommes refusés à poursuivre notre étude historique des occurrences du mot monstre au-delà de la première moitié du XXe siècle pour au moins deux raisons : premièrement, la surproduction à proprement parler « monstrueuse » de textes et de discours qui nécessite des outils d'analyse adaptés et, deuxièmement, le manque de recul nécessaire vis-à-vis d'une histoire toujours en cours. Notre but, encore une fois, n'est pas de recenser toutes les occurrences ni même tous les types de monstre. Au risque de nous répéter, nous ne faisons pas œuvre d'inventaire. Le but de notre recherche est de présenter un nombre assez significatif de faits, sous forme d'occurrences, afin de démontrer le lien qui existe entre la notion de monstre et celle de contre-nature. Une fois ce lien rendu manifeste, notre intention est de montrer en quoi l'objet, l'être, ou l'état de choses, auquel fait référence le mot monstre, témoigne d'un élément contraire à la réalité sensible de celui qui use de cette même référence. Aussi, cette réalité sensible étant construite en premier lieu à partir de son expérience de la réalité extérieur — qui prend la forme d'une réalité sociale endurée — l'objet, l'être, ou l'état de choses auquel fait référence le mot monstre se manifeste

[203] Ludwig Von Bertalanffy. *Théorie générale des systèmes*. *op. cit.*, p. 114.

en premier comme un élément contraire à cette même réalité sociale, eut égard à tout une série de normes, de dogmes ou d'idéologies intégrés par les individus.

8. Le monstre durant l'Antiquité

La période que nous allons étudier dans ce chapitre est la plus importante en raison de sa durée et de son antériorité. Elle s'étend du Ve millénaire av. J.-C. avec le chalcolithique jusqu'aux alentours du Ve siècle ap. J.-C. avec la fin de l'Empire romain. Notre choix de commencer notre étude par la période du chalcolithique ne repose pas uniquement sur la naissance de l'écriture — et avec elle, des premières occurrences éventuelles d'un mot apparenté au mot *monstre* — aux alentours du IIIe millénaire av. J.-C., mais sur le fait que c'est à cette période que seront réunis les éléments et processus principaux qui viendront structurer la réalité sociale de l'Antiquité. Ce faisant, les différentes civilisations de l'Antiquité ne seront que des variations d'un même thème, plus ou moins reconnaissable, mais bel et bien présent.

8.1. Aux fondements de la réalité sociale des premiers temps historiques

Comme nous l'avons indiqué, c'est à partir de la période du chalcolithique que vont être réunis les principaux éléments et processus qui structureront la réalité sociale durant l'Antiquité. À cette période, certains villages prospères, apparus à la suite de la sédentarisation de communautés pastorales ou de chasseurs-cueilleurs, vont peu à peu prendre la forme de cités, résultats du processus de thésaurisation qui connaîtra son plein essor suite à l'apparition de l'agriculture. C'est aussi durant le chalcolithique que la métallurgie fait son apparition et commence à s'installer à la fois dans le Proche Orient asiatique mais aussi dans la région des Balkans. L'établissement de la métallurgie instaure, à côté de la taille de l'os, du travail de la pierre et de la poterie, un nouveau secteur plus qualitatif, convoité, qui nécessite des outils, des compétences et des infrastructures d'un genre nouveau. L'or, le cuivre puis le bronze seront dès leur apparition des produits convoités, rares, synonymes de luxe et de prestige social.

> À toute époque, et aussi bien en Amérique qu'en Europe non méditerranéenne ou en Afrique noire, chaque fois que le groupe ayant atteint le seuil agricole, franchit le seuil métallurgique, le même dispositif fonctionnel prend forme. La cité en est le moyeu. Elle est enfermée dans son enceinte défensive, centrée sur les réserves de céréales et le trésor. Les cellules qui l'animent sont le roi ou son délégué, les dignitaires militaires et les prêtres, servis par un peuple de domestiques et d'esclaves. Les artisans forment à l'intérieur du dispositif urbain une série de cellules généralement endogames ; leur sort est lié à celui des classes dirigeantes, leur condition n'est généralement ni tout à fait celle d'esclaves, ni tout à fait celle d'hommes revêtus de toute la dignité qui s'attache à cette condition. La cité et ses organes sont articulés avec les campagnes desquelles ils puisent leur matière nutritive et dont ils assurent la cohésion par un réseau d'intendants, intermédiaires entre le roi et une paysannerie généralement asservie[204].

Bien que les inégalités soient consubstantielles à la vie en collectivité, celles-ci prennent une dimension sociale en raison de la sédentarisation, les primo-arrivants et leurs familles s'installant sur des terres fertiles ou riches en ressources. S'en suit l'appropriation usufondée des terres, conséquence de leur usage — le cultivateur devient propriétaire de la terre dont il use. Les principales familles de l'ethnie deviennent alors des familles de grands propriétaires terriens. Si la famille est l'élément primordial autour duquel se construit une ethnie, le lignage est le processus fondamental au cœur de l'ethnogenèse. On connaît le rôle central joué par la *gens* et le *γένος* dans l'organisation des institutions domestiques, politiques, militaires ou encore religieuses. Le lignage se structure lui-même autour de l'autorité lignagère. Voici comment la décrit Alain Testart :

> Le chef de lignage, c'est mon père, ou le frère de mon père, ou le père de mon père (en régime patrilinéaire) ou mon oncle maternel, ou l'oncle maternel de mon oncle maternel (en régime matrilinéaire). Or ces pères ou ces oncles maternels ont souvent des pouvoirs exorbitants sur les fils ou les neveux maternels, comparables à la *patria potestas* des Romains, une puissance paternelle ou avunculaire. Droit de déshérité, droit de maudire, droit d'expulser, droit de placer en gage, droit de vendre en esclavage. Les données (toujours anciennes sur ces sujets) abondent. Il est même parfois précisé que ces mesures n'ont pas à être prises à titre de punition, mais seulement parce que l'ascendant a besoin d'argent. Un père ou un oncle peuvent vendre un fils ou un neveu parce qu'ils ont besoin d'argent. Ce sont les mêmes sociétés qui pratiquent le prix de la fiancée sans retour, et on

[204] André Leroi-Gourhan. *Le geste et la parole. I Technique et langage*. Paris : Albin Michel, 1964, p. 249-250.

> peut dire qu'ils peuvent aussi vendre les filles en mariage ; on peut aussi les placer en gage ou les vendre en esclavage[205].

On peut se demander d'où vient le fait que ce soit l'homme et non la femme qui représente l'autorité lignagère aussi bien dans les régimes patrilinéaires que matrilinéaires. Une explication peut être donnée sur la base de la spécialisation sexuelle des fonctions liées à la chasse aux gros gibiers. Cette spécialisation confère aux hommes un monopole des activités de chasse et de maniement des armes (lance, harpon, arme de jet, etc.) et peut s'expliquer aussi bien à partir de critères anatomiques et physiologiques (période de gestation et allaitement ; plus grande agressivité des mâles au sein du règne animal ; mobilité, etc.)[206] que de critères symboliques (comme la menstruation et l'égard de l'interdit de mixité des sangs)[207]. Une autre explication peut être donnée qui ne repose pas directement sur des critères biologiques. Il s'agit des rapports qui existent entre la pratique de l'esclavage pour dettes et celle du prix de la fiancée. Comme l'observe Testart, les sociétés qui légitiment la réduction à l'esclavage d'un de leur membre en raison de dettes ont une préférence pour la pratique du prix de fiancée[208].

> Dans toutes ces sociétés dans lesquelles la femme se trouve non seulement inférieure, mais subordonnée et dépendante, la dépendance de la femme est moins grave que celle d'un homme : pour que l'on admette que l'on puisse asservir un homme, il faut déjà avoir admis que l'on puisse vendre une femme « comme une esclave ». C'est ce qu'exprime la loi : pour que l'esclavage pour dettes soit considéré comme légitime, il faut déjà que le prix de la fiancée sans retour le soit[209].

De telles conditions semblent expliquer pourquoi l'autorité lignagère revient à l'homme plutôt qu'à la femme. L'esclavage pour dettes et le prix de la fiancée sont deux pratiques analogues dans le fait qu'elles constituent toutes deux un droit d'user d'autrui[210]. La majeure

[205] Alain Testart. *Eléments de classification des sociétés*. Paris : Editions Errance, 2005, p. 111.
[206] Voir : André Leroi-Gourhan. *Le geste et la parole. I Technique et langage*. *op. cit.*, p. 215.
[207] Voir : Alain Testart. « Les Amazones, entre mythe et réalité ». *L'Homme*. 3, n° 103, pp. 185-193.
[208] « Nous avons consacré beaucoup d'énergie à montrer le bien-fondé d'une loi de sociolgie comparative établie à partir de nos deux bases de données, l'une, pour l'esclavage, et l'autre, pour les prestations matrimoniales (comprenant chacune environ 400 sociétés). C'est une loi stricte (et non une corrélation) en ce sens qu'elle est fondée sur l'inclusion d'un ensemble dans un autre. » Alain Testart. *Eléments de classification des sociétés*. *op. cit.*, p. 64.
[209] *Ibid*., p. 65.
[210] « Art. 25. Si un citoyen intente une action contre la maison de son beau-père parce que son beau-père l'a offensé en donnant sa fille à un autre, le père de la fille doit rendre au double la *dox ex marito* qu'il a reçue. Art. 26. Si un citoyen a apporté la *dos ex marito* pour la fille d'un citoyen (et si) un autre l'enlève sans demander (le consentement) de son père ou de sa mère, et la déflore, c'est une affaire judiciaire de vie ; il doit mourir […] Art. 31. Si un citoyen déflore l'esclave d'un (autre) citoyen, il doit payer 1/3 de mine d'argent et l'esclave (restera)

partie des civilisations qui occupe le bassin méditerranéen et le Proche Orient asiatique durant l'Antiquité sont des sociétés qui exercent ou qui ont exercé le prix de la fiancée et dans lesquelles l'esclave pour dette est établi.

> Les plus pauvres, les plus miséreux, les endettés sont désormais menacés d'asservissement par les plus riches pour aucune autre raison que des raisons purement financières. L'esclavage pour dettes transforme ainsi de simples inégalités économiques en *relation de dépendance* entre maîtres et esclaves. Il existe désormais une équivalence générale entre l'opposition riches/pauvres et celle maîtres/dépendants[211].

Tous les éléments et processus que nous venons d'évoquer participent à l'émergence d'une personne autour de laquelle toute la société se structure : le *chef*. On retrouve ce dernier à différents niveaux de la structure sociale : macroscopique (chef d'État, chef religieux), mésoscopique (chef de tribu, chef d'armée) et microscopique (chef de famille). Du fait de l'autorité lignagère, le statut de chef est le plus souvent héréditaire. Dans ces conditions, la mémoire collective, forte en raison d'un mode vie communautaire, tend à entretenir la mémoire des « chefs », notamment des plus illustres, ayant réalisé de hauts faits à des étapes marquantes du développement de l'unité sociale considérée. L'entretien de cette mémoire collective s'opère logiquement par les récits historiques qui, à l'époque, ne prenaient pas la forme de chroniques ou d'annales mais celle de mythes et de légendes. Or, la fonction première des mythes et légendes est de faire des évènements marquants de la vie des hommes et des sociétés des évènements non plus temporels et historiques mais spirituels et anhistoriques afin qu'ils résistent aux assauts du temps. C'est d'un tel processus que résulte la figure du *héros*.

Au vu du tableau que nous avons dressé jusqu'à présent, il semble que la femme était au mieux subalterne au pire absente de l'organisation sociale de l'époque. Pourtant rien n'est moins vrai. Ce qui existe bel et bien à cette époque, c'est une dépendance de la femme vis-à-vis de l'homme dans le domaine de l'économie politique, de la gouvernance, de l'administration. On connaît l'importance qu'ont eu les cultes de « déesse mère » d'Innana à Cybèle. Malheureusement, ce rôle de premier plan au niveau religieux n'a pas pour corolaire un pouvoir équivalent au niveau des instances décisionnaires comme en témoignent

---

à son propriétaire. » Voir : « Les lois d'Esnunna 'vers 1930 av. J.-C.). » Dans. Jean Imbert, Gérard Sautel, Marguerite Boulet-Sautel. *Histoire des institutions et des faits sociaux*. *I. Des origines au Xe siècle*. Paris : PUF, 1963, p. 9.

[211] Alain Testart. *Eléments de classification des sociétés*. *op. cit.*, p. 66. Voir aussi : Alain Testart, *Avant l'histoire. L'évolution des sociétés, de Lascaux à Carnac*. Paris : Gallimard, 2012, p. 444-445.

l'archéologie, comme par exemple le site de la nécropole de Varna, en Bulgarie, datant du Ve millénaire av. J.-C. :

> Un personnage masculin apparaît, parallèlement à la déesse Mère-Terre, dans le système religieux et mythologique des agriculteurs et éleveurs du chalcolithique final. Environ deux dizaines de portraits d'hommes sous forme de sculptures en argile ont été répertoriées. On n'en conserve que des têtes séparées du corps, qui se distinguent par une tentative de présentation des traits individuels de l'homme. Ces portraits constituent pourtant une partie insignifiante des œuvres plastiques provenant du chalcolithique final. D'autant qu'ils sont munis d'attributs qui appartiennent sans doute aux détenteurs d'un certain pouvoir : ils ont tous un diadème, un chapeau, une coiffe ou une coupe de cheveux spécifique. Cette particularité correspond aux diadèmes en or de la nécropole chalcolithique de Varna. Un portrait de la région de Roussé suscite un intérêt tout particulier. On y voit sur la tête un chapeau avec des cornes de taureau orientées en avant (cassées maintenant). À partir d'un ensemble de plaques en os, aux extrémités perforées, trouvées dans le même tell, on a reconstitué un couvre-chef (sorte de casque) des deux côtés duquel étaient fixées des plaques courbées comme des cornes. Il ne fait pas de doute que le « casque » appartenait à une personne au pouvoir, comme cela ressort de la sculpture. Les chefs de tribu (et ce sont certainement eux qui sont représentés dans les portraits modèles) participaient manifestement à des rites pour garantir la fertilité de la Mère-Terre. L'alliance conjugale entre la déesse (représentée comme une prêtresse) et le chef tribal devait assurer la future récolte. Étant donc partenaire de la déesse mère, le chef se voyait attribuer, par la réflexion mythologique, des dons surnaturels. Aussi était-il représenté. Il faut évoquer, à ce propos, les vases anthropomorphes masculins de l'époque envisagée. Quelques têtes, couvercles avec des traits humains, ont été mises au jour, ainsi qu'un vase, en forme de corps mais privé de tête (du village de Gabarevo). Le corps est modelé dans un esprit réaliste, avec un phallus-orifice. Une des mains descend vers le phallus, alors que l'autre est posé sur le ventre. Un portrait de tête-couvercle provient de la même localité. Un chapeau est peint sur sa partie supérieure à l'aide de peinture rouge. Les deux objets découverts sont cependant tout à fait dissociés. Les récipients anthropomorphes comme ceux-ci servaient au cours du rite d'irrigation de la terre pour en augmenter la fertilité ou, peut-être, lors du rite représentant l'alliance conjugale entre le chef tribal et la déesse Mère-Terre. Il est incontestable, et certaines œuvres d'art du chalcolithique final le suggèrent, qu'en tant que

> partenaire de la déesse Mère-Terre, le personnage masculin occupait un rang élevé dans le panthéon des anciens[212].

Ce témoignage rend compte d'un autre phénomène, à savoir l'influence qu'exerce l'organisation sociale sur l'imaginaire religieux, les divinités étant couramment associées à des fonctions sociales. L'aspect fonctionnel des temples au sein des premières cité-états témoigne de la porosité et du dialogue entre religion et fonctions sociales aux époques archaïques[213]. C'est seulement sur le tard que l'architecture laissera apparaître une division nette entre institutions publiques et institutions religieuses comme en témoigne l'histoire du Capitol à Rome.

À ces différents éléments et processus, considérés comme centraux au regard de la structure normative de la réalité sociale, vient s'ajouter la conception que l'homme a de lui-même en tant qu'espèce. Comme l'explique Leroi-Gourhan, avant que n'apparaisse l'anthropologie scientifique moderne, la conception qu'avaient les hommes d'eux-mêmes relevait d'un ethnocentrisme exacerbé :

> Il est assez difficile, aujourd'hui, de concevoir sans le secours de la géologie, sans paléontologie, sans évolution, une science de l'homme toute prise dans un univers terrestre à peine entrouvert et sur une tranche de temps sans épaisseur. La variation y est métamorphose, l'apparition, création immédiate, et ce que nous concevons en étalant les êtres sur l'échelle du temps y est à accepter dans un naturel fantastique et uniquement dans l'espace. À l'esprit médiéval, le Pithécanthrope n'aurait pas été une surprise, il aurait accepté l'homme-singe comme il acceptait l'homme à tête de chien, l'unipède, la licorne […] Le transformisme n'était pas formulable positivement puisque le geste des héros et des dieux animait toute transformation. Le philosophe entrevoyait bien les frontières de la fable dans le champ étroit de son expérience, l'exploration anthropologique le conduisait bien à se définir comme l'être central du monde vivant, mais sa vision était essentiellement ethnocentriste. C'est en effet l'ethnocentrisme qui définit le mieux la vision préscientifique de l'homme. Dans de très nombreux groupes humains, le seul mot par lequel les membres désignent leur groupe ethnique est le mot « hommes ». L'assimilation de l'ethnie à une sorte de « moi » idéal, réunissant les qualités du bien et du beau, fait opposition à la

[212] Vassil Nikolov. « L'art et la mythologie des agriculteurs du chalcolithique final sur les terres bulgares. Dans. *Le premier or de l'humanité en Bulgarie au 5e millenaire*. Paris : Réunion des musées nationaux, 1989, p. 46.
[213] Voir : Dominique Charpin. *La vie méconnue des temples mésopotamiens*. Paris : Les Belles Lettres Collège de France, 2017.

> tendance à placer au-delà du monde familier les peuples monstrueux qui réalisent leur aspect et dans leur mœurs, au maximum, le mal et la laideur[214].

On pourrait bien sûr étendre la liste des éléments et processus qui participent à la structuration de la réalité sociale durant l'Antiquité. Cependant, nous estimons que tout ce qui se trouve dans une société ne participe pas à sa structuration à la même hauteur et que les éléments et processus qui y participent se trouvent en nombre fini. Il existe bien entendu des éléments et processus périphériques à cette structure qui jouent un rôle pivot dans son évolution. Toujours est-il que ceux que nous venons de présenter, en raison de leurs résiliences face aux vicissitudes de l'histoire, nous paraissent devoir être tenus pour centraux.

8.2. Aux fondements de la réalité sociale des premiers temps historiques (suite)

Au vu de la période historique considérée dans ce chapitre — qui du chalcolithique tardif jusqu'aux début du Moyen-Âge — ainsi que du modèle culturel que nous lui avons assigné — fondé sur le lignage et centré autour de la figure du chef — on est en droit de s'interroger sur la fiabilité d'un tel modèle aussi bien pour l'époque archaïque, fondée sur l'économie palatine et dominée par les figure successives de l'*anax* (*ἄναξ*) et du *basileus* (*βασιλεύς*), que pour l'époque classique incarnée par la démocratie athénienne et la République romaine. Pour l'époque archaïque, le fait d'une souveraineté et d'un culte du patriarche, du héros, du chef ou du roi est manifeste, comme nous l'avons déjà en partie montré dans la section précédente avec le cas du Proche-orient. En revanche, suite à la mise au banc du pouvoir royal et la fin du système d'économie palatine auquel succède l'instauration d'un régime « démocratique », la centralité de la figure du chef au sein de la réalité sociale et culturelle mérite d'être réinterrogée. Jan Assmann a très certainement raison de voir dans l'œuvre d'Homère la fin d'un âge héroïque :

> Serait-ce que le siècle d'Homère est lui aussi une époque de crise et de bouleversement ? Notons d'abord que les œuvres homériques marquent la fin d'une tradition orale vivante de l'époque héroïque. Ce qui suggère l'hypothèse qu'elles datent plutôt de la fin que de l'apogée du style de vie du monde qu'elles dépeignent, et qui accompagnent habituellement l'apparition du genre. L'épopée héroïque est le genre privilégié qu'adopte la mémoire

[214] André Leroi-Gourhan. *Le geste et la parole. I Technique et langage*. *op. cit.*, p. 11-12

> culturelle dans un type de société déterminé. Cette société est chevaleresque, c'est-à-dire marquée par des valeurs aristocratiques, guerrières et individualistes. La chevalerie, où qu'on l'observe dans le monde, implique la conscience d'une supériorité et un certain sentiment de sa dignité, individualiste dans une certaine mesure, sans doute fondé avant tout sur la possession de terres qu'exige l'élevage des chevaux, et sur la rapidité de déplacement « surhumaine ». Le besoin de terre particulier à cette aristocratie induit, avec un mode de vie, certains traits de personnalité qu'on peut rattacher à la notion de *loose society* : soif de liberté, autonomie, esprit d'initiative, indépendance, « honneur », etc. Homère vit peut-être déjà la fin du monde qu'il décrit, et sa poésie en est le monument. Il y sauvegarde une tradition (orale) dont les cadres sociaux sont voués à disparaître : une épopée héroïque orale qui a fleuri à l'époque non pas mycénienne, mais protoarchaïque, et qui faisait la part belle aux légendes alimentés par les impressionnantes ruines et autres vestiges de la culture mycénienne. Car beaucoup de choses laissent penser qu'Homère à vécu dans cette période charnière où en Grèce, une *loose society* cédait la place à une *tight society* […] La *polis* qui se constitue alors est le type même d'une *tight society* et, à maints égards, l'exact opposé de la société homérique. Les épopées d'Homère, en soi, s'inscrivent donc déjà dans un mode d'organisation de la mémoire culturelle, la reconstruction d'un passé sur lequel s'appuie l'identité d'un groupe. Et elles en forment le point ultime et le sommet, recueillant, peu avant le déclin annoncé, toute la somme de la tradition en une œuvre d'un type entièrement neuf, qui peut désormais substituer indépendamment de sa communauté mémorielle porteuse, et inaugurer un souvenir nouveau[215].

Cependant, nous sommes plus partagé en ce qui concerne le changement d'organisation sociale dont témoignerait la fin des épopées homériques car malgré une économie fleurissante, un urbanisme galopant (*polis*) et l'arrivée de nouvelles formes de politique étatique (démocratie, république), le lignage (*gens*), tout comme les privilèges accordés au chef de famille (*oikodespotês*, *pater familias*), resteront des éléments centraux de l'organisation sociale et ce jusqu'à la fin de l'Antiquité. Dans la Grèce antique, une réforme comme celle de Clisthène est symptomatique d'un tel poids au niveau des institutions. À ce titre, l'importance attribuée au *dème* sur le plan politique ne doit pas cacher une réalité sociale endurée qui est celle des *phratria* et du *genos* à une époque où, excepté dans les cités, la population des villages (*kômê*) excède péniblement le millier d'habitants[216]. Outre cette réalité sociale endurée, le droit à ces

[215] Jan Assmann. *La mémoire culturelle. Ecriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*. Paris : Flammarion, 2010 (2002), p. 243-244.
[216] David Whitehead. *The Demes of Attica 508/7 – CA. 250 BC. A Political and Social study*. Princeton : Princeton University Press, 1965.

époques était construit autour de l'autorité lignagère (déjà avec le code d'Hammourabi, encore dans le code Gortyne). L'organisation du droit romain, mieux renseignée, accordait un pouvoir étendu aux *gens* ainsi qu'aux *pater familias*.

La *gens* est une association de plusieurs familles agnatiques (patrilinéaire), qui partagent entre elles un ancêtre commun divinisé ou héroïsé. Le nom de chaque *gens* faisait référence à cet ancêtre éponyme. Face à l'urbanisme et au pouvoir accru des cité-états, la *gens* des temps archaïques, d'où provenait les patriciens de la Rome royale, va s'adapter et montrer sa résilience en tant qu'institution qui structure et organise les relations sociales fondamentales.

> Au petit groupe des parents par les mâles, monarchiquement régi par l'aîné, succéda une société aristocratique où les branches cadettes émancipées formèrent autant de familles ou de *domus* distinctes dans la *gens*. Cette révolution signalée par Platon pour les *γένη*, semble réalisée dans les gentes latines et sabelliennes au temps de la fondation de Rome[217].

C'est à travers cette unité sociale primordiale qu'est la *domus* que survivra l'autorité lignagère agnatique suite aux réformes visant à affaiblir le pourvoir des *gentes* face aux institutions étatiques émergentes. Avant ces réformes, l'autorité lignagère *gentilis*, comparée à celle de la *domus*, permettait une externalisation de la *potestats* du chef de famille au-delà du domaine domestique. En contrepartie de la disparition des autorités *gentilis*, les autorités étatiques avaient inscrit, dans *la loi des douze tables*, la *potestas* du *pater familias* sur le *domus*, y voyant la garantie de leurs propres pouvoir. À la *domus* correspond un groupe de personnes et de choses sur lesquelles le *pater familias* exerce la *patria potestas*.

> Le *paterfamilias* était le citoyen *sui juris*, c'est-à-dire ne dépendant que de lui-même, quelque âge qu'il eût, célibataire ou marié, car il était celui qui « *in domo dominium habei* ». Sans lui, il n'y avait ni *familia*, ni *domus*. Mais, à lui seul, il constituait une *domus*. Sur tout ce qu'elle pouvait contenir de personnes ou de biens, il avait, non pas un droit, *jus*, tenu de la coutume ou de la loi, mais un pouvoir, *potestas*, ayant sa source en lui seul[218].

Le *pater familias* était généralement un grand propriétaire terrien qui, vis-à-vis de la *domus*, était souverain car plein détenteur du *dominium*, droit de propriété qui en théorie correspond au pouvoir d'user, de jouir ou d'abuser d'une chose. En pratique, ce droit, forme juridique de la *patria potestats*, était limité du fait de la coexistence d'autres droits ainsi que de

[217] Joseph Declareuil. *Rome et l'organisation du droit*. Paris : Albin Michel, 1924, p. 40.
[218] *Ibid.*, p. 104-105.

l'intérêt et de la sécurité publics. Ceux sur qui s'applique cette *potestas* étaient les *alieni juris*, libres comme non libres, avec d'un côté, la femme *in manu* et les descendants et, de l'autre, les esclaves et les *clients*. Tous les *alieni juris* sont soumis à la *patria potestas* jusqu'à la mort de ce dernier et tous portent le *nomen gentilicium*, soit du fait de la descendance soit du fait de la dépendance. Le groupe des clients est composé d'esclaves affranchis, de leurs descendances, d'hommes libres affaiblis par la pauvreté ou la guerre ainsi que d'étrangers désirant s'installer dans la région. Parmi eux se trouvent des besogneux comme des ambitieux et des courtisans.

> Le client (de *cluere*, écouter, obéir) était l'homme placé avec les sien sous la protection d'une collectivité puissante qui le défendait et l'entretenait. En l'absence d'État organisé qui procure à l'individu assistance et sécurité, le pauvre, le faible, l'indécis recherchent la protection du fort et du hardi. Il n'est pas donné à tous d'avoir la force, l'énergie, l'intelligence que requiert la vie quotidienne en de tels milieux. Qui les a, fonde une gens, devient éponyme et dieu ; qui ne les a pas, se fait l'associé humble et obéissant du premier. Dans ce consortium profitable à tous deux, leurs droits seront en raison inverse de l'intérêt de chacun à l'association. Le client recevait des libéralités et une terre, était protégé, avait son existence assurée ; la *gens* y gagnait des cultivateurs, à l'occasion des guerriers[219].

Comme la *gens* dont elle est issue, la *domus* était une communauté religieuse. Elle rendait des cultes et des célébrations en l'honneur de l'ancêtre divinisé ou héroïsé lors desquels des prières étaient adressées aux *mânes* (âmes collectives des aïeux divinisés), aux *lar domesticus* ou *familiaris*, mais aussi à des divinités topiques comme les *penates*. Ces cultes et ces fêtes étant *sacra privata*, les pontifes n'avaient qu'un droit de surveillance sur eux ; le *pater familias* en était le maître de cérémonie. Il est important de garder à l'esprit que le héros éponyme, censé correspondre à l'ancêtre divinisé, fait moins référence à un personnage réel qu'à un *daímōn* (*δαίμων*) un esprit, un génie, une divinité qui est « le produit, la projection, la représentation de l'émotion collective[220] ». Émotion collective qui est le plus souvent représentée chez les grecs par un animal : taureau, chèvre, oiseau, serpent, etc. L'*agathos daimōn* (*ἀγαθὸς δαίμων*), le « bon génie », protecteur du foyer, est le plus souvent représenté sous la forme d'un serpent, symbole du monde chtonien. Le *domus* possédait son tombeau à l'extérieur de la ville. Une iconographie de stèle votive extrêmement répandue durant l'Antiquité classique, nommée

[219] *Ibid*., p. 41.
[220] Jane Ellen Harrison. *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion.* Cambridge : University Press of Cambridge, 1927, p. 261.

« banquet funéraire » ou un « banquet héroïque »[221] représente le *pater familias* divinisé, entouré de sa famille. Voici comment Jane Ellen Harrison décrit ce type d'iconographie (figure 20) :

> Un homme s'allonge à un banquet [1] ; sa femme, selon la coutume athénienne, est assise à ses côtés [2]. En face se trouve une table chargée de gâteaux et de fruits [3]. Jusqu'ici, nous pourrions bien supposer que nous avions, comme sur les reliefs funéraires athéniens, une scène de la vie quotidienne, juste touchée d'une certaine solennité, parce que cette vie est finie. Mais d'autres éléments de conception interdisent cette simple interprétation. Un garçon-préposé à droite verse du vin [4] ; cela correspond à la fête humaine, mais un garçon à gauche apporte non seulement un panier de forme rituelle, mais un cochon qui doit être sacrificiel [5]. La question de Pindare est de nouveau pertinente : « quel dieu, quel héros, quel homme chanterons-nous ? » La réponse est donnée, je pense, par le serpent qui, avec une apparente incongruité, se dresse sous la table [6]. Le banqueteur est un homme ; la tête du cheval comme un blason le marque comme chevalier [7]. Il est en quelque sorte divin ; sinon pourquoi aurions-nous des sacrifices et des libations ? Et pourtant il n'est ni un vrai dieu ni un olympien ; il est plutôt un homme masqué à ses descendants comme un daimon, comme Agathos Daimon. L'individu mort s'empare d'une fonction pérenne et conquiert ainsi l'immortalité, il est héroïsé[222].

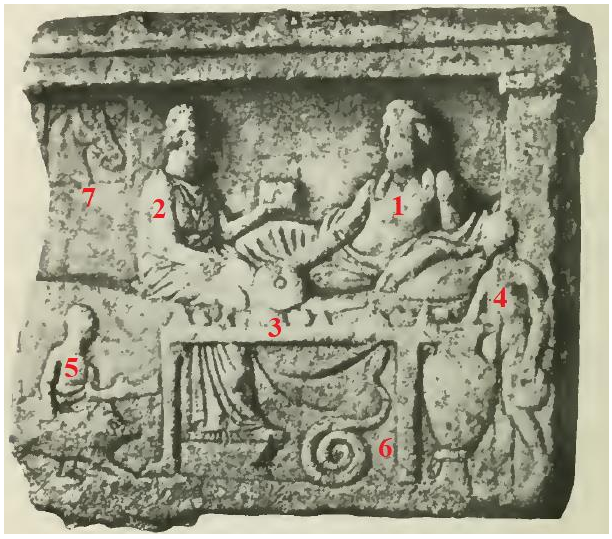


Figure 20 : stèle votive de « banquet héroïque » ou « banquet funéraire » représentant le pater familias divinisé entouré de sa famille. Jane Ellen Harrison. *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*. Cambridge : University Press of Cambridge, 1927, p. 308.

[221] Jean-Marie Dentzer. « Aux origines de l'iconographie du banquet couché ». *Revue archéologique*. n° 2, 1971, pp. 215-258.
[222] Jane Ellen Harrison. *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion.* Cambridge : University Press of Cambridge, 1927, p. 308.

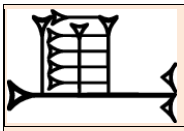
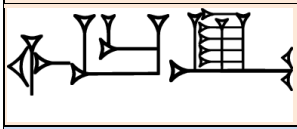
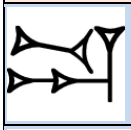
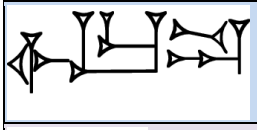
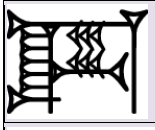
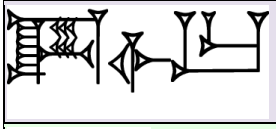
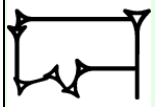
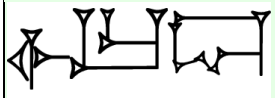
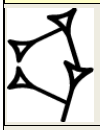
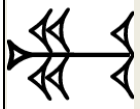
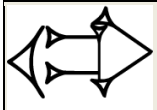
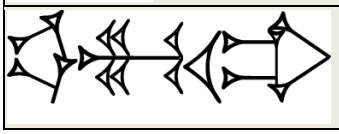
Il ressort du tableau que nous venons de dresser que l'organisation de la réalité sociale durant l'Antiquité est centrée autour de la figure du chef (« de famille », « de guerre », « d'État », « religieux »), dont le pouvoir résulte de son autorité lignagère sur la structure hiérarchique présente et passée que constitue la famille à cette époque (aîné d'une fratrie de mâle ; descendant d'ancêtres héroïsés et divinisés). La fonction première et fondamentale de ce chef est de faire survivre la structure lignagère dans laquelle il s'inscrit et dont découle son pouvoir et son autorité. Dans ces conditions, le monstre, figuration du contre-nature, aura tendance à se construire au regard d'une telle réalité sociale organisée autour de la figure du chef, du héros, du lignage, de la filiation, de l'atavisme ; réalité sociale incorporée comme norme au sein des réalités sensibles individuelles.

8.3. Le monstre avant la lettre. Une proto-histoire du monstrueux

Comme nous l'avons indiqué à de multiple reprises, notre étude porte sur les occurrences du mot *monstre*. Au vu de l'histoire des langues, on est en droit de se poser la question suivante : jusqu'où est-il légitime de remonter dans le temps à la recherche de telles occurrences ? Le linguiste consciencieux se limiterait très certainement au français moderne ; le linguiste un peu plus désinvolte s'autoriserait à remonter jusqu'au latin ; l'excentrique irait jusqu'au grec ancien. Or, notre travail n'est pas un travail de linguiste et notre intérêt premier ne concerne pas le langage mais les représentations collectives et sociales. Aussi sommes-nous remontés sur les traces des premières « représentations publiques » du concept de monstre au sein des civilisations akkadiennes et sumériennes du Proche-Orient.

Si les mot *τέρας* et *monstrum* recouvrent en grande partie les significations que les dictionnaires de langues actuels attribuent au mot *monstre*, un mot ayant une signification similaire ne semble pas exister en sumérien et en akkadien. Ce qui existe ce sont des expressions dont le sens recouvre une partie seulement des significations que nous pouvons attribuer au mot *monstre*.

Cunéiforme (paléo-akkadien, paléo-sumérien)	**Expressions**	**Traductions**
	*hul*	mal, mauvais, faux, difficile, cruel, ruine

	*ĝal*	être (substantif)
	*hul-ĝal*	le mal, le malin, le mauvais, le méchant
	*du*	devenu, être entré dans un état
	*hul-du*	malin ; vilain, vicieux ; violent, cruel
	*a*	bras, occupation, tâche
	*a-hul*	fausseté, cruauté, méchanceté
	*dim*	créer, faire, engendrer
	*hul-dim*	corrompu, vicié, altéré, dénaturé
	*udug*	démon, génie, esprit
	*udug-hul*	mauvais démon
	U (syllabique) *lah*	mutiler, abimer, frappé d’un mal
	MU (syllabique) *mu*	nom ; fils
	UL (syllabique) *ul*	enflé, distendu (difforme ?)
	U-MU-UL (syllabique) *Lah-mu-ul*	Umul : nom de l’être créé par Enki (*Enki et Ninmah*) *Lah-mu-ul* (le très vicié ?)

Une grande partie d'entre-elles, liées au caractère négatif du monstrueux, sont construites à partir du mot *hul* dont le sens recouvre intégralement celui du mot *mal* en français. Le mot *udug*, qui signifie démon, est très souvent associé au mot *hul* afin de former le terme *udug-hul*, qui signifie « mauvais démon », « mauvais esprit », « mauvais génie ». Chez les assyriologues, le terme *udug-hul* fait aussi référence à un genre littéraire très répandu de la fin du troisième millénaire jusqu'au dernier tier du premier millénaire. Il s'agit d'incantations ayant pour but de guérir les patients atteints de maladies en exorcisant les mauvais démons à l'origine de leurs maux[223]. Ces démons sont les serviteurs de *Namtar* — dieu de la mort et messager des Enfers — et se manifestent généralement sous la forme de vents violents et pestilentiels. Parmi eux, se trouvent des démons majeurs, des « rois » ou chefs démons : Samata, Asakku (liés aux sacrilèges), Ahhāzu (liée à la jaunisse, aux infections et à la septicémie), Lamaštu (liée aux enfantements) et Labaṣu. On trouve aussi des démons mineurs que sont les Lilû, Lilitû et Ardat-Lili.

> Triade de démons de la nuit qui s'apparentent aux succubes et aux incubes. Le groupe est composé de Lilû et Lilitû qui forment une paire d'entités démoniaques privés d'époux et d'épouses, à la recherche d'un partenaire. Lilû, démon mâle, agresse les femmes durant leur sommeil tandis que Lilitû, démone stérile, s'en prend aux hommes. Le dernier membre, Ardat-Lili, est une vierge inassouvie qui n'a connu aucun des aspects de l'amour et est destinée à une stérilité perpétuelle. Elle représente le fantôme des jeunes filles mortes avant d'avoir été mariées et d'avoir enfanté. Ses attaques visent à briser les mariages mais elle s'en prend également aux enfants en bas-âge pour les dévorer. Les juifs reprendront à leur compte la figure d'Ardat-Lili pour créer la Lilith hébraïque qu'on trouve dans le Talmud[224].

Lilītu tout comme Ardat-lilī renvoient chacune à une figure ingénue et séductrice en rapport avec la prostitution. L'épithète *ardat* que l'on retrouve dans Ardat-lilī dérive de *ardatu*, qui désigne une jeune femme en âge de se marier ou une servante. Inanna, la déesse de l'amour et de la guerre des Sumériens, qui correspond à Ištar chez les Akkadiens et Babyloniens, envoie Lilītu, « la main d'Inanna », séduire les hommes dans les rues. Le cours de Dominique Charpin au collège de France sur la fonction des temples mésopotamiens est on ne peut plus clair en ce qui concerne la fonction des temples dédiés à Ištar qui étaient des lieux officiellement dédiés à

[223] A propos des *Udug-hul*, voir la somme que constitue l'ouvrage de Markham J. Geller. *Healing Magic and Evil Demons. Canonical Udug-hul Incantations*. Berlin : de Gruyter, 2016.
[224] Voir : Robert Masson. *La plaque « des Enfers » du musée du Louvre. Etude d'une typologie particulière d'amulettes de conjuration contre la démone Lamaštu du Ier millénaire av. J.-C.* Paris : Ecole du Louvre (mémoire), 2015, p. 74.

la pratique de la prostitution[225]. Dans la fameuse *Epopée de Gilgameš*, Enkidu, l'acolyte du héros, maudit sur son lit de mort une courtisane, « La joyeuse », par ces mots :

> Puisses-tu ne jamais fonder un foyer !
> […]
> Puisses la fange souiller ton beau vêtement !
> Et l'ivrogne éclabousser tes atours !
> […]
> Puisses le lit de tes délices être le seuil de la porte,
> Et ta demeure le carrefour du quartier des potiers !
> Puisses-tu séjourner dans les ruines,
> Et hanter l'ombre des remparts[226].

Dans les croyances mésopotamiennes, le destin après la mort est le même pour tous à l'exception : des personnes ayant trahi le roi et les dieux ; des hommes et femmes en âge d'être mariés et morts sans progéniture ; des femmes mortes en couche. Ce sont ces mêmes personnes qui après leur mort se transforment en démons et hantent les vivants. Beaucoup de ces démons sont des femmes. La plus fameuse d'entre elles est Lamaštu dont les maux touchent les femmes enceintes et les nouveau-nés. Son époux, Pazuzu, est considéré comme le « roi des mauvais démons Lilû ». C'est lui qu'on invoque afin d'être libéré de l'emprise de Lamaštu. De nombreuses figurines et amulettes à l'effigie de Pazuzu datant du Ier millénaire av. J.-C. ont été retrouvées sur les sites archéologiques.

Un démon beaucoup plus ancien, Asakku, apparaît pour la première fois dans un texte de la fin du IIIe millénaire intitulé *Lugal.e*, titre qui peut se traduire par « *Ô roi guerrier* »[227]. Ce texte narre la victoire du roi Ninurta, vénéré en la ville de Lagaš, sur le monstre Asakku (Asag), « père des tribus barbares » qui peuplent les montagnes du nord-est, là où se trouve l'Enfer dans la cosmologie mésopotamienne. Le *Lugal.e* commence par le soulèvement des tribus des montagnes, représentées sous forme de différentes pierres – dirigées par le démon Asakku, né du chaos primordial Anki, union du ciel et de la terre. Ninurta, fils du grand dieu primordial Enlil à l'origine de la séparation du ciel (dieux An) et de la terre (déesse Ki), mate la révolte

[225] Dominique Charpin. « Les temples d'Ištar, des « maisons de plaisir » ? ». Dans. *La vie méconnue des temples mésopotamiens*. *op. cit*., pp. 135-161. Certains assyriologues vont jusqu'à employer l'expression « brothel » afin de décrire les temples d'Ištar.
[226] *Ibid*. Voir aussi : Jean Bottéro. *L'Epopée de Gilgameš*. Paris : Gallimard, 1992, p. 140.
[227] Jean Bottéro, Samuel Noah Kramer. *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*. Paris : Gallimard, 1993, p. 338-389.

des démons de pierre (tribus des montagnes) à l'aide de son arme Sar-ur (qui peut se traduire par « broyeuse de multitude ») mais ne parvient pas à tuer Asakku. Sar-ur énumère alors la liste des précédents monstres terrassés par Ninurta. Le combat reprend et Asakku est vaincu suite à quoi la mer rentre dans les terres et inonde les champs, devenant par conséquent infertiles. Vient à Ninurta l'idée d'entasser les pierres afin de créer des digues, inventant l'irrigation par la même occasion. Ninurta place alors la région sous la tutelle de sa mère Ninmah. Le *Lugal.e* se conclue sur le jugement des pierres (tribus barbares) punies une à une. Deux autres textes, l'*An-gim* (« *Comme An* ») et l'*Hymne de Gudea*, nous donnent une idée du sort réservé aux monstres comme Asakku. Dans le premier, on assiste au retour de Ninurta dans la ville de Nippur en char à trophée sur lequel sont exposées les dépouilles des différents monstres vaincus par le roi guerrier. Dans le second, les trophées sont exposés par le roi guerrier Ningirsu, équivalent par syncrétisme de Ninurta, dans le temple principal de la ville de Girsu, l'Eninnu, ou sont gardés les cinquante règlements divins. Voici comment sont énumérés les exploits de Ninurta dans le *An-gim* :

> Le Souverain, en sa bravoure puissante,
> Ninurta, fils d'Enlil, en son immense vigueur,
> De la Sublime-et-étincelante-Demeure,
> A tiré le Mouflon-à-six-têtes ;
> Des places fortes de la Montagne,
> Il a tiré le Dragon belliqueux ;
> Du [...], au tréfonds de l'Abîme,
> Il a tiré le Magilum ;
> De la poussière de ses batailles,
> Il a tiré le Bison géant ;
> Des extrémités de l'univers,
> Il a tiré le Kulianna ;
> Du sol de la Montagne,
> Il a tiré le Gypse ;
> Des Monts éventrés,
> Il a tiré le Cuivre résistant ;
> Du Chêne [...]
> Il a tiré l'Anzû,
> Et du [...] de la Montagne,

Il a tiré le Serpent-à-sept-têtes[228] !

En ce qui concerne la question du monstre, ce qui est remarquable dans le mythe de création que constitue le *Lugal.e*, ce n'est pas tant la monstruosité physique du démon Asakku que son comportement belliqueux et anarchique. Ninurta, roi héros, en venant à bout d'Asakku et des démons de pierre, fait naître l'ordre du chaos primordial qu'incarnent les tribus Elamites et la civilisation litho-pastorale du Zargos oriental. Ici, le rapprochement avec *La Stèle de victoire de Narâm-Sîn, roi d'Akkad* est inévitable. Sur cette stèle est représentée la victoire de Narâm-Sîn — *Dieu d'Akkad* et premier souverain à se coiffer de la tiare à cornes divines — sur les Lullubis, peuple du Zagros central. On peut aussi rapprocher cette lutte entre roi-guerrier mésopotamien et monstre primordial du Zargos avec le combat entre Huwawa (Humbaba) et Gilgameš dans l'épopée du même nom.

Le *Enûma eliš*, un autre mythe de création datant du XIIe siècle av. J.-C., relate l'ascension du roi guerrier Marduk au statut de divinité primordiale créateur de l'univers et ce suite à son combat contre Tiamat et sa horde de onze monstres. Tiamat est la déesse des eaux primordiales en lien avec le chaos des premiers âges. Au cours du récit, Tiamat apparaît « sous les traits d'un « monstre », au sens moral du terme, grâce à des épithètes marquant sa férocité et faisant d'elle un être rempli de haine[229] ». Pour affronter Marduk, Tiamat engendre des monstres « terribles », « féroces », « impitoyables », « enragés », « agressifs », auxquels elle attribue une force égale aux dieux et à Marduk :

Elle fit surgir Bašmu, le Dragon et Labamu,
Ugallu, Uridimmu et l'Homme-Scorpion,
Les Féroces Tempêtes, l'Homme-Poisson et le Bison,
Porteurs d'armes sans pitié, sans peur au combat[230].

Un combat terrible fait rage, Marduk en sort vainqueur, découpe Tiamat et crée l'univers à partir de sa dépouille. Là encore, on retrouve l'idée d'un cosmos ordonné suite à la victoire d'une figure héroïque sur un être originaire du chaos et dont les descriptions témoignent d'une

[228] *Ibid.*, p. 379.
[229] Virginie Danrey. « Du chaos au cosmos. Les monstres dans la littérature mythologique sumérienne et akkadienne ». Dans. Michel Mazoyer (dir.). *Monstres et monstruosités dans le monde ancien*. Paris : Harmattan, 2007, p. 86.
[230] Philippe Talon. *Enûma eliš*. Helsinki : The Néo-Assyrian Text Corpus Project, University of Helsinki, 2005, p. 82 ; Jean Bottéro, Samuel Noah Kramer. *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*. *op. cit.*, pp. 602-679.

monstruosité physique et morale. Le poème de *Enûma eliš* était chanté tous les ans lors de la fête royale du nouvel an. À noter aussi que le même dieu-roi-guerrier Marduk est régulièrement invoqué dans les incantations *Udug-hul* afin de combattre les mauvais esprits. Les mythes de cosmogénèse comme le *Lugal.e*, l'*Enûma eliš* ou encore l'*Epopée de Gilgameš* font directement échos aux propos de Jean-Pierre Vernant en ce qui concerne l'établissement du pouvoir souverain à ces époques :

> Dans ces théogonies orientales, comme dans celles de Grèce auxquelles elles ont pu fournir des modèles, les thèmes de genèse restent intégrés à une vaste épopée royale qui fait s'affronter, pour la domination du monde, les générations successives des dieux et diverses puissances sacrées. L'établissement du pouvoir souverain et la fondation de l'ordre apparaissent comme les deux aspects, indissociables, du même drame divin, l'enjeu d'une même lutte, le fruit d'une même victoire[231].

Comme l'explique très bien Jean-Pierre Vernant, ce qui se joue dans les mythes de cosmogonies, ce n'est pas tant de montrer le passage du chaos à l'ordre que de montrer, à travers leur personnification, la souveraineté de l'un sur l'autre ; celle de l'*anax* et plus tard du *basileus* sur les autres prétendants au trône d'un univers dont la topologie est le reflet d'un territoire sujet aux diverses luttes pour le pouvoir et la souveraineté. Ainsi, les représentations du cosmos comme celles des sumériens, des égyptiens et des grecs n'ont à l'évidence qu'une faible utilité d'un point de vue pratique. Leur fonction est essentiellement symbolique, dans ce sens qu'elles ont pour rôle de représenter les différentes puissances en présence, en lutte pour l'accès au pouvoir et à la souveraineté.

> L'univers est une hiérarchie de puissance. Analogue dans sa structure à une société humaine, il ne saurait être correctement figuré par un schéma purement spatial, ni décrit en termes de position, de distance, de mouvement. Son ordre, complexe et rigoureux, exprime des relations entre agents ; il est constitué par des rapports de force, des échelles de préséance, d'autorité, de dignité, des liens de domination et de soumission. Ses aspects spatiaux – niveau cosmique et directions de l'espace – expriment moins des propriétés géométriques que des différences de fonction, de valeur et de rang[232].

[231] Jean-Pierre Vernant. « Cosmogonies et mythes de souveraineté ». Dans. *Les origines de la pensée grecque*. Paris : PUF, 1962, p. 105-106.
[232] *Ibid.*, p. 110.

Enki et Ninmah est un mythe de création de l'homme datant de la première moitié du IIe millénaire. Ce mythe s'ouvre sur la division du chaos primordial (Anki) et la création du ciel (An) et de la terre (Ki). Les dieux Anunnakis, descendants du ciel, se marient alors avec les déesses avant de les féconder. Se manifeste alors la nécessité de subvenir au besoin des nouveaux foyers. Pour ce faire, les dieux décident de se mettre à la tâche et de travailler. Manque à l'appel Enki, dieu de la sagesse et de la technique, aussi connu pour son statut d'administrateur ; ce dernier dort tranquillement dans son lit. Nammu, sa mère, femme de An, avertie par ses autres fils du laisser-aller de Enki, lui demande alors de mettre à profit ses talents afin de créer des êtres à même de pouvoir endosser le labeur de ses frères. Enki se met alors au travail et crée une matrice d'argile prête à être modelée qu'il montre à sa mère. Nammu lui fournit alors l'assistance de sept « grandes dames », « courtisanes » avec lesquelles il confectionne les hommes devant remplacer les dieux à la tâche. Pour fêter ses créations, Enki organise une grande fête. Les festivités allant bon train, il se retrouve en tête-à-tête avec Nimnah, la plus talentueuse des sept « grandes dames ». Enivrée par la boisson, Nimnah dit alors à Enki : « La nature des hommes pouvant être aussi bonne que mauvaise [*hul*]. Je me fais forte de leur assigner, à mon gré, un destin bon ou mauvais [*hul*] ». Ce à quoi Enki répond qu'il lui sera gré, à lui, de corriger toute destinée assignée par Nimnah. La déesse saisit alors de l'argile des rives de la rivière Abzu et confectionne un homme aux mains faibles ; Enki lui assigne la fonction de serviteur du roi. Nimnah fabrique un deuxième homme aveugle ; le dieu lui attribue la fonction de pratiquer l'art du chant. Un troisième homme, paralysé des jambes, est produit par la déesse ; sa fonction sera celle d'orfèvre selon la volonté d'Enki. Le quatrième, incontinent, Enki l'exorcise du démon qui l'habite. Nimnah forme alors une femme frappée d'infertilité qu'Enki intègre au harem. Le sixième être à sortir des mains de Nimnah est asexué ; Enki lui attribue le rôle d'eunuque héraut du roi. Ayant corrigé le destin de nombreux êtres confectionnés par Nimnah en leur donnant le pain quotidien, Enki décide alors d'inverser les rôles en mettant au défi la déesse de corriger le destin de l'être qui sortira de ses mains. Enki se met immédiatement à l'œuvre et produit un être, nommé Umul (« le très vicié »), dont tout en lui était corrompu : sa tête, ses yeux, son cou, son corps, ses membres, son souffle, son cœur. Enki demande alors Nimnah si son pouvoir lui permettrait de palier au destin funeste de l'enfant. En inspectant le nouveau-né de plus près la déesse constate que le nouveau-né ne peut ni s'alimenter ni se mouvoir seul. La déesse dit alors à Enki que ce qu'il avait produit là n'est « ni vivant ni mort ». Le dieu rappelle alors à Nimnah les inflexions du destin qu'il a réussi à accomplir en n'omettant pas de lui rappeler le défi lancé : apporter le pain quotidien aux êtres

formés par les dieux. La conclusion du récit étant en partie emputée, le récit s'achève sur une mise en demeure d'Enki adressée à Nimnah de mettre Umul hors de son giron. Le mythe d'*Enki et Ninmah* témoigne à la fois de l'insertion des personnes handicapées au sein de la société de l'époque, de ses limites, et du rôle joué par le père en ce qui concerne le destin des êtres considérés comme non-viables et qui ne peuvent accomplir de fonctions sociales. D'un point de vue tératologique, ce mythe établit un lien de cause à effet entre la consommation abusive d'alcool et la naissance d'êtres atteints de malformations.

À propos de naissances d'êtres anormaux, il existe un très grand nombre de tablette contenant des listes de présages basés sur des naissances d'êtres humains ou d'animaux monstrueux. On trouve, par exemple, toute une série de tablettes réunies sous le titre *Šumma izbu* en référence à l'expression servant à introduire chaque présage et que l'on peut traduire par « Si une anomalie », « Si un rebut »[233]. Le sujet concerné par ses présages est principalement le représentant de l'autorité au sein du ménage dans lequel la naissance s'est produite, en l'occurrence le roi ou le chef de famille. Quand les présages ne les concernent pas directement, ils concernent leurs propriétés : habitations, terres, femmes, enfants. Dans le cas des rois, ces souvent le pays qui court vers de graves catastrophes. Ces présages sont construits sur le même modèle : « si progéniture avoir/être X, alors l'évènement Y aura lieu ». Même si certains présages sont parfois positifs, particulièrement lorsqu'il s'agit d'anomalies bénignes, la majorité d'entre eux sont néfastes : « si le fœtus n'a pas de X, alors le pays périra » ; « s'il n'a pas de X, alors le roi n'aura pas de descendance ; « si X, l'ennemi détruira le pays » ; « si X est comme cela, alors les dieux consumeront le pays »[234]. Malgré l'état fragmentaire de ces textes, il semble que plus une malformation est vicieuse, plus le présage tend à être néfaste. De tels présages concernant les êtres atteints de monstruosités seront au cœur de la divination tout au long de l'Antiquité. Si on ne sait pas à quand remonte l'établissement des premiers présages de ce genre, on en retrouvera encore les traces tout au cours du Moyen-Âge.

[233] Voir : François Lenormant. *Chois de textes cunéiformes*. Paris : Maisonneuve, 1873, p. 229 ; Nils P Heebel. « Šumma izbu ». Dans. Roger S. Bagnall, Kai Brodersen, Craige B. Champion, Andrew Erskine, and Sabine R. Huebner. *The Encyclopedia of Ancient History*. New York : Blackwell Publishing, 2013 ; Yoram Cohen. « Parallel Hurrian and Hittite šumma izbu Omens from Hattuša and Corresponding Akkadian Omens ». *Altorientalische Forschungen*. 2017, vol. 1, n°44, pp. 9–18.

[234] Dennis Pardée. « La tératologie au sein de la « science » ougaritienne ». Dans. Michel Mazoyer (dir.*). Monstres et monstruosités dans le monde ancien*. Paris : Harmattan, 2007, pp. 261-273.

8.4. Le monstre durant l'Antiquité grecque

Comme nous l'avons indiqué lors de notre analyse étymologique du mot *monstre*, ce dernier a pour origine les mots *téras* (*τέρας*) et *monstrum*. Toutefois, il est essentiel d'apporter quelques informations complémentaires en ce qui concerne la signification de ces deux mots. Comme nous l'avons montré à l'issue de notre étude des espaces sémantiques, le mot *monstre* peut être employé pour faire référence à des êtres, objets ou états de choses horribles, démesurés ou désordonnés. L'étude littéraire de texte de l'Antiquité classique montre que les mots *téras* et *monstrum* peuvent aussi faire référence à des présages. Cela vient du fait que le présage constitue un phénomène extraordinaire, qui se manifeste en premier lieu comme une rupture vis-à-vis de l'ordre et de la mesure, susceptible de susciter l'effroi. Voici ce que nous dit Isabelle Jouteur, spécialiste en littérature latine ainsi qu'en traductologie, à propos des termes désignant le monstrueux dans son recueil de textes sur le monstre à l'Antiquité :

> Notre concept moderne de monstre est le fruit d'une longue évolution. En grec, *to pelôr*, qui désigne le monstre au sens de « bête énorme », est un mot rare et poétique, employé presque exclusivement dans la poésie épique archaïque, à propos des monstres de la mythologie (Echidna, Scylla, la Gorgone) ou des animaux d'une taille exceptionnelle (serpents, lions, aigles) suscitant l'effroi. Mais le terme le plus courant, *to téras*, attesté aussi bien en prose qu'en poésie, désigne essentiellement le prodige envoyé par les dieux, le phénomène de l'apparition qui peut éventuellement prendre la forme d'un monstre, mais non nécessairement. Sont ainsi nommés phénomènes atmosphériques (éclipse, foudre, météore), tremblements de terre, naissances anormales, ébullitions spontanées de l'eau, apparitions de serpent. Dans la littérature épique, il renvoie même plus souvent à un présage qu'à une créature monstrueuse. La poésie tragique l'utilise au sens d'avertissement divin, de bête gigantesque, de monstre mythologique (Cerbère, Typhée). En latin, le terme *monstrum* provient du verbe *moneo*, « porter l'attention sur, avertir », qui lui donne son sens premier de « prodige qui avertit de la volonté divine » ; par extension, il désigne tout ce qui possède un caractère extra-naturel, d'où les monstres, monstruosités, conformations ou comportements monstrueux, avec les sens dérivés d'actes ou d'êtres criminels. Si les termes grecs et latins sont donc polysémiques et non superposable, le lexique ancien témoigne du rattachement étroit et premier de la notion avec la religion et le monde de la divination. Les trois termes partagent l'acception de « signe extraordinaire », que les dieux

> transmettent aux humains par le biais d'un phénomène ou d'une créature prodigieuse, terrible ou miraculeuse[235].

En ce qui concerne la langue grecque, Jouteur relève deux mots traduisibles par le mot *monstre* : *téras* et *pelôr* (*πέλωρ*). Jouteur a raison de signaler la rareté du dernier terme dont on recense moins de dix occurrences dans la littérature grecque — dont plus de la moitié chez Homère. Plus courant est le terme *pelôros* (*πέλωρος*) omniprésent chez Homère et Hésiode. Mais il existe encore bien d'autres mots grecs qui se retrouvent traduits par le mot *monstre* : *kétos* (*κῆτος*), monstres-marins (gros poissons, cétacés) ; *thêrion* (*θηρίον*), bêtes sauvages réelles ou fantasmées ; *misos* (*μῖσος*), employé pour faire référence à des objets de haine et d'aversion ; *exôlês* (*ἐξώλης*), à propos d'un être, d'un objet ou d'un état de choses funeste ; *anomos* (*ἄνομος*), criminel ; *anosios* (*ἀνόσιος*), impie. En latin, cette hétérogénéité est atténuée en raison du continuum étymologique qui lie les mots *monstrum* et *monstre*.

À l'image des cosmogénèses des civilisations sumérienne et akkadienne du Proche-Orient, les êtres monstrueux sont omniprésents dans la généalogie des divinités primordiales que constitue la *Théogonie* d'Hésiode. À l'origine de cette généalogie, on retrouve Chaos (le Néant), Gaïa (la Terre) et Éros (l'Amour). De Gaïa naîtrons les Oúrea (les Montagnes), mais aussi Ouranos (le ciel), Pontos (les eaux primordiales) et Tartare (le monde infernal) avec lesquels Gaïa s'unira et aura des enfants. De son union avec Ouranos naîtrons les Titans, les Titanides, les Cyclopes et les Hécatonchires. Ouranos qui éprouvait de la haine envers sa descendance la rejette toute entière. Gaïa confie alors à son fils Cronos, qui haïssait son père (et qui lorsqu'il sera lui-même père dévorera ses propres enfants), une lame avec laquelle émasculer ce dernier. Le sang qui jaillit retombe alors sur Gaïa et la féconde à nouveau. Celle-ci donne alors naissance aux Géants, aux Erinyes (les furies) et aux Méliades (les nymphes). De l'union de Gaïa et de son fils Pontos naîtrons Eurybié, Nérée (qui aura pour descendance les Néréides), Thaumas (qui aura pour descendance les Harpies) ainsi que Phorcys et Céto qui, par leur union, donneront naissance aux Grées, aux Gorgones ainsi qu'à Echnida. De l'union de Gaïa avec son fils Tartare naîtra Typhon. Ce dernier, de son union avec Echnida, aura pour descendance Orthos, Cerbère, l'hydre de Lerne, la Chimère mais aussi toutes les bêtes monstrueuses que sont la laie de Crommyon, le renard de Teumesse, l'aigle du Caucase, le dragon de Colchide gardien de la

[235] Isabelle Jouteur. *Monstres et merveillles. Créatures prodigieuses de l'Antiquité*. Paris : Les belles lettres, 2009, p. 31-32.

toison d'or, et Ladon, le dragon gardien des pommes d'or du jardin des Espérides. De l'union d'Orthos avec sa mère Echnida naîtrons le sphinx de Thèbe et le lion de Némée.

De Chaos naîtrons Erèbe (les Ténèbres) et Nyx (la Nuit) « la redoutable » (*δεινός*), la « mortelle » (*ὀλοή*). Nyx, « sans s'être unie d'amour à personne » enfantera Moros (le Destin « funeste »), Thanatos (la Mort), Hypnos (le Sommeil) et avec lui les Óneiroi (les Songes, parmi lesquels se trouve Morphée), Momos (le Sarcasme), Oizys (la Détresse), les Hespérides (le Couchant), les Parques (les Destinées), les Kéres (divinités infernales), la Némésis (le Châtiment), Adapé (la Tromperie), Phtonos (la Jalousie), Géras (la Vieillesse), Eris (la Discorde). « L'odieuse » Éris enfantera à son tour Ponos (la Peine), Algea (les Douleurs), Léthé (l'Oubli), Limos (la Faim), Makhai (les Combats), Hysminai (les Batailles), Phonoi (les Meurtres), Androktasiai (les Assassinats), Neikea (les Querelles), Amphilogiai (les Disputes), Pseudologoi (les Mensonges), Horcus (le Serment, le Parjure), Dysnomie (l'Anarchie) et Até (la Ruine).

Nous ne nous attarderons pas sur les nombreux cas d'unions consanguines, plus ou moins fort, présentes dans le lignage des divinités primordiales et qui sont la conséquence de la combinaison de principes symbolisés par les divinités. Ce qui est en revanche remarquable, c'est que la quasi-totalité des monstruosités sont issues de la généalogie des divinités primordiales. Alain Moreau distingue trois caractéristiques communes aux descendants des divinités primordiales : la monstruosité, le lien avec le royaume des morts, la puissance mortelle. La monstruosité est présente à la fois chez Nyx, par les comportements et états de choses qu'elle engendre, et chez Gaïa à travers sa progéniture monstrueuse.

> La plupart des enfants et descendants de Gaia qui se trouvent cités sont des monstres. Et les monstres engendrent des monstres dans une prolifération qui n'aurait pas de fin si n'intervenaient pas des héros comme Persée, Héraclès ou Bellérophon. Frappés par cette fécondité sinistre, les poètes et les mythographes postérieurs à Hésiode ont surenchéri en attribuant à Echidna, la plus prolifique des descendantes de Gaïa dans l'interprétation traditionnelle de la généalogie, la maternité d'autres enfants monstrueux[236].

Tous les monstres « terribles », « funestes », « redoutables », etc., lorsqu'ils sont vaincus — soit à l'issue d'un combat, soit à l'issue d'une épreuve — le sont soit par un héros soit par

[236] Alain Moreau. « La race de Méduse : force de vie contre force de mort ». *Mythes grecs. Origines*. Aix-en-Provence : D. Blancs, 1999 (1986), p. 93.

un dieu ; ces derniers tirant une partie de leur prestige de leur victoire. Les cas les plus notables sont Zeus et son fils Héraclès. Dans la *Théogonie,* c'est suite à son combat contre les Géants et les Titans, dirigé par Typhon, que Zeus devient souverain de l'Olympe.

> Comme Tiamat, Typhée représente les puissances de confusion et de désordre, le retour à l'informe, au chaos. Ce qu'il serait advenu du monde si le monstre au mille voix, fils de *Gé* et de *Tartaros*, avait obtenu de régner à la place de Zeus sur les dieux et sur les hommes, on l'imagine aisément : de sa dépouille naissent les vents qui, au lieu de souffler toujours dans le même sens, de façon fixe et régulière (comme font le Notos, Borée et Zéphyr), s'abattent en bourrasques folles, au hasard, dans des directions imprévisibles, tantôt ici et tantôt là. Les Titans défaits, Typhée foudroyé, Zeus, pressé par les Dieux, prend pour lui la souveraineté et s'assied sur le trône des Immortels ; puis il répartit entre les Olympiens les charges et les honneurs. De la même façon, proclamé roi des dieux, Marduk tuait Tiamat, coupait en deux son cadavre, en jetait en l'air une moitié qui formait le ciel ; il réglait alors la place et le mouvement des astres, fixait l'année et les mois, ordonnais le temps et l'espace, créait la race humaine, répartissait les privilèges et les destins[237].

Comme l'indique le sociologue Marco Orrù dans son étude sur l'histoire et la signification du concept d'anomie[238], avant la réforme constitutionnelle athénienne du Ve siècle av. J.-C., la seule occurrence du concept d'anomie se trouve dans la *Théogonie* à propos de Typhon : « On dit que Typhon le terrible [*δεινόν, deinon*], l'impétueux sans foi ni loi [*ὑβριστήν τ' ἄνομόν, hubristên anomon*], s'unit à la courtisane [Echnida] au regard lascif[239] ». Sophocle, dans ses *Trachiniennes,* décrit un Héraclès qui, sur le point de mourir, énumère la liste des monstres qu'il a lui-même terrassé en décrivant la race des centaures comme « L'armée des cavaliers à la double nature, monstre [*θηρῶν, théron*], farouche sans foi ni loi [*ὑβριστήν ἄνομόν, hubristên anomon*], à la force gigantesque [*ὑπέροχον βίαν, huperochon bian*][240] ». On remarque ici la mise en relation des concepts d'hubris et d'anomie, le premier ayant pour sens la démesure ou l'excès et le second l'absence de règles, de mesure. C'est à la Némésis, en tant qu'exécutrice de la justice de Zeus, qu'il revient de punir ces transgressions.

> Ne voyez-vous pas que le dieu lance sa foudre sur les plus grands animaux, et qu'il les fait disparaître, tandis que les petits ne lui causent pas même la plus légère inquiétude ? ne

[237] Jean-Pierre Vernant. « Cosmogonies et mythes de souveraineté ». Dans. *Les origines de la pensée grecque*. *op. cit.*, p. 104-105.
[238] Marco Orrù. *L'anomie : histoire et sens d'un concept*. Paris : L'harmattan, 1998 (1987).
[239] Hésiode. *Théogonie*. 307.
[240] Sophocle. *Les Trachiniennes*. 1095.

> voyez-vous pas qu'elle tombe toujours sur les plus grands édifices et sur les arbres les plus élevés ? car Dieu se plaît à abaisser, tout ce qui s'élève trop haut. Ainsi une grande armée est souvent taillée en pièces par une petite. Dieu, dans sa jalousie, lui envoie des terreurs, ou la frappe d'aveuglement, et conséquemment elle périt d'une manière indigne de sa première fortune. Car il ne permet pas qu'un autre que lui s'élève et se glorifie[241].

Popularisée par Platon, l'expression « *mêdèn ágan* » (*πᾶν μέτρον*), « rien de trop », que l'on doit à Solon et qui est inscrite sur le temple de Delphes, témoigne du goût des Grecs de l'Antiquité pour la mesure. Cette expression est bien sûr à mettre en dialogue avec une autre expression fort répandue à l'époque, « *kalòs kai agathós* » (*καλὸς καὶ ἀγαθός*) « beau et bon ». Platon est à la fois l'un des tous premiers philosophes à recourir à la figure du monstre dans son argumentaire et l'un de ceux qui y recourt le plus. Dans la *République,* Platon représente l'âme humaine sous la forme d'une créature tripartite vivant à l'intérieur de l'homme. Il compare l'apparence de cet homoncule aux monstres des mythes comme « la Chimère, Scylla, Cerbère, et un certain nombre d'autres constituées d'un ensemble de formes naturelles multiples réunies en un seul être[242]. » L'homoncule se compose d'un homme lié à un lion énorme ; rattaché à eux, « un monstre [*thêrion, θηρίου*] composite et polycéphale, possédant à la fois les têtes de créatures [*thêriôn, θηρίων*] paisibles et féroces, disposées en cercle[243] ». Dans cet homoncule, l'homme représente la justice là où le monstre polycéphale représente l'injustice ; le lion représente quant à lui la puissance qui sert soit la justice soit l'injustice. Ce tératomorphisme de l'âme humaine se retrouve, quasi à l'identique, dans le *Phèdre*. Lors de leur flânerie, Phèdre demande à Platon s'il croit à une fable à propos d'un lieu se trouvant à proximité de là où ils se trouvent. À cette question le philosophe d'Athènes lui répond que la recherche de la vérité à l'intérieur des fables est un exercice bien trop laborieux qui, si on s'y adonne, nécessite qu'on explique « l'image des Hippocentaures, puis plus tard celle de la Chimère ; et nous voilà submergés par une foule pressée de semblables Gorgones ou Pégases, par la multitude, autant que par la bizarrerie, d'autres créatures inimaginables et de monstres légendaires [*teratológôn, τερατολόγων*][244] ! » Platon explique alors qu'avant de chercher à connaître ce qui se cache derrière les évènements et personnages des fables, le philosophe doit d'abord chercher, suivant l'inscription du temple de Delphes « *Γνῶθι σεαυτόν* », à se connaître lui-même. C'est alors que

[241] Hérodote. *Histoires*. VII, 10e.
[242] Platon, *République*. IX, 588b.
[243] *Ibid*., IX, 588c.
[244] Platon. *Phèdre*. 229d-229e.

Platon évoque la double nature de l'âme humaine, à l'image de l'homoncule dominé soit par le monstre polycéphale soit par l'homme de bien :

> Peut-être suis-je un monstre [*thêrion*, *θηρίου*] plus complexe et plus fumant d'orgueil que n'est Typhon ? Peut-être suis-je un animal [*zôon*, *ζῷον*] plus paisible et moins compliqué, dont la nature participe à je ne sais quelle destinée divine et qui n'est point enfumée d'orgueil[245] ?

Dans le *Cratyle*, Platon emploie la figure du monstre afin d'expliquer sa théorie de la signification. Pour le philosophe athénien il y a signification « tant que domine l'essence de l'objet manifestée dans le nom[246] ». De la sorte, au nom d'une espèce correspond certains nombres de traits physiques. Or, il arrive que certains individus naissent qui ne possèdent pas les traits de leurs espèces. Dans de tels cas, doit-on encore attribuer à ces monstres le nom de l'espèce dont ils sont issus ?

> Il est juste en effet, ce me semble, d'appeler lion la progéniture du lion, et cheval celle du cheval. Bien entendu qu'il ne s'agit point des cas monstrueux [*τέρας*], comme si par exemple il provenait d'un cheval autre chose qu'un cheval, mais du cours ordinaire delà reproduction des races. Qu'un cheval produise contre nature [*παρὰ φύσιν*, *para phusin*] ce qui serait naturellement le produit d'un taureau, il faudra l'appeler un veau, et non pas un poulain. De même pour la race humaine, le nom d'homme ne convient à la progéniture d'un homme qu'autant qu'elle est conforme à son espèce. De même aussi pour les plantes et pour toutes les autres choses[247].

Ce passage du *Cratyle* se structure autour d'une conception centrale de l'Antiquité, celle d'atavisme, qui correspond à l'inscription biologique du lignage, devenant dès lors visuellement manifeste, apparente, *eidos*, autrement dit forme intelligible[248]. Ici, l'atavisme ne se limite pas aux seules conformations physiques ; il s'étend à la morale ainsi qu'aux fonctions et statuts sociaux.

> N'en est-il pas de même pour le roi ? D'un roi il proviendra un roi [*βασιλέως βασιλεύς*], d'un homme bon un homme bon [*ἀγαθοῦ ἀγαθός*], d'un bel homme un bel homme [*καλοῦ*

[245] *Ibid*., 230a.
[246] Platon. *Cratyle*. 393d.
[247] *Ibid*., 393c.
[248] Sur les liens entre *voir* et *savoir* durant l'Antiquité voir : Jean-Pierre Vernant. « Introduction ». *L'homme grec*. Paris : Seuil, 1993, p. 19.

> *καλός*] et ainsi du reste ; chaque race se reproduira semblable à elle-même, sauf le cas de monstruosité [*τέρας*][249].

Dans le cadre de la théorie de la signification platonicienne, il apparaît que toute forme intelligible doit être nommée au moyen du nom manifestant l'essence de la forme intelligible en question.

> Mais s'il arrive une naissance contre nature [*παρὰ φύσιν, para phusin*], et qu'il se produise un monstre [*τέρατος, tératos*] ? Si d'un homme bon et pieux il naît un impie ? Ne serait-ce pas comme dans notre précédent exemple d'un veau produit par un cheval, et qui ne doit pas porter le nom de celui qui l'engendre, mais de la race à laquelle il appartient lui-même[250] ?

L'expression *παρὰ φύσιν, para phusin* est constamment traduite par l'expression « contre nature » ou « contraire à la nature ». À la *phusis* correspond l'aspect dynamique de l'être, son déploiement, son devenir en tant qu'être ; *para phusin* peut donc se comprendre comme le fait d'aller à l'encontre de la dynamique liée à son être. À l'opposé, l'expression *κατὰ φύσιν, kata phusin,* indique qu'un être, objet ou état de chose suit son déploiement naturel, son devenir, ce pourquoi il est (au sens d'exister). Ces expressions, qui semblent plus relever d'un vocabulaire savant (aucune mention dans la poésie ou la littérature), se retrouvent autant dans des écrits qui traitent de problématiques morales (Platon, Plutarque) que de médecine (Hippocrate, Galien), de biologie (Aristote) de physique (pseudo Aristote) ou encore de géométrie (Pappus d'Alexandrie). Chez Platon, on retrouve ces expressions notamment dans les *Lois* à propos des relations entre hommes et femmes. Pour Platon, le mariage, la filiation et l'éducation des enfants sont les éléments les « plus importants » (VIII, 842e) en vue de cultiver la vertu et d'établir la cité idéale. Tous les plaisirs et union qui ne participent pas au devenir — à la *phusis* — d'une telle cité sont donc qualifiés de contre-nature par le philosophe athénien :

> Il faut songer que c'est à l'union de la femelle et du mâle en vue de la génération que la nature [*κατὰ φύσιν, kata phusin*] a attaché ce plaisir, et que l'union des mâles avec les mâles et des femelles avec les femelles va contre la nature [*παρὰ φύσιν, para phusin*] et que cet audacieux désordre vint d'abord de leur impuissance à se maîtriser dans le plaisir[251].

[249] Platon. *Cratyle.* 394a.
[250] *Ibid.*, 394d.
[251] Platon. *Lois.* I, 636c.

> […] ou bien personne, de bonne naissance et libre, n'osera toucher à aucune autre femme de sa condition si ce n'est sa propre épouse, ni semer avec des concubines une semence d'enfants illégitimes et de bâtards, ni non plus répandre avec des mâles une semence infertile en un acte contre-nature [*παρὰ φύσιν, para phusin*][252].

Aristote fait un usage beaucoup plus modéré du monstre dans ses écrits. Le fait qu'Aristote est moins recours au monstre que Platon dans son argumentaire philosophique s'explique en partie par le fait que le premier privilégie les faits et le second les représentations que constituent les formes intelligibles. Ainsi, les occurrences du mot *θηρίον* chez Aristote ne semble pas devoir évoquer des monstruosités mais bel et bien des animaux sauvages, des bêtes ou des brutes. En ce qui concerne les occurrences du mot *τέρας*, elles sont toutes rassemblées dans son ouvrage *De la génération des animaux* et dénote de façon univoque l'aspect monstrueux de certaines conformations anatomiques aussi bien chez les animaux que chez les êtres humains. Les interprétations et explications des monstruosités par Aristote contrastent de manière frappante avec l'univers superstitieux dans lequel semblent confinés les monstres durant l'Antiquité, en raison notamment de la position centrale occupée par la divination. Il explique, par exemple, en quoi les monstres ayant une nature double, à la fois animale et humaine (*μιξάνθρωπος*, *mixanthrôpos*), sont impossibles du fait, selon lui, des différentes durées de gestation d'une espèce à une autre[253]. Certaines de ses observations, comme par exemple le lien de causalité entre multiparité et tératogénèse[254], seront confirmées suite à l'avènement de la biologie et de la tératologie moderne. Aristote observe entre autres que, chez les oiseaux, dans le cas d'oisillons jumeaux, les embryons sont séparés par une membrane et se développent jusqu'à devenir deux poussins distincts ; mais lorsque la membrane est absente et que rien ne les sépare, alors apparaissent des formes de monstruosités. Deux mille ans plus tard, la tératologie moderne reprendra la même méthode empirique (étude des embryons sur des œufs de poules) et fera le même rapprochement en ce qui concerne la gémellité et la formation de monstres doubles (aussi appelés jumeaux conjoints ou siamois). L'explication que donne Aristote du monstre (*τέρας*) à partir de l'idée de contre-nature (*παρὰ φύσιν*) préfigure lui aussi le changement de paradigme qui se déroulera au cours du XIXe siècle à l'égard du concept de monstre :

> Le monstrueux [*τέρας*] est contre nature [*παρὰ φύσιν*], non pas contre la nature [*παρὰ φύσιν*] prise absolument, mais dans son cours ordinaire : car du point de vue de la nature éternelle

[252] *Ibid.*, VIII, 841d.
[253] Aristote. *De la génération des animaux*. IV, 3, 769b.
[254] *Ibid*., IV, 4, 770a.

> et soumise à la nécessité, rien ne se produit contre nature [*παρὰ φύσιν*], alors que c'est l'inverse dans les phénomènes qui, dans la généralité des cas, sont d'une façon, mais peuvent aussi être autrement. D'ailleurs, même parmi ces phénomènes, ceux qui enfreignent la règle dont nous avons parlé sans toutefois se produire au hasard, paraissent moins monstrueux [*τέρας*] du fait que ce qui est contre nature [*παρὰ φύσιν*] est d'une certaine façon conforme à la nature [*κατὰ φύσιν*], lorsque la nature formelle ne réussit pas à dominer la nature matérielle[255].

En faisant de la *para phusin* un phénomène à part entière de la *cata phusin*, Aristote tient un discours sur le monstre très proche de celui des biologistes et tératologues du XIXe siècle. Pour autant, à l'image de Platon, bon nombre de ses propos sur le monstre restent très influencés par la société de son époque, organisée autour de la figure du chef ainsi que de l'autorité lignagère. Ainsi pour lui, en ce qui concerne la génération, les principales déviations sont l'absence d'atavisme, notamment du côté paternel, et la naissance d'une femelle au lieu d'un mâle :

> D'ailleurs celui qui ne ressemble pas aux parents est déjà, à certains égards, un monstre [*τέρας*] : car dans ce cas, la nature s'est, dans une certaine mesure, écartée du type générique. Le tout premier écart est la naissance d'une femelle [θῆλυ] au lieu d'un mâle [ἄρρεν]. Mais elle est nécessitée par la nature, car il faut sauvegarder le genre des animaux où mâles et femelles sont distincts. D'autre part, il peut se trouver que le mâle soit incapable de l'emporter par suite de sa jeunesse, de sa vieillesse ou de quelque autre cause du même ordre : il est nécessaire dès lors que des femelles soient engendrées chez les animaux[256].

Pour Aristote, le fait qu'une femelle soit engendrée à la place d'un mâle, ou le fait que l'enfant ressemble plus à sa mère qu'à son père, sont les conséquences d'un manque de puissance chez le père au niveau des membres ou du caractère où domine la mère. Encore une fois ces considérations sont la conséquence de l'organisation sociale qui règne à l'époque d'Aristote. On trouve ainsi d'autres expressions de l'autorité de l'homme vis-à-vis de la femme comme par exemple dans ce passage de la *Politique* à propos de l'*oikonomikês*.

> Nous avons dit que l'administration de la famille (*οἰκονομικῆς*, *oikonomikês*) repose sur trois sortes de pouvoirs : celui du maître, dont nous avons parlé plus haut, celui du père, et celui de l'époux. On commande à la femme et aux enfants comme à des êtres également

[255] *Ibid*., IV, 4, 770b.
[256] *Ibid*., IV, 3, 767b.

> libres, mais soumis toutefois à une autorité différente, républicaine pour la première, et royale pour les autres. L'homme, sauf les exceptions contre nature (*παρὰ φύσιν*), est appelé à commander plutôt que la femme, de même que l'être le plus âgé et le plus accompli est appelé à commander à l'être plus jeune et incomplet[257].

L'emploi par Platon et Aristote du mot *τέρας* et de ses dérivations contraste avec la grande majorité des occurrences qui encore une fois font majoritairement référence aux caractères prodigieux, étonnants, étranges de certains êtres, objets ou états de choses dès lors considérés comme des signes ou créatures envoyés par les dieux. Les ouvrages dans lesquels on retrouve le plus d'occurrence des mots *τέρας* ou *monstrum* sont, depuis Hérodote, les chroniques et les récits de voyages. Les descriptions de peuples cynocéphales et acéphales qui habitent les confins du monde civilisé (*οἰκουμένη, oikouménê*) ainsi que les récits de naissances d'êtres difformes et d'évènements prodigieux, déjà présents dans l'*Histoire*, continueront d'être consignés dans les chroniques du Moyen-Âge et de la Renaissance. Des auteurs comme Polybe (*Histoires*, XXXIV.2) et Strabon (*Géographie*, I.2) considéraient les écrits d'Homère et d'Hésiode comme étant des « *teratologias* » (*τερατολογίας*), expression qu'on pourrait traduire par « récit fantastique », « fables ». Les phénomènes extraordinaires, les *τέρας et prodigii*, constituent les éléments principaux de ce genre littéraire. Polybe est l'un des rares historiens de l'Antiquité à ne pas faire mention des prodiges. Dans ses *Histoires*, Polybe va même jusqu'à critiquer l'historien Timée de Tauroménion d'abuser des fables dans ses chroniques (*Histoires*, XII. 24).

De façon générale, le mot *τέρας* dénote rarement une monstruosité morale dont l'évocation chez les Grecs semble devoir recourir à d'autres procédés que la simple occurrence d'un mot. Ainsi, même dans la dramaturgie, les occurrences du mot *τέρας* font essentiellement référence à des créatures mythologiques ou à des prodiges. Toujours est-il que depuis Eschyle, Sophocle et Euripide, la majorité des tragédies regorge d'incestes, de parricides et d'infanticides ; autant de comportements considérés comme des monstruosités morales durant l'Antiquité. Il suffît de penser au meurtre d'Agamemnon par sa femme Clytemnestre et le désir de vengeance de leurs enfants Électre et Oreste — désir qu'assouvira ce dernier ; à Œdipe qui tua son père et épousa sa mère ; à l'empoisonnement du héros (Héraclès, Jason) par sa femme (Déjanire, Médée) ; aux

[257] Aristote. *Politique*. 1259a-1259b

infanticides d'un Héraclès en proie à la folie ou d'une Médée jalouse et vengeresse ; à l'amour incestueux de Phèdre pour son fils Hyppolyte.

8.5. Le monstre durant l'Antiquité romaine

Bien que les prodiges et les ruspices aient eu un rôle de premier plan dans la Grèce antique, c'est durant l'Antiquité romaine que vont se développer l'art augural, les haruspices ainsi que l'ensemble des institutions qui les encadrent. À Rome, les augures occupent une place centrale et ce dès sa fondation légendaire. Ainsi, c'est l'ornithomancie qui désignera Romulus et le Palatin, au détriment de Rémus et du l'Aventin, afin de fonder la nouvelle ville. Les premiers rois du VIIIe siècle, et après eux les empereurs, occuperont la charge de *pontifex maximus*, chef de la religion augurale officielle. En raison du rôle institutionnel de premier plan occupé par la divination, la terminologie servant à nommer les signes divins va grandement s'enrichir. Ainsi, là où les mots *τέρας* et *φάσμα* (*phasma* ; apparition) servaient à eux seuls à désigner indistinctement la majeure partie des prodiges, les mots *ostentum, prodigium, portentum, monstrum, miraculum, omen* témoignent d'une spécialisation ainsi que d'une complexification de l'art augural dans la civilisation romaine. C'est dans ce cadre que le terme *monstrum* va acquérir un caractère essentiellement négatif que ne possédait pas le mot *τέρας* qui pouvait aussi bien servir à désigner un signe néfaste que favorable.

Le terme *monstrum* fait référence à un avertissement, signe de la colère des dieux, indiquant un trouble dans la *pax deorum*, dans la paix des dieux avec Rome et les romains — paix accordée par les dieux lors de la prise d'auspice par Romulus à l'origine de la fondation de Rome. Le collège des pontifes procédait alors à une *procuratio prodigiorum* à des fins expiatoires et consignait les prodiges. Plus un évènement ou un être est remarquable plus le signe envoyé par les dieux est important et plus celui-ci mérite d'être consigné. À partir de 296 av. J.-C., sera affiché, sur les murs de la *Regia* du *Forum Romanum*, la *Tabula Pontificis* qui récapitule tous les évènements prodigieux recensés à Rome[258]. C'est en grande partie grâce à ces documents religieux que Tite-Live, Cicéron ou encore Julius Obsequens ont pu dresser leurs listes de prodiges. Ainsi, dans l'*Histoire de Rome,* on apprend qu'en 210 av. J.C. une mule a mis bas et que la *procuratio prodigiorum* expiatoire consista en un sacrifice de victimes adultes, en une journée de prières et en de nouveaux sacrifices huit jours plus tard. En 182 av. J.C., naît un mulet à trois pattes ce qui donnera lieu au sacrifice de vingt victimes adultes et à une journée

[258] Raymond Bloch. *Les prodiges dans l'Antiquité classique*. Paris : PUF, 1963, p. 112-113.

de prière. Trois ans plus tard un second mulet à trois pattes vient au monde, cette fois-ci on interroge les membres du *decemviri sacrorum* afin qu'il consulte les livres sibyllins dont ils ont la garde. Il sera alors ordonné de célébrer les Jeux romain avec faste et sur une durée de dix jours au lieu de trois. La même année des olives données en offrande à Jupiter sont rongées par des rats, en conséquence de quoi on recommencera les Jeux. La naissance ou la découverte d'androgynes donnait lieu à un *procuratio prodigiorum* particulier. Ainsi, en 207 av. J.-C. naît un androgyne qu'on enfermera dans un coffre en prenant soin que le nouveau-né ne rentre pas en contact avec la terre ; le coffre sera ensuite embarqué sur un navire et jeté en haute mer. Tous les cas recensés par Tite-Live et Julius Obsequens font état de la même mise à mort rituelle à savoir la noyade en eau profonde — on retrouve aussi des mises à mort rituelles chez les vestales qui étaient enterrées vivantes dans le cas où elles venaient à perdre leur chasteté. Comme l'explique entre autres le paléopathologiste Philippe Charlier : « L'hermaphrodite est sans doute le « monstre » (dans le sens où l'on est loin de la norme humaine) qui a le plus déclenché de passion dans l'Antiquité, parce qu'il remettait en question la différenciation sexuelle des objets et des êtres (base de la famille, donc la stabilité de la cité). Il indiquait aux hommes l'impossibilité de se reproduire selon des schémas immémoriaux[259]. »

On a dit beaucoup de choses à propos du sort réservé aux nouveau-nés atteints de monstruosités ou d'handicaps. À ce propos, une chose est certaine : le *pater familias* était le seul autorisé à décider de leur sort. Ce droit était inscrit dans les Douze Tables : « *Diende quom esset cito necatus tamquam ex XII tabulis insignis ad deformatitem puer*[260] ». Sénèque explique que la mise à mort des monstres n'est pas un acte déraisonné. Cet acte est justifié en raison du dysfonctionnement et de l'anormalité qu'incarne la monstruosité :

> On abat les chiens hydrophobes ; on tue les taureaux farouches et indomptables ; on égorge les brebis malades, de peur qu'elles n'infectent le troupeau ; on étouffe les monstres à leur naissance [*portentosos fetus exstinguimus, liberos quoque*] ; on noie même les enfants estropiés ou difformes [*si debiles monstrosique editi sunt, mergimus*]. Ce n'est pas la colère, c'est la raison qui veut qu'on retranche de ce qui est sain ce qui ne l'est pas[261].

[259] Philippe Charlier. *Les monstres humains dans l'Antiquité. Analyse paléopathologique*. Paris : Fayard, 2008, p. 262.
[260] Cicéron. *Traité des lois*. III, 8.
[261] Sénèque. *De la colère*. I, 15.

Pour autant, la mise à mort des enfants atteints de difformités n'était pas systématique et le sort qui leur était réservé était juridiquement encadré déjà à l'époque de la fondation de Rome :

> Par ces institutions, Romulus régla suffisamment et disposa convenablement la ville pour la paix et pour la guerre, et il la rendit grande et populeuse par les moyens suivants. En premier lieu, il obligea les habitants d'élever tous leurs enfants mâles et pour les filles la première-née, et il leur interdit de tuer tous les enfants en-dessous de trois ans à moins qu'ils ne soient infirmes ou monstrueux à leur naissance. Ceci dit il n'interdit pas aux parents de les exposer, pourvu qu'ils les aient montrés d'abords à cinq voisins proches et que ceux-ci l'aient approuvé. Pour ceux qui désobéissaient à cette loi, il fixa diverses pénalités, y compris la confiscation de la moitié de leur propriété[262].

Plutarque fait état de pratiques similaires à Sparte :

> Un père n'était pas maître d'élever l'enfant qui venait de lui naître. Il devait le porter dans un lieu appelé Leschée, où s'assemblaient les plus anciens de chaque tribu. Ceux-ci visitaient l'enfant ; et, s'il était bien conformé, et de complexion robuste, ils ordonnaient qu'on le nourrît, et ils lui assignaient, pour son apanage, une des neuf mille parts de terre : s'il était chétif ou contrefait, ils l'envoyaient jeter dans un gouffre voisin du mont Taygète, et qu'on appelait les Apothètes. Ils ne voyaient aucun avantage, ni pour lui-même, ni pour l'État, à le laisser vivre, destiné, comme il l'était dès sa naissance, à n'avoir jamais ni santé ni vigueur[263].

En ce qui concerne les expositions, il en existait de deux sortes. La plus courante est celle par le père (*ἔκθεσις*, *ekthesis*) et dont les raisons sont sociales (grossesse non désirée, pauvreté, etc.). Dans le cas où le nouveau-né est normalement conformé, on le dépose emmailloté et préparé en un lieu fréquenté (seuil de porte, agora, marché, etc.) Le but est alors que l'enfant soit adopté. La seconde sorte d'exposition est celle par l'État (ἀπόθεσις, *apothesis*) dont les raisons sont religieuses (mauvais présage, maléfice, etc.) et qui concerne les nouveau-nés atteint de monstruosités. Le but ici est que l'enfant disparaisse. Il est donc faux de chercher à expliquer l'exposition des enfants à partir du seul principe philosophique *καλὸς καὶ ἀγαθός*. Ce qui compte encore une fois ce sont les causes sociales. On sait par exemple que dans les sociétés ou c'est la dot qui règle les unions — comme dans la Grèce et la Rome antiques ainsi que dans

[262] Denys d'Halycarnasse. *Les Antiquité Romaine*. II, 15.
[263] Plutarque. *La vie des hommes Illustres*. t. I. Paris : Charpentier, 1854, p. 114-115.

le monde judéo-chrétien — les filles sont moins désirées que les garçons en raison de la cession de biens lors du mariage. D'autre part, le but de tout citoyen étant de faire perdurer son lignage, il arrivait que certains d'entre-eux récupèrent des enfants exposés dans le but d'avoir une succession[264]. La Rome antique était très fortement attachée à l'idée de filiation et de postérité. L'État, pour prospérer, devait enfanter. C'est d'ailleurs à ce titre qu'Auguste promulgua *Lex Papia Poppaea* en 9 ap. J.-C. Cette loi punissait les citoyens ayant deux enfants ou moins, tout en confisquant le legs des plus riches d'entre eux au profit du Trésor Public (*Ærarium*) — la délation étant même encouragée. L'origine de cette loi est en partie dût au fait qu'une grande partie de l'ordre chevalier était célibataire — ce qui indignait profondément Auguste.

Au cours de l'Antiquité romaine, la fin de la République, avec son lot de guerres civiles et de coups d'État, semble avoir joué un rôle bien particulier en ce qui concerne l'usage du mot *monstrum* en référence à la monstruosité morale. Polybe à son époque avait déjà constaté la surabondance de prodiges et d'actes expiatoires en période de crise comme à l'occasion de l'arrivée d'Hannibal en Italie[265]. Au premier livre de son épopée, qui relate la guerre civile qui opposa les partisans de César à ceux de Pompée, Lucain, sur plusieurs centaines de vers, prend soin d'énumérer les prodiges et calamités qui s'abattirent sur Rome suite à l'invasion de l'Italie par Jules César et la fuite de Pompée. Pour autant, Lucain n'est pas dupe et sait que si monstruosité il y a, celle-ci n'est pas tant à chercher du côté des prodiges que du côté des crimes commis :

> Mais toi, César, quels sont les dieux que tu invoques ? Les noires déités du Styx, les Euménides, les forfaits, les fureurs, tous les dieux du crime ? Car tu sacrifiais à l'heure où, furieux, tu courais à ce combat impie. Plusieurs crurent voir le sommet du Pinde et de l'Olympe se heurter, l'Hémus se changer en abîmes, un rapide fleuve de sang traverser le lac Boebéis, qui baigne les pieds de l'Ossa. On crut entendre, la nuit, dans les airs, les cris des combattants et le fracas des armes. Les soldats sont épouvantés de se distinguer clairement l'un l'autre au milieu des ténèbres, et de voir en plein jour la lumière pâlir, une noire vapeur envelopper leur tête, et les simulacres de leurs parents voltiger devant leurs yeux. Ce qui les rassure, c'est de penser que ces monstruosités [*monstra*] sont eux-mêmes les présages de leurs forfaits : car ils savent bien qu'ils ont à verser le sang de leurs frères

[264] Comme autre exemple de cause sociale à l'infanticide Philippe Charlier fait état d'une recherche archéologique menée dans les égouts des thermes d'Ashkelon (Israël) ou a été retrouvé quantité d'ossements de nourrissons à proximité d'un lupanar. La majorité des ossements étant ceux de garçons, les archéologues on déduit que les filles auraient été conservée en vue d'une prostitution ultérieure. Voir : Philippe Charlier. *ibid.*, pp. 23-91.
[265] Polybe. *Histoires*. III, 3112

> et de leurs pères ; et le trouble et l'égarement qui précède ces parricides leur répond qu'ils seront commis[266].

Le fait de considérer comme des monstruosités les crimes eux-mêmes et non plus les prodiges sensés en annoncer la venue est le fait d'un philosophe, orateur et homme d'État ayant vécu dans sa chair les évènements décrits par Lucain. Cicéron est reconnu comme l'un des premiers à faire un usage du mot *monstrum* et de la terminologie liée au prodige néfaste afin de faire référence à une monstruosité d'ordre moral. Cette invention rhétorique s'accompagne chez lui d'un relativisme à l'égard des créatures étranges considérées comme des prodiges. Pour Cicéron, la croyance en l'existence d'êtres, d'objets ou d'états de choses prodigieux doit reposer sur l'observation ainsi que sur l'expérience. Ainsi, dans plusieurs de ses écrits[267], il fait référence à l'hippocentaure afin d'évoquer l'inconsistance qu'il peut y avoir à croire en de tels êtres dont l'existence est impossible. « Qui peut croire à l'existence d'un hippocentaure ou à celle de la Chimère ? Trouverait-on une vieille femme assez dépourvue de sens pour redouter les monstres [*protenta*] qu'on croyait autrefois habiter les enfers[268] ? » Peuvent être considérés comme prodige digne de foi les êtres, objets ou état de choses ayant une existence réelle. Ainsi classe-t-il, aux côtés des vols d'oiseaux et de la foudre, les « monstruosités contre-nature humaines et animales[269] » (*praeter naturam hominum pecudumque portentis*) comme signes auguraux. De la même façon que chez Aristote, l'expression « contre-nature » (*praeter naturam*) employée à propos de monstres, ne doit pas s'interpréter comme faisant référence à une nature immuable mais aux habitudes (*praeter consuetudinem*).

> Devons-nous aussi nous effrayer lorsqu'il naît quelque monstre [*portentosa*] soit parmi les animaux, soit parmi l'espèce humaine ? Voici en deux mots le principe applicable à tous ces cas. Tout ce qui naît est nécessairement le produit d'une cause naturelle, et ce qui semble en dehors des lois ordinaires [*praeter consuetudinem*] ne peut jamais être en dehors de la nature [*praeter naturam*]. Trouvez donc, si vous pouvez, la cause de ce qui vous étonne et vous surprend : si elle vous échappe, n'en tenez pas moins pour certain que rien ne se fait sans une cause naturelle, et vous détruirez par-là la terreur dans laquelle la surprise vous aura jeté[270].

[266] Lucain. *La Pharsale*. VII, 453-466.
[267] Cicéron. *De la nature des dieux*. I, 38. *De la divination*. II, 21. *Tusculanes*. I, 37.
[268] Cicéron. *De la nature des dieux.* II, 2.
[269] *Ibid.*, II, 5.
[270] Cicéron. *De la divination*. II, 28.

Comme en témoigne son traité sur la nature des dieux, la position de Cicéron en ce qui concerne la réalité des prodiges en tant que signes divins semble relever du scepticisme et s'appuie sur la philosophie de Carnéade[271]. Malgré cela, aux yeux de Cicéron, le rôle central de la divination dans la vie religieuse romaine trouve sa justification dans sa présence au sein des différentes nations connues, ce qui témoigne selon lui de la prédisposition naturelle des hommes à pratiquer les arts divinatoires. De plus, la remise en cause des institutions, notamment religieuses (avec la fondation augurale de Rome), équivaut d'après Cicéron à une atteinte à la culture et à la civilisation romaine. Toujours est-il qu'en tant que philosophe il ne cautionne pas que la superstition puisse prendre le pas sur l'analyse raisonnée des faits.

> En temps de guerre, la crainte fait que les phénomènes de cette sorte semblent se multiplier et l'imagination les grossit ; en temps de paix on les remarque moins ; à quoi s'ajoute que la peur et le danger augmentent la crédulité et permettent aux fausses nouvelles de se répandre plus librement. Nous sommes si légers, nous réfléchissons si peu, qu'il suffit que des rats rongent quelque objet (et que peuvent-ils faire d'autre ?) pour qu'on crie au prodige [*monstrum*]. Quand, ainsi que tu l'as raconté, les rats ont rongé, avant la guerre marsique, les boucliers suspendus à Lanuvium, les haruspices déclarèrent que c'était un présage des plus graves ; comme si c'était une affaire de grande conséquence que les rats qui rongent jour et nuit eussent rongé des boucliers plutôt que des tamis. À raisonner ainsi j'aurais dû, quand naguère les souris se sont attaquées chez moi à la République de Platon, redouter quelque danger grave menaçant l'État et, si le livre d'Épicure sur le plaisir avait souffert la même atteinte, j'en aurais conclu que les vivres allaient enchérir[272].

Cicéron voyait d'un très mauvais œil l'influence politique et juridique des haruspices dont il fut l'une des victimes. Dans son *Discours sur la réponse aux haruspices*, il revient sur les interprétations faites par ces derniers suite à l'apparition de nombreux prodiges funestes. Clodius, ennemi juré de Cicéron, reprit à son compte les interprétations des haruspices pour affirmer que seul ce dernier pouvait être tenu pour responsable de tous les maux qu'encourait Rome. Le même Clodius qui, accompagné de sa milice, avait tenté d'assassiner Cicéron avant de l'exproprier à l'occasion de son exil. C'est devant les sénateurs que Cicéron va affirmer que si prodige funeste il y a, celui-ci n'est pas à chercher du côté des phénomènes ou évènements

[271] « Ainsi raisonnait Carnéade, non pas dans la vue de saper l'existence des Dieux, (car qu'y aurait-il de moins convenable à un philosophe ?) mais pour montrer avec évidence que sur cette matière les Stoïciens ne disent rien de plausible. » Cicéron. *De la nature des dieux*. III, 17.
[272] Cicéron. *De la divination*. II, 27.

inhabituels que produit la nature mais du côté des actes sans foi ni loi et de ceux qui les commettent.

> Dieux immortels ! si vous étiez vous-mêmes au milieu de nous, pourriez-vous parler d'une manière plus précise ? Vous annoncez par des signes, vous dites clairement que les jeux ont été souillés. Peuvent-ils être dégradés et flétris par une profanation plus honteuse, que lorsque des esclaves, autorisés par le magistrat, s'emparent d'un des théâtres, et président à l'autre ; en sorte, que dans l'un, l'assemblée est sous la puissance des esclaves, et que, dans l'autre, eux seuls composent l'assemblée ? Si, le jour des jeux, un essaim d'abeilles venait se poser sur le théâtre, nous croirions devoir appeler des aruspices de l'Étrurie ; et tous ensemble nous voyons un effroyable essaim d'esclaves se précipiter au milieu du peuple romain, enfermé et resserré de toutes parts ; et nous le voyons avec tranquillité ? À la vue des abeilles, peut-être les aruspices nous auraient avertis, d'après les livres étrusques, de nous mettre en garde contre les esclaves. Un malheur contre qui l'on se précautionnerait, s'il était annoncé par un événement étranger à lui, l'attendrons-nous sans effroi, quand c'est lui qui lui-même se sert de présage, et quand le péril est dans la chose même qui annonce le péril[273] ?

Suivant cette logique Cicéron va présenter le tribun Clodius ainsi que les consules Gabinuis et Pison — tous deux en fonction lors des faits — comme de véritable prodiges funestes, monstres destructeurs de Rome et de l'empire.

> Oui, j'ai déclaré une guerre implacable à ces brigands, à ces monstres [*prodigiis*] destructeurs, à ces fléaux de notre empire ; moins pour remplir le vœu d'une vengeance personnelle que pour vous venger vous-mêmes, et tous les bons citoyens avec vous. Quant à Clodius, ma haine n'est pas plus forte aujourd'hui qu'elle ne l'était ce jour où je le reconnus sous ses habits de femme, à peine échappé des feux de la Bonne Déesse, souillé d'un inceste, et chassé de la maison du grand pontife. Ah ! dès lors j'ai pressenti quelle tempête se formait, quel orage allait fondre sur la république. Je voyais que cette scélératesse effrontée, que cette audace inouïe d'un jeune furieux, d'un noble aigri et irrité, ne pourraient

[273] « *Quod igitur ex aliquo diiuncto diversoque monstro significatum caveremus, id cum ipsum sibi monstrum est, et cum in eo ipso periculum est ex quo periculum portenditur, non pertimescemus ?* » Cicéron. *Discours sur la réponse aux haruspices*. XII.

> jamais endurer le repos ; et que, s'il restait impuni, l'explosion de sa fureur causerait un jour la ruine de l'État[274].

Bien avant les évènements relatés dans son *discours sur la réponse aux haruspices*, Cicéron employait déjà le mot *monstrum* ainsi que la terminologie liée aux prodiges dans ses discours et plaidoiries. Le premier ouvrage de Cicéron est un traité de rhétorique écrit lorsqu'il était encore adolescent et dans lequel il expose entre autres choses le principe des expressions imagées dans le cadre du discours épidictique. Lors d'un éloge, on peut ainsi comparer la force d'un individu à celle d'un taureau, son courage à celui d'un lion, etc. Dans le cas du blâme, Cicéron donne comme exemple l'image d'un monstre afin de figurer la haine : « comme un dragon à la crête sanglante [*tamquam jabatus draco serpit*], aux dents aiguës, au regard empoisonné, à l'haleine fétide[275] ». Dans l'*Invention oratoire*, recueil des méthodes rhétoriques qui servent à l'élaboration du discours, Cicéron traite à travers différents lieux communs la façon qu'ont les rhéteurs d'exprimer le sentiment d'indignation. L'un d'eux consiste précisément à montrer que le forfait commis entre en contradiction avec les mœurs mêmes les plus barbares et les plus sauvages.

> Le huitième lieu démontre que le crime dont il s'agit n'est point un crime vulgaire, ni même un crime habituel aux plus grands scélérats, mais un forfait inconnu aux hommes les plus cruels, aux nations les plus barbares, aux bêtes les plus féroces [*atque id a feris quoque hominibus et a barbaris gentibus et immanibus bestiis esse remotum*] : telle est la cruauté envers nos parents, nos enfants, nos époux, nos alliés, envers des suppliants ; au second rang, on place les violences envers des vieillards, un hôte, un ami, un voisin, un homme avec qui nous avons passé notre vie ; envers ceux qui nous ont élevés, qui nous ont instruits ; envers un mort, un malheureux digne de pitié, ou un homme illustre, revêtu d'honneurs et de dignités ; envers des gens qui ne peuvent ni attaquer ni se défendre, comme des enfants, des vieillards, des femmes. L'indignation qu'excitent toutes ces circonstances peut allumer, dans le cœur des auditeurs et des juges, la haine la plus vive contre le coupable[276].

[274] *Ibid.*, II. On retrouve une autre occurrence du mot *monstrum* professé à l'encontre du consule Pison dans *Contre Pison*. XIV. « Et toi, monstre [*monstrum*] horrible et infâme ! as-tu osé me faire un reproche, un crime de mon départ, de ce départ qui atteste tes forfaits et ta cruauté ? »
[275] Cicéron. *A Herrenius*. IV, 49. Cette exemple doit nous persuader que le recours au monstre afin de figurer la monstruosité morale est bien plus tardif et doit trouver ses origines aux moins en Grèce antique. Voir l'emploi singulier, au regard de son œuvre, que fait Démosthène du mot *θηρίον* dans son *Contre Aristogiton*.
[276] Cicéron. *De l'invention oratoire*, I, 54.

Dans ce qui nous est parvenu comme étant sa seconde plaidoirie, Cicéron emploie déjà conjointement les termes *monstrum* et *prodigium* à propos du parricide :

> C'est assurément le plus monstrueux de tous les prodiges [*portentum atque monstrum*], qu'un être revêtu de la forme humaine soit assez féroce pour ravir la lumière à qui lui donna le jour, tandis que les monstres [*bestias*] des forêts s'attachent par instinct aux animaux qui leur ont donné la vie et la nourriture[277].

Dans sa *seconde action contre Verres*, Cicéron emploie à plusieurs reprises le terme *monstrum* afin de fustiger les nombreux vols, détournements et malversations commis par le gouverneur de Sicile[278]. Ainsi, le compare-t-il aux cyclopes qui peuplaient cette région à l'époque d'Homère et d'Hésiode.

> La Sicile, après un long intervalle, voyait reparaître, non pas un autre Denys, non pas un autre Phalaris, non pas un des cruels tyrans qu'elle a produits en grand nombre, mais un monstre [*monstrum*] de la nature de ceux qui, dans les siècles antiques, ravagèrent cette malheureuse contrée. J'ose le dire, Charybde et Scylla firent moins de mal aux navigateurs que dans ce même détroit ne leur en a fait Verrès, d'autant plus redoutable qu'il s'était entouré d'une meute et plus nombreuse et plus dévorante. C'était un autre cyclope plus terrible encore que le premier. Polyphème du moins n'occupait que l'Etna et le pays qui l'avoisine ; Verrès dominait sur la Sicile entière[279].

Un autre monstre des plaidoiries de Cicéron est Sassia, la mère de son client Cluentius, dans l'affaire qui l'oppose à Cauis Oppianicus. Cluentius est né du premier mariage de Sassia. En secondes noces, cette dernière épouse Aurius Mélinus, son gendre, mari de sa fille chassée de son lit nuptial par sa propre mère. Enfin, en troisièmes noces, elle épouse Albius Oppianicus, père de Cauis et assassin de Mélinus, à condition qu'il accepte de tuer ses propres enfants. Ici, même Phèdre et Médée font pâle figure face à la l'ignominieuse monstruosité de Sassia.

> Ô prodige d'inhumanité [Quod hoc portentum, di immortales] ! ô comble d'horreur et de scélératesse ! quel est ce monstre barbare, grands dieux ! [*quod tantum monstrum in ullis locis, quod tam infestum scelus et immane*] et dans quel antre sauvage a-t-il reçu le jour[280] ?

[277] Cicéron. *Pour Sextus Roscius d'Amérie*. XXII.
[278] Cicéron. *Seconde Action Contre Verres.* II, 65 ; II, 32 ; III, 73 ; IV, 21.
[279] Cicéron. *Seconde Action Contre Verres.* V, 56.
[280] Cicéron. *Pour Cluentius Avitus*. LXVI.

L'affaire, à la suite de laquelle Cicéron sera reconnue *pater patriæ*, est la dénonciation de la conjuration de Catilina. Là encore, il usera du *monstrum* à des fins rhétoriques :

> « Enfin, Romains, cet audacieux, dont la fureur sacrilège méditait la ruine de la république, ce monstre [*monstro*] dévoré de la soif du crime, qui menaçait vos cœurs du poignard et vos maisons de l'incendie, Catilina est sorti de ces murs[281]. »

Jusqu'à la dernière condamnation de sa dernière plaidoirie contre Marc-Antoine et les siens, la référence à une monstruosité morale sera encore présente. Ainsi, face à une possible prise de pouvoirs des Antoines, Cicéron rétorque :

> Ce serait dans la république un fait monstrueux, prodigieux, épouvantable [*Monstra quaedam ista et portenta sunt et prodigia rei publicae*]. Il vaudrait mieux que Rome se détachât de ses fondements, et qu'elle se transportât, s'il était possible, dans une autre contrée, où elle n'entendit ni raconter les actions des Antoine, ni prononcer leur nom, que de voir ces mêmes hommes expulsés par la valeur de César, contenus par celle de Brutus, reparaître dans ses murs. Le premier des biens est de vaincre, le second est de penser qu'il n'est rien que l'on ne doive souffrir pour l'honneur et pour la liberté de la patrie. Après cela, point de troisième parti ; mais le dernier des maux est de subir l'existence au prix d'une extrême infamie[282].

Comme les écrits de Cicéron en témoignent, le mot *monstrum*, contrairement au mot *τέρας*, ne sert plus seulement à désigner un prodige ou une anomalie au sein des productions biologiques ou physiques mais aussi un écart vis-à-vis des mœurs et des lois. Dans la Grèce antique, l'évocation de la monstruosité morale procède par l'association d'un prodige à un adjectif qualificatif comme dans le cas du Typhon « violant sans foi ni loi » (*ὑβριστήν ἄνομόν*) ou de la gorgone, ce « monstre terrible » (*δεινὸν τέρας*). Ce contraste entre les usages du mot *τέρας* et ceux du mot *monstrum* s'apprécie particulièrement dans les tragédies de Sénèque qui reprennent les thèmes et figures classiques des grandes tragédies grecques. Ainsi, dans *Octavie*, le fantôme d'Agrippine s'adresse au meurtrier envoyé par son fils Néron en lui disant « Voilà, dit-elle, où tu dois frapper : c'est le ventre qui a porté un pareil monstre[283]. » (« *Hic est, hic est fodiendus » ait « ferro, monstrum qui tale tulit*. »). Dans son *Hercule Furieux*, Sénèque nous présente un Hercule qui, en prise à la folie, tue ses enfants ainsi que sa femme Mégare — fille

[281] Cicéron. *Contre Catilina*. II, 1. Voir aussi : *Pour Celius*. V.
[282] Cicéron. *Philippique*, XIII, 21.
[283] Sénèque. *Octavie*. I, 370-372.

de Créon, roi de Thèbes. Cette tragédie s'ouvre sur la présentation des exploits du héros sur quantité de monstres légendaires et se termine sur un Hercule qui, après être revenu à la raison, est en proie au suicide après la découverte de ses crimes. Il se considère alors lui-même comme le monstre des monstres : « depuis trop longtemps un monstre impie, cruel, féroce, implacable, attend mes coups[284] » (« *iamdudum mihi monstrum impium saevumque et immite ac ferum oberrat* »). Dans *Médée*, la fureur de l'ancienne compagne de Jason l'entraîne à commettre l'irréparable : l'infanticide sur ses propres enfants. Le quatrième acte de la tragédie met en scène Médée, magicienne venue d'Assyrie — berceau de l'art augural — confectionnant un poison mortel afin de tuer Glaucé, la nouvelle épouse de Jason. Pour ce faire, elle invoque des serpents monstrueux venus du fond des âges avant d'en appeler à la lignée des monstres infernaux issus des entrailles de Gaïa. Assistant à ce spectacle, la nourrice s'exclame « plus grand, oui, plus grand encore est le prodige que se prépare à accomplir Médée[285]. » (« *maius his, maius parat Medea monstrum* »). Dans *Hippolyte*, Phèdre, épouse de Thésée (héros victorieux du minotaure, roi d'Athène et fils de Poséidon), fille de Minos (roi légendaire de Crête) et petite fille de Zeus, tombe follement amoureuse de son fils. Cette passion incestueuse donne lieu à une tirade de la nourrice s'adressant à Phèdre :

> Où allez-vous, malheureuse ? voulez-vous ajouter au déshonneur de votre famille, et surpasser votre mère ? Car un amour criminel est pire qu'une passion monstrueuse [*monstro*] ; une passion monstrueuse [*monstra*] est un coup du sort, un amour criminel est le fruit d'un cœur pervers et corrompu. Si vous croyez que l'absence de votre époux descendu aux enfers puisse assurer l'impunité de votre crime, et dissiper vos alarmes, vous vous trompez : en supposant que Thésée soit caché pour jamais dans les profonds abîmes de l'enfer, et ne doive jamais repasser le Styx, n'avez-vous pas votre père qui règne au loin sur les vastes mers, et tient cent peuples divers sous son sceptre paternel ? Un pareil forfait restera-t-il invisible, à ses yeux. ? Le regard d'un père est difficile à tromper. Mais admettons même qu'à force d'adresse et de ruse nous puissions cacher un si grand crime, le déroberons-nous aux regards de votre aïeul maternel dont la lumière embrasse le monde ? échappera-t-il au père des dieux, dont la main terrible ébranle l'univers en lançant les foudres de l'Etna ? L'œil de vos aïeux embrasse toutes choses, comment pourrez-vous éviter leurs regards ? Mais, quand les dieux consentiraient à fermer complaisamment les yeux sur cet horrible adultère, et à jeter sur vos criminelles amours un voile favorable qui a toujours manqué aux grands crimes, comptez-vous pour rien le supplice affreux d'un esprit troublé

[284] Sénèque. *Hercule furieux*. V. 1289-1291.
[285] Sénèque. *Médée*. IV, 674-675.

> par le remords, d'une conscience bourrelée, toujours pleine du forfait qu'elle se reproche, et effrayée d'elle-même ? Le crime peut être quelquefois en sûreté, mais il n'est jamais en repos. Éteignez, je vous en conjure, éteignez la flamme de cet amour impie : c'est un forfait inconnu aux nations les plus barbares, et qui ferait horreur aux Gètes vagabonds, aux habitants inhospitaliers du Taurus, aux peuples errans de la Scythie. Épurez votre cœur, et chassez-en le germe de ce crime horrible ; souvenez-vous de votre mère, craignez cet amour nouveau. Vous pensez à confondre la couche du père et celle du fils ! À mêler le sang de l'un et de l'autre dans vos flancs incestueux ! poursuivez donc, et troublez toute la nature par vos détestables amours. Pourquoi ne pas prendre plutôt un monstre [*monstra*] pour amant ? Pourquoi laisser vide le palais du Minotaure ? Il faut que le monde voie des prodiges [*prodigia*] inconnus, il faut que les lois de la nature soient violées, à chaque nouvel amour d'une princesse de Crête[286].

L'inceste de Phèdre est dotant plus monstrueux qu'il est commis sous les yeux de Zeus dont elle est l'une des descendantes. Cette monstruosité fait suite à celle de sa mère Pasiphaé, femme de Minos et fille de Zeus, qui, en s'accouplant au taureau crétois, donna naissance au minotaure, mi-homme mi-taureau. Un autre récit, tout aussi monstrueux aux yeux de Sénèque, est celui d'Œdipe, assassin de son père et mari de sa mère :

> Ce n'est point le souffle empoisonné de l'Auster, ni la sécheresse de la terre, dont la pluie du ciel ne vient plus tempérer l'ardeur brûlante, que tu dois accuser de tes malheurs ; mais c'est ce roi couvert de sang, qui a reçu, pour prix d'un meurtre abominable, le sceptre et l'épouse de son père ; enfant dénaturé (mais moins encore que sa mère, deux fois malheureuse ; par sa fécondité), qui, remontant aux sources de son Être, a fait rentrer la vie dans les entrailles qui l'ont porté, et, par un crime qui n'a pas d'exemple parmi les animaux, s'est engendré à lui-même des sœurs et des frères, assemblage monstrueux [*monstrum*], et plus incompréhensible que le Sphinx, qu'il a vaincu[287] !

Le destin malheureux d'Œdipe est évoqué dans une autre tragédie de Sénèque, toujours comme une monstruosité.

> Afin que cette funeste place ne reste pas vide, mets-y un monstre [*monstrum*] plus affreux que le premier. Assis sur ce rocher, je raconterai le mystère obscur de ma destinée que nul n'expliquera. Vous tous qui fécondez les plaines où règne le roi venu d'Assyrie, vous tous

[286] Sénèque. *Phèdre*. I, 142-177
[287] Sénèque. *Œdipe*. III, 631-641.

> qui révérez le bois connu par le serpent de Cadmus, et qui couvre de son ombre l'auguste fontaine de Dircé, vous tous qui buvez les eaux de l'Eurotas et habitez Sparte illustrée par ses jumeaux, vous tous peuples de l'Élide et du Parnasse, vous tous qui cultivez les riches campagnes de la Béotie, prêtez-moi une oreille attentive. Le Sphinx, ce fléau de Thèbes, ce monstre si habile à combiner des énigmes funestes, en a-t-il jamais proposé une semblable à la mienne et aussi inexplicable ? Un homme, gendre de son aïeul et rival de son père, frère de ses enfants et père de ses frères ; une femme, à la fois mère et aïeule, qui dans un même instant donne des enfants à son mari, et à elle-même des petits-enfants. Qui peut expliquer tant de monstruosités [*monstra*] ? Moi-même, moi le vainqueur du Sphinx, j'hésiterais, je serais lent à expliquer ma propre destinée[288].

Ainsi, l'emploi du mot *monstrum* par Sénèque dans son œuvre dramatique, outre qu'il puisse servir à faire référence à un être, objet ou état de chose considéré comme prodigieux, sert à renseigner sur la laideur, l'abjection, la monstruosité morale de l'être, objet ou état de choses auquel il réfère.

8.6. Conclusion

Il est fort probable qu'au court de l'antiquité, les références à la monstruosité ont pu servir à désigner bien plus que ce dont nous avons rendu compte tout au long de ce chapitre. Il est aussi fort probable que, durant l'Antiquité, parmi les références au monstre, certaines aient pu servit à désigner le respect de la filiation ou encore la figure du *pater familias*. En revanche, une chose est sûre, les conclusions que nous avançons ici sont induites de l'observation d'analogie entre les faits que constitue des occurrences à l'intérieur de textes. Ainsi, tout au long de ce chapitre, les différentes occurrences des mots *τέρας* et *monstrum* que nous avons eu l'occasion d'analyser semblent toute référer à des êtres, objets ou états de choses allant à l'encontre d'une réalité sociale faite d'institutions, de normes, de dogmes, d'idéologie qui semblent tous s'organiser et se structurer autour du lignage et de l'autorité lignagère du « *pater familias* ».

Ainsi, les malformations congénitales graves vont de facto à l'encontre du lignage et de l'autorité lignagère. L'être atteint de tels monstruosités étant fragiles, et cette fragilité se manifestant dans sa constitution, ce dernier à peu de chance de pouvoir occuper une fonction sociale indispensable à son insertion. En outre, s'ajoute à cette fragilité, lorsqu'on l'observe, un

[288] Sénèque. *Les phéniciennes*. I, 118-139.

sentiment de laideur, ce qui constitue un frein aux relations conjugales et par conséquent à la fondation d'une famille et la perpétuation du lignage. L'hermaphrodisme, qui semble particulièrement redouté durant l'Antiquité classique lors des naissances, en plus de procéder d'une nature double, s'accompagne le plus souvent de problèmes de fertilité.

Les atteintes et meurtres entre membres du même lignage, comme l'infanticide, l'inceste ou encore le parricide semblent tous être reconnus comme des monstruosités. En témoignent de nombreux mythes et tragédies sur le thème : Echnida, Ouranos, Œdipe, Clytemnestre, Médée, Phèdre, etc. On les retrouve aussi qualifié de monstruosité chez les orateurs ainsi que dans les plaidoiries. La quasi-totalité des créatures monstrueuses que l'on retrouve dans les mythes, tels que les Titans, Cyclopes, Hécatonchires, Géants, Typhon, Gorgone, Orthos, Cerbère, Hydre, Chimère, dragons, etc. sont tous issus d'une lignée incestueuse ou sont présent infanticides et parricides. Ce faisant les monstres des mythes le sont à plusieurs titres. Du fait de leur conformation viciée, de leurs origines viles et honteuses, de leur comportement criminel, mais aussi et encore du fait qu'il s'oppose au héros dans sa quête ; héros sensée renvoyé à un ancêtre imaginaire ou fantasmé divinisé par la communauté qui reconnait en lui une ancienne figure de l'autorité lignagère.

Les diverses atteintes à la patrie, qu'il s'agisse de conjurations internes ou de guerres avec l'extérieur sont elles aussi considérées comme des monstruosités. Vient en témoigner la crise de la république romaine. Les guerres civiles qui eurent cours à cette période son à juste titre considérées comme des calamités pour la partie qui voit alors ses propres enfants s'entre-tuer. Le cosmo, représentation symbolique des forces naturelles et politiques en présences, renseigne sur les contrées où vivent les créatures et nations monstrueuses. Celles-ci se trouvent en terre barbare, aux confins de l'*oïkoumenê*.

Encore une fois tout ce qui va à l'encontre du lignage ou de l'autorité lignagère n'est pas forcément considéré comme monstrueux durant l'Antiquité et, de la même manière, tout ce qui est monstrueux ne découle pas obligatoirement d'une atteinte au lignage ou à l'autorité lignagère. Ce que nous avons voulu montrer à travers ce chapitre c'est l'influence que peuvent avoir sur des représentations — en l'occurrence ici celle du monstrueux — certains processus — ici le lignage et l'autorité lignagère — jouant un rôle central dans la structuration et l'organisation les institutions

La place centrale du lignage et de l'autorité lignagère au sein des institutions va peu à peu disparaitre à partir du IIe siècle ap. J.-C. et la remise en question de la *potestats* du *pater familias* sur la *domus*[289]. Les réformes du droit par Justinien aboutiront à cet état de fait, notamment la Novelles 118 (543 ap. J.-C.), qui abolie les droits des *agnats* et réorganise les successions *ab intestat*, ainsi que la Novelles 127 (548 ap. J.-C.), qui atteint au droit de succession du fils de famille[290].

> L'autonomie quasi-souveraine de la famille avait disparu. L'absolutisme de son chef qui en était le fondement avait été atteint de trop de manières par les lois. Ce n'était plus la famille aristocratique et indépendante qui formait l'élément essentiel et la garantie de l'État, mais la corporation, le collège, rouage passif, manœuvré de haut par l'Empire socialiste et amorphe qu'était devenu le monde romain. Le statut familial était tombé dans la dépendance de la puissance publique en face de laquelle aucune initiative n'avait place. Le patrimoine commun de la *domus* s'allégeait : presque tous les biens acquis par les fils de famille lui avaient été successivement plus ou moins soustraits. […] À demi déchu, le *paterfamilias* ne tenait plus que de la loi les pouvoirs qu'il conservait. Il ne présidait plus au culte mort ou changé. La *patria potestas*, perpétuelle toujours, était cependant très anémiée ; la *manus* n'était plus qu'un souvenir. L'exercice du droit de vie et de mort, parricide avec Constantin, resta au moins un homicide avec Valentinien III. Interdit par Dioclétien, l'aliénation de l'enfant de famille ne fut tolérée par Constantin que pour le nouveau-né (*sanguinolentus*) en cas d'extrême misère et à réméré […] les droits sur les *alieni juris* avaient cessé depuis longtemps d'être assimilables aux droits sur les choses et d'être appréciés pour le profit que le chef de *domus* en tirait. Ils intéressaient l'ordre politique et social et étaient devenus, au sens où nous l'entendrions, des questions d'état[291].

Avec l'essor rapide de la religion catholique, l'Église va jouer un rôle de plus en plus central vis-à-vis du pouvoir et des institutions. Les cultes associés au *pater familias* ainsi qu'au lignage vont rapidement disparaitre au profit d'un culte fondé sur les seules Écritures Saintes. C'est à partir de cette nouvelle donne, à la fois spirituelle et temporelle, qu'une nouvelle réalité sociale va se mettre en place où les monstres serviront là encore à figurer les éléments qui entrent en contradiction avec son organisation et ses principes.

[289] Joseph Declareuil. *Rome et l'organisation du droit*. Albin Michel : Paris 1924, p. 108.
[290] *Ibid*., p. 102.
[291] *Ibid*., p. 367-369.

9. Le monstre, du Moyen-Âge à l'époque contemporaine

Comme son titre l'indique, ce chapitre, contrairement au précédent, s'étend sur plusieurs époques : le Moyen-Âge, l'époque moderne, l'époque contemporaine. Si nous avons dédié un chapitre entier à l'Antiquité, c'est parce que c'est à cette époque qu'apparaît le concept de monstre, qui dès lors se construit au regard d'un autre concept, celui de nature. Par la suite, le lien entre monstre et contre-nature sera plusieurs fois interrogé mais jamais écarté. C'est seulement au XIXe siècle qu'interviendra une rupture épistémologique majeure sans précédent au regard de l'histoire de chacun de ces concepts. Entre temps, le concept de monstre évoluera au grè de celui de nature, les figurations du monstre variant en fonction de l'état de la réalité sociale endurée et éprouvée par les individus.

La première section du présent chapitre commence au I^{e} siècle ap. J.-C. Ce faisant, elle déborde sur la période étudiée au chapitre précédent que nous avons fait s'étendre jusqu'au Ve siècle ap. J.-C. De cette manière, nous n'opérons pas de césure franche entre la réalité sociale de l'Antiquité tardive et celle du début du haut Moyen-Âge.

9.1. Le monstre durant le haut Moyen-Âge

Pline l'Ancien fait figure de référence en ce qui concerne l'histoire des représentations de la nature et du cosmos. Composée de trente-sept volumes, son *Histoire naturelle* est considérée comme l'une des premières encyclopédies. Il y traite dans l'ordre de cosmologie, de géographie, d'anthropologie, de zoologie, de botanique, de médecine et de minéralogie. Dans le premier livre de son *Histoire naturelle*, qui de préface à l'ensemble de l'œuvre, Pline emploie d'ailleurs l'expression d'*ἐγκύκλιος παιδεία* [*enkuklios paideia*] qui constitue la racine étymologique du mot *encyclopédie* et qu'on peut traduire par l'expression « instruction générale ». Cette somme survivra au Moyen-Âge — contrairement à l'œuvre encyclopédique de Varron — et inspirera

tous les grands penseurs jusqu'au XVIIIe siècle. Un élément important de l'*Histoire naturelle* est la relation qu'établie Pline entre l'idée de nature et la croyance en Dieu au début du deuxième livre dédié à la cosmologie. Pline commence par une analyse à la fois physique et métaphysique de l'univers. Pour lui, le monde est « *Idemque rerum naturae opus et rerum ipsa natura*[292] ». Suivant cette conception, si l'on considère que tout est présent dans la nature et constitue le cosmos, il est inutile et vain de chercher l'image de Dieu en deçà ou en dehors de la Nature :

> Aussi c'est, je pense, le fait de la faiblesse humaine, que de chercher l'image et la forme de Dieu. Quel que soit Dieu, si tant est que ce n'est pas le soleil, et en quelque région qu'il réside, il est toute sensation, tout œil, toute oreille, toute âme, toute vie, tout lui-même. Croire qu'il y en a un nombre infini, et quelques-uns même imaginés d'après les vertus et les vices des hommes, tels que la Pudicité, la Concorde, l'Intelligence, l'Espérance, l'Honneur, la Clémence, la Foi, ou croire avec Démocrite qu'il n'y en a que deux, la Peine et le Bienfait, c'est passer les bornes de la stupidité[293].

D'autre part, Pline dénonce et réfute toute forme de polythéisme. Il défend le culte aux héros glorieux qui ont fondé la patrie et étend ce culte à toute action bienveillante faite à l'égard de son prochain : « *Deus est mortali iuuare mortalem*[294] ». Il se moque de la divination des oracles et haruspices en pointant du doigt leurs dérives qui les mènent à interpréter comme signe du destin jusqu'aux éternuements. Pline finit son commentaire sur Dieu et la Nature ainsi : « Ce qui nous console surtout de l'imperfection de notre nature, c'est que Dieu lui-même ne peut pas tout […], ce qui témoigne indubitablement de la puissance de la nature et de son identité avec ce que nous appelons Dieu[295] ». Pline considère donc qu'il y a identité entre Dieu et la Nature, identité manifeste à travers les facéties de cette dernière. Un exemple de ces facéties se trouve dans les « *mirabilia* », terme qui dans l'œuvre de Pline ne renvoie pas à une facétie, cette fois-ci de l'esprit, mais à une réalité dont le caractère merveilleux est dû à l'ignorance des causes à l'origine de tels phénomènes.

> Les *mirabilia* semblent contradictoires avec la *ratio* et la *ueritas* ; mais cela tient précisément à leur nature et ne doit pas remettre en cause leur authenticité : l'absence d'explication ne constitue pas une preuve contre la réalité. C'est à l'ignorance humaine que Pline attribue l'apparente contradiction entre l'extraordinaire et la *ratio*. Pour lui

[292] « *Il est à la fois l'œuvre de la nature et la nature elle-même.* » Pline l'Ancien, *Histoires naturelles*, II, 1.
[293] *Ibid.*, II, 5.
[294] « *L'homme devient dieu pour l'homme en le secourant* », *Ibid.*
[295] *Ibid.*

> l'extraordinaire a une rationalité et appartient au domaine de la vérité, mais il est à priori contradictoire avec eux en raison de l'ignorance des hommes[296].

Pline considère les prodiges et merveilles comme autant de témoignages de la grandeur de la nature, et ceci dès lors qu'ils ont été attestés par les faits ou par l'observation, directe ou indirecte, pourvu que les sources lui semblent sûres. Ce faisant, on retrouve dans l'*Histoire naturelle* une multitude de *mirabilia*, le plus souvent situées aux confins du monde connu et dont on peut supposer qu'elles ne soient parvenues aux oreilles de l'encyclopédiste uniquement sous forme de récits, le plus souvent fantaisistes. Ainsi, en est-il des renseignements que fournit Pline au sujet des peuples d'Afrique.

> Les Atlantes, si nous ajoutons foi aux récits, ont perdu les caractères de l'humanité ; ils n'ont point entre eux de noms qui les distinguent ; ils regardent le soleil levant et couchant en prononçant des imprécations terribles, comme contre un astre funeste à eux et à leurs champs ; ils n'ont pas de songes, comme en ont les autres hommes. Les Troglodytes creusent des cavernes, ce sont leurs maisons ; la chair des serpents leur sert de nourriture ; ils ont un grincement, point de voix, et ils sont privés du commerce de la parole. Les Garamantes ne contractent point de mariages, et les femmes sont communes. Les Augyles n'honorent que les dieux infernaux. Les Gamphasantes, nus, ignorants des combats, ne se mêlent jamais aux étrangers. On rapporte que les Blemmyes sont sans tête, et qu'ils ont la bouche et les yeux fixés à la poitrine. Les Satyres, excepté la figure, n'ont rien de l'homme. La conformation des Aegipans est telle qu'on la représente d'ordinaire. Les Himantopodes ont pour pieds des espèces de courroies, avec lesquelles ils avancent en serpentant. Les Pharusiens sont d'anciens Perses qui, dit-on, accompagnèrent Hercule dans son expédition aux Hespérides. Je n'ai pas trouvé d'autres renseignements sur l'Afrique[297].

Toutes ces descriptions proviennent en partie des récits d'Homère et d'Hérodote que Pline tenait en grande estime[298]. Toujours est-il qu'à cet endroit, Pline n'use pas du mot *monstrum* à propos de ces peuples. De même, dans le deuxième chapitre du livre sept, qui a trait à la génération des Hommes, Pline n'emploie pas le mot *monstrum* à propos de leur conformation mais de certaines de leurs mœurs :

---

[296] Valérie Naas. *Le projet encyclopédique de Pline l'Ancien*. Rome : École française de Rome, 2002, p. 250.
[297] Pline l'Ancien. *op. cit.* V, 8.
[298] Voir : Jocelyne Peigney. « L'imaginaire du corps dans la représentation des peuples des confins : Homère, Hérodote ». *Kentron*. n°19, 2003, p. 31-50. À propos de l'estime envers Homère et Hérodote voir : Pline l'Ancien. *op. cit.*, II, 4.

> Nous avons indiqué qu'il y a des peuplades scythes, et en grand nombre, qui se repaissent de chair humaine. Cela même paraîtra peut-être incroyable, si nous ne réfléchissons pas qu'au milieu de nous, en Sicile et en Italie, de pareilles monstruosités [*monstri*] ont été commises par des nations, les Cyclopes et les Lestrygons[299].

Hormis le fait que cette description s'appuie une nouvelle fois sur les textes d'Homère, le terme *monstrum* est employé ici en référence aux actes barbares de certaines nations. Pline considère que toutes ces nations, composées d'êtres merveilleux, témoignent de la grandeur de la Nature et ce même s'il n'a pu lui-même clairement attester de leur réalité, comme en témoigne la conclusion du chapitre : « Pour révéler sa puissance, qu'il nous suffise d'avoir cité des nations qui sont des prodiges [*prodigia*]. Maintenant passons à quelques observations non contestées qu'on a faites sur l'homme[300] ». Dans le chapitre suivant, Pline se concentre essentiellement sur Rome. Il signale les nouvelles conditions des hermaphrodites qui, depuis le succès rencontré par l'épicurisme, sont passés du statut de prodige à celui de « *deliciis* ». Mais les naissances, comme celles d'hippocentaures – sans doute un cas de jumeau parasite – ou celles de nouveau-nés ressemblant à des éléphants – proboscis ? – sont toujours considérées comme des présages néfastes selon l'auteur. Cette réaction s'explique sans doute en raison de l'écart vis-à-vis de la nature et du choc que de telles naissances peuvent susciter.

Pline critique aussi les nombreuses croyances qui consacrent des rites grossiers à des dieux monstrueux. Cette idée parcourt l'ensemble de l'œuvre de manière ponctuelle comme pour dénoncer ce que l'auteur nomme « *fragilis et laboriosa mortalitas*[301] ». Ainsi, au cinquième chapitre du second livre de l'*Histoire naturelle*, dans lequel il critique diverses croyances, Pline parle de religions « criminelles » ; il dit à propos de leurs pratiquants qu'ils « *se font esclaves de superstition étrangères, portent leurs dieux aux doigts, adorent jusqu'à des monstruosités* [monstra][302] ». Pline compare ces superstitieux aux adorateurs du Temple de Jupiter qui considèrent la foudre comme un signe funeste. Reprenant l'exemple du culte de la foudre, au chapitre cinquante-quatre du même livre, il présente le dieu Volta des Étrusques comme un « *monstro* », qualifiant ainsi le culte lui-même de monstrueux. Bien plus loin dans son œuvre, Pline fait état de pratiques extrêmes, notamment de cannibalisme et d'usage de restes humains à des fins diverses. Pratiques dont on retrouve selon lui des traces chez les Grecs mais qui

[299] Pline l'Ancien. *op. cit*. VII, 2.
[300] *Ibid.*
[301] *Ibid.*, II, 5.
[302] *Ibid.*

viendraient de l'autre côté de l'océan. C'est en toute logique que ceux qui commettent de tels actes se voient qualifiés par Pline de « *euersor iuris humani monstrorumque artifex*[303] » (expression la plus violente qui nous est été donné de lire dans son œuvre). L'encyclopédiste aborde aussi le cas des croyances magiques dont Osthanes, mage légendaire, dissémina « les germes de cet art monstrueux[304] ».

> Ainsi tous les peuples, quoiqu'en discorde et inconnus les uns aux autres, se sont accordés sur ce point. On ne saurait donc suffisamment estimer l'obligation due aux Romains pour avoir supprimé ces monstruosités [*monstra*] dans lesquelles tuer un homme était faire acte de religion, et manger de la chair humaine une pratique salutaire[305].

Ainsi, dans l'*Histoire naturelle*, le mot *monstrum* est employé à diverses occasions afin de faire référence à des choses bien distinctes. D'une part, le terme est employé afin de faire référence aux êtres merveilleux — hommes, animaux, végétaux — à propos desquels Pline semble avoir un avis partagé entre d'un côté, ceux associés aux prodiges — et par conséquent, à la religion augurale — et de l'autre, les soi-disant faits que rapportent certains récits dans lesquels il est fait mention de nation entière ayant une conformation monstrueuse. Cette référence sert à témoigner de la grandeur de la nature à travers la diversité des formes qu'elle engendre. Formes qui, par l'étonnement qu'elles procurent en tant que *mirabilia*, participent à une heuristique de la Nature. D'autre part, Pline utilise le mot *monstrum* en référence à la cruauté et au mysticisme qui entoure certaines pratiques, notamment religieuses, critiquant ainsi le mysticisme qui règne alors à son époque.

Cette vision quasi religieuse d'une nature déifiée, vision orientée vers la démarche heuristique, va inspirer les néo-platoniciens autant que les premiers philosophes chrétiens. Saint-Augustin est l'exemple type du théologien, amoureux des belles lettres, ayant étudié de près les œuvres des philosophes. Celui-ci voit ainsi en ce « *doctissimus homo* » qu'est Pline, un « *miraculorum naturalium scriptor* »[306]. Il est difficile à la lecture de *La Cité de Dieu* de nier l'influence de Pline sur la pensée de Saint Augustin dans des domaines aussi divers que l'histoire, la physique, la géographie, mais aussi, chose intéressante, dans la critique des religions des païens. Il est ici utile de rappeler que le titre latin de *La cité de Dieu* est *De Civitate*

[303] « *destructeur de tout droits humain, artisan de monstruosité* ». *Ibid.*, XXVIII, 2.
[304] « *semina artis portentosae.* ». *Ibid.*, XXX, 2.
[305] « *qui sustulere monstra* ». *Ibid*., XXX, 4.
[306] Saint Augustin. *La Cité de Dieu*. XV, 9.

Dei contra paganos. La première moitié de cet ouvrage consiste en une critique du paganisme qui s'appuie notamment sur les œuvres de Pline et Cicéron — l'*Hortensius* ayant transmis l'amour de la philosophie à Augustin. Cette première partie peut faire songer, si on s'y amuse, à un développement du cinquième chapitre du deuxième livre de l'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien, chapitre qui concerne la critique des religions, notamment païennes. Ainsi, on trouve dans *La Cité de Dieux* deux fois plus d'occurrences du mot *monstrum* et de ses dérivés dans les livres qui traitent des hérésies du paganisme — livres six, sept, dix et douze — que dans le huitième chapitre du seizième livre consacré aux races dites monstrueuses et à leurs potentiels liens avec le premier homme — six occurrences dans la version latine.

La première occurrence qui apparaît concerne la demande qui est faite à « cette foule de petits dieux » d'obtenir la vie éternelle, ce qui constituerait en soi une « *absurditate monstrosius*[307] » au vu du peu dont ils sont soi-disant capables et qui ne concerne que l'appropriation de biens matériels — à l'image de Bacchus pour le vin et de Cérès pour le pain. Plus loin dans le sixième livre, Augustin reprend une citation de Varron à propos des représentations des dieux païens que donnent à voir certaines statues et qui feraient d'eux des « *monstra haberentur*[308] », des monstruosités aberrantes, s'ils étaient animés. L'un des passages les plus remarquables de *La Cité de Dieu* à propos de la figure du monstre est le vingt-sixième chapitre du septième livre, dont la première partie laisse à elle seule entendre la virulence du propos :

> Et ces hommes voués au service de la grande Mère, ces efféminés, dont la consécration même est un outrage à la pudeur de l'un et de l'autre sexe, qu'on a vu encore de nos jours dans les places et les rues de Carthage, les cheveux parfumés, le visage fardé, les membres amollis, la démarche lascive, demander publiquement de quoi soutenir leur infâme existence ; Varron, si ma mémoire est fidèle, ne parle d'eux nulle part. Ici l'interprétation manque, la raison rougit, la parole s'arrête. La grande Mère l'emporte sur tous les dieux ses enfants, non par l'excellence de la divinité, mais par l'énormité du crime. C'est une monstruosité [*monstruositas*] qui fait pâlir celle de Janus. Il n'est hideux que par la difformité de ses statues ; elle est hideuse par la cruauté de ses mystères. Lui, n'a de

[307] *Ibid.*, VI, 1.
[308] *Ibid.*, VI, 10.

> membres superflus qu'en effigie. Elle mutile réellement les membres humains. Les désordres, les incestes de Jupiter sont au-dessous de cette infamie[309].

Tout le chapitre duquel est extrait ce passage constitue une attaque virulente assénée à l'égard du paganisme dans toutes ses composantes (dieux, rites, prêtres, croyances, etc.). Ici, il est fait cas de la « *monstruositas* » de la « *Marti Magnae* » qui n'est autre que la déesse Cybèle. Dans une première partie, Saint Augustin fait une description des Galles : eunuques serviteurs de la déesse qui pratiquaient des rituels d'auto-émasculation. Il se lance ensuite dans une diatribe virulente à l'encontre de Cybèle, déesse mère d'origine phrygienne. La popularité de cette déesse était devenue tellement grande à la fin de l'Empire qu'on fit déplacer son bétyle (pierre sacrée) de Pessinonte en Phrygie jusqu'au Mont Palatin à Rome, soit presque deux mille kilomètres de distance, sur ordre d'une prophétie des livres sibyllins. Cybèle, déesse de la nature sauvage et fertile, était fêtée lors des *Megalesia*, sorte de grand carnaval aux fastes immenses. La débauche y était si grande qu'une loi, *lex Fannius*, fut décrétée pour limiter les dépenses lors de l'évènement[310]. Certains individus se retrouvaient à la rue le jour suivant l'évènement quand d'autres, en général des jeunes gens, en arrivaient, pour l'occasion, à vendre leur vertu. La renommée de Cybèle était sans commune mesure puisque : « c'est elle qui a engendré les dieux ; ils ont cédé la place à leur mère et à la Mère revient la préséance de l'honneur rendu[311] ». En s'attaquant frontalement à la déesse, véritable archétype de la religion païenne, Saint Augustin frappe un grand coup. Par son emploi du mot *monstre*, Augustin met en avant, non pas la laideur physique de Cybèle — déesse connue pour sa beauté — mais sa laideur morale, sa turpitude portée à son plus haut degré. De plus, dans le même chapitre, il compare la grande Mère à d'autres divinités, dont il considère qu'elles ont eu un comportement litigieux comme Mercure ou Vénus. Selon Augustin, seul Saturne rivalise avec la déesse pour avoir mutilé son père et dévoré ses enfants, tout cela afin de garder le pouvoir. Ainsi, Saint Augustin d'Hippone sape le paganisme par le sermon terrible qu'il inflige à Cybèle et son cortège de dieux infernaux. Il est enfin à signaler, en ce qui concerne le contenu de ce chapitre, le parallèle qu'établit Augustin entre les dieux païens et les démons.

> Que la scène où la poésie publie tous ces crimes : témérité, impudence des poètes, j'y consens. Mais qu'ils soient mis au nombre des choses et des solennités divines, sur l'ordre

[309] Saint Augustin. *op. cit.* VII, 26.
[310] Aulu-Gelle. *Noctes Atticae*. II, 24.
[311] Ovide. *Fasti*. IV, 180-365.

> et la menace des dieux mêmes, le crime n'est-il pas aux dieux ? Ne se déclarent-ils pas ainsi démons et séducteurs d'âmes misérables[312] ?

Dans la suite du septième livre, au chapitre suivant, Saint Augustin aborde la façon d'adorer convenablement « le Vrai Dieu » et énumère les pratiques indécentes qu'ont les païens à l'égard de leurs divinités. Lors de cette énumération, il commence par les « *monstrositate simulacrorum*[313] », à l'image des idoles monstrueuses, et continue avec le cortège des actes cruels et de débauches. Le Dieu créateur ne peut être représenté par une esthétique monstrueuse, par des formes contre-nature car « ce n'est pas ainsi qu'on le doit adorer ». Saint Augustin conclut alors son chapitre en déclarant : « plus de doute maintenant ; ce sont les esprits de malice et d'impureté que toute cette théologie civile attire sous ces stupides emblèmes pour s'emparer de ces cœurs abrutis[314] ».

À présent, en ce qui concerne les cas de malformations et de difformités que l'on retrouve chez certains individus, Augustin est tout à fait clair sur ce propos. Dans le huitième chapitre du seizième livre, qui traite du lien entre les races monstrueuses et Adam ou les fils de Noé, il expose une théorie semblable à celle de Pline et de tant d'autres commentateurs de l'Antiquité selon laquelle il existerait des races entières de monstres. Aussi, chez Augustin, le dessein de Dieu est trop grand et vaste pour être cerné par l'Homme avec évidence. Pour cette raison, les monstres, dès lors qu'ils viennent au monde, sont l'œuvre du Dieu créateur. Par conséquent, ces créatures ne sauraient être considérées comme étant contraires à l'harmonie qui règne au sein de la Nature telle que voulue et créée par Dieu. Saint Augustin conclu le chapitre sur cette phrase : « Ainsi, pour conclure avec prudence et circonspection, ou ces relations de certaines espèces monstrueuses sont absolument fausses, et ces espèces n'appartiennent pas à l'espèce humaine ; ou, si elles dépendent de l'humanité, elles viennent d'Adam[315] ». Nombreuses sont les personnes qui ont cru pouvoir juger de la pensée d'Augustin sur ce seul passage et en déduire chez lui un scepticisme en ce qui concerne l'appartenance des monstres humains au reste de l'Humanité. Si un scepticisme existe bel et bien dans ce passage, il vise uniquement l'hypothèse selon laquelle il existerait des nations entières de monstres — scepticisme similaire à celui de Pline du reste. En effet, pour ce qui relève des faits avérés et non des récits, les monstres sont bel et bien des descendants du « *uno homine* » pour Augustin d'Hippone. Pour le prouver, il

[312] Saint Augustin. *op. cit.* VII, 26.
[313] *Ibid.*, VII, 27.
[314] *Ibid*.
[315] *Ibid*., XVI, 8.

suffit de citer le passage qui précède la description reprise du livre cinq de l'*Histoire naturelle* à propos des nations de monstres. Ce passage fait référence à un cas de monstruosité apparemment observé par Augustin lui-même.

> Il y a dans Hippone un homme qui a la plante des pieds en forme de lune, avec deux doigts seulement ; ses mains sont semblables. S'il existait un peuple entier ainsi conformé, ce serait une merveille que l'on ajouterait à cette curieuse histoire. Nierons-nous donc que cet homme descende de l'homme unique créé le premier[316] ?

L'individu atteint d'une conformation dite monstrueuse est donc chez Augustin un « *animal rationale mortale* » au même titre que n'importe lequel des êtres humains. Une autre preuve du statut à part entière des individus monstrueux apparaît dans le dernier livre qui compose *La Cité de Dieu*, au chapitre consacré à la disparition des difformités du corps lors de la résurrection. Pour Saint Augustin, Dieu est comme un modeleur : il dispose de la matière. De la sorte, sans rien retrancher de celle-ci, le « *omnipotenti artifice* » peut la répartir de façon harmonieuse pour une vie nouvelle.

> Tous les défauts des corps humains, et non seulement les défauts ordinaires, mais encore les plus rares et les plus étranges [*monstrosas*], défauts qui rentrent dans l'ordre de cette misérable vie, et qui répugnent à la félicité des saints dans la vie future, ne peut-il, quels qu'ils soient, de quelque opprobre qu'ils flétrissent naturellement la substance corporelle, les retrancher et les anéantir sans porter atteinte à l'intégrité de cette substance[317] ?

Le fait, pour Saint Augustin, que les *mirabilia* participent de l'harmonie cachée qui règne dans la Nature, l'invite à rejeter la pratique de la divination qui n'est autre qu'une illusion face au dessein caché de Dieu. Le pouvoir de conjuration prêté aux interprètes des phénomènes prodigieux n'est qu'une imposture, une fausseté, dû à la communication avec les « *daemonicis ritibus fallacissima*[318] » apparentées aux divinités païennes. Mais ici le sort du monstre comme médium est plus compliqué qu'il n'y paraît car dans la théologie augustinienne tout a une raison au regard de Dieu.

> Pour nous, tout ce qui paraît et tout ce que l'on dit arriver contre nature [*contra naturam*] — l'Apôtre dit ainsi, suivant le langage des hommes, que l'olivier sauvage greffé contre

[316] *Ibid.*
[317] *Ibid.*, XXII, 19.
[318] Terme pouvant être traduit par « démons rituelles fallacieux ». *Ibid.*, X, 16.

> nature sur l'olivier franc a été rendu participant de la sève de l'olivier —, ces monstres [*monstra*], en un mot, ces prodiges doivent montrer et prédire que Dieu fera des corps humains ce qu'il a prédit qu'il en ferait ; et quel obstacle pourrait le retenir ? Quelle loi de la nature lui opposer une défense[319] ?

Ainsi, ce qu'on dit arriver « contre nature » n'advient pas contrairement au plan divin. De la sorte, c'est par le biais de l'herméneutique que le contre-nature, impossible dans le cadre de la nature et de ses productions, se transforme en un élément contraire à la volonté de Dieu. Suivant une telle conception, comment expliquer les naissances d'êtres monstrueux quand celles-ci paraissent survenir de façon accidentelle ? Une réponse à cette question est apportée par Augustin dans son *Contre la seconde réponse de Julien* où il aborde la thèse de la création des monstres par Dieu. Selon le pélagien Julien, les monstres ne seraient pas produits par Dieu. Augustin s'oppose à cette thèse en affirmant que les monstres, comme l'ensemble des productions de la nature, sont l'œuvre du Dieu unique :

> Accuse donc, si tel est ton bon plaisir, accuse Dieu de la difformité de ses œuvres car certains corps naissent tellement contrefaits que plusieurs d'entre eux reçoivent, à raison de leur difformité excessive, le nom de monstres [*monstra*]. Les corps, en effet, ne sont pas créés par un autre dieu, comme Manès le suppose gratuitement, ni par des dieux inférieurs, comme Platon l'enseigne faussement. Il est certain au contraire que même les corps de ce genre sont l'ouvrage du Dieu bon et juste ; si tu recherches l'origine de leur difformité dans le joug accablant qui pèse sur les enfants d'Adam, tu trouveras que ce Dieu n'est point mauvais, comme celui à qui Manès a recours pour la formation des corps ; ni vaincu et lié ou associé d'une manière quelconque avec les êtres mauvais, comme Manès ne craint pas de le croire du Dieu bon ; mais qu'il est parfaitement justifié par la doctrine du péché originel, telle que l'enseigne la foi catholique dont votre erreur vous a fait abandonner les principes. Car, si personne n'avait commis le péché, on n'aurait vu naître dans le paradis aucun corps monstrueux [*monstrosa*] ou d'un aspect repoussant[320].

Ainsi, si aucune cause ne semble devoir être à l'origine de naissances monstrueuses, pour Saint Augustin, celles-ci trouvent leurs raisons dernières dans le péché originel.

Quelle qu'elle soit, toute étude d'occurrences, particulièrement au Moyen-Âge, ne peut se prémunir d'une étude de la Bible en tant que système organique de principes autour duquel

[319] *Ibid.*, XXI, 8.
[320] Saint Augustin. *Contre la seconde réponse de Julien*. I, 116.

toute la spiritualité du Moyen-Âge se structure et s'organise. C'est à Saint Jérôme de Stridon que l'on doit la rédaction de la Vulgate, première traduction latine unifiée de la Bible. Cette traduction, qui s'appuie sur la *Septante* ainsi que sur des versions hébraïques, témoigne de l'attachement du terme *monstre* au domaine des prodiges et des augures. Dans la *Vulgate*, on retrouve des occurrences du mot *monstrum* et de ses dérivations dans : *Nombres* (13:34) à propos des fils d'Anak, de la race des géants, considérés comme des êtres prodigieux (*monstra*) ; *Sagesse* (8:8) à propos de la connaissance permettant de prédire l'avenir autant que les signes (*signa*) et les présages (*monstra*) ; *Sagesse* (17:9) à propos des superstitions païennes et de l'état d'angoisse qu'elle engendre qui, même lorsqu'il n'y a aucun monstre (*monstris*) et face à des phénomènes naturels et communs suffisent à susciter la terreur ; *Sagesse* (17:14) à propos des hallucinations monstrueuses (*monstrorum*) qui assaillent les superstitieux ; *Sagesse* (19:8) à propos des fléaux qui s'abattent sur les impies sous la forme de prodiges (*monstra*) et merveilles (*mirabilia*) ; *Siracide* (45:2) à propos de Moïse qui par la parole de Dieu fait s'abattre les fléaux (*monstra*) ; *Siracide* (45:24) Dieu accable les adversaires de Jacob de prodiges (*monstra*) ; *Siracide* (48:15) à propos d'Élie qui de son vivant fit beaucoup de prodiges (*monstra*) ; *Second Maccabées* (5:4) prier pour que les prodiges soient de bon augure (*bonum monstra*).

À la vue des occurrences du mot *monstrum*, on s'aperçoit immédiatement de la forte présence des présages et prodiges dans les textes d'origines grecque et hébraïque, ce qui témoigne et confirme la place centrale occupée par la divination durant l'Antiquité. On remarque aussi que contrairement à la Bible actuelle, le Léviathan (*Isaïe* 27:1), les cétacés géant (*Génèse* 1:21) ou les actes interdits (*Lévitique* 20:14) ne sont pas qualifiés de *monstra*. Enfin, fait plus remarquable, on n'observe aucune occurrence du mot *monstrum* et de ses dérivations dans le Nouveau testament. Est-ce pour autant dire que la monstruosité en est absente ? Il semble que deux passages évocateurs de la monstruosité aient retenu l'attention des commentateurs du Moyen-Âge comme Bernard de Clairvaux ou encore Thomas d'Aquin ; premièrement la parabole de l'olivier franc et de l'olivier sauvage :

> En effet, si toi tu as été retranché de l'olivier naturellement sauvage et, contrairement à la nature [*contra naturam*], greffé sur l'olivier franc, à plus forte raison eux seront-ils greffés selon leur nature sur leur propre olivier[321].

[321] *Romains*. 11:24

Et deuxièmement, le passage des *Éphésiens* dans lequel un parallèle est établit entre l'édification du corps du Christ et celui de l'Église :

> C'est lui qui a donné les uns comme apôtres, les autres comme prophètes, les autres comme évangélistes, les autres comme pasteurs et docteurs, pour le perfectionnement des saints. Cela en vue de l'œuvre du service et de l'édification du corps du Christ[322]

C'est notamment ce passage qui explique que les schismes et les diverses dissensions au sein de la hiérarchie ecclésiastique aient toujours été considérées et figurées par les chrétiens comme des monstruosités. Hormis la *Vulgate*, on doit à Saint Jérôme de nombreuses disputes théologiques dans lesquelles il recourt au monstre, non pas à des fins divinatoires mais rhétoriques, dans le but de figurer les turpitudes de ses adversaires. En témoignent les premières lignes de son *Contre Vigilance*.

> On a vu dans le monde des monstres [*monstra*] de différentes sortes ; Isaïe parle des centaures, des syrènes, et d'autres semblables ; Job fait une description mystérieuse de Léviathan et de Béhémoth : nous devons aux poètes les fables, Cerbère, le sanglier de la forêt d'Erimanthe, la Chimère et l'Hydre à plusieurs têtes. Virgile rapporte l'histoire de Cacus. L'Espagne a produit Geryon, qui avait trois corps ; la Gaule seule avait été exempte de monstre [*monstra*], et on n'y avait jamais vu que des hommes courageux et éloquents, quand Vigilantius, ou plutôt Dormitantius, a paru tout à coup, combattant avec un esprit impur contre l'esprit de Dieu [*contra Christi spiritum*][323].

À la lecture de ce passage, on peut avoir le sentiment d'être face à un copier-coller des attaques de Cicéron à l'encontre du sénateur Verrès. Cet usage rhétorique du monstre, que l'on retrouve déjà dans les attaques d'Augustin à l'encontre des païens, se retrouvera par la suite dans les attaques contre les diverses hérésies qui jalonnerons tout le Moyen-Âge et ce jusqu'à la Réforme.

Boèce, par ses écrits, témoigne à la fois d'un profond amour de la Rome antique et de la providence chrétienne, faisant de lui un auteur central du Moyen-Âge. Son œuvre majeure, la *Consolation de la Philosophie*, se présente sous la forme d'un dialogue entre l'auteur, chrétien convaincu, et la Philosophie antique. Après que la Philosophie est exposée ses principes en termes de morales, le quatrième livre de la *Consolation de la Philosophie* s'ouvre sur la

[322] *Ephésiens*. 4:11-12
[323] Saint Jérome de Stridon. *Contre Vigilance*. I.

reconnaissance par Boèce de ces vérités, dans lesquelles il reconnaît celles enseignées par le seigneur. Aussi, déplore-t-il le zèle des hommes pour leur méchanceté ainsi que leur mépris à l'égard de la vertu, tout cela « sous l'empire d'un Dieu qui sait tout, qui peut tout, et qui ne veut que le bien ». C'est alors que la Philosophie répond à Boèce :

> Ce serait sans doute, me répondit-elle, le renversement le plus déplorable et le plus monstrueux [*monstris*] si, comme tu te l'imagines, dans une maison [*domo*] aussi bien réglée que celle du souverain père de famille [*patrisfamilias*], ce qu'il y a de plus vil était en honneur, tandis que ce qu'il y a de plus précieux serait dans l'humiliation et dans le mépris. Mais il n'en est pas ainsi ; car en posant pour principes les vérités que nous venons d'établir, tu comprendras, avec l'aide de celui dont le gouvernement est le sujet de notre entretien, que la vraie puissance est le partage des bons, et que les méchants sont toujours faibles et méprisables ; que le vice n'est jamais sans châtiment, ni la vertu sans récompense ; que les gens de bien sont toujours véritablement heureux, et les méchants toujours réellement malheureux, et plusieurs autres vérités semblables qui feront cesser tes plaintes, et te rempliront d'un courage à toute épreuve[324].

Ce parallèle établi entre la figure du Dieu le père et celle du *pater familias* ainsi qu'entre l'empire du premier et la *domo* du second, le tout à l'intérieur d'un dialogue entre la Philosophie et l'Église concernant les principes et vérités qui régissent l'ordre morale, témoigne de l'importance capitale de l'œuvre de Boèce au regard de cette période, si ce n'est de transition, tout du moins de transformations que constitue le Haut Moyen-Âge. Toujours est-il qu'hormis ce passage, les occurrences du mot *monstrum* et de ses dérivations semblent peu présentes au sein de l'œuvre de Boèce. Pourtant, un passage de la *Consolation* va jouer un rôle majeur en ce qui concerne les représentations et figurations chrétiennes du sort réservé aux pécheurs. Ainsi, dans un passage, Boèce décrit les métamorphoses animales auxquelles s'exposent les Hommes qui, soumis aux vices, s'adonnent aux péchés :

> Car comme la probité élève l'homme au-dessus de sa condition mortelle, le vice au contraire le dégrade et le rend semblable aux bêtes. Oui, le vice opère cette honteuse métamorphose. L'injuste usurpateur n'est plus un homme, c'est un loup ravissant ; un plaideur de profession, un monstre de chicane et un chien hargneux, qui inquiète et maltraite tout son voisinage ; ces fourbes adroits, qui tendent des embûches d'autant plus dangereuses qu'elles sont plus cachées, n'ont-ils pas le caractère et l'odieuse finesse du renard ? Ces gens colères, toujours

[324] Boèce. *Consolation de la Philosophie*. IV, 1.

> dans l'emportement et dans la rage, ne sont-ils pas des lions furieux ? Cette âme tremblante que tout alarme, qui frémit où il n'y a pas la moindre apparence de danger, n'a-t-elle pas toute la timidité du cerf ? Ce paresseux, cet insensible, qui croupit dans sa stupidité, ne mène-t-il pas la vie de la plus vile des bêtes de charge ? Cet esprit léger que rien ne fixe, qui change à chaque instant de désirs et d'idées, n'est-il pas tout semblable à l'oiseau qui voltige sans cesse de branche en branche ? Enfin ce débauché qui se plonge dans les voluptés les plus grossières et les plus honteuses, vit-il comme un homme ou comme un pourceau ? C'est ainsi qu'en cessant d'être vertueux, l'homme cesse d'être homme. La vertu en eût fait un Dieu, le vice en fait une bête immonde[325].

Grâce à certaines des grylles observables dans de nombreux manuscrits et sur de nombreux modillons de cette époque, on connaît l'importance qu'a eu ce passage sur les représentations et figurations des pécheurs qui arpentaient le chemin tracé par l'erreur et la fausseté. De la même façon, l'âne à la lyre dont parle la Philosophie dans la *Consolation*[326], constitue un élément important de l'iconographie des pécheurs durant le Moyen-Âge.

9.2. Le monstre durant le Moyen-Âge tardif

Dans l'art roman, l'iconographie des modillons, ancêtres éloignés des gargouilles, est principalement une représentation des pécheurs — contrairement aux chapiteaux qui, plus spacieux, accueillent le plus souvent des passages figurés de la Bible. Il existe aussi des modillons non figuratifs que l'on retrouve principalement sur les abbayes cisterciennes en raison du positionnement idéologique de Saint Bernard de Clairvaux, fondateur de l'ordre cistercien, pour qui les grylles, par le divertissement qu'elles procurent, éloignent les hommes de l'étude et de la méditation.

> Mais que signifient dans vos cloîtres, là où les religieux font leurs lectures, ces monstres ridicules [*ridicula monstruositas*], ces horribles beautés et ces belles horreurs ? À quoi bon, dans ces endroits, ces singes immondes, ces lions féroces, ces centaures chimériques [*monstruosi centauri*], ces monstres demi-hommes, ces tigres bariolés, ces soldats qui combattent et ces chasseurs qui donnent du cor ? Ici on y voit une seule tête pour plusieurs corps ou un seul corps pour plusieurs têtes : là c'est un quadrupède ayant une queue de serpent et plus loin c'est un poisson avec une tête de quadrupède. Tantôt on voit un monstre qui est cheval par devant et chèvre par derrière, ou qui a la tête d'un animal à cornes et le

[325] Ibid., IV, 4.
[326] Ibid., I, 4.

> derrière d'un cheval. Enfin le nombre de ces représentations est si grand et la diversité si charmante et si variée qu'on préfère regarder ces marbres que lire dans des manuscrits, et passer le jour à les admirer qu'à méditer la loi de Dieu. Grand Dieu, si on n'a pas de honte de pareilles frivolités, on devrait au moins regretter ce qu'elles coûtent[327].

Contrairement aux autres docteurs de l'Église, Bernard de Clairvaux est plus connu pour ses prêches que pour son intérêt pour les sciences et les philosophes de l'Antiquité. Ce faisant, il semble que Bernard de Clairvaux se soit rangé derrière l'adage paulinien « Scientia inflat, caritas aedificat[328] » (Cor. I, 8 : 1), ce qui explique son usage simplement rhétorique du monstre, exempt de toutes considérations scientifiques de type aristotélicien (contrairement à Saint Augustin qui, parallèlement à un usage rhétorique du monstre, entretient un discours scientifique d'inspiration aristotélicienne à son égard). Ce goût pour la rhétorique, associé à de fortes prises de positions, s'exprime à travers l'engagement de Bernard de Clairvaux dans les diverses disputes de son temps, que ce soit celles internes à l'Église ou que ce soit celles qui concernent le dialogue entre pouvoir spirituel et pouvoir temporel. Ses *considérations* au pape Eugène III témoignent deux des principes cardinaux de sa pensée ; premièrement le bon exercice des devoirs et fonctions associés aux statuts :

> C'est quelque chose de monstrueux [*monstruosa*] pour moi qu'une âme sans grandeur dans le rang suprême, une vie abjecte et basse dans un poste éminent, une langue habile à parler de grandes choses et une main paresseuse à les faire, des paroles sans nombre et des actions stériles, un visage plein de gravité et une conduite légère, une autorité souveraine et une volonté sans consistance aucune. Voilà le miroir, que tout visage difforme s'y reconnaisse ; mais vous, réjouissez-vous si vous n'y voyez point votre ressemblance. Regardez bien pourtant, de peur que tout en possédant quelques traits dont vous puissiez à tout droit vous montrer satisfait, vous n'en ayez aussi quelques-uns dont vous ayez moins lieu d'être charmé[329].

Et deuxièmement, la prémisse logique du premier que constitue le respect des statuts ainsi que leur inscription au sein d'une hiérarchie.

> Vous composeriez, un monstre [*monstrum*] si, arrachant un doigt de la main vous alliez le placer sous la tête, juste sur la même ligne que les bras ; il en est de même dans le corps de

[327] Bernard de Clairvaux. *Apologie à Guillaume de Saint-Thierry*. XII, 1.
[328] Bernard de Clairvaux. *Sur le cantique des cantiques*. XXXVI, 2.
[329] Saint Bernard de Clairvaux. *Considération de Saint Bernard, premier abbé de Clairvaux au Pape Eugène* III, II, 7.

> Jésus-Christ, si vous en disposez les membres autrement qu'il l'a fait lui-même, à moins toutefois que vous ne pensiez que ce n'est pas lui mais un autre qui a établi dans l'Église « les uns pour être apôtres, et les autres prophètes; ceux-ci pour être évangélistes, et ceux-là docteurs et pasteurs, pour la consommation des saints, pour les besoins du ministère, et pour l'édification du corps de Jésus-Christ (Ephes., IV, 11 et 12)[330]. »

De nombreuses lettres de la correspondance de Bernard de Clairvaux présentent des cas d'emploi du monstre et de monstruosité afin de figurer les hérésies et les adversaires auxquels il s'oppose. Deux lettres de Bernard de Clairvaux, l'une adressée au pape Innocent[331] et l'autre au Cardinal Etienne, évêque de Palestine, comparent Pierre Abélard à un monstre : la première le représente sous les traits d'un dragon partageant ses écailles avec Arnaud de Brescia ; la seconde le compare à une « hydre » multipliant et répandant les hérésies.

> Après avoir longtemps gardé le silence, il ne sort de sa solitude de Bretagne où il a conçu la douleur, que pour enfanter l'iniquité dans, la France entière. Le serpent aux mille replis est sorti de la caverne et, pareil à l'hydre de la fable, il semble qu'il lui est poussé sept têtes à la place de celle qu'on lui avait coupée. Pour une hérésie, pour une tête tranchée à ce monstre au concile de Soissons, il en pousse sept autres ; pour ne pas dire un plus grand nombre[332].

Bernard de Clairvaux est connu pour s'être opposé, à plusieurs occasions, à l'élection d'évêques, soit en raison d'une opposition doctrinale, soit afin de proposer un meilleur candidat au poste. Voici ce qu'écrit Saint Bernard au Pape à propos de l'élection d'un évêque à Rodez :

> Mais que Dieu nous préserve de voir promus, sous votre pontificat, à la garde des âmes ; de pareils monstres [*monstra*] qui foulent aux pieds le sang du Sauveur et ne font aucun cas de leur âme dont il fut le prix[333] !

L'opposition la plus farouche de Bernard de Clairvaux à l'élection d'un évêque concerne l'église de Langres. À cette occasion, il écrit au doyen ainsi qu'au trésorier de l'église de Lyon :

> Ô Eglise de Lyon, mère autrefois si tendre, quel monstre [*monstrum*] as-tu choisi pour époux à ta fille bien-aimée ? Tu t'es conduite en marâtre et non en mère à son égard. Quel

[330] *Ibid*., III, 4.
[331] Saint Bernard de Clairvaux. « Au Pape Innocent ». *Lettres*. CCCXXX.
[332] Saint Bernard de Clairvaux. « Au cardinal Étienne, évêque de Palestine ». *Lettres*. CCCXXXI.
[333] Saint Bernard de Clairvaux. « Au Pape ». *op. cit.*. CCCXXVIII.

> gendre tu t'es choisi ! il n'a rien de ton antique noblesse, ni de tes sentiments d'honneur et de probité. Hélas ! une telle union mérite-t-elle le nom de mariage[334] ?

Saint Bernard est aussi connu pour être un grand défenseur du pouvoir spirituel contre le pouvoir temporel ainsi qu'un partisan de la subordination du second face au premier. On peut ainsi lire dans une de ses lettres :

> Peut-on voir, en effet, sans que l'indignation bouillonne dans le cœur et sans que la langue en secret murmure, un diacre a allier, malgré ce que dit l'Évangile, Dieu et Mammon, cumuler les dignités ecclésiastiques qui le font marcher de pair avec les évêques, et les grades militaires qui lui donnent le pas sur les généraux eux-mêmes ? Quoi de plus choquant (*monstri*) que de vouloir paraître en même temps prélat et soldat et de n'être ni l'un ni l'autre en réalité ! C'est un égal abus qu'un diacre serve à la table d'un roi, ou qu'un écuyer tranchant prête son ministère à l'autel pendant les saints mystères[335].

Le dominicain Albert le Grand est à l'origine d'un commentaire *De la génération et de la corruption* d'Aristote. Dans son *De secretis mulierum*, au chapitre intitulé *De monstro in natura*, il développe ses propres idées en ce qui concerne la génération des monstres. S'appuyant sur la pensée d'Aristote, il présente les monstres comme des péchés de la nature, « *monstra sive peccata in natura*[336] ». Par son rattachement au péché, entendu comme ce qui est contraire au commandement divin, le monstre apparaît alors comme le témoin des fautes commises devant Dieu. Suivant cette conception, Albert le Grand va livrer quelques-unes de ses interprétations à propos de l'origine des êtres monstrueux, comme par exemple : le fait de ne pas pratiquer la seule position qui soit naturelle lors de l'accouplement ; le fait qu'il y ait eu une relation durant les menstrues — en référence à *Esdras* apocryphe ; ou encore le fait que la femme ait eu un rapport avec un animal ou seulement l'image d'un tel rapport à l'esprit. Ainsi, se met en place une pseudo-science qui, en s'appuyant sur le principe aristotélicien de l'observation empirique, garde une interprétation religieuse des phénomènes. Le monstre n'est pas contraire à la nature — idée acquise désormais chez les lettrés de l'Église — mais contraire à la raison bien comprise et ce à postériori de la notion de péché dans laquelle les causes de sa génération sont inscrites.

Parmi les élèves d'Albert le Grand, s'il en fut un plus remarquable que les autres, c'est sans conteste Saint Thomas d'Aquin. Son œuvre monumentale, d'une grande érudition, fera de lui le

[334] Saint Bernard de Clairvaux. « À Foulques, doyen et à Guy, trésorier de l'église de Lyon ». *op. cit.*. CLXV.
[335] Saint Bernard de Clairvaux. « À Segur, abbé de saint Denis ». *op. cit.*. LXXVIII, 11.
[336] Saint Albert le Grand. *De secretis mulierum*. VI.

« docteur angélique » de l'Église. Dans sa *Summa contra Gentiles*, Thomas d'Aquin tente d'élaborer une ontologie chrétienne qui rend compte de la relation de causalité qui existe entre phénomènes naturels et foi chrétienne. À plusieurs reprises dans son œuvre, Thomas d'Aquin allie l'idée de monstre à celle de nature afin d'expliquer divers phénomènes. Dans le chapitre consacré aux agissements et à leur réalisation en vue d'une fin, le docteur angélique explique que nul ne peut être blâmé pour ne pas avoir réalisé ce pourquoi il n'a pas été fait. Un architecte, contrairement à un médecin, ne se verra jamais reprocher de ne pas avoir soigné un malade. « Toutefois on parlera de faute [*peccatum*] en matière d'art, tel le grammairien qui ne s'exprime pas correctement, de même en domaine de nature, par exemple les enfantements monstrueux [*monstruosis*][337]. » Ainsi, la nature, censée être ordonnée, commet une faute, une erreur, lorsqu'elle produit un monstre. Dans le chapitre qui traite du mal en dehors de toute intention, Thomas d'Aquin tente d'apporter la preuve que le mal n'est pas dû à l'intention mais uniquement à la faiblesse. Pour ce faire, il prend l'exemple de la génération des monstres :

> Tout défaut dans un effet ou dans une action est consécutif à une défaillance dans les principes de l'action : par exemple d'une semence corrompue est enfanté un monstre [*monstruosus*] et une malformation de jambe entraîne la claudication[338].

Un peu plus loin, il cherche à rendre compte de la part de hasard présente dans les événements malheureux en affirmant que si : « la privation est telle que l'engendré soit privé de ce qui est requis à son intégrité, elle est l'effet du hasard et elle est un mal absolu [*simpliciter malum*], c'est le cas des enfantements monstrueux [*monstruosi*][339] ». L'exemple de l'enfantement monstrueux est repris une seconde fois à la fin du chapitre :

> De ces prémisses on conclura que dans les activités de la nature, le mal pur et simple est totalement en dehors de toute intention, tels les enfantements monstrueux [*monstruosi*], tandis que le mal d'un sujet, qui n'est pas un mal pur et simple [*simpliciter malum*], n'est pas voulu pour lui-même par la nature, il l'est par accident[340].

En résumé, le monstre est un mal présent accidentellement dans une nature mû par le principe d'ordre ; un mal « pur et simple » qui résulte d'une défaillance à l'égard de la fin visée par la nature qu'est l'ordre. À ce *simpliciter malum* correspond donc un mal ontique différent

[337] Saint Thomas d'Aquin. *Somme contre les Gentils*. III, 2, VII.
[338] *Ibid.*, III, 4, III.
[339] *Ibid.*, III, 5-6, IX.
[340] *Ibid.*, III, 5-6, XV.

du *malum morale* qui, pour sa part, concerne les intentions et actions des agents. Ce mal moral est lui aussi toujours accidentel, cette fois-ci au regard de l'intention, et provient d'une défaillance dans le domaine de l'intelligence [*intellectum*]. Pour le docteur angélique, l'ordre est à la nature ce que l'intelligence est à la morale, à savoir le bien. « Ainsi, tant dans l'ordre naturel que dans l'ordre moral, il s'avère que le mal n'est causé par le bien que par accident[341]. »

Toujours dans sa *Somme contre les gentils*, dans le chapitre consacré à la vérité et son rapport à l'intelligible, Thomas d'Aquin prône l'étude des sciences spéculatives « grâce auxquelles nous nous enrichissons du vrai et écartons l'erreur, étrangère à ce mouvement, comme les monstres [*monstruosa*] au cours de la nature[342] ». On retrouve ici exprimé le parallèle entre erreur de l'intelligence et erreur de la nature. Ce même parallèle se retrouve au chapitre qui concerne les jugements faux face à l'intelligence : « dans les actes de l'intelligence, les jugements faux sont comme les monstres [*monstra*] dans le monde de la nature ; ceux-ci n'appartiennent pas à l'ordre de la nature, ils lui sont étrangers[343] ». Enfin, un chapitre essentiel de la *Somme* est celui que Saint Thomas d'Aquin consacre à la gouvernance de Dieu par la providence dans lequel il est dit :

> Or plus les êtres sont près de Dieu, plus parfait se révèle leur ordre. En effet sur le plan des êtres inférieurs qui, de par la dissemblance de leur nature, sont le plus éloignés de Dieu, le cours même de la nature a parfois ses défaillances, c'est le cas pour les monstres [*monstruosis*] et les autres effets du hasard ; ceci ne se rencontre plus chez les corps célestes, soumis pourtant jusqu'à un certain point au changement, ni chez les substances spirituelles séparées... Il est donc évident que Dieu est la cause de tout l'ordre des choses ; par sa providence il gouverne l'univers entier[344].

Cette idée de mise à distance de Dieu et du sacré se trouve clairement explicitée dans le *Lévitique* (XXI :16-21) où il est expliqué que les infirmes comme les êtres difformes ne peuvent être prêtres notamment car il leur est interdit de servir de la nourriture à l'autel. Aussi, de même que, plus un être, par sa perfection, témoigne de l'ordre au sein de la nature, plus celui-ci tend vers Dieu, de même, plus un homme fait bon usage de son intelligence — entendez respecte les

[341] *Ibid.*, III, 10, XVIII.
[342] *Ibid.*, III, 43, III
[343] *Ibid.*, III, 107, VIII.
[344] *Ibid.*, III, 64,VIII.

saintes écritures — plus il se rapprochera du seigneur. C'est cette analogie entre ordre moral et ordre naturel qui caractérise la *scala naturæ*.

Ce lien entre erreurs et monstres se retrouve encore dans un autre passage majeur de la *Summa teologiæ* où Thomas d'Aquin cherche à répondre à la question : « si l'acte humain en tant qu'il est bon ou mauvais, a-t-il raison de rectitude ou de péché ?[345] ». Pour ce faire, comme à son habitude, Thomas d'Aquin développe son argumentaire de façon dialectique et commence par invalider la thèse en invoquant les philosophes, plus particulièrement Aristote et son argument concernant la génération des monstres.

> Il semble que non. Selon le Philosophe, « les monstres [*monstra*] sont des péchés dans l'ordre de la nature ». Or, les monstres [*monstra*] ne sont pas des actes, mais des êtres engendrés contrairement à l'ordre de la nature [*praeter ordinem naturae*] ; et, comme il est dit au même endroit, l'art et la raison imitent la nature. Donc l'acte, du fait qu'il est désordonné et mauvais, n'est pas un péché[346].

Le docteur angélique fournit un autre argument en défaveur de cette thèse en affirmant la différence qui existe entre mal et péché, comme dans le cas du châtiment qui, bien qu'il soit un mal, ne constitue pas une faute ou un péché. Comme contre-argument, Thomas d'Aquin reprend les dires d'Augustin pour qui « le péché est toute action, toute parole, tout désir contraire à la loi éternelle[347] ». Sa conclusion s'appuie au final sur le constat que, de même que le bien est plus vaste que la rectitude, le mal est plus vaste que le péché. De la sorte, un péché ne s'évalue pas en fonction du mal commis mais de l'écart vis-à-vis de la rectitude — ce qui confirme l'interprétation d'Augustin. De plus, l'évaluation du Mal ou du Bien intervient à posteriori de celle concernant la rectitude ou le péché. De cette conclusion, Thomas d'Aquin en tire plusieurs enseignements dont celui-ci : « on appelle les monstres des péchés parce qu'ils proviennent d'un péché existant dans la nature[348]. » Ainsi, d'après Thomas d'Aquin, le monstre est clairement défini comme une déviation à l'égard de l'ordre naturel comme le péché l'est au regard de la rectitude qu'impose l'ordre moral.

> La fin est de deux sortes : ultime et prochaine. Dans le péché d'ordre naturel, l'acte s'écarte de la fin ultime qui consiste dans la perfection de l'être engendré, mais il ne manque pas

[345] Saint Thomas d'Aquin. *Summa teologiæ*. II, 21, a.1.
[346] *Ibid*.
[347] Saint Augustin. *Contre Faustus*. XXII, 26.
[348] Saint Thomas d'Aquin. *Summa teologiæ*. II, 21, a.1.

> toute la fin prochaine, car toute action de la nature produit quelque chose. De même, dans le péché de la volonté, l'acte s'écarte toujours de la fin ultime, parce que nul acte volontaire mauvais ne peut être rapporté à la béatitude, qui est la fin ultime. Toutefois il ne s'écarte pas de la fin prochaine que la volonté vise et atteint. Et comme cette intention elle-même est rapportée à la fin ultime, on peut trouver en elle la rectitude ou le péché[349].

Mais, le monstre n'est pas à proprement parler un péché, il est le châtiment envoyé par Dieu en réponse aux péchés commis. Ici, s'opère donc une chose tout à fait remarquable à l'égard de la notion de monstre. Saint Thomas d'Aquin, volontairement ou non, laisse entrevoir dans son analyse du péché comme acte dont la fin est contraire à l'ordre, que la turpitude mérite bien plus le statut de péché que le monstre, qui n'est que son témoin présumé. Les nombreux recours que fait Saint Thomas d'Aquin à la figure du monstre tendent à faire apparaître les signes d'un basculement du caractère monstrueux vers la sphère morale, lieu de lutte, au détriment du monstre comme simple signe, juste châtiment.

La parole de Saint Thomas d'Aquin et d'Albert le Grand sera largement diffusée durant la fin du Moyen-Âge. Désormais, vont se retrouver dans la figure du monstre, les notions de péché et de châtiment. Le thème des monstres, des péchés et des châtiments sera largement traité dans un autre ouvrage majeur de la fin du Moyen-Âge, la *Légenda aurea* de Jacques de Voragine, lui aussi dominicain. Achevée quelques années avant les deux *Summa* de Saint Thomas d'Aquin, il contient de nombreuses scènes à propos des tentations de Saints tels Benoît, Jérôme et Antoine. Cet ouvrage est intéressant à bien des égards car il amènera de nombreux artistes au cours des siècles suivants à utiliser les monstres afin de figurer le caractère contre-nature des passions ayant tiraillé les divers Saints. C'est aussi au cours des siècles suivants que vont foisonner les représentations de Saint-Michel terrassant Satan, le plus souvent représenté sous la forme d'un dragon ou d'un monstre.

Ce qui est notable chez les auteurs chrétiens du Moyen-Âge tardif, notamment chez Thomas d'Aquin, c'est qu'ils dissocient très clairement le *monstrum* du reste des termes issus de l'ancien vocabulaire des présages comme élément porteur d'un mal intrinsèque. Ce parti pris pour le monstre comme représentant du mal, bien qu'il soit déjà présent dès la haute Antiquité, semble s'affirmer de façon définitive à travers le thomisme qui considère le monstre comme un mal pur et simple, radical, inconditionnel, absolu, parfait. C'est d'ailleurs cette qualité qui fait

[349] *Ibid.*

du monstre pour Saint Thomas d'Aquin un mètre étalon permettant d'évaluer et de mesurer le mal.

À l'opposé de l'essentialisme thomiste se trouve le nominalisme de Jean Duns Scot. Cette scolastique, par ses idées, préfigure déjà l'engouement pour le singulier et le particulier que connaîtra l'époque moderne, notamment dans le domaine de l'art — comme en témoigne le succès de l'art grotesque — et de la littérature — comme en témoigne l'œuvre de Rabelais[350] ou les histoires prodigieuses illustrées que ce soit dans les chroniques ou les canards. Dans un de ses commentaire à propos d'une œuvre présumée d'Aristote, Duns Scot s'intéresse à la figure du monstre et développe un discours qui contraste avec celui tenu par Thomas d'Aquin.

> En admettant que dans l'univers se produisent de nombreux monstres [*monstra*], qui sont des défauts dans la nature [*defectus naturae*], alors, s'ils ne s'en produisaient pas, l'univers serait mieux ordonné. Nous disons, en niant le conséquent, que, de même que dans une composition musicale, lorsqu'on remarque une dissonance, à côté la mélodie toute entière est plus belle, de même tout l'univers est plus beau et mieux ordonné par les monstres [*monstra*], dès lors qu'on compare les monstres [*monstra*] à tous les autres corps de l'univers[351].

Ainsi, d'après Jean Duns Scot, les monstres, en tant qu'ils constituent des défauts dans la nature — à l'image de la dissonance dans la musique — permettent de rendre compte de la beauté de cette dernière, dès lors qu'on les compare aux autres corps qui composent l'univers. Ce faisant, éliminer les monstres reviendrait à supprimer l'une des causes permettant d'observer le Beau et l'ordre au sein des productions de l'univers. On est tenté de faire dire à Duns Scot que, pour lui, les monstres constituent, selon l'expression, un « mal nécessaire ». Ce serait pourtant lui faire dire ce qu'il ne dit pas. Il semble que le choix de Duns Scot de parler de *defectus* plutôt que de *malum* ou *peccatus* indique, si ce n'est son opposition, tout du moins sa prise de distance vis-à-vis de l'interprétation thomiste des montres. Indéniablement, en dehors des disputes violentes qui auront lieu lors de la Réforme, il semble que la modernité prenne parti pour Duns Scot.

---

[350] « Le constat de l'altérité radicale de l'être au discours philosophique classique a conduit Rabelais à choisir un autre type de discours pour dire l'être conçu comme irréductiblement contingent, réalisant ainsi le dépassement pragmatique (au sens linguistique) du nominalisme. » Laurent Gosselin. « Rabelais, une ontologie de la contingence ». Dans. *Cahiers Textuel*, n°4/5, 1989.

[351] Jean Duns Scot. *Meteorologicorum libri quatuor*. I, quæst. 2, artic. II.

De grands bouleversements religieux vont commencer à apparaître au début du XIVe siècle, notamment suite au Grand Schisme d'Occident. Les discordes internes, les procès, l'Inquisition, la démultiplication des sectes et des hérésies sont autant des causes que des effets d'une période de catharsis au sein de l'Église romaine catholique. Cette crise profitera au pouvoir temporel des différents rois d'Europe pour étendre leur autorité et leur influence sur le pouvoir spirituel de l'Église, ce qui aura pour effet de voir apparaître, suite au roi Philippe le Bel, un *poder absoluto* qui aboutira à l'absolutisme. Eustache Deschamps, grand poète du XIVe siècle, proche de la famille d'Orléans, a écrit deux ballades dans lesquelles figurent des monstres. *Parlant d'un monstre nommé minotaurus*[352] décrit un « monstre horrible » ayant « deux formes en un même corps » qu'il compare à « l'Église dont les membres sont tors ». Dans la suite de la ballade, le poète parle du fait que « Par ce schisme est tout le mondes perdus » et que seuls les rois pourront stopper la créature à la double nature afin de « remettre l'Église en union ». Eustache Deschamps fustige ici le Grand Schisme d'Occident dont la division qu'il inflige à l'Église est représentée par le minotaure, créature monstrueuse possédant une nature duelle, dont seuls les princes sont à même de calmer les ardeurs. La seconde ballade, intitulée *Sur prodiges et corps monstrueux*[353]*,* dépeint un monstre bien plus effrayant et aux origines bien plus étonnantes. Le monstre est décrit là encore comme un être double, possédant deux dos et deux têtes et ayant une « langue double », semblable à un « chien envieux, plein de convoitise, qui de l'Antéchrist est voie préparable ». Le fait que le monstre soit annonciateur de la venue de l'Antéchrist est réaffirmé un peu plus loin : « l'ennemi de Dieu qui se verra montrer prochainement ». Les derniers vers sont des plus explicites : « Bête à deux Chefs, qui ne vis que d'ordure et qui corromps toute humaine nature, de toi parle l'Apocalypse à plein, Sebille aussi ; Joachim [de Flore] te figure ». Insistant sur les caractères horrifiques du monstre, Eustache Deschamps précise que la bête a été figurée par Joachim de Flore.

Bernard Alaman, évêque de Condom et docteur en droit canon à l'université de Montpellier, publia le *Tractacus de unione ecclesiae*[354] dans lequel il décrit une créature semblable à celle d'Eustache Deschamps et du Pseudo Joachim de Flore, en établissant, lui aussi, un parallèle entre la crise engendrée par le schisme et l'ouverture d'une ère apocalyptique.

[352] Eustache Deschamps. *Oeuvres complètes*. Paris : Société des anciens textes français, 1878-1904, t.V, 955, p. 176-178. Pour de plus amples informations voir l'excellent article de Hélène Millet. « Le grand schisme d'Occident selon Eustache Deschamps : un monstre prodigieux ». Dans. *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*. Orléans : 1994, p. 215-226.

[353] Eustache Deschamps*. op. cit.*, t.V, 950, p. 168-169.

[354] Bernard Alaman. *Tractacus de unione ecclesiae*. Munich : Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Lat. Monac. 15725.

Pour l'évêque de Condom, l'Église ne peut rester sans chef, les princes doivent soutenir l'Église contre les bergers qui manquent à leur mission, à l'image des papes prétendants et concupiscents. Faisant référence lui aussi à Joachim de Flore, il décrit le schisme comme étant le dragon de l'Apocalypse qui arrache le tiers des étoiles du ciel (*Apocalypse* 12:4) : « Voici la bête ultime, à l'aspect terrible, qui tire les étoiles. Alors fuiront oiseaux et serpents. Il ne restera rien ! O bête cruelle, que l'enfer, qui détruit tout, te rappelle ! Tu es terrible ! Qui te résistera ?[355] ». Mais, Bernard Alaman ne voulut pas s'arrêter à une description par le texte et laissa plusieurs espaces dédiés à recevoir des desseins extraits des *Ascende calve*. Les *Ascende clave*, parues au XIVe siècle, sont des éditions augmentées d'une série de manuscrits intitulés *Vaticinia de pontificibus* contenant tout une série de prophéties à propos de la lignée des papes. L'ouvrage annonce l'arrivée du dragon de l'Apocalypse après Grégoire XI, quatorzième pape de la liste — liste qui débute avec Nicolas III — et le dernier censé être en service avant l'arrivée du monstre. Publié vers 1350, l'ouvrage est célèbre pour ses prophéties, qui anticipent, semble-t-il, les événements de 1378 marquant le début du Grand Schisme d'Occident lors duquel régneront Urbain VI et Clément VII — suite à la mort de Grégoire XI. Le plus étonnant dans ces références et descriptions d'Eustache Deschamps et de Bernard Alaman au monstre schismatique de l'apocalyptique, c'est leur correspondance avec les représentations contenues dans certains exemplaires de l'*Ascende clave*. Il est très probable que les deux lecteurs de Joachim de Flore aient eu connaissance de l'A*scende calve*, ouvrage attribué pendant longtemps, à tort, à Joachim de Flore en personne.

Le Grand Schisme d'Occident connu une première étape avec l'antipape Nicolas V, mis au pouvoir grâce au soutien du franciscain Guillaume d'Ockham qui fut considéré comme l'instigateur de doctrines jugées hérétiques par Jean XXII. Pour l'ordre franciscain, Jésus n'a pas possédé de bien ni même de fortune — doctrine inspirée du maître franciscain Saint François d'Assise. De cette interprétation découle le fait que l'Église n'a aucune raison d'accumuler de biens. Une telle vision des choses trouve très vite écho dans les sphères populaires, sujettes à des mouvements semblables comme le catharisme. Guillaume d'Ockham trouve par ailleurs un allié de poids en la personne de Louis IV de Bavière, roi du Saint-Empire germanique, très enthousiaste face aux propos du docteur franciscain dans lesquels il voit les moyens d'assoir son pouvoir temporel. Guillaume d'Ockham professe sans relâche l'autonomie

[355] Ibid. voir : Hugues Labarthe. « Bernard Alaman, un évêque lecteur de Saint Augustin en vue de résoudre le Grand Schisme d'Occident ». *Mabillon*. n°18, 2007, p. 193-216.

que doit acquérir le pouvoir temporel du roi vis-à-vis du pouvoir du pape, car dans la logique du théologien franciscain, l'Église ne doit avoir aucune possession et n'exercer aucune pression sur le Saint Empire qui constitue une communauté universelle antérieure à l'Église.

Au même moment, d'autres mouvements prônent un idéal de pauvreté évangélique, telles les béguines en Belgique et au Pays-Bas, à travers la figure de Marguerite Porete, auteur du *Miroir des simples âmes anéanties*. Porete était considérée comme une hérétique par ses écrits antinomistes affiliés au mouvement plus général dit du *Libre-esprit*. Elle fut brûlée vive en place de Grève en 1310 et son ouvrage fut victime d'autodafés. Ces différents mouvements de la mystique spéculative inspireront les écrits introspectifs de Maître Eckhart qui, grâce à leur très large diffusion et leur mise en forme par ses disciples (tel Gérard Groote), serviront à l'émergence de la *devotio moderna*, dans un premier temps dans le nord-ouest de l'Europe, pour ensuite s'étendre jusqu'à l'Espagne via les *Exercice* d'Ignace de Loyola. La *devotio moderna* fondée sur *L'imitation de Jésus-Christ* — titre d'un ouvrage publié anonymement au début du XVe siècle — créera une rupture en orientant la pratique de la foi vers une forme d'autonomie s'exercant à travers l'introspection et la méditation. Aussi, « ce que le savoir abandonne, l'affectivité l'occupe[356] ». De l'autre côté de la manche et ce en plein cœur de la crise du Grand Schisme d'Occident, les idées de Jean Wyclif commencent à voir le jour à travers les publications de son *De dominio divino* et de son *Civili dominio*. Pour Wyclif, l'homme sujet aux péchés ne peut exercer aucune forme de pouvoir ou d'autorité. Les lois civiles et les écritures saintes qui émanent de la seigneurie de Dieu forment le seul garde-fou. Aussi, rejette-t-il l'autorité de l'Église, selon lui infondée et donc irrecevable.

En résumé, en ce qui concerne le Moyen-Âge, on observe que la figure du monstre se construit majoritairement en opposition à une réalité sensible *soumise* au dogme de l'Église catholique. Aussi, bien que nous ayons principalement étudié les écrits des docteurs et pères de l'Église, il semble que ce constat s'étend au-delà de la seule littérature patristique et soit généralisable à l'ensemble du corps social pour la période médiévale. Encore une fois, nous ne sommes pas en train d'affirmer que le Moyen-Âge n'a connu qu'une figure de monstre, contraire aux principes du catholicisme. En revanche, ce que nous affirmons c'est que la religion constitue le principal domaine de la réalité sociale au regard duquel la figure du monstre s'est construite durant l'époque médiévale. Il ne fait aucun doute, même si nous n'en n'avons

[356] Jacques Paul. *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval*. Paris : Armand Collin, 1998, p. 343.

pas apporté la preuve ici, que la plupart des sectes considérées comme hérétiques par l’Église catholique à cette époque, ont elles aussi, en raison de leur sensibilité propre, considéré le catholicisme comme une hérésie monstrueuse. Pourquoi la lutte des monstres qui s’est jouée durant la Réforme entre protestants et catholiques n’aurait-elle pas eu lieu, sous des formes différentes, entre chrétiens et pélagiens ou manichéens ?

9.3. Le monstre durant la Renaissance et sous la Réforme

Le grand mouvement de la Réforme, instigué notamment par Martin Luther, va voir le jour le long de l'axe rhénan, allant du sud-est de l’Angleterre jusqu'à la Suisse actuelle. Ce mouvement va créer une véritable atmosphère de propagande orientée contre l'Église romaine catholique. Parmi les canards qui sont, à tort ou à raison, attribués à Luther, l’un d’eux s’intitule *Alexandre VI révélé en démon*. Le pape Alexandre VI de Borgia y est représenté sous la forme d'un démon effroyable, revêtant une tiare enflammée et ayant les traits caractéristiques de Satan : cornes, griffes, double visage, flammes sortant du corps, fourche accompagnée d'une corde à nœud de pendu. Cette représentation, devenue célèbre à son époque sera reprise sous le nom *Portrait du pape d'enfer* afin de fustiger le pape Jules III et sera accompagnée de la sentence « Ô monstre infernal ; tu as fait un mal qui tant te nuira ». Si ce canard n'est pas clairement attribué à Luther, il est en revanche l'auteur revendiqué, avec Philippe Melanchthon, d'un canard intitulé : *De deux monstres prodigieux à savoir, d'un Âne-Pape, qui fut trouvé à Rome en la rivière du Tibre, l'an 1496 et d'un Veau-moine né à Friberg en Misne en 1528. Qui sont vrai présage de l'ire de Dieu : attestez et déclarez, l'un par P. Melanchthon, et l'autre par M. Luther. Avec quelques exemples des jugements de Dieu en la mort épouvantable, et désespoir de plusieurs, pour avoir abandonné la vérité de l'Évangile*. Ce canard fut édité par Jean Crespin en 1557 mais on en retrouve de très nombreux exemplaires en Allemagne dès 1523. Les gravures qui représentent *L’Âne-Pape* et *Le Veau-moine* sont l’œuvre de Lucas Cranach l’Ancien — Cranach et Luther étaient chacun le parrain d’un des enfants de l’autre. La description que fait Melanchthon de l'*Âne Pape* est sans aucun doute la critique la plus acerbe jamais proféré à l'encontre de l'ensemble du pouvoir ecclésiastique. La tête d'âne sur un corps représente le Pape à la tête de l'Église. Ainsi, comme la tête d'un âne sur le corps d'un homme il est aussi révoltant et inconcevable de voir le pape à la tête de l'Église : « et autant qu'il y a de différences entre le cerveau d'un âne et la raison d'un homme, autant y a-t-il de différences entre

la doctrine et les ordonnances du pape, et la doctrine et instruction du Fils de Dieu[357] ». Le bras droit semblable à celui de l'éléphant représente le pouvoir spirituel du pape, qui « comme l'éléphant, qui est une bête fort ample et merveilleuse à regarder, foule, froisse et brise tout ce qu'elle peut empoigner. Car qu'est-ce du royaume spirituel du Pape, sinon qu'une boucherie cruelle des confiances ?[358] ». La main d'homme représente son pouvoir au civil, qui domine même les empereurs. Aussi, « il n'y eut jamais Roi ou Empereur qui ait fait et mené tant de guerres, et qui ait répandu tant de sang humain[359] ». Le pied de bœuf représente les ministres du gouvernement spirituel qui soutiennent le Pape :

> Ce sont les docteurs en décret, les bullistes, dataires, prêcheurs de pardons, curés, confesseurs, tas de moines et nonnains : et les principaux d'entre toute cette vermine, ce sont les théologiens scolastiques. Car que fait toute cette ordure détestable ; sinon de mettre au cerveau et imprimer dedans le cœur du peuple ces ordonnances du Pape, qui sont si difficiles et insupportables[360].

Dans le même passage, Melanchthon affirme que la théologie scolastique ne contient que des « songes monstrueux ». Les serfs de griffons symbolisent l'emprise du ministère du pouvoir civil ou séculier : « à savoir les canonistes, les copistes et la racaille faisant profession de droit canon, qui de leur bon gré même confessent que les très saints canons ou décrets sentent leur avarice et ambition[361] ». Le ventre et la poitrine de femme figurent le corps du pape, c'est-à-dire les cardinaux, archevêques, évêques, abbés et moines, qui baignant dans la luxure « s'adonne à toutes infamies monstrueuses[362] » et qui par vœux de célibat ont « défiguré le saint mariage ». Il signale par ailleurs à ce sujet, d'autres acteurs comme les Turcs et les Païens, mais aussi les « gens profanes entre les chrétiens, adultères, paillards, putains et louves infâmes ». Les écailles de poisson qui recouvrent tout le corps — mis à part le ventre — évoquent les princes et seigneurs séculiers attachés au règne barbare et tyrannique du Pape. La tête de vieillard qui sort du postérieur du monstre représente le déclin du Pape. « Cette figure donc montre, que la tyrannie barbare du Pape est maintenant venue jusqu'à son but et sa dernière fin et que la foi même elle doit vieillir et venir à néant sans glaive quelconque ou violence

[357] Martin Luther et Philippe Melanchthon. *De deux monstres prodigieux*. Genève : Jean Crespin, 1557, p. 9.
[358] *Ibid.*, p. 10.
[359] *Ibid.*, p. 11-12.
[360] *Ibid.*, p. 13.
[361] *Ibid.*, p. 14.
[362] *Ibid.*

externe[363] ». Enfin, la tête de dragon sortant du « cul de l'Âne-Pape » en crachant des flammes symbolise les bulles et les excommunications papales. Mélanchthon signale qu'il faut tenir compte de ce signe prodigieux envoyé par le seigneur Dieu et se méfier de la « contagions pestilentiel de l'Antéchrist ». De plus, chez les papistes « il n'y a ni signes ni miracles offerts de la main de Dieu, qui les puisse émouvoir ou étonner, ou servir d'avertissement[364] ». De fait, leur sort sera le même que celui de Pharaon et de Koré dans la Bible : finir plongé jusqu'aux « *abîmes de l'enfer* ».

Suite à la déclaration de Mélanchthon, on trouve une approbation de Luther qui cofirme que l'*Âne-Pape* « est de fois une figure monstrueuse, hideuse et horrible[365] ». Il n'hésite pas à dire que si ce monstre avait été peint, taillé ou gravé : « on pourrait s'en moquer et n'en faire cas, et à bon droit », mais s'agissant d'un prodige créé et formé par Dieu « il faut bien que tout homme en tremble […] comme d'une chose de laquelle on peut facilement prendre conjecture des pensées ou du conseil et volonté de Dieu[366] ». La suite de la confirmation de Luther est d'une virulence redoublée par rapport à la déclaration de Melanchthon. Ainsi, il compare le Pape et les papistes au forfait terrible de Sodome et déclare : « seulement avec crainte et tremblement ils apprendront à crier et à pleurer[367] ». Luther conclut sur le monstre :

> Mais grâce à Dieu, et le Dragon et l'Âne-Pape ne sont que charogne, et ne reprendront jamais ni vie ni vigueur, et ne recouvreront jamais leur dignité et leur tyrannie (ce qu'ils se promettent toute fois) quelque chose que le diable règne en eux. Car il est dit au Symbole, je crois en Dieu tout puissant. Il est dit aussi, que celui qui demeure en nous, est plus grand que celui qui est au monde. Et bien que le diable est grande puissance, tant y a qu'il ne sera jamais tout puissant. Ceci est une règle infaillible[368].

En ce qui concerne la naissance prodigieuse d'un *Veaux-moine*, Luther commence son interprétation en signalant que bien qu'il ne soit pas prophète, tous les monstres de la sorte n'ont jamais fait qu'annoncer l'ire de Dieu. La symbolique est ici beaucoup plus simple que pour l'*Âne-Pape* et renvoie, selon Luther, au *Veau d'or*, autrement dit à l'opulence, la veulerie et l'idolâtrie. Les habits déchiquetés symbolisent le délabrement, le manque d'entretien et d'accord

[363] *Ibid.*, p. 20.
[364] *Ibid.*, p. 22.
[365] *Ibid.*, p. 24.
[366] *Ibid*.
[367] *Ibid.*, p. 27.
[368] *Ibid.*, p. 28.

dans la religion dont témoignent les apôtres et disciples du Pape, « car pourrait-on trouver un apôtre plus propre pour le cerveau d'un âne, que le reste d'un veau[369] ». La posture du monstre évoque celle du prêcheur : la langue pendante, les babils frivoles. Les excroissances sur la tête sont des petites cornes, symbole d'une foi en l'Évangile quasi absente. Dans la publication du canard sous forme d'ouvrage, on trouve, à la suite de l'interprétation de Luther du *Veau-moine*, une note de l'éditeur Jean Crespin suivie d'une note de Calvin. La fin du canard, de la page quarante-neuf à la dernière page numérotée quatre-vingt-huit présente divers événements, morts, assassinats et suicides de personnalités catholiques comme Jacques Latomus, théologien ennemi de Luther. La dernière phrase qui vient conclure le livret nous dit : « de ces monstres prodigieux et des horribles exemples des jugements de Dieu, tous fidèles soient à présent avertis d'en faire leur profit[370] ». Il va sans dire que le livret *De deux monstres prodigieux* de Luther et Melanchthon est l'un des plus remarquables de par la richesse son contenu. La figure de l'*Âne-Pape*, témoin du génie de Melanchthon en termes de propagande, constitue un monstre mnémotechnique qui figure l'ensemble de la critique luthérienne du Pape et de l'épiscopat. Le texte qui accompagne le monstre révèle l'impact que pouvait avoir, à cette époque, un tel canard sur une partie du peuple sujette à interpréter les phénomènes extraordinaires comme autant de signes témoignant de l'ire de Dieu.

Nombreux sont les graveurs et imprimeurs de l'époque installés le long de l'axe rhénan, lieu d'émergence des idées réformistes mais aussi humanistes. On y trouve notamment le graveur Hartmann Schedel, auteur des *Chroniques de Nuremberg*, et dont l'un des élèves n'est autre qu'Albrecht Dürer. Peintre et graveur, Dürer a notamment participé à l'œuvre de Sébastien Brant, *La nef des fous*, dans laquelle se mélangent esprit de la Réforme et culture populaire autour de l'idée de passion et de décadence. Dürer et Brant ont par ailleurs collaboré à la description de *La truie monstrueuse de Landser* qui, en vérité, n'a rien d'un être imaginaire et pourrait bien avoir existé comme le rapporte les *Chronica* de Johannes Nauclerus[371]. Sébastien Brant estime que ce prodige monstrueux pourrait annoncer soit l'arrivée de l'Antéchrist soit la domination d'hommes à cœur de pourceau symbolisant la domination des turques, face auxquels tente de lutter le souverain du Saint-Empire Maximilien Ier. Il y a donc une double interprétation faite ici de la part de Sébastien Brant : l'une sur plan religieux, l'autre sur le plan politique. L'œuvre de l'humaniste et professeur de théologie Sébastien Münster, la *Comographia*

[369] *Ibid*., p. 38.
[370] *Ibid*., p. 88.
[371] Johannes Nauclerus. *Chronica*. Cologne : 1614, p. 1117.

Universalis, rééditée vingt-quatre fois en moins d'un siècle, représente les monstres de Pline l'Ancien, de Saint Augustin et d'Isidore de Séville. De chronique en chronique, ces monstres ont traversé les âges en habitant les récits de voyages comme ceux de Marco Polo et Jean de Mandeville. Aussi, l'iconographie des cartes de l'époque est moins issue de l'observation des cartographes eux-mêmes que de leurs lectures des récits de voyages. Münster n'hésite pas à remettre en question l'existence de tels monstres, ces derniers n'ayant jamais été vus par quiconque en Europe. C'est aussi Münster qui fournira pour la première fois une représentation du *monstre de Cracovie*. Aussi, il ne faut pas douter que ce monstre, créé de toute pièce, n'est autre qu'une invention satirique qui figure un grand nombre des traits caractéristiques des représentations du diable à cette époque (yeux de félin, trompe, flammes, griffes, têtes de chiens et de singes, visage sur le ventre). Un monstre tout aussi populaire que celui de Cracovie est le monstre de Ravenne, évoqué dans les *Chroniques universelles d'Eusèbe* de Jean Multivallis publiées en 1512, année de la *Bataille de Ravenne* où meurt Gaston de Foix. Cette bataille pour la conquête du duché de Milan fut considérée comme une défaite. On retrouve aussi le *monstre de Ravenne* dans l'ouvrage de Mateo Alemán, publié en 1599, intitulé *Guzmán de Alfarache*. Ce roman picaresque, dans lequel les fous peuplent le monde — à l'image de la *Nef* de Brant — sera réédité de nombreuses fois. Nostradamus, dans ses *Prophéties* de 1555, évoque aussi ce monstre (2:32).

Depuis l'Antiquité, la plupart des chroniques continuent à mentionner, au milieu d'évènements historiques avérés, des prodiges, des catastrophes naturelles, des évènements exceptionnels, des apparitions de bêtes merveilleuses ainsi que des naissances monstrueuses. En ce qui concerne la période du Moyen-Âge, on peut citer entre autres les chroniques de Grégoire de Tours, Paul Diacre, Flodoard, Richier de Reims, Raoul Glaber. Le genre de la chronique « doit sa place dans la vie intellectuelle à l'attrait qu'elle exerce par elle-même, à l'agrément qu'elle procure, à la curiosité qu'elle éveille[372] ». Ainsi, le chroniqueur Robert de Torigni note l'importance qu'il a, lorsqu'on est chroniqueur, de « perpétuer la mémoire des prodiges[373] ». C'est seulement suite à la naissance et au développement de l'imprimerie, au début du XVIe siècle, que vont apparaître les premiers canards, et parmi eux, « les canards de monstre »[374] comme ceux de l'Âne-Pape, du Veau-moine ou des monstres de Cracovie et

[372] Jacques Paul. *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval*. *op. cit.*, p. 173.
[373] Robert de Torigni. *Chronique,* CLX, col. 421.
[374] Kevin Cochard. « Monstre(s) horrible(s) » et « effroyables(s) accouchement(s) » : tératologie et sensationnel dans les canards ». Dans. Etienne Couriol, Teresa Hiergeist. *Monstres et christianisme — monstres du christianisme*. *XVIe-XVIIIe siècles*. Berlin : Peter Lang, 2018, pp.

Ravenne. Ce genre va particulièrement se développer entre le milieu du XVIe et du XVIIe siècle. Ainsi, les chroniques que constituent les vingt-quatre volumes des *Wickiana* (1560-1588), œuvre de Johann Jakob Wick, sont issues de la compilation sous forme chronologique de 432 placards et canards dont 151 à propos de monstres[375]. Aussi, que ce soit les monstres décrits par Pline l'Ancien et repris tel quel dans les chroniques du Moyen-Âge ou que ce soit les monstres que l'on retrouve dans les canards, tous réapparaîtrons dans les œuvres de Jacob Rueff (*De conceptu et generatione hominis*, 1554), d'Hiod Fincel (*De miraculis sui temporis*, 1556), de Conrad Lycosthenes (*Prodigiorum ac ostentorum chronicon*, 1557), de Pierre Boaistuau (*Histoires prodigieuses*, 1560), d'Ambroise Paré (*Des monstres et prodiges*, 1573), de Christoph Irenäus (*De monstris*, 1585), d'Ulisse Aldrovandi (*Monstrorum Historia*, 1605), de Johannes Schenck von Grafenberg (*Mostrorum Historia memorabilis,* 1609), de Fortunio Liceti (*De monstruorum causis, natura* et diffrentiis 1616). Dans tous les cas, que ce soit dans les chroniques, les canards ou les histoires prodigieuses, la cause première des monstres, et de loin, reste l'ire de Dieu, témoignage de sa grandeur ainsi que de sa volonté. Voici ce que nous dit Ambroise Paré en introduction de son ouvrage :

> Les causes des monstres sont plusieurs. La première est, la gloire de Dieu. La seconde, son ire. La troisième la trop grande quantité de semence. La quatrième, la trop petite quantité. La cinquième, l'imagination. La sixième, l'angustie ou la petitesse de la matrice. La septième, l'assiette indécente de la mère, comme étant grosse, s'est tenue trop longuement assise les cuisses croisées, ou serrées contre le ventre. La huitième par chute, ou coups donnés contre le ventre de la mère étant grosse d'enfant. La neuvième, par maladie héréditaires, ou accidentelles. La dixième, par pourriture ou corruption de la semence. La onzième par mixtion, ou mélange de la semence. La douzième par l'artifice des méchant belistre de l'ostiere. La treizième, par les Démons ou Diables[376].

En premier lieu, ce serait donc Dieu qui est à l'origine des monstres, les « démons et diables » arrivant quant à eux en dernier. Si on rajoute l'imagination, classée en cinquième par Ambroise Paré, et les « artifices » des mendiants, les explications restantes, au nombre de huit, sont des explications qui, même si elles sont fausses pour la plupart, restent d'ordre physicaliste et sont déjà présentes chez Aristote. Toujours est-il que dans les milieux populaires, la croyance

[375] Rosmarie Zeller. « Les monstres et leur interprétation dans les Wickiana ». Dans. Etienne Couriol, Teresa Hiergeist. *Monstres et christianisme — monstres du christianisme*. *XVIe-XVIIIe siècles*. Berlin : Peter Lang, 2018, pp. 21-36.
[376] Ambroise Paré. « Des Monstres et prodiges ». *Œuvres*. Paris : Gabriel Boon, 1585, p. 1020.

antique en ce qui concerne l'influence de l'imagination sur les naissances monstrueuses, colporté par les rumeurs et les canards de monstres, perdurera au moins jusqu'à la première moitié du XIXe siècle[377].

Contemporain d'Ambroise Paré, Michel de Montaigne traite brièvement, dans le deuxième livre de ses *Essais*, de sa rencontre avec deux hommes et une nourrice. Ceux-ci portent avec eux des jumeaux conjoints hétéropages dont ils comptent faire l'exhibition afin d'en tirer profit. Suite à cette anecdote, Montaigne fait preuve de toute sa logique afin de tordre le cou aux croyances sur le sujet. Ainsi, dénonce-t-il le fait de considérer de telles naissances comme des présages : « car il n'est que de deviner en choses faites[378]. » Mais, Montaigne va plus loin en affirmant que le monstre n'est rien d'autre qu'une singularité qui en rien ne corrompt la nature et l'immensité de l'ouvrage de Dieu. Dans celui-ci nous dit-il, tout est réglé et le problème vient du fait que nous ne sommes pas capables d'y voir l'harmonie qui y règne. Ici, bien que Montaigne soit en adéquation avec les écrits de Saint Augustin sur la question du rôle joué par Dieu dans l'eurythmie au sein de la nature, il se réfère à Cicéron pour ce qui est de la conclusion finale :

> Nous appelons contre nature, ce qui advient contre la coutume. Rien n'est que selon elle, quel qu'il soit. Que cette raison universelle et naturelle, chasse de nous l'erreur et l'étonnement que la nouvelleté nous apporte[379].

Cette interprétation du contre-nature par Montaigne est à mettre en lien avec son avis concernant l'opinion commune. Il considère par exemple abrupte la façon de juger le cannibalisme prétendu des indiens d'Amérique : « Voilà comment il se faut garder de s'attacher aux opinions vulgaires, et les faut juger par la voie de la raison, non par la voix commune[380] ». Voici ce qui, pour Montaigne, constitue la meilleure façon d'appréhender la découverte de ce nouveau continent infini qu'est l'Amérique du Sud, car sans cela « nous embrassons tout, mais nous n'étreignons que du vent ». C'est d'ailleurs pour cette même raison que Montaigne puise ses témoignages du Nouveau Monde auprès d'une personne qu'il considère comme fiable et réaliste :

---

[377] Ainsi, Etienne Geoffroy Saint-Hilaire, en 1822, consacrera une section du dernier chapitre de son essai sur les monstruosités humaines à montrer l'inanité d'une telle croyance. Etienne Geoffroy Saint-Hilaire. *Philosophie anatomique. Monstruosités Humaines*. Paris : Rignoux, 1822, pp. 500-508.
[378] Michel de Montaigne. *Essais*. II, 30.
[379] *Ibid.*
[380] *Ibid*., I, 30.

> Car les fines gens remarquent bien plus curieusement, et plus de choses, mais ils les glosent : et pour faire valoir leur interprétation, et la persuader, ils ne se peuvent garder d'altérer un peu l'Histoire : Ils ne vous représentent jamais les choses pures ; ils les inclinent et masquent selon le visage qu'ils leur ont vu : et pour donner crédit à leur jugement, et vous y attirer, prestent volontiers de ce côté-là à la matière, l'allongent et l'amplifient[381].

Aussi, du récit qui lui a été fait des peuples du nouveau continent, il n'y trouve rien de barbare :

> Sinon que chacun appelle barbarie, ce qui n'est pas de son usage. Comme de vrais nous n'avons autre mire de la vérité, et de la raison, que l'exemple et idée des opinions et usances du pays où nous sommes. Là est toujours la parfaite religion, la parfaite police, parfait et accompli usage de toutes choses[382].

Pour Montaigne, notre culture est trop tenue à l'art, aux artifices, alors que ces nations nouvellement découvertes ont su garder leur « naïveté originelle ». Montaigne est l'un des premiers à penser le mythe du *bon sauvage* en même temps que la démystification des monstruosités physiques et du caractère contre-nature qui leur est attaché. Pour lui, le monstre ne peut être perçu comme contraire à la nature matérielle, œuvre immense et insondable de Dieu ; pour lui le monstre est uniquement contraire à notre connaissance ordinaire. C'est d'ailleurs sur ce principe d'invocation du monstrueux que Montaigne décrit le comportement barbare des colons comparé à celui des Indiens :

> Je ne suis pas fâché que nous remarquons l'horreur barbaresque qu'il y a en une telle action, mais comprends bien de quoi jugeant à point de leurs fautes, nous soyons si aveuglez aux nôtres. Je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant, qu'à le manger mort, à déchirer par tourments et par géhennes, un corps encore plein de sentiment, le faire rôtir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens, et aux pourceaux (comme nous l'avons non seulement lu, mais vu de fraiche mémoire, non entre des ennemis anciens, mais entre des voisins et concitoyens, et qui plus est, sous prétexte de piété et de religion) que de le rôtir et manger après qu'il est trépassé[383].

Cette barbarie monstrueuse de la part des Occidentaux envers les indigènes du Nouveau Monde est la même que décrit Bartolomé de las Casas dans *Brevísima relación de la*

[381] *Ibid.*
[382] *Ibid.*
[383] *Ibid.*

destrucción de las Indias et qu'illustre Théodore de Bry dans *Narratio regionum Indicarum per Hispanos quosdam devastattarum* ; elle est celle d'individus oubliant leurs mœurs et s'abandonnant à une violence encore jamais vue, surenchérissant sur des coutumes qui leurs sont étrangères. Montaigne montre ainsi la barbarie que peuvent avoir les mœurs des Occidentaux aux yeux de leurs hôtes venu d'Amérique. Ce dont témoigne ce jugement réciproque c'est la différence de nature, de façon d'être au monde, que peuvent avoir deux cultures étrangères l'une de l'autre. Montaigne fait donc un appel définitif à la raison et non aux passions afin de relativiser ce qui de premier abord nous étonne par sa singularité, que ce soit le monstre ou les coutumes qui nous sont étrangère.

9.4. Le monstre durant la période baroque jusqu'au siècle des Lumières*

Comme nous l'avons vu jusqu'à présent, le monstrueux s'élabore en premier lieu à partir du dogme de l'Église romaine catholique, à travers le prisme des Écritures Saintes. Cette réalité sensible spirituelle, peu résiliente face aux contraintes et bouleversements d'ordre temporel, va peu à peu, à partir de la fin du XVe siècle, être intellectualisée, voire réexaminée, plutôt que réellement éprouvée. Ainsi, la naissance et le développement rapide de l'imprimerie, la découverte du Nouveau Monde, la multiplication des routes commerciales et des comptoirs, l'essor des métropoles, du fait mondain et de la société de cour, témoignent d'une réalité sociale extrêmement mobile et expressive. Ce phénomène a pour conséquence de soumettre à l'examen l'idée d'une nature immuable, y compris en ce qui concerne l'Homme et sa cognition. En conséquence, l'enjeu spirituel et intellectuel, lors des siècles qui suivront, sera de s'adapter à cette nouvelle donne anthropologique, celle d'un homme nouveau à l'esprit versatile, acteur de sa cognition, maître de sa nature. Dans un tel contexte, la réémergence du mythe de Protée, via le néoplatonisme au cours des XVIe et XVIIe siècles, mérite une attention toute particulière.

Le mythe de Protée apparaît pour la première fois dans l'*Odyssée* d'Homère. Le « Vieillard de la mer » vit entouré de phoques sur une île caverneuse au large de l'Égypte et répond aux questions de qui parvient à l'étreindre, le figeant ainsi dans le cours de ses métamorphoses incessantes. Protée, comme nombre de divinités marines issues de la mythologie ayant le

* Ce chapitre est en partie issu de : Erwan Moreau. « Dans le sillage de Protée. Spiritualité ondoyante à l'âge baroque. » Dans. Etienne Couriol, Teresa Hiergeist. *Monstres et christianisme — monstres du christianisme*. Berlin : Peter Lang, 2018, pp. 181-194 ; Erwan Moreau. « L'Indien, la nature et le monstre : de Montaigne à Goethe, en passant par Locke et Rousseau. » *Amerika*, 11, 2014.

pouvoir de changer de forme à leur guise, figure la *métis* des Grecs[384], soit ce mode habile et ondoyant de raisonnement et d'intelligence. C'est à Platon que l'on doit le lien entre la divinité marine et le raisonnement habile, voire mensonger, déployé par les sophistes. Dans l'*Euthydème*[385], Socrate compare les sophistes Euthydème et Dionysodore à Protée, les exhortant ainsi au sérieux de la philosophie quant à son objectif de recherche de la vérité. Dans le deuxième livre de la *République*[386], Protée est mis à profit pour introduire l'idée selon laquelle le divin, parfait et incorruptible, est incapable de changer de forme autant que de mentir. Ainsi, pour Platon, les transformations de Protée ne sont que des mensonges employés par les poètes pour les besoins de leur récit. Le philosophe emploie donc la figure de Protée uniquement dans un sens négatif, toujours en lien direct avec l'idée de mensonge, de duperie, de falsification de la réalité par l'entremise du discours.

C'est suivant cette voie toute tracée que la divinité marine sera ensuite mobilisée par les Pères de l'Eglise en tant que représentation de la subtilité et du fourvoiement des sophistes[387]. Cette conception négative achèvera de renvoyer Protée aux abysses pour tout le restant du Moyen-Âge. Seul Saint Augustin dans son *Contre les Academiciens* fait ici figure d'exception. Ainsi, ose-t-il comparer le mage subtil à la vérité elle-même ! D'après lui, la vérité, à l'image de Protée, ne se laisse pas saisir aisément. Cette dernière, qui tend à revêtir diverses formes, trompe nos sens ainsi que les images que ceux-ci créent en nous. Face à un tel désarroi, seule l'omniscience d'une divinité, en l'occurrence celle du Dieu chrétien, peut nous guider sur le chemin de la foi.

Une autre référence importante venant de l'Antiquité est le *Commentaire sur la République de Platon* de Proclus. Dans sa sixième dissertation, Proclus entreprend de :

> Défendre convenablement Homère contre le Socrate de la République et de montrer qu'Homère donne et sur les choses divines et sur les choses humaines les enseignements les mieux en accord et avec la nature des choses et avec les dogmes les plus chers au Philosophe lui-même [388].

[384] Marcel Detienne, Jean-Pierre Vernant. *Les ruses de l'intelligence. La* métis *des Grecs*. Paris : Flammarion, 2009, p. 28-29.
[385] Platon. *Euthydème*. 288b – 288d.
[386] Platon. *République*. II, 381d – 383c.
[387] Jérôme de Stridon. *Adversus Jovinianum*, II, 12. Grégoire de Niazanze. *Orationes*. IV, 62. Basile de Césarée. *Ad adolescentes de legendis libris gentilium*, IX, 141. Voir : Therese Fuhrer. « Protée. Lecture et interprétations chez les pères de l'Eglise ». Dans. Anne Rolet (dir.). *Protée en Trompe-L'œil*. Paris : PUR, 2009, p. 288-289.
[388] Proclus. *Commentaire sur la République*. Vrin : Paris 1970 p. 86.

Pour Proclus, la nature changeante de certains Dieux, bien qu'allant à priori à l'encontre du modèle immuable censé être incarné par la République Platonicienne, témoigne des puissances multiples du divin.

> Alors en effet la poésie, pour montrer la diversité des puissances, dit de nouveau que l'être qui contient en lui-même toutes ces puissances change lui-même en beaucoup de formes, faisant paraître aux yeux tantôt l'une tantôt l'autre[389].

Proclus détaille ensuite le cas de Protée en le replaçant au sein de la hiérarchie orphique :

> En effet, même s'il est inférieur aux dieux tout premiers, et sans doute immortel, mais non encore un dieu, sans doute serviteur de Poséidon, mais non encore en possession d'un rang hégémonique, il n'en est pas moins, dans la providence de Poséidon, un intellect angélique, qui contient et embrasse en lui-même toutes les formes des êtres engendrées[390].

Cette description, qui puise abondamment dans les *Hymnes Orphiques*[391], situe Protée comme intermédiaire entre Poséidon, divinité de premier ordre, et les « êtres engendrés ». Ce statut, faisant de lui un « intellect angélique », lui permet de contenir et d'embrasser les êtres du plan inférieur.

Semblable à une lame de fond, l'interprétation du personnage de Protée par Proclus servira aux hommes de lettres, aux philosophes et aux théologiens issus de l'humanisme napolétano-romain des XVe et XVIe siècles à « affirmer la licéité et la fécondité d'une théologie poétique, c'est-à-dire de l'expression littéraire d'un sentiment religieux savant, fille des noces de Mercure et de la philologie [...][392] ». Parmi eux, Marsile Ficin, dans sa *Théologie Platonicienne*, utilise le personnage de Protée à plusieurs reprises, toujours selon les mêmes modalités. Dans sa doctrine néoplatonicienne des trois mondes de Ficin, la divinité marine est employée dans la démonstration du mouvement cyclique des âmes [393]. Le premier monde dérive de Dieu et est en harmonie dans sa substance, dans le temps et dans l'espace ; le deuxième monde est l'âme qui, étant unifiée quant à sa substance et sa place dans l'espace, change dans le temps ; enfin le troisième monde, la matière, unique dans sa substance mais changeante à travers le temps et

[389] *Ibid*., p. 130.
[390] *Ibid*., p. 130 [112.16 – 112.20].
[391] Pierre Chuvin, Marie-Christine Fayant. *Hymnes Orphiques*. Paris : Les Belles Lettres, 2014, p. 234-235.
[392] Marc Deramaix. « *Protevs vaticinans*. Poétique et théologie de Protée dans l'œuvre de Sannazar (1457-1530) lecteur de Virgile ». Dans.Anne Rolet (dir.). *Protée en Trompe-L'œil*. *op. cit.*, p. 383.
[393] Proclus. *Éléments de théologie*. 103. Voir : Chaïm Wirszubski. *Pic de la Mirandole et la cabale*. Paris : De l'éclat, 2007, p. 406.

dispersée dans l'espace. Aussi l'âme, dont le mouvement vers Dieu s'effectue par la voie de la raison puis de l'esprit, est retenue dans sa course par le corps. D'autre part, cette position intermédiaire de l'intellect, rattaché à son corps et ses actions, l'empêche de saisir le principe de toute chose, ce qui l'oblige à passer de l'un à l'autre, du corps à l'esprit, dans un mouvement de fuite en avant. C'est ce mouvement qui est représenté par Ficin sous les traits de Protée[394].

Dans un registre somme toute similaire, Jean Pic de la Mirandole introduit dans ses conclusions orphiques la figure de Protée via l'intermédiaire de Pan, la divinité du « tout » : « Qui ne saurait attirer Pan approche Protée en vain »[395]. Selon cet aphorisme, celui qui ne tend pas à saisir le tout du monde — et *in fine* Dieu — ne peut prétendre atteindre les potentialités absolues de l'être intellectif. Pic de la Mirandole, dans un passage comparable aux métamorphoses de Boèce, explique que Dieu a mis en l'Homme les principes de toute chose :

> Ceux que chacun aura cultivé se développeront et fructifieront en lui : végétatifs, ils le feront devenir plante ; sensibles, ils feront de lui une bête ; rationnels, ils le hisseront au rang d'être céleste ; intellectifs, ils feront de lui un ange et un fils de Dieu. Et si, sans se contenter du sort d'aucune créature, il se recueille au centre de son unité, formant avec Dieu un seul esprit, dans la solitaire opacité du Père dressé au-dessus de toutes choses, il aura sur toute la préséance. Qui n'admirerait notre caméléon ? Ou, d'une manière plus générale, qui aurait pour quoi que ce soit d'autre davantage d'admiration ? Asclépios d'Athènes n'a pas eu tort de dire que dans les mystères, en raison de sa nature changeante et susceptible de se transformer elle-même, on désigne cet être par Protée[396].

L'allégorie d'un Protée, représentatif de la nature humaine, capable via son intellection de changer de position sur l'échelle des êtres, se retrouve chez certains auteurs comme par exemple Ludovico Ricchieri[397]. En outre, l'emploi de Protée peut être beaucoup plus hermétique que celui déployé par Pic de la Mirandole dans ses conclusions orphiques, à l'image de Jean Thenaud pour qui la divinité joue le rôle d'un gardien au sein d'un récit initiatique, lui aussi au fort accent orphique.

---

[394] Marcile Ficin. *Platonic Theology* (vol.1). Londre : Harvard University Press, 2003, p. 303 [IV, 2, 5] ; Marcile Ficin. *Platonic Theology* (vol.3). Londre : Harvard University Press, 2003, p. 113 [X, 1, 6]. Sur les origines orphiques de l'interprétation de Ficin voir : *ibid*., p. 225 [XI, 3, 9]

[395] Jean Pic de la Mirandole. *Neuf cents conclusions philosophiques, cabalistiques et théologiques*. Paris : Allia, 2006, p. 205.

[396] Jean Pic de la Mirandole. *De la dignité de l'homme*. Paris : De l'éclat, 1993, p. 8-10.

[397] Ludovico Ricchieri. *Sicuti Antiquarum Lectionum*. Aldo Manuzio, 1516, p. 576 [XI, 31].

> *Finalement je vins en une montaigne, plaine de haultz et obscurs ormeaux, desquelz les fueilles tomboient en plus grande quantité que onques ne tomba nege sur terre, et eussent remply facilement le lieu si le vent ne les eust ailleurs transportees. Ledit lieu estoit fermé de tenebres telles que est nostre emispere en nuyct seraine sans lune, et de cornes de bestes. Cestoit la montaigne de songes de laquelle Protheus estoit portier. […] Je ne sçay comment je peuz oultrepasser le lieu et portier des tenebres, mais si tost que fuz entré la je trouvay le circuit plain de loriers soubz lesquelz repousoient gratieusement, se me sembloit, plusieurs hommes et femmes desquelz moult desiroye congnoistre les noms, auquel désir me fut tost satisfaict. Car Panthesus, Icarus et Morpheus, enfans du dieu des songes, me menerent par lesdictes forestz d'ourmeaux ou les songes sont faulx, ensemble par celle des loriers ou ilz sont vrays*[398].

À la suite de ce récit, Thenaud voit défiler devant ses yeux nombre de songes mettant en scène une foule de personnages historiques et légendaires. Une fois la scène terminée, Iris, « *chamberiere dudit lieu* », mène Thenaud dans un lieu infernal où errent ceux qui, tourmentés des « *dyables et decevables esprits* », ne distinguent plus leurs songes de la réalité « *tant sont ilz endormiz* ». Alors Thenaud demande à Iris d'où proviennent les songes et pourquoi ceux-ci avaient « *apparence de vérité* ». La gardienne lui explique alors l'origine des songes puis finit par ce sermon :

> *Monstrera Dieu par revelation des choses futures plus grant signe d'amour et de dilection a ceulx qui dorment que a ceulx qui le prient, contemplent et philozophent ? Si ainsi estoit, trop myeulx vauldroit aller de lict en lict et de couche en couche pour sçavoir songes, et les noter, que estudier en philozophie ou theologie. Parquoy donne toy garde de icy plus toy arrester*[399].

Iris disparaît alors « *comme faict la vague marine en temps de tourmente* » et au tour de Thenaud de quitter la montagne et « *les lacz de Protheus, ou les songes, quelques loz que leur ayent baillé Orphée, Homère, Porphire et Tulle*[400] ».

À partir du XVIIe siècle, Protée émerge des eaux troubles du mysticisme néoplatonicien pour se répandre à travers la sphère mondaine. La société de l'époque, de plus en plus avide de découvertes et de nouveautés, semble soumise à l'inertie d'une dynamique entamée un siècle

[398] Jean Thenaud. *Le triumphe des vertuz*. Genève : Droz, 1996, p. 97.
[399] *Ibid*., p. 107.
[400] *Ibid*., p. 108.

auparavant, la Renaissance étant cette période charnière ayant permis le passage d'un *mens immobilis* à une *mens mobilis*[401]. Jean Weir dans son *De Praestigiis Daemonum*, qui traite au livre III des sorcières, aborde le pouvoir de l'imagination et son impact sur les fantaisies. On retrouve ici une réflexion bien moins théosophique, mais dont l'interprétation puise cependant dans le néoplatonisme de Jamblique et de Marsile Ficin. Aussi, la conclusion interprétative est entièrement mirandolienne.

> Jamblique écrit de la fantaisie : la fantaisie est jointe à toutes les vertus et facultés de l'âme : elle figure et représente toutes les similitudes des espèces et apparitions, et transporte les impressions des choses et autres : elle émeut en l'opinion ce qui procède des sens : et ce qui procède de l'intelligence, elle le propose après à l'opinion : mais elle reçoit en soi les images de toutes choses : elle figure et représente toutes les actions de l'âme, et accommode les choses de dehors à celles de dedans. Marsile Ficin Platonicien, en l'explication de Priscian Philosophe Lydien, lequel interprète le livre de Theophraste de la fantaisie et l'intelligence, dit au chapitre second : l'imagination représente les actions de raison sous la condition des choses sensibles, elle peut mettre hors les fantaisies beaucoup plus loin que les actions des sens, elle outrepasse le sens, car elle feint des images sans être émue d'ailleurs : bref, l'imagination est comme un Protée ou caméléon[402].

La fantaisie apparaît ainsi comme ce qui permet à l'esprit de s'évader. L'imagination, jouant le rôle d'entremetteuse entre l'intériorité et l'extériorité, devance l'intelligence et la raison. Par conséquent, s'agissant de Protée, toute la question réside dans la nature du lien qui existe entre l'esprit et le monde. Il semble qu'une même interrogation parcourt le *De Vinculis in Genere* de Giordano Bruno, comme en témoigne l'introduction :

> Tels hommes s'apparentent aux poissons, tels aux oiseaux, aux serpents, tels encore aux reptiles, selon leur genre ou selon leur espèce. De plus, ils ont chacun reçu en partage divers usages, coutumes, desseins, inclinations, complexions, âges ; ainsi, comme les poètes l'imaginent pour Protée ou pour Acheloüs, on peut imaginer qu'une même matière transmigre en diverses formes et figures, si bien qu'il faut, pour la lier, recourir continuellement à de nouvelles sortes de nœuds. Pour ce, il faut considérer les mœurs des humains, jeunes ou vieux, de condition médiocre ou bien nobles, riches, puissants, fortunés ; et puis les mœurs des jaloux, des ambitieux, des soldats, des marchands, les

[401] Sur ce thème voir : Jean-Claude Brunon. « Protée et Physis ». *Baroque*, n°12, 1987, pp. 15-22.
[402] Jean Wier. *Histoires disputes et discours des illusions et impostures des diables, des magiciens infâmes, sorcières et empoisonneurs*. Paris : Delahaye et Lecrosnier, 1885, p. 309 [III, 7].

> mœurs aussi de tous ceux qui occupent maintes fonctions dans l'administration de l'État, ou de ceux qu'on voudrait employer comme intermédiaires et comme instruments et qu'il importe dès lors de pouvoir lier à soi[403].

Nous retrouvons ici l'idée d'inconstance mais cette fois-ci redoublée dès lors que l'Homme se retrouve en prise avec les mondanités. Le but pour ce dernier sera alors de créer des liens de valeurs, divers et variés, afin d'entretenir au mieux son âme protéiforme. Chaque nœud permet de resserrer les mailles du filet qui servira à dompter Protée. Plus l'homme saura faire preuve d'ouverture d'esprit, d'une sensibilité exacerbée, plus il saura créer de liens : « Ainsi donc, sait lier celui qui détient la raison de l'univers »[404]. C'est à ce titre que l'Homme universel, décrit par Baltasar Gracian dans ses ouvrages, présente tous les traits du *lieur* le plus accompli :

> Sage est le Protée qui est saint avec les saints, docte avec les doctes, sérieux avec les sérieux, et jovial avec les enjoués. C'est là le moyen de gagner tous les cœurs, la ressemblance étant le lien de la bienveillance. Discerner les esprits, et, par une transformation politique, entrer dans l'humeur et dans le caractère de chacun, c'est un secret absolument nécessaire à ceux qui dépendent d'autrui ; mais il faut pour cela un grand fond. L'homme universel en connaissance et en expérience a moins de peine à s'y faire[405].

Gabriel Naudé semble partager le même point de vue que Gracián quand il affirme que la « prudence politique est semblable à un Protée[406] ». Prudent il faut être car, comme le relève Marguerite de Valois, la cour elle-même « est un Protée qui change de forme à toute heure[407] ». Saint-Evremond parle lui de deux sortes de personnes illustratives du clos mondain. Les uns afférés à la fortune de leurs affaires, les autres à l'assouvissement de leurs plaisirs :

> Ces gens qui s'érigent en réformateurs du siècle […] ont leurs vues, leurs intérêts, leurs cabales : on a beau les décrier, tout ce qu'on en dit à la cour et sur le théâtre, ne les rebute point ; ils trouvent un chemin fermé, ils rentrent par un autre. Protée changeait moins de forme, que ces gens-là ne changent à toute heure d'air et de langage. […] Le monde est une comédie, chaque comédien y joue son rôle[408].

[403] Giordano Bruno. *Des liens*. Paris : Allia, 2014, p. 7-8.
[404] *Ibid*., p. 16 [XI].
[405] Baltasar Gracián. *L'homme de cours*. Gérard Lebovici : Paris 1990, p. 46 [LXXVII].
[406] Gabriel Naudé. *Considérations politiques sur les coups d'Estat*. S.e. : Paris 1667, p. 10.
[407] Marguerite de Valois. *Mémoires*. Liège : J.F. Broncare, 1713, p. 146.
[408] Charles de Saint-Evremond. *Œuvres meslées* (vol.2). Paris : Claude Barbin, 1697, p. 8-9.

Sans doute Saint-Evremond fait ici un clin d'œil à la pièce de théâtre de Nolant de Fatouville intitulée *Arlequin Protée* qui raconte l'histoire d'Arlequin Protée. Ce dernier, ayant décidé de quitter le fond des mers et la divinité Neptune, décide de partir à Paris où il devient tour à tour « Seigneur, marchand, voleur, commissaire, filoux, comédien, empereur, amoureux, maitre d'arme, laitier, et pour finir […] avocat[409] ». Pour Gracián c'est l'amour-propre des uns et des autres qui anime la cour ; l'Homme suivant alors son inclination naturelle vers ses penchants :

> Tout juge de soi-même trouve mille subtilités pour se dérober et pour échapper à la connaissance de ce qu'il est : en effet l'amour-propre qui sait, comme le Protée de la fable, prendre toutes sortes de formes, fournit à chaque inclination, à chaque penchant, des ressources infinies pour suborner la raison. Que cet amour-propre est fertile en lumières, ou plutôt en illusions ! Car la variété des inclinations et des penchants est prodigieuse ; elle est égale à celle des humeurs, des sons de voix, des sentiments, des goûts, des visages, à celle de tous les différents états de la vie. C'est par cette extrême variété de penchants qu'il n'est point de fonctions qui demeurent vides dans le monde[410].

Nombre d'auteurs, ne faisant aucune référence directe à Protée, ont eux aussi bien compris ce qui se jouait au tournant du XVIIe siècle : développement de la sphère mondaine, liberté d'esprit, goût pour la fantaisie, versatilité. Certains d'entre eux, notamment théologiens, ont émis des critiques concernant la nature protéenne des hommes de leur siècle : leur attachement aux choses de ce monde, leur attrait pour la cour, leurs liens, leurs penchants, leur inconstance, leur concupiscence et leur amour-propre. Les œuvres et les correspondances de François de Sales, de Vincent de Paul et de Duvergier de Hauranne, sont toutes emplies de ces mêmes thèmes. Jansénistes comme jésuites, tout le monde s'accorde pour condamner, avec plus ou moins de véhémence, les errements dus au déchirement de la présente condition humaine. « Il n'y a, et ne peut y avoir en nous que deux amours : l'amour du Créateur et l'amour de la créature, l'amour de Dieu et l'amour du monde, l'amour du bien immuable et l'amour du bien changeant[411] ». François de Sales nomme ces deux amours « amour divin » et « amour-propre » :

[409] Jean-Baptiste Bonnart. *Alrequin Protée*. Estampe. Paris : Bonnart, 1684.
[410] Baltasar Gracián. *Le héros*. Paris : Gerard Lebovici, 1989, p. 46 [IX].
[411] Cornélius Jansen. *Augustinus* (vol.2). III, 22. Pour la traduction voir : Jules Paquier. *Le Jansénisme, études doctrinales d'après les sources*. Paris : Bloud et Cie, 1909, p. 133.

> L'amour divin et l'amour propre sont dedans notre cœur, comme Jacob et Ésaü dans le sein de Rébecca ; ils ont une antipathie et répugnance fort grande l'un à l'autre, et *s'entre-choquent* dedans le cœur continuellement[412].

L'amour-propre, entraîné par les sens, donne l'élan nécessaire aux passions les plus diverses et les plus déréglées. C'est pourquoi il faut rechercher l'amour de Dieu et non celui des créatures, de la multitude, de la profusion des amours-propres où l'inconstance règne. Toutefois, l'aversion que doit évoquer au croyant ce type d'amour ne doit pas pour autant lui servir d'œillère. L'amour de Dieu n'est pas un amour désertique et aride, un amour misanthrope et asocial.

> C'est une erreur, ainsi une hérésie, de vouloir bannir la vie dévote de la compagnie des soldats, de la boutique des artisans, de la cour des princes, du ménage des gens mariés. Il est vrai Philothée, que la dévotion purement contemplative, monastique et religieuse ne peut être exercée en ces vacations-là. […] Il est même arrivé que plusieurs ont perdu la perfection en la solitude, qui est néanmoins si désirable pour la perfection, et l'ont conservée parmi la multitude, qui semble si peu favorable à la perfection[413].

Cette même vue d'esprit est partagée par Jean Duvergier :

> Tous les Pères et tous les hommes apostoliques s'accordent en cette vérité, laquelle ils ont tiré des Saintes Ecritures, qui déconseillent également à celui qui se convertit à Dieu de passer sa vie dans une entière solitude et de la passer dans le monde, quand même il se résoudrait de voir quelques personnes spirituelles dans cette solitude excessive et de ne voir aucunes personnes mondaines en demeurant dans le monde[414].

Cette ambivalence est comme le propre de la vie des messagers de Dieu, tels Jésus et Jean, pour lesquels l'isolement n'a servi que de garde-fou afin d'éviter la chute.

> Le peu de temps qu'ils ont mis tous deux à prêcher devant le monde et la séparation du monde où Jésus Christ entrait souvent après ses miracles et ses prédications font assez voir qu'ils n'étaient sortis du désert que par obéissance et que la conversation du monde faisait dans leur cœur comme une violence continuelle. Car saint Jean n'y a paru et prêché qu'un an ou deux, Jésus Christ que trois entiers. Et tout le temps précédent, qui s'est passé dans

[412] François de Sale. *Œuvre*s. Paris : Gallimard, 1969, p. 938.
[413] *Ibid*., p. 37.
[414] Jean Duvergier de Hauranne. *Lettres chrétiennes et spirituelles* (vol.2). Paris : Jean de Mire, 1647, p. 455-456.

> la séparation du monde, ne leur a servi que pour s'y préparer et pour nous apprendre par leur exemple à acquérir une parfaite sainteté dans la solitude afin de pouvoir mieux vivre dans le monde sans offenser Dieu, lorsque nous y serons engagés par sa vocation[415].

Il est essentiel, on le voit, de prendre toutes les précautions nécessaires avant d'entreprendre une conversation avec monde. D'autant plus que les risques de sombrer se font ressentir en nous et de manière plus oppressante suite au péché originel qui a fait de l'Homme un naufragé dont l'intériorité comme l'extériorité se trouvent en tout point assaillies par les flots.

> S'ils n'avaient à combattre que les flots extérieurs du monde, qui est une vraie mer — dont le grand océan n'est que la figure —, ils nageraient et se sauveraient peut-être avec moins de peine et moins de frayeur. Mais ils portent dans eux-mêmes les flots intérieurs dont leur naufrage les a remplis, qui sont sans comparaison plus violents et qui les menacent à toute heure d'un naufrage plus redoutable que le premier[416].

Dans une telle condition, l'Homme se retrouve au mieux sur une digue en fortification permanente, au pire sur un fin banc de sable, les pieds dans l'océan, s'y immergeant à grandes enjambées. Aussi l'humaine nature, éprise de liberté, à l'étroit sur son bras de terre, chérit l'inconstance des flots de la mer. Vacillante au milieu des tourbillons et bouillonnements de la société moderne, la nature humaine est inconsciente quant à la vague scélérate qui la fera sombrer.

> Je ne doute pas que vous ne fussiez contente de demeurer libre comme vous êtes, mais ce contentement serait de la nature et ne durerait pas. On ne peut servir deux maîtres, et, si vous voulez jouir de la liberté des enfants de Dieu, vous devez suivre J.-C. par la voie étroite de la sujétion, qui mène à salut ; car, quelque disposition que vous ayez de bien faire en marchant par le chemin large de la propre liberté, vous pourriez tomber dans l'égarement où tombent pour l'ordinaire ceux qui ne s'attachent à Dieu que par des filets de sole, tant l'inconstance humaine est grande[417].

Toutes les réflexions développées par Blaise Pascal sur l'Homme, comme celles formulées par les adeptes de l'*Augustinus* sur le sujet, sont fondées en partie sur un axiome : celui du péché

[415] *Ibid*., p. 405-406.
[416] *Ibid*., p. 407.
[417] Vincent de Paul. *Correspondances, entretiens, documents*. Paris : J. Gabalda, 1922, t. VII, p. 186-187.

originel. De cette donnée initiale découle la bassesse de l'Homme, devenue semblable aux bêtes, animé en premier lieu par ses sens, devenu maître de sa raison troublée. L'Homme demeurant ansi dans la concupiscence, l'orgueil et l'amour-propre[418].

> Qui ne hait en soi son amour propre et cet instinct qui le porte à se faire Dieu, est bien aveuglé. […] Cependant aucune religion n'a remarqué que ce fût un péché, ni que nous y fussions nés, ni que nous fussions obligés d'y résister, ni n'a pensé à nous en donner les remèdes[419].

Toutefois, il existe un seul et unique moyen de nous affermir : l'amour de l'Eternel, du souverain bien, via la mesure du déchirement que crée l'amour-propre entre nous et lui.

> Le Dieu des chrétiens est un Dieu qui fait sentir à l'âme qu'il est son unique bien, que tout son repos est en lui, qu'elle n'aura de joie qu'à l'aimer, et qui lui fait en même temps abhorrer les obstacles qui la retiennent et l'empêchent d'aimer Dieu de toutes ses forces. L'amour propre et la concupiscence, qui l'arrêtent, lui sont insupportables. Ce Dieu lui fait sentir qu'elle a ce fond d'amour propre qui la perd, et que lui seul la peut guérir[420].

Selon Pascal, l'opinion, cette somme de jugements propres que se fait chaque homme, constitue le problème de fond qui découle en partie de l'amour-propre. Cette opinion, via l'imaginaire et les sens, « a établi dans l'homme une seconde nature[421] », une nature misérable quant à sa fin. « Car c'est être malheureux de vouloir et ne pouvoir. Or il veut être heureux et assuré de quelque vérité, et cependant il ne peut ni savoir ni ne désirer ne point savoir. Il ne peut même en douter[422] ». Ainsi, l'Homme possède une nature dichotomique : l'une, grande et extraordinaire, qui lui permet d'appréhender le monde, et l'autre, misérable et prépondérante, qui biaise la vérité immuable au profit d'opinions inconstantes et incertaines.

> Qu'il s'aime, car il y a en lui une nature capable de bien, mais qu'il n'aime pas pour cela les bassesses qui y sont. Qu'il se méprise, parce que cette capacité est vide, mais qu'il ne méprise pas pour cela cette capacité naturelle. Qu'il se haïsse, qu'il s'aime. Il a en lui la

[418] Blaise Pascal. *Pensée*. Paris: Classiques Garnier, 1999 (1670), [182 (Sellier)], p. 227-229.
[419] *Ibid*., p. 391 [510].
[420] *Ibid*., p. 502 [699].
[421] *Ibid*., p. 174 [78].
[422] *Ibid*., p. 190 [110].

> capacité de connaître la vérité et d'être heureux, mais il n'a point la vérité ou constante ou satisfaisante[423].

Qu'il se haïsse, qu'il s'aime, non pas de manière séquentielle et successive, mais de manière constante et simultanée. Pascal se faisant ainsi un devoir de souligner continuellement en l'homme l'aspect contradictoire.

> S'il se vante, je l'abaisse
> S'il s'abaisse, je le vante
> Et le contredis toujours
> Jusques à ce qu'il comprenne
> Qu'il est un monstre incompréhensible[424].

Conscient que cette situation dans laquelle est plongé l'homme ne peut trouver de dénouement que dans la mort, Pascal cherche le repentir à sa mortification dans « une autre nature[425] », celle assurée par la sagesse de l'Éternel. Nature qui, par son unité absolue, ne peut que révéler l'aspect contre-nature, monstrueux, de l'humaine nature.

> Quelle chimère est-ce donc que l'homme, quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige, juge de toute choses, imbécile ver de terre, dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur, gloire et rebus de l'univers[426].

Le destin tragique de l'homme réside dans sa condition misérable, face à quoi la sagesse de l'Éternel demeure l'unique planche de salut.

> Voilà notre état véritable. C'est ce qui nous rend incapables de savoir certainement et d'ignorer absolument. Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre. Quelque terme où nous pensions nous attacher et nous affermir, il branle et nous quitte. Et si nous le suivons, il échappe à nos prises, il glisse et fuit d'une fuite éternelle. Rien ne s'arrête pour nous, c'est l'état qui nous est naturel et toutefois le plus contraire à notre inclination. Nous brûlons du désir de trouver une assiette

[423] *Ibid*., p. 206 [155].
[424] *Ibid*., p. 209 [163].
[425] *Ibid*., p. 229 [182].
[426] *Ibid*., p. 211 [164].

> ferme, et une dernière base constante pour y édifier une tour qui s'élève à l'infini, mais tout notre fondement craque et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes[427].

Le hasard veut que les *Pensées* de Pascal aient été publiées en 1670, soit la même année que le *Traité théologico-politique* de Baruch Spinoza. Le hasard (encore lui) veut que le traité soit une réponse face à la torpeur dans laquelle se trouve en autre Pascal de devoir se tenir au principe selon lequel *philosophie ancilla theologiae*. Dans son ouvrage, Spinoza essaie de démontrer que la liberté de la philosophie et de la raison sont à la fois nécessaires et utiles à la piété autant qu'à la politique. Afin d'arriver à sa démonstration, Spinoza consacre un chapitre de son Traité à la question des miracles. Par ce terme, le philosophe fait référence à tous les phénomènes considérés à la fois comme contraires aux lois universelles qui régissent la nature et comme des signes de la volonté de Dieu. Ainsi, la catégorie de miracle chez Spinoza rassemble en son sein les monstres et prodiges de toutes sortes. À propos des miracles, Spinoza critique l'idée selon laquelle ces derniers, du fait qu'ils semblent aller à l'encontre des lois universelles qui régissent la nature, seraient des témoignages directs de la puissance et de la providence divine. Après avoir donné quelques exemples de ce genre de croyance, il énonce sa position à travers deux thèses :

> J'ai rapporté assez amplement les opinions et les préjugés du vulgaire sur la nature et sur les miracles ; mais pour que cet enseignement soit complet et dans l'ordre, j'établirai les points suivants : 1- Rien n'arrive qui aille contre la nature mais celle-ci conserve un ordre éternel, fixe et immuable ; et du même coup j'explique ce qu'il faut entendre par miracle ; 2- Les miracles ne nous permettent de connaître ni l'essence ni l'existence de Dieu ; ni par conséquent sa providence, alors que tout cela se perçoit beaucoup mieux à partir de l'ordre fixe et immuable de la nature[428].

Afin de démontrer ces thèses, l'un des arguments de Spinoza est de considérer les lois universelles comme étant issues de l'entendement de Dieu. Ainsi, si les lois universelles sont le reflet de la volonté de Divine, elles ne peuvent qu'être issues de l'entendement de ce dernier. Ce faisant, si une chose advient contrairement aux lois universelles alors cela veut dire qu'elle contredit l'entendement divin, qui l'a voulu ainsi faite, ce qui constitue une aporie. Dire d'une chose qu'elle est contre-nature équivaut, pour Spinoza, à dire, soit que Dieu agit contre sa propre nature « alors qu'il n'y a rien de plus absurde », soit à affirmer que Dieu est impuissant

[427] *Ibid*., p. 251 [230].
[428] Baruch Spinoza. « Des Miracles ». *Traité théologico-politique. Œuvres III*. Paris : PUF, 1999, p 241, p.243.

ce qui est tout autant « déraisonnable ». Par conséquent, rien ne peut advenir contrairement aux lois universelles de la nature.

> Rien n'arrive donc dans la nature qui soit contraire à ses lois universelles, ni même qui ne s'accorde pas avec elles ou n'en résulte pas ; car tout ce qui se produit se produit par la volonté et le décret éternels de Dieu - c'est-à-dire, comme nous l'avons déjà montré, que tout ce qui se produit se produit selon des lois et des règles qui enveloppent une nécessité et une vérité éternelles. C'est pourquoi la nature observe toujours des lois et des règles qui enveloppent une nécessité et une vérité éternelles, quoique toutes ne nous soient pas connues, et donc aussi un ordre fixe et immuable[429].

De la démonstration de la première thèse de Spinoza concernant la nature des miracles, il s'ensuit que toutes les fois où les hommes parlent de miracles — y compris dans la Bible — c'est là le signe, non de l'incompréhension de Dieu à l'égard de son œuvre, mais de celle des hommes à l'égard des lois universelles. « Il s'ensuit très clairement que le nom de miracle ne peut se comprendre que relativement aux opinions des hommes[430]. » Aussi, comment une incompréhension des lois universelles issues de l'entendement de Dieu pourrait-elle, d'une façon ou d'une autre aboutir à une compréhension de la volonté de ce dernier ?

> Mais à supposer qu'un miracle soit ce qui ne peut s'expliquer par des causes naturelles, cela peut s'entendre de deux façons : soit il a bien des causes naturelles, mais l'entendement humain est incapable de les déchiffrer, soit il n'admet pas d'autre cause que Dieu ou sa volonté. Mais comme tout ce qui se produit par des causes naturelles se produit aussi en raison de la seule puissance et volonté de Dieu, il faudra bien en venir à ceci : le miracle, qu'il ait ou non des causes naturelles, est un ouvrage qui ne peut être expliqué par sa cause, c'est-à-dire qui excède la portée de l'intelligence humaine ; mais, à partir d'un ouvrage — et, de façon générale, de quelque chose — qui excède notre portée, nous ne pouvons rien comprendre ; car ce que nous comprenons clairement et distinctement doit nous être connu par soi ou par autre chose qui soit compris par soi clairement et distinctement. C'est pourquoi un miracle, c'est-à-dire un ouvrage qui excède notre portée, ne nous fait comprendre ni l'essence ni l'existence de Dieu ni, absolument parlant, quoi que ce soit de Dieu et de la nature. Au contraire, puisque toutes choses, nous le savons, ont été déterminées et prescrites par Dieu, puisque les opérations de la nature découlent de l'essence de Dieu et que les lois de la nature sont les décrets éternels de Dieu et ses volontés

[429] *Ibid*., p 241, p.245.
[430] *Ibid*., p. 245.

> éternelles, nous devons en conclure sans réserve que nous connaissons d'autant mieux Dieu et sa volonté que nous connaissons mieux les choses naturelles et que nous comprenons plus clairement comment elles dépendent de leur première cause et comment elles opèrent selon les lois éternelles de la nature. C'est pourquoi, eu égard à notre entendement, c'est à bien meilleur droit qu'il faut appeler œuvres de Dieu et rapporter à la volonté de Dieu celles que nous comprenons clairement et distinctement plutôt que celles que nous ignorons complètement, bien qu'elles remplissent largement l'imagination et ravissent les hommes en admiration. Seuls ces ouvrages de la nature que nous comprenons clairement et distinctement rendent plus haute la connaissance de Dieu et indiquent très clairement la volonté et les décrets de Dieu. C'est dire des balivernes, quand on ignore quelque chose, que de recourir à la volonté de Dieu, manière tout à fait ridicule d'avouer son ignorance[431].

Ainsi, le fait de laisser la raison libre rechercher les « lois éternelles de la nature » est à la fois nécessaire et utile à la piété car cela permet de connaître les lois universelles que Dieu a placé dans la nature selon sa volonté et son entendement. Cet écrit de Baruch Spinoza sur les miracles est capital au regard de la réflexion sur les monstres. Ainsi, sa première thèse à propos de l'inexistence des entités contre-nature fera l'objet d'une démonstration positive par la tératologie d'Étienne Geoffroy Saint-Hilaire. Quant à la seconde thèse, elle trouvera son expression définitive à travers le panthéisme et les écrits de Goethe sur la Nature.

Le souhait de Spinoza de voir la philosophie séculière pouvoir interrogé librement, à la fois les essences, mais aussi les catégories qui leurs sont associé, trouve l'une de ses plus belles applications dans l'œuvre de John Locke. Pour le philosophe anglais, la nature nous apparaît dans son essence telle une forteresse imprenable. Nous ne pouvons qu'en parler sans jamais la saisir réellement qu'au travers notre propre expérience. L'essence réelle des choses ne peut être abordée que par le biais de l'expérience sensible et réflexive, puis partagée via son substrat qu'est l'essence nominale des mots, des concepts, des « classes », ainsi que leur sens. Le conceptualisme empiriste de Locke laisse *de facto* une place au relativisme face au rationalisme universaliste. Une partie de sa réflexion à propos des essences réelles se fonde sur l'analyse de cas particuliers parmi les substances corporelles. Dans ces dernières, l'auteur montre le tort que fait à la « *connaissance des choses naturelles* » la thèse selon laquelle les espèces seraient autant de moules hermétiquement séparés. Aussi, pour lui :

[431] *Ibid*., p. 249, p.251.

> Les fréquentes productions de monstres dans toutes les espèces d'animaux, la naissance des imbéciles, et d'autres suites étranges des enfantements forment des difficultés qu'il n'est pas possible d'accorder avec cette hypothèse[432].

Pour Locke, les monstres ou les imbéciles sont autant de catégories fallacieuses qui à la vue des faits et de la raison doivent être dépassées. Les espèces, comme autant de catégories arbitraires, doivent donc être affranchies de toute essence réelle et être considérées comme des choses au regard de la connaissance. Il faut donc, dans le cadre d'une démarche heuristique, cesser de considérer les espèces – hermétiques – comme étant issues d'essences réelles immuables et privilégier une *tabula rasa* sous forme de chosification par le biais d'essences nominales et de classes – de mots et d'idées.

> Mais après tout, je souhaiterais qu'on considérât que ceux qui croient avoir satisfait à la difficulté, en nous disant qu'un fœtus contrefait est un monstre, tombent dans la même faute qu'ils veulent reprendre, c'est qu'ils établissent par-là une espèce moyenne entre l'Homme et la Bête ; car je vous prie, qu'est-ce que leur monstre en ce cas-là, (si le mot de monstre signifie quoi que ce soit) sinon une chose qui n'est ni homme ni bête, mais qui participe de l'un et de l'autre ? Or tel est justement l'imbécile dont on vient de parler. Tant il est nécessaire de renoncer à la notion commune des espèces et des essences, si nous voulons pénétrer véritablement dans la nature des choses mêmes, et les examiner par ce que nos facultés nous y peuvent faire découvrir, à les considérer telles qu'elles existent, et non pas, par de vaines fantaisies dont on s'est entêté sur leur sujet sans aucun fondement[433].

Cette renonciation à la notion commune d'espèce ne se limite pas au monstre, elle s'étend aussi à l'homme. Ainsi, Locke reprend des exemples d'individus mi-hommes mi-bêtes que donne Fortunio Liceti, le précurseur de la tératologie moderne, dans son *De monstris* au chapitre trois et à propos desquels Locke nous dit :

> Quoi qu'il en soit, je pense être en droit de dire, que, tant s'en faut que les bornes certaines de cette espèce soient déterminées, et que le nombre précis des idées simples qui en constituent l'essence nominale, soit fixé et parfaitement connu, qu'on peut encore former des doutes fort important sur cela ; et je crois qu'aucune définition qu'on ait donnée jusqu'ici du mot *homme*, ni aucune description qu'on ait faite de cette espèce d'animal, ne sont assez

[432] John Locke. *Essai philosophique concernant l'entendement humain*. Amsterdam : Mortier, 1735, p. 335. À noter qu'en parlant d'imbéciles Locke se réfère à la définition classique « d'être faible de nature », sans connotations injurieuses donc, circonscrit aux handicaps mentaux lourds.
[433] *Ibid*., p. 471.

> parfaites ni assez exactes pour contenter une personne de bon sens qui approfondit un peu les choses, moins encore pour être reçues avec consentement général[434].

Pour John Locke, « les essences nominales des substances » ne sont pas « de parfaites collections de toutes leurs propriétés[435] ». Ce faisant, le mot *monstre* manque sa cible lorsqu'il est employé pour faire référence à des substances corporelles hétérogènes (mi-homme, mi-animal). Il faut ainsi trancher entre soit créer de nouvelles catégories dans la taxinomie des êtres vivants, soit réinterroger les catégories déjà existantes.

La remise en question des catégories de monstre et d'espèce par John Locke est loin de constituer un cas isolé. On la retrouve ainsi au cœur des débats de l'Académie royale des sciences de Paris tout au long du XVIIIe siècle. La *querelle des monstres*[436], qui a lieu dans l'enceinte de l'Académie des sciences entre 1724 et 1743, a pour sujet principal l'origine des naissances monstrueuses. Elle oppose la thèse des causes accidentelles défendue par Louis Lémery face à celle de la *préexistence des germes* — ou préformisme — défendue par Joseph-Guichard Duverney puis par Jacques-Benigne Winslow. La thèse de Lémery est mécaniciste et consiste à dire que les monstres ne sont que le résultat d'accidents intervenu sur les germes. Ce faisant, les monstres seraient issus de germes humains accidentés. La thèse de Duverney et de Winslow défend quant à elle l'idée que les monstres seraient préformés à l'intérieur des germes — thèse dut à Pierre-Sylvain Régis, connu pour sa critique du système philosophique de Spinoza. De la sorte, le monstre ne serait pas causé par un accident mais serait inscrit dans le plan divin. Lémery est ferme sur ses positions contrairement à Winslow qui convient que les monstres puissent survenir d'accident. Toutefois il n'accepte pas que l'on nie « l'extraordinaire originel ». La thèse des causes accidentelles rencontre cependant des difficultés à rendre compte des cas de nouveau-nés ayant des doigts surnuméraires et l'atavisme auquel est sujet ce genre de malformation. Par quel genre d'accident des doigts surnuméraires pourraient-ils apparaître ? Comment expliquer qu'une même malformation puisse réapparaître parmi les descendants si ce n'est par la préexistence des germes monstrueux ? Par conséquent, la thèse qui récoltera le

[434] *Ibid.*, p. 367.
[435] *Ibid*., p. 362.
[436] Sur ce sujet voir : Jean Rostand. « Coup d'œil sur l'histoire des idées relatives à l'origine des monstres ». *Revue d'histoire des sciences*. 1955, n°8, vol. 3, pp. 238-257 ; Patrick Tort. *L'ordre et les monstres. Le débat sur l'origine des déviations anatomiques au XVIIIe siècle*. Paris : Le Sycomore, 1980 ; Mathieu Brunet. « Les naturalistes et les monstres ». Dans. *L'appel du monstrueux*. *Pensées et poétiques du désordre en France au XVIIIe siècle*. Louvain : Peeters, 2008, pp. 15-40 ; Patricia Georges. « La querelle des monstres à L'Académie des sciences de Paris (1701-1743). Dans. Etienne Couriol, Teresa Hiergeist. *Monstres et christianisme — monstres du christianisme*. Berlin : Peter Lang, 2018, pp. 231-250.

plus de partisans sera la thèse de la préexistence des germes soutenue notamment par le célèbre scientifique et homme de lettres Albrecht von Haller. Avec la publication de l'*Histoire naturelle* de George Louis Leclerc de Buffon, l'intérêt pour les êtres particuliers et rares (Buffon éprouve par exemple du mépris à étudier les invertébrés) va s'atténuer au profit de l'observation d'analogies entre individus et l'induction de lois générales à propos des espèces.

Toujours est-il que lors de la querelle des monstres, aucun des deux camps ne considère les monstres comme des êtres contraires aux lois de la nature. Aussi, tous les cas présentés lors des séances à l'Académie des Sciences sont avérés ou ont fait l'objet d'observation directe[437]. Le temps est désormais révolu où l'on pouvait trouver des monstres fantastiques ou mythologiques dans des ouvrages présumés de tératologie. Les Blemmyes et les cynocéphales vont peu à peu disparaître au profit de vrais cas avérés de monstruosités comme dans le remarquable livre du docteur Nicolat-François Regnault. Auteur méconnu, il réalise avec sa femme Geneviève Nangis-Regnault, deux ouvrages rares : l'un sur la botanique, et l'autre sur les monstruosités intitulé *Les écarts à la nature, ou recueil des principales monstruosités que la nature produit dans le genre animal, peintes d'après natures*, paru en 1775. Ce dernier ouvrage révèle un changement radical dans la façon de voir et d'appréhender la monstruosité. Les magnifiques gravures de Geneviève Nangis-Regnault bien qu'encore d'un style naïf, ne laissent plus de place aux extravagances anatomiques issues de l'imaginaire. De ce mélange entre représentation naïve et réalisme anatomique ressort un aspect déconcertant, où le sentiment d'*unheimlich*, « d'inquiétante étrangeté », est présent à chaque page. Pour ce qui est des légendes qui accompagnent chaque gravure, elles sont uniquement descriptives et rendent compte de l'anatomie de chaque monstruosité sans chercher ni à en tirer un pronostic, ni même à en expliquer, de manière extravagante ou surnaturelle, leurs origines.

Jean de Fosse, docteur en médecine de la faculté de Montpellier, donne dans son article pour l'entrée « monstre » du *Supplément à l'Encyclopédie*, après un bref résumer de la *querelle des monstres*, des renseignements en ce qui concerne le statut juridique des nouveau-nés atteint de monstruosité. Aussi, si un nouveau-né ressemble moins à un humain qu'à un animal, il arrive qu'il soit considéré comme ce dernier et qu'on accepte qu'il soit alors, au mieux abandonné, au pire mis à mort. Seule la manifestation d'une âme douée de raison chez le nouveau-né proscrit

[437] La *Nouvelle Table* recense 149 articles au sujet des monstres pour la période allant de 1666 jusqu'à 1770. Voir : Jean-Baptiste-François Rozier. *Nouvelle Table des articles contenus dans les volumes de l'Académie Royale des Sciences de Paris, depuis 1666 jusqu'en 1770*. *Tome III*. Paris : Ruault, 1775, pp 118-130.

qu'on attente à sa vie. Ainsi, il semble qu'aux XVIIIe siècle, le sort réservé aux nouveau-nés monstrueux relève moins de superstitions liées aux présages ou à la démonologie que de son possible rattachement à l'espèce humaines. Toujours dans son article, Jean de Fosse déclare : « Il n'est personne qui n'ait vu de fœtus ou des accouchements monstrueux ; les Mémoires de l'Académie des Sciences en présentent mille exemples, et les meilleurs journaux en rapportent assez souvent[438] ». Isidore Geoffroy Saint-Hilaire mentionne le grand nombre de cas de monstruosités présents dans les *Éphémérides des curieux de la nature*, publications fort rependues durant à la fin du XVIIe siècle et durant tout le cours du XVIIIe. Même si le monstre a toujours été un élément de la réalité sociale et culturelle, ce qui change au XVIIIe, c'est l'essor des sciences expérimentales et positives, dont l'une des conséquences directes est la remise en question des superstitions par les hommes de sciences et les intellectuels, notamment celles liées aux phénomènes naturels comme les monstres et les prodiges. Ce faisant, les formes esthétiques monstrueuses, libérées d'une part de leurs significations, vont se faire de plus en plus présentes dans les arts. En parallèle, le recours au monstre dans l'esthétique viendra trouver sa justification au regard du vertige créé par le sublime, notion alors au cœur des débats en matière d'esthétique[439].

Sans doute le meilleur témoignage de cette nouvelle façon de concevoir et d'appréhender le monstre se trouve chez Denis Diderot. Ainsi, dans *Le rêve d'Alembert*, Diderot dessine une nature vertigineuse en perpétuel changement où l'ordre émerge de la coexistence du général et du particulier, du normal et du pathologique :

> L'homme n'est qu'un effet commun, le monstre qu'un effet rare ; tous les deux également naturels, également nécessaires, également dans l'ordre universel et général... Et qu'est-ce qu'il y a d'étonnant à cela ?... Tous les êtres circulent les uns dans les autres, par conséquent toutes les espèces... tout est en un flux perpétuel... Tout animal est plus ou moins homme ; tout minéral est plus ou moins plante ; toute plante est plus ou moins animale. Il n'y a rien de précis en nature[440].

Dans ses réflexions sur le normal et le pathologique, Diderot va même jusqu'à remplacer l'homme par le monstre comme référent afin de juger des œuvres de la nature. Il construit alors

[438] Jean la Fosse. « Monstres ». Dans. Denis Diderot. *Supplément à l'Encyclopédie*. Tome III. Amsterdam : Rey. 1777, p. 955-956.
[439] Sur ce sujet voir : Mathieu Brunet. *L'appel du monstrueux*. *Pensées et poétiques du désordre en France au XVIIIe siècle*. *op. cit*.
[440] Denis Diderot. *Le rêve d'Alembert. Ouvre complète. Tome II*. Paris : Garnier, 1875, p. 138-139.

sa réflexion à partir d'une définition temporelle du monstre qui en fait un être caractérisé par sa durée de vie éphémère. Or, au regard du temps long, qu'est-ce qui empêche d'imaginer que certaines espèces puissent disparaître ? Diderot se réfère ensuite à la définition plus courante du monstre qui en fait un être contraire à l'ordre établi. Or, aucun ordre n'est immuable, et ne cesse de s'amender ou de se détériorer d'une génération à une autre, que ce soit dans le domaine de la morale ou de la vie. C'est ce que pense Diderot qui, dans une conclusion fleurtant avec les idées du transformisme de Jean-Baptiste Lamarck, déclare :

> Pourquoi l'homme, pourquoi tous les animaux ne seraient-ils pas des espèces de monstres un peu plus durables ? Le monstre naît et passe. La nature extermine l'individu en moins de cent ans. Pourquoi la nature n'exterminerait-elle pas l'espèce dans une plus longue succession de temps ? L'univers ne me semble quelquefois qu'un assemblage d'êtres monstrueux. Qu'est-ce qu'un monstre ? Un être dont la durée est incompatible avec l'ordre subsistant. Mais l'ordre général change sans cesse ; comment au milieu de cette vicissitude la durée de l'espèce peut-elle rester la même ? Il n'y a que la molécule qui demeure éternelle et inaltérable. Les vices et les vertus de l'ordre précédent ont amené l'ordre qui est et dont les vices et les vertus amèneront l'ordre qui suit, sans qu'on puisse dire que le tout s'amende ou se détériore. S'amender, se détériorer sont des termes relatifs aux individus d'une espèce entre eux ou aux différentes espèces entre elles[441].

Étrangement, Diderot emploi ici les termes *vice* et *vertu* afin de parler des monstres. Cette réflexion qui mêle considération biologique et morale est caractéristique de la philosophie de Diderot. Suivant une même logique, dans ses *Élément de physiologie*, Diderot n'emploie pas l'expression « êtres contrefaits » mais parle des « êtres contradictoires ».

> Ce sont ceux dont l'organisation ne s'arrange pas avec le reste de l'univers. La nature aveugle qui les produit les extermine ; elle ne laisse subsister que ceux qui peuvent coexister supportablement avec l'ordre général que vantent ses panégyristes[442].

Ici encore, on est surpris de retrouver une expression qui fait à la fois écho au domaine de la biologie et à celui de la morale. La suite de sa réflexion à propos des êtres contradictoires est encore plus frappante :

[441] Denis Diderot. *Élément de physiologie*. *Œuvre complète. Tome IX*. Paris : Garnier, 1875, p. 419-419.
[442] *Ibid.*, p. 253.

> Poitrine délicate et caractère violent, passe vite. Mélancolique et malheureux, passe vite. Esprit actif, ardent, pénétrant et machine frêle ; passe vite. Elle laisse peu durer les mécontents. La longue vie : l'organisation forte, l'insensibilité, l'ineptie, la fortune, les goûts modérés, etc[443].

Cette définition que donne Diderot de ceux qu'il nomme lui-même les « êtres contradictoires », constitue la définition parfaite de toutes ces âmes qui, du Romantisme jusqu'au décadentisme fin-de-siècle, feront la culture européenne du XIXe siècle. D'autant que Diderot sait très bien de quoi il parle puisqu'il a pu observer pendant plusieurs années un « être contradictoire » en la personne de Jean-Jacques Rousseau.

Rousseau ne se contenta pas de reconnaître ce que ses détracteurs voyaient en lui, à savoir un *être contradictoire* vis-à-vis de la société de son temps ; à travers ses écrits et sa philosophie, lui-même se définissait et se revendiquait comme tel. Aussi, parmi toutes les occurrences du mot *monstre* que l'on retrouve au sein des œuvres complètes du philosophe genevois, plus de la moitié servent à Rousseau à se qualifier. Ainsi, dans *Rousseau juge de Jean-Jacques,* on trouve pas moins d'une quarantaine d'occurrences du mot *monstre* adressées à son encontre. Tout le long du dialogue, le philosophe genevois est victime de l'image monstrueuse que ses détracteurs ont réussi à dresser de lui. Son interlocuteur français, personnage fictif du dialogue, le qualifie sans vergogne de « monstre », ce qui assigne à Rousseau l'étiquette de l'éternel incompris. C'est une véritable persécution dont il se sent victime, comme en témoigne ce passage des *Rêveries d'un promeneur solitaire* :

> Eh ! Comment aurais-je pu prévoir le destin qui m'attendait ? Comment le puis-je concevoir encore aujourd'hui que j'y suis livré ? Pouvais-je dans mon bon sens supposer qu'un jour, moi le même homme que j'étais, le même que je suis encore, je passerais, je serais tenu sans le moindre doute pour un monstre, un empoisonneur, un assassin, que je deviendrais l'horreur de la race humaine, le jouet de la canaille, que toute la salutation que me feraient les passants serait de cracher sur moi ; qu'une génération tout entière s'amuserait d'un accord unanime à m'enterrer tout vivant[444] ?

En outre, dans la seconde préface de *Julie ou la nouvelle Héloïse*, Rousseau s'adresse à un éditeur fictif afin de contrer de potentielles attaques suite à la lecture de son œuvre, et

[443] *Ibid.*, p. 254.
[444] Jean-Jacques Rousseau. *Rêverie d'un promeneur solitaire. Œuvre complète. Tome X*. Genève : Du Peyrou et Moultou, 1789, p. 370.

notamment de préciser ses intentions littéraires et philosophiques. Cet échange n'est pas orienté sur l'idée d'être contrefait, mais plutôt sur celle d'être contradictoire.

> R. […] Savez-vous jusqu'où les hommes diffèrent les uns des autres ? Combien les caractères sont opposés ? Combien les mœurs, les préjugés varient selon les temps, les lieux, les âges ? Qui est-ce qui ose assigner des bornés précises à la Nature, et dire : Voilà jusqu'où l'homme peut aller, et pas au-delà ?
>
> N. Avec ce beau raisonnement les monstres inouis, les Géants, les Pygmées, les chimères de toute espèce ; tout pourrait être admis spécifiquement dans la Nature : tout serait défiguré, nous n'aurions plus de modèle commun ? Je le répète, dans les Tableaux de l'humanité chacun doit reconnaître l'homme.
>
> R. J'en conviens, pourvu qu'on sache aussi discerner ce qui fait les variétés de ce qui est essentiel à l'espèce. Que diriez-vous de ceux qui ne reconnaitraient la nôtre que dans un habit à la Française ?
>
> N. Que diriez-vous de celui qui, sans exprimer ni traits ni taille, voudrait peindre une figure humaine, avec un voile pour vêtement ? N'aurait-on pas droit de lui demander où est l'homme ?
>
> R. Ni traits, ni taille ? Êtes-vous juste ? Point de gens parfaits : voilà la chimère[445].

Une nouvelle fois Rousseau se présente en marge de ses détracteurs reconnaissables par leurs habits « à la française » et affirme sa marginalité, pour ne pas dire sa monstruosité.

Une étude des représentations du monstre chez les auteurs des Lumières ne saurait également faire l'impasse sur l'œuvre de Voltaire. Aux vues de son étendu, on pourrait s'attendre à y trouver des référents au mot *monstre* divers et variés ; il n'en est rien. Au contraire, Voltaire semble réserver de façon quasi exclusive l'usage du mot *monstre* pour figurer le fanatisme qu'il observe en premier lieu dans la religion — ce qui explique que *Le Fanatisme, ou Mahomet le prophète* soit l'une de ses œuvres contenant le plus d'occurrences du mot *monstre*. Voici ce que déclare Voltaire à propos du jésuite Aimé-Henri Paulian et son article sur le « fanatisme » extrait de son *Dictionnaire philosopho-théologique portatif* :

[445] Jean-Jacques Rousseau. *Julie ou la nouvelle Héloïse. Œuvres complètes. Tome II*. *op.cit.*, p. 1.

> Croirait-on bien que cet énergumène, à l'article Fanatisme, fait l'éloge de cette fureur diabolique ? Il semble qu'il ait trempé sa plume dans l'encrier de Ravaillac. Du moins Néron ne fit point l'éloge du parricide ; Alexandre VI ne vanta point l'empoisonnement et l'assassinat. Les plus grands fanatiques déguisaient leurs fureurs sous le nom d'un saint enthousiasme, d'un divin zèle ; enfin nous avons *confitentem fanaticum*. Le monstre crie sans cesse : Dieu ! Dieu ! Dieu ! Excrément de la nature humaine, dans la bouche de qui le nom de Dieu devient un sacrilége ; vous, qui ne l'attestez que pour l'offenser, et qui vous rendez plus coupable encore par vos calomnies que ridicule par vos absurdités ; vous, le mépris et l'horreur de tous les hommes raisonnables, vous prononcez le nom de Dieu dans tous vos libelles, comme des soldats qui s'enfuient en criant *Vive le roi*[446] !

Dans les affaires de parricides imputés aux Calas et aux Sirven, Voltaire observa que, là encore, la raison d'autant de scandales judiciaires et de fausses accusations était uniquement due au fanatisme religieux :

> Si une simple dispute de moines a pu produire de si étranges abominations, ne soyons point étonnés de la foule des crimes que l'esprit de parti a fait naître entre tant de sectes rivales : craignons toujours les excès où conduit le fanatisme. Qu'on laisse ce monstre en liberté, qu'on cesse de couper ses griffes et de briser ses dents, que la raison si souvent persécutée se taise, on verra les mêmes horreurs qu'aux siècles passés ; le germe subsiste ; si vous ne l'étouffez pas, il couvrira la terre[447].

Ici, le fanatisme est décrit sous les traits d'une créature monstrueuse, possédant des « griffes » et des « dents ». Dans un autre de ses textes, le fanatisme apparaît cette fois-ci sous les traits d'une hydre :

> Je vois qu'aujourd'hui, dans ce siècle qui est l'aurore de la raison, quelques têtes de cette hydre du fanatisme renaissent encore. Il paraît que leur poison est moins mortel, et leurs gueules moins dévorantes. Le sang n'a point coulé pour la grâce versatile, comme il coula si longtemps pour les indulgences plénières qu'on vendait au marché ; mais le monstre subsiste encore ; quiconque recherchera la vérité risquera d'être persécuté[448].

[446] Voltaire. *Le pyrrhonisme dans l'histoire. Œuvre Complète. Tome XXVII*. Paris : Société littéraire-typographique, 1785, p. 100.
[447] Voltaire. *Avis au public sur les parricides imputés aux Calas et aux Sirven. Œuvres complètes. Tome XXV*. Paris : Garnier, 1879, p. 531.
[448] Voltaire. *Le philosophe ignorant*. Paris : 1766, p. 133.

Dans son *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Voltaire écrit à propos du fanatisme « la seule arme contre ce monstre, c'est la raison ». En conclusion, de son discours sur la paix perpétuelle, écrit sous le pseudonyme « Docteur Goodheart », Voltaire déclare :

> Que tout homme juste travaille donc, chacun selon son pouvoir, à écraser le fanatisme, et à ramener la paix, que ce monstre avait bannie des royaumes, des familles, et du cœur des malheureux mortels. Que tout père de famille exhorte ses enfants à n'obéir qu'aux lois, et à n'adorer que Dieu[449].

Malgré les avertissements de Voltaire, c'est le fanatisme qui sortira grand vainqueur de la Révolution française à travers la Grande Terreur. Dans les discours de Maximilien Robespierre, les occurrences du mot *monstre* et de ses dérivations abondent. Comme on peut s'y attendre, celles-ci sont majoritairement employées afin de faire référence à ses adversaires et ses opposants contre-révolutionnaires : « Tant de scélérats impunis, tant de traîtres échappés à la vengeance nationale, tant d'innocents qui ont péri sous leurs coups [...] Non, il faut que leur mémoire soit vengée ; il faut que ces monstres soient démasqués, exterminés, ou que je périsse[450] ». Tous les freins à la société républicaine que cherche à établir Robespierre méritent le nom de monstre à ses yeux. Ce faisant, Robespierre n'hésite pas à user et à abuser du champ lexical du monstre à l'encontre de ses adversaires politiques…

> C'est en vain que, pour l'étouffer dans son berceau, la faction girondine et tous les lâches émissaires des tyrans étrangers appellent de toutes parts les serpents de la calomnie, le démon de la guerre civile, l'hydre du fédéralisme, le monstre de l'aristocratie[451].

… Et n'hésite pas à les dénoncer lorsque ceux-ci font de même :

> Vous avez adopté une méthode bien sûre et bien commode pour assurer votre domination, c'est de prodiguer les noms de scélérats et de monstres à vos adversaires, et de donner vos partisans pour les modèles du patriotisme[452].

[449] Voltaire. *De la paix perpétuelle. Œuvres complètes. Tome XXVIII*. Paris : Garnier, 1879, p. 355.
[450] Maximilien Robespierre. « Discours contre le rapport de Julien sur les administrations rebelles (14 octobre 1793) ». *Œuvres de Maximilien Robespierre. Tome X*. Paris : PUF, 1967, p. 150.
[451] Maximilien Robespierre. « Rapport sur la situation politique de la République (18 novembre 1793) ». *Discours et rapports de Robespierre*. *op. cit.*, p. 279.
[452] Maximilien Robespierre. « Réponse à Louvet (5 novembre 1792) ». *Discours et rapports de Robespierre*. *op. cit.*, p. 193.

En bon tribun, il s'adresse aux partisans de la révolution en les glorifiant, en faisant de chacun d'eux des héros victorieux.

> Achevez, citoyens, achevez vos sublimes destinées ! vous nous avez placés à l'avant-garde pour soutenir le premier effort des ennemis de l'humanité ; nous méritons cet honneur, et nous vous tracerons de notre sang la route de l'immortalité. Puissiez-vous déployer constamment cette énergie inaltérable dont vous avez besoin pour étouffer tous les monstres de l'univers conjurés contre vous, et jouir ensuite en paix des bénédictions du peuple et du fruit de vos vertus[453] !

Toutefois, il n'hésite pas à grossir les traits de ses adversaires et à les faire passer, lui qui est à l'origine de la Terreur, pour des bourreaux aussi cruels que sadiques ; pour des bêtes assoiffées de sang, prêtes à commettre les pires atrocités :

> Non, l'histoire, malgré les horreurs qu'elle a pu nous transmettre, non, l'imagination la plus active ne peut rien offrir de plus barbare et de plus atroce que leur conduite infernale. Je vous le dirai, parce que ce sont des faits dont j'ai acquis la preuve certaine. Les monstres ! Ils ont la barbarie de tenir sur des brasiers ardents de faibles enfants que leurs cris lugubres ne peuvent émouvoir; ils déchirent sans pitié les mamelles de vos femmes, de vos amies, de vos compagnes ; ils font venir, des contrées barbares, des hommes féroces et accoutumés à se baigner dans le sang humain, à se nourrir de chair humaine, pour arracher le cœur de nos infortunés soldats ; ils massacrent impitoyablement, sur-le-champ de bataille, les défenseurs du peuple qui tombent sous leurs mains, et ne les font prisonniers qu'au moment où ils expirent, de peur que nous n'usions de représailles. Quiconque douterait de ces faits, n'aurait pas dans le cœur la haine que méritent les tyrans[454].

Enfin, pour que le tableau soit complet, Robespierre n'hésite pas à employer l'inversion accusatoire afin de se dédouaner des crimes dont on l'accuse :

> Mais si nous n'avons fait que dénoncer des monstres dont la mort a sauvé la Convention nationale et la République qui peut craindre nos principes, qui peut nous accuser d'avance d'injustice et de tyrannie, si ce n'est ceux qui leur ressemblent ? Non, nous n'avons pas été trop sévères […] On parle de notre rigueur, et la patrie nous reproche notre faiblesse. Est-ce nous qui avons plongé dans les cachots les patriotes, et porté la terreur dans toutes les

[453] Maximilien Robespierre. « Discours sur les crimes des rois coalisé contre la France (26 mai 1794) ». *Œuvres de Maximilien Robespierre. Tome X*. Paris : PUF, 1967, p. 477

[454] Maximilien Robespierre. « Discours contre toute mesure d'indulgence envers l'ennemi intérieur et extérieur (11 décembre 1793) ». *Œuvres de Maximilien Robespierre. Tome X*. *op. cit.*, p. 244-245.

> conditions ? Ce sont les monstres que nous avons accusés. Est-ce nous qui, oubliant les crimes de l'aristocratie, et protégeant les traîtres, avons déclaré la guerre aux citoyens paisibles, érigé en crimes ou des préjugés incurables ou des choses indifférentes, pour trouver partout des coupables et rendre la révolution redoutable au peuple même ? Ce sont les monstres que nous avons accusés. Est-ce nous qui, recherchant des opinions anciennes, fruit de l'obsession des traîtres, avons promené le glaive sur la plus grande partie de la Convention nationale, demandions dans les sociétés populaires la tête de six cents représentants du peuple ? Ce sont les monstres que nous avons accusés[455].

Que ce soit lors de la Révolution ou sous la Réforme, le monstre semble se charger d'une aura politique nouvelle dont on trouve les linéaments dans la rhétorique cicéronienne ainsi que dans les querelles religieuses du Moyen-Âge. L'avènement de l'imprimerie rend possible une propagande médiatique d'un nouvel ordre. L'impression de livres mais aussi de feuillets et d'affiches faits se diffuser les idées et les opinions, les nouvelles et les rumeurs, à un rythme encore inconnu. À la cour comme dans les salons, tout est sujet de discussion : la littérature, la philosophie, la politique, les sciences. La répulsion que pouvaient encore incarner les être monstrueux durant le Moyen-Âge semble laisser place à une forme d'attirance pour l'étrange dans un monde à la redécouverte de lui-même en prise avec les changements aussi bien matérielles que spirituelles. Le monstre est toujours la figure du contre-nature, mais de quelle nature exactement ? La réponse de la science sera : aucune.

9.5. Le monstre durant l'époque contemporaine

C'est au tournant du XIXe siècle qu'un changement de paradigme majeur va s'initier à l'égard des notions de monstre et de contre-nature ; changement qui s'achèvera à la fin de ce même siècle. Au regard de l'histoire de ces deux notions, ce changement est de loin le plus notable qu'elles aient connu. À son origine, la controverse entre deux zoologues français : Étienne Geoffroy Saint-Hilaire et Georges Cuvier. C'est en 1795, respectivement à 23 et 25 ans, que les deux hommes se rencontrent pour la première fois à Paris et se lient d'amitié. Tous deux admirateurs de Linné et de Buffon, ils consacrent tout leur temps à étudier les classifications et l'anatomie comparée. À cette époque, les classifications sont encore rudimentaires et commencent à peine à intégrer les découvertes de l'anatomie comparée. L'enjeu pour les zoologues est alors d'employer les observations de l'anatomie comparée afin

[455] Maximilien Robespierre. « Discours du 8 thermidor (26 juillet 1794) ». *Discours et rapports de Robespierre*. *op. cit.*, p. 386.

de déterminer les caractéristiques nécessaires et suffisantes afin qu'à l'intérieur de chaque *genre*, toutes les *espèces* s'excluent mutuellement ; que tous les *genres* s'excluent à l'intérieur d'une *famille*, que toutes les *familles* s'excluent à l'intérieur d'un *ordre*, que tous les *ordres* s'excluent à l'intérieur d'une *classe* ; que toutes les *classes* s'excluent à l'intérieur d'un *embranchement*, que tous les *embranchements* s'excluent à l'intérieur du *règne animal*. Dès la première année de leur rencontre sur Paris, en avril 1795, Geoffroy et Cuvier prennent le problème à bras le corps et publient un *Mémoire sur une nouvelle définition des mammifères et sur les principes qui doivent servir de base à cette sorte de travail*[456] dans lequel ils inaugurent pour la première fois en zoologie le principe de *subordination des caractères* du botaniste Antoine-Laurent de Jussieu. Ce principe consiste à déduire de façon régressive trois caractéristiques anatomiques, de la plus générale à la plus particulière, ce qui permet d'exclure mutuellement les catégories d'un niveau inférieur à l'intérieur d'un niveau supérieur. Dans le cas du *Mémoire* de Cuvier et Geoffroy, il s'agit d'exclure mutuellement les *ordres* à l'intérieur de la *classe* des mammifères. Le travail de Cuvier et Geoffroy est un franc succès et leur classification fait office de référence en mammologie. La même année, les deux collègues publient, sous forme d'un article, une *Histoire naturelle des Orangs-Outangs* dans laquelle ils continuent leur travail de classification à l'aide du principe de subordination des caractères appliqués à l'*ordre* des singes qu'ils divisent en *genres* exclusifs. Mais, ce qui retient l'attention dans cet article, c'est l'idée évoquée en introduction selon laquelle, à l'intérieur d'un genre, les « espèces ne soient que la dégénération d'un même type[457] ».

Quelque mois plus tard, en janvier 1796, Geoffroy publie son *Mémoire sur les rapports naturels entre des Makis, Lemur, L. et description d'une nouvelle espèce de mammifère*. L'introduction de ce *Mémoire* fait écho à celle de l'article sur les Orangs-Outangs, mais cette fois-ci d'une façon bien plus radicale :

> Une vérité constante pour l'homme qui a observé un grand nombre des productions du globe c'est qu'il existe, entre toutes leurs parties, une grande harmonie et des rapports nécessaires ; c'est qu'il semble que la nature s'est renfermée dans de certaines limites, et n'a formé tous les êtres vivants que sur un plan unique, essentiellement le même dans son principe, mais qu'elle a varié de mille manières dans toutes ses parties accessoires. Si nous

[456] Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, Georges Cuvier. « Mémoire sur une nouvelle définition des mammifères et sur les principes qui doivent servir de base à cette sorte de travail ». *Magasin encyclopédique*. Paris, 1795, vol.1, pp. 164-190.
[457] Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, Georges Cuvier. « Histoire naturelle des Orangs-Outangs ». *Magasin encyclopédique*. Paris, 1795, vol. 3, p. 452.

> considérons particulièrement une classe d'animaux, c'est là surtout que son plan nous paraîtra évident : nous trouverons que les formes diverses sous lesquelles elle s'est plû à faire exister chaque espèce, dérivent toutes les unes des autres : il lui suffit de changer quelques-unes des proportions des organes pour les rendre propres à de nouvelles fonctions ou pour en étendre ou restreindre les usages[458].

Cette introduction, aux accents plus philosophiques que scientifiques, présente succinctement ce qu'il nommera par la suite *l'unité de composition organique* et la *théorie des analogues*, deux principes au cœur sa doctrine que constitue la *philosophie anatomique*. L'*unité de composition organique* est l'idée selon laquelle il existerait une loi générale de l'organisation des organes qui permettrait de rendre compte de toutes les variations anatomiques entre les êtres vivants. L'unité de composition organique est aussi parfois appelée *unité de plan*, expression dans laquelle le terme *plan* correspond à un des quatre *embranchement* — vertébrés, mollusques, articulés, radiés. La *théorie des analogues* consiste, pour sa part, à considérer que les formes, l'anatomie de chaque espèce — autrement dit l'organisation de leurs organes — dérivent les unes des autres en raison de variations dans la proportion ou la position d'un ou plusieurs de leurs organes considérés dans leurs connexions mutuelles (les analogies ne portent pas uniquement sur les organes mais aussi sur leurs connexions). Le principe de l'unité de composition organique résulte de l'application de la théorie des analogues aux travaux d'anatomie comparée. C'est ainsi que Geoffroy constate notamment des analogies entre les organes rudimentaires et sans fonction de certaines espèces et ceux développés et fonctionnels d'autres espèces. Geoffroy applique aussi la théorie des analogues à l'étude des fœtus, ce qui lui permet d'observer, à partir de deux fœtus de perruche, la présence, au niveau de l'orifice buccal, d'une trentaine de tubercules rudimentaires, recouvrant des bulbes traversés par des nerfs, et en tout point analogues aux germes de dents observables au troisième mois de vie intra-utérine chez l'Homme. C'est durant l'épigénèse que se forme ensuite le bec des oiseaux à partir de ces mêmes tubercules. C'est grâce à la théorie des analogues que Geoffroy parvient dans un premier temps à démontrer l'existence d'une unité de plan chez les vertébrés.

> Ainsi, de tous les appareils des Poissons, l'opercule était celui que l'on s'accordait à regarder comme le plus essentiellement propre au type ichthyologique ; il le retrouvera, non cet appareil, mais ses éléments, chez les Vertébrés aériens. Les Poissons sont muets, et le larynx, par cela même qu'on le définissait l'organe de la voix, ne pouvait exister chez

[458] Étienne Geoffroy Saint-Hilaire. « Mémoire sur les rapports naturels entre des Makis, Lemur, L. et description d'une nouvelle espèce de mammifère ». *Magasin encyclopédique*. Paris, 1796, vol. 7, p. 20.

> eux : il réforma une définition qui n'est applicable qu'à un certain nombre de groupes du règne animal ; il la généralisera, et les pièces laryngiennes pourront être cherchées avec succès chez les Poissons. Les Ovipares et les Vivipares étaient regardés comme deux groupes profondément séparés par les conditions essentiellement différentes de leurs appareils reproducteurs : c'est par l'étude de ces appareils mêmes qu'il entreprendra de ramener ces deux groupes à un type commun. Les Oiseaux et une partie des Reptiles s'éloignent des autres Vertébrés par la substitution aux dents d'un bec corné : il fera la découverte, proverbialement impossible, d'un système dentaire chez les Oiseaux. Voilà comment il prouvera l'Unité de composition à l'égard des Vertébrés ; et aussitôt, et même avant d'avoir porté jusque-là sa démonstration, il franchira les limites du premier embranchement zoologique pour arriver aux Articulés ; puis celles de l'ordre normal lui-même, pour donner à ses comparaisons et à ses déductions toute l'extension dont elles sont rationnellement susceptibles[459].

La première démonstration de la doctrine d'Étienne Geoffroy Saint-Hilaire se trouve dans les deux volumes de sa *Philosophie anatomique*. Le premier à être paru, en 1818, a pour sous-titre *Des organes respiratoires sous le rapport de la détermination et de l'identité de leurs pièces osseuses* et vise à présenter la découverte par l'auteur du principe d'unité de composition organique. Le second volume, paru quatre ans plus tard, a quant à lui pour sous-titre *Monstruosités humaines* et vise à tester la validité du principe d'unité de composition en le confrontant aux cas extrêmes des monstruosités.

> Je venais d'imaginer une nouvelle méthode de détermination tant des organes que de leurs matériaux constitutifs, et il me parut que j'en connaîtrais mieux toute la valeur comme moyen d'investigation, si je parvenais à en faire l'essai sur ce qu'il y avait dans la nature de plus désordonné[460].

À l'époque où il entame ses travaux sur les monstres, la théorie de la *préexistence des germes* est encore la plus répandue parmi les tératologues pour expliquer l'origine des monstruosités. Pour ces derniers, les organes difformes préexistent et sont préformés dans les germes. Ce faisant, les partisans de cette théorie s'interdisent de questionner l'origine des organes puisque, comme le fait remarquer Geoffroy, l'expression « préexistence » implique que

[459] Isidore Geoffroy Saint-Hilaire. *Vie, travaux et doctrine d'Étienne Geoffroy Saint-Hilaire*. Paris : P. Bertrand, 1847, pp. 228-230

[460] Étienne Geoffroy Saint-Hilaire. *Philosophie anatomique. Monstruosités Humaines*. Paris : Rignoux, 1822, p. 540.

cela « se dise d'une existence qui est avant d'être : or, il n'y a pas ici seulement contradiction dans les termes, elle est d'abord et toute dans l'idée[461] ». De la même façon, en postulant que les organes sont enclos dans des germes, et donc isolés les uns des autres, les défenseurs du préformisme sont incapables de concevoir qu'il puisse y avoir une organisation prénatale des organes entre eux. Ce faisant, les conclusions des défenseurs du préformisme se limitent à ce que tout un chacun peut observer, à savoir que les monstruosités consistent principalement en des difformités et altération des membres par rapport à l'espèce. Leurs conclusions en ce qui concerne les causes des monstruosités se limitant quant à elles à des considérations métaphysiques. De son côté, Étienne Geoffroy Saint-Hilaire est tout à fait opposé à la préexistence des germes qu'il considère comme « tout-à-fait inintelligible ». Il s'oppose à tout préformisme, y compris en ce qui concerne le sexe qui fait pourtant unanimité chez les biologistes de l'époque. Ainsi, dès 1800, durant sa participation scientifique à la campagne napoléonienne en Égypte, il critique la préexistence des sexes à travers une série de manuscrits et annonce un projet d'expérience sur des œufs permettant de déterminer le sexe à partir des conditions d'incubations[462]. Ces expériences, il pourra les mener à partir de 1826, année qui voit la fondation à Auteuil d'une « faisanderie égyptienne » équipée d'incubateur artificiel. Parmi ses expériences sur les œufs, Geoffroy va mener des expériences sur les malformations embryonnaires. Pour ce faire, il récupère des œufs de poules qu'il laisse incuber dans des conditions ordinaires, puis, après quelques jours, il perturbe l'incubation de diverses manières — changement de température, modification de la position de l'œuf, application de cire sur la coquille, agitation, perforation de la coquille en divers points, etc. Parmi toutes les monstruosités ainsi obtenues, toutes sont apparues suite à une intervention externe sur des embryons qui avant cela présentaient tous un développement non tératogène. La conclusion est sans appel : les monstruosités ne préexistent pas à la fécondation. Il compare ensuite les monstruosités qu'il a obtenues dans le cadre de ses expériences à d'autres monstruosités déjà étudiées auparavant. Il observe que toutes entraient au sein des nomenclatures préétablies par les tératologues. Enfin, il compare un grand nombre de monstruosités à des embryons à diverses étapes de leur développement normal et affirme avec la plus grande certitude que la majorité des conformations monstrueuses obtenues résulte d'un retardement ou d'un arrêt du développement.

[461] *Ibid*., p. 480.
[462] Voir : Jean-Louis Fischer. « Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844) face au problème du déterminisme du sexe. » Dans. *History and Philosophy of the Life Sciences* , vol. 1, n° 2, 1979, pp. 261-283

> N'est-il pas plus convenable, au lieu de cette locution, *Est quod futurus est*, traduisible par, *C'est déjà ce que cela deviendra plus tard*, d'admettre cette autre plus précise et d'une exactitude incontestable : *Ce corps existe avec telles et telles propriétés, lesquelles, obligeant d'entrer en relations avec plusieurs choses de son monde extérieur, le sollicitent à subir diverses métamorphoses ?* Et alors qu'y a-t-il d'étonnant à ce que l'on puisse pressentir les destinées futures de ces subséquentes formations, si de telles prévisions se fondent sur la connaissance tant de premiers produits que de produits différents engagés dans des actions réciproques, déterminées et connues[463] ?

Pour Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, il ne saurait y avoir de quelconques conformations préexistantes. C'est lors de l'embryogénèse que s'organise la matière et que, dans certains cas et suivant des lois toujours égales, elle en arrive à former des monstruosités. Ainsi, l'apparition des monstruosités ne relève ni du hasard de la prédestination ni de loi spécifique, mais répond à une seule et unique loi à laquelle l'ensemble de la nature est soumis.

> Je n'admets pas plus de physiologie spéciale pour des cas d'organisation vicieuse que de physique particulière au profit de quelques faits isolés et laissés sans explication. Il y a monstruosité, mais non pas pour cela dérogation aux lois ordinaires ; et il le faut bien, s'il n'y a à embrasser dans ses considérations que des matériaux toujours similaires dans leurs différents degrés de superposition, et que des actions toujours également dépendantes des propriétés de la matière[464].

En cela, la tératologie est doublement redevable à Étienne Geoffroy Saint-Hilaire. D'une part, il est l'un des premiers, avec Johann Friedrich Meckel, à procéder à une classification des malformations congénitales et à ainsi montrer que, malgré la rareté des cas, la description systématique des monstruosités permet l'observation de régularités en tout point comparables à celles déjà observées à plus grande échelle parmi les individus normalement conformés. Ainsi, les monstres sont-ils limités à un nombre déterminé de types génériques. D'autre part, guidé par le principe d'unité de composition organique, Étienne Geoffroy Saint-Hilaire est le seul et l'unique à avoir établi que les deux genres de régularité, normale et monstrueuse, étaient soumisses aux mêmes lois générales de l'organisation.

---

[463] Étienne Geoffroy Saint-Hilaire. *Philosophie anatomique. Monstruosités Humaines*. Paris : Rignoux, 1822, p. 485. Sur la vie et les travaux Étienne G. S.-H., voir : d'Isidore Geoffroy Saint-Hilaire. *Vie, travaux et doctrine d'Étienne Geoffroy Saint-Hilaire*. *op. cit.*

[464] Étienne Geoffroy Saint-Hilaire. *Philosophie anatomique. Monstruosités Humaines*. *op. cit.*, p. 105-106.

De son côté, Cuvier, à la suite des deux articles coécrits en 1795, dédie tous ses efforts à réformer les classifications zoologiques à l'aide du principe de subordination des caractères. Par la nature de son travail, ce dernier s'inscrit dans la droite lignée de Linné et est considéré comme l'un de ses plus dignes successeurs. Cependant, le travail de Cuvier en anatomie comparée n'avait que peu de conséquences au-delà du domaine des classifications zoologiques, faisant dire à Geoffroy : « Comment toujours décrire, nommer et cataloguer ? Dans ce cas, pour qui et pourquoi[465] ? » Pour ce dernier, les observations issues de l'anatomie comparée devaient s'accompagner d'un travail philosophique sur l'ensemble de la nature, comparable à celui de la *Naturphilosophie* en Allemagne.

> Schelling et cette école célèbre des Philosophes de la nature dont il fut le fondateur et le chef, avaient pris pour guide l'imagination qui enfante des systèmes, et non le raisonnement, solidement appuyé sur les faits, qui seul crée les théories. Schelling avait osé dire : philosopher sur la nature, c'est créer la nature. Et, pour lui, pour ses disciples, les faits étaient les conséquences de formules abstraites, et non les formules des généralisations logiques des faits. Schelling donnait donc tout à la pensée, comme Cuvier et son école donnaient tout à l'observation. L'un faisait la science grande comme la création elle-même ; mais il la composait d'hypothèse qui, dans la haute sphère où les tenait son abstraction, planaient, pour ainsi dire, au-dessus des faits sans les atteindre. Les autres, préoccupés seulement du besoin de rigueur dans leur méthode et de certitude dans leurs résultats, n'osaient s'élever au-dessus des faits, de peur de s'égarer en les perdant de vue, comme autrefois, les navigateurs, faute de boussole, se voyaient obligés de suivre timidement la côte. Ainsi, d'une part, des hypothèses générales ne reposant pas sur les faits ; de l'autre, des faits dont les conséquences n'étaient pas déduites : un édifice suspendu sur le vide, et de solides fondements sans édifice. L'école de Geoffroy Saint-Hilaire pense, comme celle de Cuvier, que le premier besoin de la science est la certitude, d'où la nécessité de l'observation. Mais, en même temps elle croit, comme celle de Schelling, que l'observation ne saurait donner qu'une idée étroite et imparfaite de l'ensemble du règne animal ; que, si elle suffit pour en retracer les traits épars, le raisonnement, la pensée seuls peuvent apercevoir cet admirable réseau de rapports et d'harmonies, qui unit entre elles toutes les parties de l'œuvre du Créateur[466].

[465] Etienne Geoffroy Saint-Hilaire. *Notions synthétiques, historiques et physiologiques de philosophie naturelle*. Paris : Dénain, 1838, p. 114.
[466] Isidore Geoffroy Saint-Hilaire. *Vie, travaux et doctrine d'Étienne Geoffroy Saint-Hilaire*. *op. cit.*, pp. 265-267.

Ainsi, les doctrines et principes de Cuvier n'étaient que les conséquences de son attrait pour la systématique fixiste incarnée par la classification linnéenne. Ainsi, s'accommode-t-il du fixisme du fait que le modèle de la classification linnéenne, dans lequel les espèces doivent s'exclure mutuellement au sein d'un même genre, est conséquentialiste vis-à-vis de cette même doctrine. Ce faisant, il s'oppose violement au transformisme de Lamarck et met à mal la carrière académique des partisans de cette doctrine. À ce titre, seul Geoffroy est épargné. Lié au fixisme, Cuvier est aussi partisan de la préexistence des germes, doctrine que Geoffroy considère comme impropre à l'esprit scientifique. Enfin, Cuvier soutient une autre doctrine, tout aussi ancienne que les deux premières, qui voit dans la forme des organes l'expression de leurs fonctions. Pour lui, contrairement à Geoffroy, les différences anatomiques n'ont pas pour cause la proportion ou la position d'organes en connexion ; elles ont pour cause des exigences fonctionnelles. À l'inverse Geoffroy considère que l'usage des organes résulte de leurs formes. Ainsi, pour Cuvier, la spécificité des organes est due à la spécificité des conditions d'existence, d'où le principe dit des *causes finales* ou des *conditions d'existence* selon lequel « rien ne peut exister s'il ne réunit les conditions qui rendent son existence possible[467] ».

Ainsi, les divergences entre Geoffroy et Cuvier ne portent pas sur des points précis mais sur leur doctrine respective, sur leurs théories des sciences naturelles et de la nature en général. À partir de 1828, une première polémique va éclater entre Geoffroy et Cuvier suite à la publication par ce dernier de l'*Histoire naturelle des poissons* dans lequel Cuvier affirme que la classe des poissons constitue un embranchement totalement spécifique chez les vertébrés en raison de certains de leurs os crâniens. Pour Cuvier, ces os répondent à une fonction spécifique des poissons qu'est la vie en milieu « aqueux ».

> Or, si la nature a créé des muscles exprès pour les reptiles et d'autres pour les poissons pourquoi ne pourrait-elle pas leur avoir créé des os ? on a voulu trouver dans les pièces operculaires des ouïes des poissons les os de l'oreille des mammifères ; mais alors ils n'en seraient pas des germes ; ils en seraient au contraire un énorme développement[468].

Au contraire, Geoffroy affirme qu'il s'agit effectivement d'un développement et rapproche les os operculaires entièrement fonctionnels, protégeant les ouïes des poissons, de ceux

[467] Georges Cuvier. *Le Règne animal distribué d'après son organisation*. Tome 1. Paris : Déterville, 1829, p. 5.
[468] Georges Cuvier. *Histoire naturelle des poissons.* Tome 1. Paris : Levrault, 1828, p. 550.

rudimentaires que l'on retrouve sous forme de pavillons cartilagineux dans les oreilles des mammifères.

La querelle entre Geoffroy et Cuvier atteint son paroxysme en octobre 1829 suite à la soumission à l'Académie des sciences d'un mémoire intitulé *Quelques considérations sur l'organisation de mollusques* coécrit par Laurencet et Pierre-Stanislas Meyranx. Dans ce mémoire, les auteurs observent que les organes des seiches ont la même disposition et organisation que chez les vertébrés à une torsion près. Après quatre mois, les deux jeunes anatomistes sont toujours sans nouvelle de leur mémoire que Cuvier, alors secrétaire perpétuel à l'Académie, avait semble-t-il volontairement ignoré. Mais, au début de l'année 1830, le mémoire réapparaît avec cette fois-ci comme rapporteur Étienne Geoffroy Saint-Hilaire en personne. Immédiatement, le père de l'unité de composition organique y voit la preuve de sa philosophie anatomique toute entière. C'est finalement le 15 février 1830 que Geoffroy expose son rapport devant l'Académie des sciences de Paris. La semaine suivante Cuvier répond à Geoffroy devant l'Académie. Le 1er mars, Geoffroy revient à la charge avec un mémoire dans lequel il expose l'intégralité de sa doctrine à travers une anatomie comparée de l'os hyoïde chez les vertébrés. Le 22 mars, Geoffroy présente sa théorie des analogues appliquée à l'ichtyologie, domaine dans lequel Cuvier fait figure de référence. Au cours de cette même séance, Cuvier présente une réfutation des arguments de Geoffroy concernant l'os hyoïde. La semaine suivante, le 29 mars, Geoffroy défend de nouveau sa position sur l'os hyoïde en exposant une nouvelle fois ses théories. En raison du climat politique qui mènera à la Révolution de juillet, les débats cessent pour reprendre dès le début octobre, une première fois le lundi 4 octobre et une seconde fois la semaine suivante. Les débats continuent ensuite au Collègue de France entre les partisans de Geoffroy et ceux de Cuvier, alors détenteur de la chaire d'anatomie comparée au sein de la fameuse institution. La querelle prend fin brusquement à la mort de Cuvier le 13 mai 1832.

Du fait de l'immense renommée que connaît Cuvier en France et à l'étranger, mais aussi de la qualité indéniable de son opposant, les débats de février et mars 1830 vont faire l'objet d'un engouement sans précédent aussi bien de la part des scientifiques que du public non initié. Aussitôt, toute la presse parisienne s'en empare ; les plus grands tirages, comme *La Gazette*, *Le Temps* ou encore *Le National*, en font leur une. *Le National* relate l'intégralité des débats depuis l'exposé du rapport le 15 février. Le numéro du 23 février présente en première page « le feuilleton » de l'Académie royale des sciences et annonce :

> Avant de donner l'analyse du Mémoire de M. Cuvier, nous présenterons, dans un article spécial, quelques détails capables de faire apprécier les raisonnements pleins de force de l'illustre auteur de l'histoire des poissons, et les idées élevées qui ont servi de base à un système qui, depuis Aristote jusqu'à nos jours, a réuni les plus nombreux comme les plus célèbres partisans. D'ailleurs, M. Geoffroy ayant promis de répondre très prochainement à l'appel de M. Cuvier, nous tâcherons de mettre nos lecteurs à même de juger les résultats d'une lutte qui intéressera au plus haut degré le monde savant[469].

Le lendemain de la séance du 1er mars, *Le National* fait un rapport complet du débat et des positions de Geoffroy. Le quotidien continue à faire ses choux gras de l'affaire, relatant en détail les séances du 22 et 29 mars. Le feuilleton du *National* est publié tous les mardis au lendemain de chaque séance de l'Académie. Chaque semaine, des articles de vulgarisation de Cuvier, en rapport avec l'histoire naturelle, s'ajoutent aux rubriques quotidiennes. Ces articles permettent de fournir des clefs de compréhension au lecteur afin qu'il saisisse les enjeux du débat. À la reprise des débats en octobre, il semble que le journal, ainsi que son public, aient définitivement choisi leur camp :

> L'Académie et le public se sont aperçus, à cette occasion, que les petits ressentiments d'amour-propre causés par les débats qui ont existé entre MM. Geoffroy-Saint-Hilaire et Cuvier, il y a quelques mois ; ne sont pas encore apaisés. Il est à regretter que la science serve de prétexte à de pareilles dissentions. Sans vouloir nous en établir le juge, nous pensons que M. Cuvier aurait pu se borner à répondre scientifiquement à M. Geoffroy, et s'abstenir, dans sa réplique, de toute parole de mauvaise humeur. Du reste, l'honorable membre a annoncé qu'il répondrait dans une des prochaines séances, par un Mémoire sur le même sujet[470].

La semaine suivante, aucune réponse de la part de Cuvier. Voici le compte rendu du *National* pour la séance du 25 octobre :

> Le public, qui à cette séance comme à la précédente, était plus nombreux que de coutume, espérait entendre la réponse que M. le baron de Cuvier avait promise au dernier Mémoire de M. Geoffroy St-Hilaire. L'honorable membre avait en effet préparé ses pièces ; mais, prévenu par M. le président que l'Académie se formerait en comité secret s'il persistait à renouer sa discussion avec M. Geoffroy, il a consenti à renvoyer indéfiniment la lecture de

[469] *Le National*, 23 février 1830.
[470] *Le National*. 12 octobre 1830.

> son Mémoire. Il est à espérer, néanmoins, que la science ne perdra point la réponse de M. Cuvier, et que ce célèbre champion, imitant son loyal adversaire, déposera dans un recueil scientifique les observations qu'il s'était proposé de faire connaître à l'Académie. De cette manière, le public ne jugera que mieux, et une discussion de haute science n'aura plus l'air d'une polémique d'amour-propre[471].

L'affaire aurait pu en rester là si parmi le public ne se trouvait pas toute l'élite intellectuelle européenne et notamment Goethe. Le poète allemand connaissait en effet tous les enjeux du débat entre Cuvier et Geoffroy bien avant que celui-ci n'éclate aux yeux du grand public. Depuis son adolescence, Goethe se passionne pour l'étude de la nature en général, sous toutes ses formes et à travers toutes ses expressions. Ainsi, il se prend d'intérêt pour les sciences naturelles dans leur ensemble, de la spectrométrie en optique à l'anatomie comparée en zoologie. Voici comment il raconte, en 1820, l'origine de son intérêt pour l'anatomie :

> Le muséum de Weimar fut fondé par le duc Guillaume-Ernest en 1700 ; il contenait, entre autres choses curieuses, des objets d'histoire naturelle fort rares. Le merveilleux est souvent le premier attrait qui nous attire vers la science ; et à cette époque, le goût pour la zoologie fut éveillé surtout par la vue d'animaux bizarres et monstrueux[472].

C'est en 1786 qu'il publie son premier essai d'anatomie comparée intitulé *De l'existence d'un os intermaxillaire à la mâchoire supérieure de l'homme comme à celle des animaux* dans lequel il déclare :

> La diversité de formes qu'il présente dans les différentes espèces d'animaux mérite un sérieux examen, et frappera même les personnes qui ne prennent aucun intérêt à une science qui paraît si aride au premier abord. On entrerait alors dans de plus grands détails, et en comparant successivement plusieurs animaux entre eux, on s'élèverait du simple au composé, de l'os atrophié et rétréci à celui qui devient volumineux et même colossal. Quel abîme entre l'intermaxillaire de l'éléphant et celui de la tortue ! et cependant on peut établir une série de formes intermédiaires qui les réunit ; et démontrer sur une partie du corps ce que personne n'est tenté de nier pour la totalité[473].

Ainsi, Goethe est partisan de l'unité de plan, qu'il nomme selon ses propres termes *unité de type,* avant même qu'Étienne Geoffroy Saint-Hilaire en fasse la démonstration pleine et

[471] *Le National*. 26 octobre 1830.
[472] Johann Wolfgang von Goethe. *Œuvre d'histoire naturelle*. Paris : Cherbuliez, 1837, p. 95.
[473] *Ibid*., p. 107.

entière. Un an plus tard, en 1787, Goethe se rend en Italie, dans la région de Naples ainsi qu'en Sicile. Là-bas, il visite notamment les jardins botaniques de Palerme. C'est lors de ce séjour que Goethe dit avoir eu l'idée maitresse de son essai sur *La métamorphose des plantes*, publié quelques années plus tard en 1790. C'est ainsi qu'il eut l'heureuse idée selon laquelle il existerait une plante unique, primitive, originelle, l'*Urplantze*, « idéal type de toutes les autres[474] ». Cette idée d'un idéal type primitif chez les plantes — le *Gingko biloba* d'après Goethe — implique d'une part l'existence d'une *unité de plan* et, d'autre part, l'idée qu'il existe un ancêtre commun permettant d'établir un parallèle entre la morphologie et la phylogénie. Ce parallèle était au cœur de la théorie évolutionniste de Charles Darwin. On sait par ailleurs que lors de son séjour à Palerme — voir *Le voyage en Italie*, que Goethe publie en 1819 — ce dernier visita un lieu des plus atypiques, la *villa Palagonia*, peuplée de statues monstrueuses, initialement au nombre de 250 — certaines sources allant jusqu'à 600. Cette villa habitée de formes capricieuses et grotesques, le tout dans une atmosphère se voulant plus piquante que terrorisante, se réclame d'un trouble à l'esthétique, un pied-de-nez aux canons. Lors de son passage dans la villa, Goethe entreprend, comme à son habitude, d'établir une classification des différentes figures monstrueuses. Dans la *Métamorphose des plantes*, Goethe distingue trois types de métamorphoses : *normale* (ou *progressive*), *anormale* (ou *rétrograde*), et *accidentelle*. Voici comment Goethe décrit ces dernières :

> La troisième espèce de métamorphose causée *accidentellement* par des agents extérieurs, le plus souvent par des insectes, ne fixera point notre attention. Elle pourrait nous détourner de la marche simple que nous voulons suivre, et nous écarter de notre but. Peut-être trouverons-nous occasion de parler en temps et lieu de ces excroissances, monstrueuses il est vrai, mais qui sont renfermées néanmoins dans des limites certaines[475].

En janvier 1795, Goethe publie une *Introduction générale à l'anatomie comparée basée sur l'ostéologie* dans laquelle il fait une proposition afin de servir l'anatomie comparée et les sciences naturelles dans leur ensemble :

> Je propose donc d'établir un type anatomique, un modèle universel contenant, autant que possible, les os de tous les animaux, pour servir de règle en les décrivant d'après un ordre

[474] *Ibid.*, p. 203.
[475] Johann Wolfgang von Goethe. « La métamorphose des plantes ». *Œuvre d'histoire naturelle*. *op. cit.*, p. 211.

> établi d'avance. Ce type devrait être établit, en ayant égard, *autant que possible*, aux fonctions physiologiques[476].

Un peu plus loin, il établit un principe concernant la composition organique :

> Il existe donc une loi en vertu de laquelle une partie ne saurait augmenter de volume qu'aux dépens d'une autre, et vice versa. Telles sont les barrières dans l'enceinte desquelles la force plastique se joue de la matière la plus bizarre et la plus arbitraire sans pouvoir jamais les dépasser ; cette force plastique règne en souveraine dans les limites, peu étendues, mais suffisantes à son développement[477].

Quelle ne fut pas la satisfaction du poète allemand de voir ses propres idées être défendues avec autant de brio par Geoffroy face à un adversaire tout aussi exceptionnel en la personne de Cuvier. Ce n'est que le lundi 2 août 1830 que Goethe prend connaissance des débats au sein de l'Académie française. Son enthousiasme est immédiat :

> Mais voilà que Geoffroy St-Hilaire passe de notre côté, et avec lui tous ses grands disciples, tous ses partisans français ! Cet événement est pour moi d'une importance incroyable, et c'est avec raison que je me réjouis d'avoir assez vécu pour voir le triomphe général d'une théorie à laquelle j'ai consacré ma vie et qui est spécialement la mienne[478].

Ces débats et la tournure qu'ils prennent en faveur de l'unité de plan passent aux yeux de Goethe comme la validation de sa *Naturphilosophie.* Aussi, dès septembre 1830, Goethe écrit la première partie d'un essai portant sur les *Principes de philosophie zoologique discuté en mars 1830 au sein de l'Académie des sciences par M. Geoffroy-St-Hilaire*. Essai qui sera publié dans la fameuse *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*[479] du philosophe Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Il y présente succinctement l'origine des débats, leurs chronologies ainsi qu'une biographie de Geoffroy et de Cuvier. La suite de cet essai sera écrite en mars 1832 : ce seront les derniers mots écrits de la main de Goethe avant sa mort le 22 mars 1832. Dans ce texte, Goethe, de façon autobiographique, revient sur l'origine de sa philosophie de la nature

[476] Johann Wolfgang von Goethe. « Introduction générale à l'anatomie comparée basée sur l'ostéologie ». *Œuvre d'histoire naturelle*. *op. cit.*, p. 26.
[477] Johann Wolfgang von Goethe. « Introduction générale à l'anatomie comparée basée sur l'ostéologie ». *Œuvre d'histoire naturelle*. *op. cit.*, p. 29-30.
[478] Johann Wolfgang von Goethe. *Conversations de Goethe pendant les dernières années de sa vie : 1822-1832*. Tome II. Paris : Charpentier, 1863, p. 233.
[479] *Ibid.*, p. 507.

en montrant les parallèles entre celle-ci et celle défendue par Geoffroy ainsi que ses prédécesseurs. Au cours de son récit, Goethe se permet une unique observation :

> C'est ici le lieu d'observer que les naturalistes qui ont marché dans cette voie sont les premiers qui aient compris la puissance de la loi et de la règle. En n'étudiant que l'état normal des êtres, on se persuade qu'ils doivent être ainsi, qu'ils l'ont été de tout temps et seront toujours stationnaires. Mais si nous apercevons des écarts, des anomalies, des monstruosités, alors nous ne tardons pas à entrevoir que la loi est fixe et invariable, mais qu'elle est vivante aussi ; que des êtres peuvent se transformer jusqu'à la difformité dans les limites qu'elle a déterminées, tout en reconnaissant toujours le pouvoir invincible de la loi qui les retient d'une main ferme et sûre[480].

Le 6 juin 1836, à l'Académie des sciences de Paris, Étienne Geoffroy Saint-Hilaire prend la parole afin de faire un éloge des travaux scientifiques de Goethe ainsi que de leurs rôles dans le succès du principe d'*unité de plan*.

Trente ans plus tard, le 11 novembre 1869, paraît le premier numéro de la fameuse revue scientifique *Nature*. En première page est imprimée une suite d'aphorismes sur la Nature attribués à Goethe et traduits de l'allemand par Thomas Henry Huxley, le grand partisan de la théorie évolutionniste. Dans les faits, ces aphorismes ont été écrit en 1782 par le pasteur Georg Christoph Tobler, alors proche de Goethe. Un proche de ce dernier lui aurait ensuite fait connaître ces aphorismes. Le poète allemand les aurait alors annotés, avouant y reconnaître le fond de sa pensée à propos de la nature. Le fait que dans ces aphorismes se trouve l'expression « *Auch das Unnatürlichste ist Natur* », « même le plus contre-nature est encore nature », résume parfaitement la théorie tératologique de Goethe et de Geoffroy Saint-Hilaire.

Outre Goethe, bon nombre d'intellectuels et d'hommes de lettres se sont intéressés de près au débat entre Cuvier et Geoffroy, chacun reconnaissant la grandeur des idées défendues par ce dernier. On sait par exemple que Georges Sand a entretenu une brève correspondance avec Étienne Geoffroy Saint-Hilaire[481]. Elle témoigne dans ces lettres de son admiration pour l'œuvre scientifique du père de *l'unité de plan* à laquelle elle fait d'ailleurs référence dans ses *Nouvelles lettres d'un voyageur*[482]. Honoré de Balzac est, sans nul doute, l'auteur qui s'est le

[480] Johann Wolfgang von Goethe. « Principes de philosophie zoologique discuté en mars 1830 au sein de l'Académie des sciences par M. Geoffroy-St-Hilaire ». *Œuvre d'histoire naturelle*. *op.cit.*, p. 165-166.
[481] George Sand. *Correspondance*. Paris : Garnier, 1966, vol. II, III.
[482] George Sand. *Nouvelles lettres d'un voyageur*. Paris : Calmann-Levy, 1877, p. 41.

plus inspiré de la philosophie anatomique de Geoffroy Saint-Hilaire. Lorsqu'il n'était encore qu'étudiant, Balzac se rendait au Museum d'histoire naturelle afin de suivre les interventions de Cuvier et de Geoffroy. Dans son avant-propos à la *Comédie Humaine,* écrit en 1842, il décrit ainsi la genèse de de son œuvre :

> Cette idée vint d'une comparaison entre l'Humanité et l'Animalité. Ce serait une erreur de croire que la grande querelle qui, dans ces derniers temps, s'est émue entre Cuvier et Geoffroy Saint-Hilaire, reposait sur une innovation scientifique. L'unité de composition occupait déjà sous d'autres termes les plus grands esprits des deux siècles précédents. En relisant les œuvres si extraordinaires des écrivains mystiques qui se sont occupés des sciences dans leurs relations avec l'infini, tels que Swedenborg, Saint-Martin, etc., et les écrits des plus beaux génies en histoire naturelle, tels que Leibnitz, Buffon, Charles Bonnet, etc., on trouve dans les monades de Leibnitz, dans les molécules organiques de Buffon, dans la force végétatrice de Needham, dans l'emboîtement des parties similaires de Charles Bonnet, assez hardi pour écrire en 1760 : L'animal végète comme la plante ; on trouve, dis-je, les rudiments de la belle loi du soi pour soi sur laquelle repose l'unité de composition. Il n'y a qu'un animal. Le créateur ne s'est servi que d'un seul et même patron pour tous les êtres organisés. L'animal est un principe qui prend sa forme extérieure, ou, pour parler plus exactement, les différences de sa forme, dans les milieux où il est appelé à se développer. Les Espèces Zoologiques résultent de ces différences. La proclamation et le soutien de ce système, en harmonie d'ailleurs avec les idées que nous nous faisons de la puissance divine, sera l'éternel honneur de Geoffroy Saint-Hilaire, le vainqueur de Cuvier sur ce point de la haute science, et dont le triomphe a été salué par le dernier article qu'écrivit le grand Goethe. Pénétré de ce système bien avant les débats auxquels il a donné lieu, je vis que, sous ce rapport, la Société ressemblait à la Nature. La Société ne fait-elle pas de l'homme, suivant les milieux où son action se déploie, autant d'hommes différents qu'il y a de variétés en zoologie[483] ?

Cette idée est déjà exprimée par Balzac d'une façon mystique dans *Séraphîta,* roman publiée en 1834. Dans un long monologue, l'androgyne angélique déclare :

> Sachez-le donc, il y a les sciences de la matière et les sciences de l'esprit. Là où vous voyez des corps, moi je vois des forces qui tendent les unes vers les autres par un mouvement générateur. Pour moi, le caractère des corps est l'indice de leurs principes et le signe de leurs propriétés. Les différentes espèces où la vie est distribuée, sont des sources

[483] Honoré de Balzac. *Œuvres complètes de H. de Balzac*. Paris : Houssiaux, 1855, Tome 1, p. 18-19.

> incessantes qui correspondent entre elles. À chacune sa production spéciale. L'homme est effet et cause ; il est alimenté, mais il alimente à son tour. En nommant Dieu le créateur, vous le rapetissez ; il n'a créé, comme vous le pensez, ni les plantes, ni les animaux, ni les astres ; pouvait-il procéder par plusieurs moyens ? N'a-t-il pas agi par l'unité de composition[484] ?

Ici, l'*unité de plan* devient l'épiphanie du *plan divin*. La description que donne Séraphîta/Séraphîtus des principes à l'origine de l'univers coïncide parfaitement et de façon démiurgique avec les principes qui ont guidé la rédaction de cet autre univers qu'est la *Comédie Humaine*. Aussi, un an après la publication de *Séraphîta*, en 1835, Balzac publie le *Père Goriot*, roman dédicacé « *au grand et illustre Geoffroy Saint-Hilaire, comme un témoignage d'admiration de ses travaux et son génie* » et dans lequel apparaît pour la première fois le *principe* de retour des personnages. Voici comment Balzac décrit son roman : « *Le Père Goriot* est une belle œuvre, mais monstrueusement triste. Il fallait, pour être complet, montrer un égout moral de Paris et cela fait l'effet d'une plaie dégoutante[485] ». Balzac y décrit un Paris moralement tératogène ou la dégradation aussi bien physique que psychique des personnages est intimement liée au milieu social dans lequel ils évoluent ; à l'image de Mme. Vauquer :

> Sa figure fraîche comme une première gelée d'automne, ses yeux ridés, dont l'expression passe du sourire prescrit aux danseuses à l'amer renfrognement de l'escompteur, enfin toute sa personne explique la pension, comme la pension implique sa personne. Le bagne ne va pas sans l'argousin, vous n'imagineriez pas l'un sans l'autre. L'embonpoint blafard de cette petite femme est le produit de cette vie, comme le typhus est la conséquence des exhalaisons d'un hôpital. Son jupon de laine tricotée, qui dépasse sa première jupe faite avec une vieille robe, et dont la ouate s'échappe par les fentes de l'étoffe lézardée, résume le salon, la salle à manger, le jardinet, annonce la cuisine et fait pressentir les pensionnaires. Quand elle est là, ce spectacle est complet. Agée d'environ cinquante ans, madame Vauquer ressemble à toutes les femmes qui ont eu des malheurs[486].

Dans le domaine de la littérature et des arts, outre le romantisme et le naturalisme, la révolution majeure à l'égard de la figure du monstre viendra du décadentisme fin-de-siècle. La figure du monstre est centrale au sein de ce courant artistique comme en atteste la somme

[484] Honoré de Balzac. « Séraphîta ». *Œuvres complètes de H. de Balzac*. *op. cit.*, Tome 16, p. 301.
[485] Honoré de Balzac. *Lettres à l'étrangère. Œuvre posthume. I (1833-1842)*. Paris : Calmann-Lévy, 1799, p. 210.
[486] Honoré de Balzac. « Le Père Goriot ». *Œuvres complètes de H. de Balzac*. *op. cit.*, Tome 9, p. 308.

d'Evanghélia Stead[487] mais aussi les écrits de Gilbert Durand[488] et de Vladimir Jankélévitch. Ainsi, pour ce dernier, « la décadence est la maladie constitutionnelle de la conscience. La décadence est une fabrication de monstres, une tératogénie[489] ». Durand considère que le premier mythème du décadentisme, à l'opposé de l'appel à la nature du romantisme, est celui « de la perversion, de la contre-nature ». Sans aucun doute, l'exemple le plus représentatif du rapport au monstre et à la nature au sein du décadentisme littéraire ce trouve dans le roman de Rachilde intitulé *Les hors nature*. *Mœurs contemporaines*, publié dans le *Mercure de France* entre décembre 1896 et mars 1897. L'action se déroule en 1889 dans un Paris vicié par les monstruosités sociales, les mêmes que l'on retrouvera dans le numéro spécial d'Octobre 1902 de *L'assiette au beurre* consacré aux « monstres de la société ». Elle met en scène les frères de Fretzen : Paul-Éric, bel adolescent blond de dix-neuf ans, archétype du dandy ; et Jacques Reutler, idéaliste névralgique d'une trentaine d'années et aux rictus convulsifs. Paul-Éric incarne le dandysme décadent à la française et Jacques Reutler l'idéalisme romantique propre à l'esprit germanique. Tout au long du roman, une relation incestueuse s'établit entre les deux frères que tout semble opposer hormis le fait qu'ils incarnent chacun des esprits sublimes en prise avec un monde fait de vanité que Reutler méprise et que Paul consume : « Nous ne pouvons pas faire le bien à moitié, nous, les monstres[490] ». Ainsi, tout le long du roman, les deux frères sont ramenés à leur condition d'esprit libre « hors nature » : « les lois ordinaires ne sont pas faites pour les monstres[491] ». Ils se sentent chacun comme des « monstres » dans une société qu'ils considèrent « monstrueuse ». À travers la condition de l'esprit romantique et celle de l'esprit décadent, le roman de Rachilde présente indirectement la figure de l'artiste comme étant celle d'un personnage volontairement à la marge de la société. Ils n'attendent pas que la société les déclare contraires à elle ; Le décadent fin-de-siècle optent pour la posture qui consiste à se placer hors de la société et à en être le juge :

> Le monstre s'embrase. Il est hors nature et il illumine la nature. À sa clarté brutale on devient fou. Les uns sont frappés d'épouvante jusqu'en les parties les plus mystérieuses de leur être, conçoivent le sadisme et toutes les déviations sexuelles. Les autres, moins puissants ou plus fous encore, se bornent à s'anéantir. Débauches et crimes, tout fermente

[487] Evanghélia Stead. *Le monstre, le singe et le fœtus. Tératogonie et Décadence dans l'Europe fin-de-siècle*. Genève : Droz, 2004.
[488] Gilbert Durand. « Les mythèmes du décadentisme ». *Décadence et Apocalypse*. Dijon : Éditions universitaires de Dijon, 1986, pp. 11-22.
[489] Vladimir Jankélévitch. *L'austérité et la vie morale*. Paris : Flammarion, 1956, p. 12.
[490] Rachilde. *Les hors-nature*. Paris : Mercure de France, 1897, p. 286.
[491] *Ibid.*, p. 354.

> à travers l'osier qui flambe et tout finira par sombrer en un monceau de cendres où, si on se penchait avec des loupes, on retrouverait des crânes de très petits enfants[492].

C'est Isidore, fils d'Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, qui donnera le nom de *tératologie* à la science des malformations embryonnaires fondée par son père — et qui était jusqu'alors nommée *zoologie pathologique.* Isidore poursuit l'ensemble des travaux de son père et plus particulièrement la tératologie qui constituait aux yeux de son père la meilleure preuve du bien-fondé de sa philosophie anatomique. Ainsi, il publie, entre 1832 et 1837 une *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux ou Traité de tératologie* en trois tomes. Isidore, par ses observations, ses classifications, ses comparaisons et ses analyses systématiques des différents cas de monstruosités met un terme définitif et incontestable à l'idée selon laquelle les monstres sont des êtres contraires à la nature — bien qu'au niveau de l'expression celui-ci utilise beaucoup l'expression « contre-nature » dans son *Traité de tératologie*. Camille Dareste, élève d'Isidore, apportera la dernière pierre à l'édifice tératologique avec l'édition finale, en 1891, de ses *Recherches sur la production artificielle des monstruosités ou essai de tératologie expérimentale*, adjoignant ainsi à la tératologie la tératogonie — soit la production et l'étude du développement des malformations embryonnaires.

Entre temps, en 1859, paraît l'ouvrage de Charles Darwin, *The Origin of Species*, dont la traduction en français paraîtra trois ans plus tard en 1862. C'est dans cet ouvrage que Darwin présente pour la première fois sa théorie de la sélection naturelle. Comme il l'explique lui-même dans la dernière section du chapitre VI qui porte sur les difficultés de sa théorie : « en résumé : la loi d'unité de type et celle de conditions d'existence sont comprises dans la théorie de sélection naturelle[493] ». Pour le père de l'évolutionnisme, l'unité de type sur laquelle repose les analogies entre les divers individus d'une même classe découle de leurs conditions d'existence actuelles mais aussi passées. Ce faisant, Darwin effectue la synthèse du *transformisme* de Lamarck, de *l'unité de plan* de Geoffroy et du principe des *conditions d'existence* de Cuvier. C'est cette synthèse qui, mise en parallèle avec ses travaux en paléontologie et zoologie, va mener Darwin à défendre l'idée d'une évolution au sein du règne animal, que l'on peut représenter sous la forme d'un arbre généalogique :

---

[492] *Ibid.*, p. 56.
[493] Charles Darwin. *De l'origine des espèces par la sélection naturelle, ou des lois de transformation des êtres organisés*. Paris : Guillaumin, 1870, p. 253.

> À mon point de vue, le système naturel est donc ramifié comme un arbre généalogique ; mais la valeur des modifications que les différents groupes ont subies doit s'exprimer par leur arrangement en ce qu'on nomme genres, sous-familles, familles, sections, ordres et classes[494].

Le criminologue et ancien médecin Cesare Lombroso, dans son ouvrage *L'Homme criminel* paru en 1876, s'inspire des théories de Charles Darwin concernant l'évolution. Il postule que les criminels seraient de véritables monstres de chair et d'os dont l'anatomie est à même de rendre compte à travers l'atavisme compris comme une régression évolutive. Dans son ouvrage se trouvent des planches dans lesquelles il établit des parallèles entre la criminalité des individus à la forme de leur crâne. Bien que Lombroso considère qu'il existe d'autres facteurs criminogènes, pour lui ces facteurs ne font que s'ajouter à l'atavisme tératogène :

> Mais la théorie de l'atavisme du crime se complète et se corrige par l'adjonction de la nutrition défectueuse du cerveau, d'une mauvaise conductibilité nerveuse, d'un manque d'équilibre des hémisphères, par la condition épileptique. C'est, en un mot, la maladie qui vient s'ajouter à la monstruosité[495].

Les théories issues des sciences naturelles comme l'atavisme ou la tératogénie influenceront beaucoup de criminologues de l'époque. Ainsi, en 1886, Gabriel Tarde publie son premier ouvrage intitulé *Criminalité comparé*. Comme l'indique le titre de son ouvrage, Tarde s'inspire des méthodes de l'anatomie comparée afin d'analyser la criminalité et les criminels. Il y fait notamment part de sa lecture du livre de Lombroso :

> Sur deux cent soixante-quinze photographies (réduites) de criminels jointes à *l'Uomo delinquente* et quelques dizaines d'autres portraits disséminés dans le corps de l'ouvrage, je n'ai pu découvrir qu'un joli visage ; encore est-il féminin ; le reste est repoussant en majorité, et les figures monstrueuses sont en nombre. Méfiez-vous des laids encore plus que des glabres[496] !

L'école italienne de criminologie défend la théorie de l'atavisme moral selon laquelle l'immoralité qui caractérise le criminel serait transmise de génération en génération à l'image

[494] *Ibid.*, p. 514.
[495] César Lombroso. *L'homme Criminel*. Paris : Félix Alcan, 1887, p. 657.
[496] Tarde signale en note de bas de page concernant ce passage que « *l'embellissement physique de la race importerait donc à son assainissement moral* » Gabriel Tarde. *Criminalité comparée*. Paris : Félix Alcan, 1886, p. 16.

de certaines monstruosités. Gabriel Tarde s'oppose à cette théorie et considère, pour sa part, que la monstruosité morale, à l'image de la monstruosité physique, est due au milieu social dans lequel se trouve la mère du criminel lors de la gestation :

> Mais de quel droit, au surplus, verrions-nous dans une monstruosité morale qui rend criminel, c'est-à-dire insociable, un spectre évoqué de nos sociétés antiques ou préhistoriques ? L'interprétation tératologique a sur l'interprétation atavistique bien des avantages, celui-ci, entre autres, d'expliquer très simplement pourquoi la criminalité native est plus fréquente dans les classes pauvres et incultes. Il faut y voir une suite des conditions défavorables où se produit dans ces milieux la grossesse des femmes[497].

Bien que Tarde considère qu'il puisse exister des individus moralement contrefaits dès la naissance, il introduit, en s'inspirant des travaux d'Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, l'idée selon laquelle la monstruosité morale puisse être due aux conditions d'insalubrité et de précarité du milieu social dans lequel se trouve la mère durant sa gestation.

Le terme phylogénétique, auquel correspond la formation et le développement des espèces à travers les générations successives, provient des travaux du biologiste allemand Ernst Haeckel. Son *Histoire de la création des êtres organisés d'après les lois naturelles* (*Natürliche Schöpfungsgeschichte*), publiée en 1868, présente une application systématique de la théorie de l'évolution de Darwin à l'étude de la formation et du développement des différents embranchements du règne animal. Il y présente notamment la série des ancêtres de l'Homme en partant des invertébrés du cambrien et remonte les périodes géologiques jusqu'à l'époque quaternaire. Dans cette série, il fait descendre l'Homme doué de parole, représenté par les Australiens et les Papous, d'une série d'Hommes privés de parole ou « hommes pithécoïdes » représentés par « les crétins, idiots et microcéphales ».

Il semble qu'Haeckel ne soit pas seul à considérer les individus atteints de microcéphalie comme des ancêtres de l'Homme. Ainsi, en 1841, Phineas Taylor Barnum rachète l'American Museum situé en plein cœur de Manhattan, à l'angle de Broadway et de Ann Street, lieu alors très fréquenté et où se trouve de nombreuses salles de spectacles, des restaurants, des journaux, des lithographes. Barnum décide alors de transformer ce lieu de science en lieu de divertissements. L'établissement se fait rapidement connaître pour ses *Freak Show*, spectacles qui consistent à exposer et mettre en scène des personnes atypiques, particulièrement en raison

[497] Gabriel Tarde. *Études pénales et sociales*. Lyon : Storck, 1892, p. 128.

leur physique hors-normes. On peut ainsi y retrouver un certain nombre d'individus atteints de monstruosités allant de la microcéphalie au jumeau parasite.

> L'American Museum est un succès. En 1850, c'est la plus prisée des attractions newyorkaises. Au prétexte de s'instruire en s'amusant, les clients se pressent dans son amphithéâtre de trois mille places pour assister à des expériences parascientifiques, des spectacles de magie, des conférences, des ballets et des pièces de théâtre. Au programme de 1860 figure treize phénomènes humains, dont les Lucasie, famille d'albinos ; « les derniers Aztèques » Maximo et Bartola ; trois lilliputiens ; une « négresse et ses deux enfants albinos » ; « la femme à barbe suisse » ; « les obèses des Highland » ; et Zip[498].

Parmi eux, Maximo, Bartola et « Zip the Pinhead » sont atteints de microcéphalie. Cette inhibition de la croissance cérébrale est notamment due à la consommation d'alcool par la mère lors de la gestation. Les microcéphales, comme Maximo Valdez Nunez, Bartola Velasquez et William Henry Johnson sont systématiquement présentés comme des ancêtres de la lignée des Hommes à l'image de la série de Haeckel. En 1904, Haeckel, alors l'un des biologistes les plus renommés à travers le monde, publie *Le merveilleux de la vie* (*Die Lebenswunder*), dans lequel il expose notamment son point de vue à propos de la théorie du *phronéma,* partie du cerveau qui correspond au cortex cérébral. Selon cette théorie, le phronéma serait le siège de l'esprit ; Haeckel va même jusqu'à parler à cet égard de siège de « l'âme ». Voici ce que dit le biologiste allemand après un bref exposé de cette théorie :

> À ces données physiologiques, correspondent les observations anatomiques récentes ; leur ensemble nous montre que chez le nouveau-né le phronéma n'est pas encore développé. On ne saurait donc parler d'un « siège de l'âme », ni d'un « esprit humain », comme substratum de la pensée, de la connaissance, de l'idéation et delà conscience. Aussi la mise à mort des nouveau-nés infirmes, telle que la pratiquaient les Spartiates dans un but de sélection, ne saurait, rationnellement, compter comme un assassinat, ainsi que le veulent nos lois modernes. I1 faut au contraire la considérer comme une mesure bienfaisante à la fois pour la victime et la société. D'après notre loi biogénique fondamentale, toute l'embryologie est une répétition abrégée de la phylogénie ; il en est de même de la psychogénèse, c'est-à-dire du développement de « l'âme » et de son organe, le phronéma[499].

[498] Robert Bogdan. La fabrique des monstres. Les États-Unis et le Freak Show 1840-1940. Paris : Alma, 2013, p. 39.
[499] Ernst Haeckel. *Le merveilleux de la vie*. Paris : Schleicher, 1907, p. 19.

Haeckel défend donc le droit à la mise à mort des « nouveau-nés infirmes » et plus particulièrement des déficients mentaux. Dans un autre passage extrait du même, Haeckel développe ses vues à propos de l'eugénisme, notamment en ce qui concerne la pratique de l'euthanasie sur les malades :

> Il faut aussi considérer comme un dogme traditionnel, cette croyance si répandue que l'homme doit en toutes circonstances conserver et prolonger la vie, même lorsqu'elle est tout à fait sans valeur, qu'elle n'est pour le malade désespéré qu'une source de souffrances et pour ses proches une cause de chagrins. Des centaines de milliers de malades inguérissables, des aliénés, des lépreux, des cancéreux sont conservés artificiellement en vie, leurs souffrances sont prolongées sans aucune utilité pour eux ni pour la société. La statistique des maisons de santé, à cet égard, est terriblement instructive. En Prusse, on soignait, en 1890, 51.048 aliénés (dont plus de 6.000 à Berlin) ; plus du dixième était parfaitement inguérissable (4.000 étaient des paralytiques généraux). En France, il y avait en 1871, 49.589 malades dans les maisons de santé (13.8 pour 10.000 de la population totale), en 1888, il y en avait 70.443 (18.2 pour 10.000). Ainsi en dix ans le nombre absolu des malades avait monté de près de 30% (29.0%), tandis que la population ne s'était accrue que de 5.0 %. Actuellement le nombre des aliénés est en moyenne dans les pays civilisés, de 5 à 0 pour 1.000. Si on admet pour l'Europe 300 à 400 millions d'habitants, il y a parmi eux au moins 2 millions d'aliénés et parmi ceux-ci, plus de 200.000 qui sont totalement inguérissables. Quelle somme effroyable de douleurs représentent ces chiffres pour les malades eux-mêmes, que de chagrins et de soucis pour leurs familles, que de pertes pour les particuliers et de dépenses pour l'État ! Combien ces souffrances et ces dépenses pourraient être diminuées si on se décidait enfin à délivrer du fardeau de la vie les inguérissables ! Naturellement cet acte de compassion ne devrait pas être soumis à la volonté exclusive d'un seul médecin, mais devrait être décidé par une commission de médecins compétents et consciencieux. De même dans d'autres maladies incurables (le cancer par exemple), la libération du mal ne devrait avoir lieu que sur le désir exprès du malade et par une commission assermentée.

L'eugénisme défendu par Haeckel prend donc pour cible les individus handicapés mentaux et physiques lourds et incurables, autrement dit les individus n'ayant aucun rôle, aucune fonction au sein de la société. Le passage cité ci-dessus est, en toute logique, immédiatement suivi d'une section dédiée à la « sélection spartiate », archétype des sociétés antiques dans lesquelles était pratiquée l'euthanasie systématique des inaptes sociaux.

Quelques années plus tard, en 1920, le psychiatre Alfred Hoche et le juriste Karl Binding publieront une brochure intitulée *Libéralisation de la destruction de la vie indigne d'être vécue* (*Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*)[500]. Dans leur texte, Hoche et Binding, justifient de façon argumentée et raisonnée le droit, outre celui du suicide assisté, à la mise à mort des handicapés mentaux et physiques. Les arguments et les raisons avancés par les deux hommes sont les mêmes que ceux d'Haeckel, à savoir la reconnaissance de l'euthanasie comme un acte de « compassion » et de « guérison » envers l'individu et la société. Toujours à l'image d'Haeckel, ils considèrent que la « libération » du patient doit se faire avec son consentement ; excepté si le patient ne peut l'exprimer et que la souffrance individuelle ou sociale est considérée comme un fardeau trop lourd à porter pour l'un comme pour l'autre. Au cours de son argumentaire, Hoche, qui a perdu son fils lors de la première guerre mondiale, compare les pertes de vie humaine durant la guerre aux pertes d'énergie et d'argent consacré à maintenir des vies qui ne valent pas d'être vécues. Les propos de Hoche et de Binding seront finalement intégralement repris durant l'*Aktion T4*, nom de code de la campagne d'exterminations des adultes handicapés physiques et mentaux par le régime Nazi ; programme qui débutera en 1939 et sera arrêté en août 1941 suite à des protestations publiques. Cette campagne consistait aussi à promouvoir l'eugénisme, comme à travers cette photographie tristement célèbre d'un individu atteint de microcéphalie et accompagné de cette légende : « Un malade mental incurable et dangereux pour la collectivité. Ce malade héréditaire coûte à l'État 2000 marks par an ». Lors du *Procès des Médecins*, qui aura lieu entre décembre 1946 et août 1947, les médecins en charge de l'*Aktion T4* comme Karl Brandt, Viktor Brack ou Werner Heyde useront de la même rhétorique que Haeckel, Hoche et Binding, parfois même via des références directes. C'est aussi au cours du premier semestre de l'année 1942 que les membres de l'*Aktion T4* seront recrutés pour participer à l'*Aktion Reinhard*, nom de code de la campagne d'extermination systématique des Juifs en Pologne.

On connaît le travail d'Hannah Arendt en ce qui concerne la responsabilité morale des bureaucrates du régime Nazi. De son côté Max Weber parle du bureaucrate comme étant un *homme-de-l'ordre* dont les actions sont soumises aux principes de hiérarchisation, de spécialisation, de formalisation, d'autonomisation. Le bureaucrate est ce rouage trop bien huilé du monstre froid nietzschéen qu'est l'État face au peuple. On se retrouve ainsi dans une

[500] Rita Thalmann, Yves Ternon. « Libéralisation de la destruction de vies qui ne valent pas d'être vécues par K. J. Binding et A. E. Hoche ». *Revue d'histoire de la Shoah*. 2005, vol. 2, n° 183, pp. 227-264.

situation où des individus planifient et organisent la mise à mort d'autres individus pour des raisons économiques de rendement et de pureté de la race des *homme-de-l'ordres*, le tout dicté par un monstre froid capitaliste en guerre permanente. Dans son introduction à *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Weber parle de l'économie capitaliste comme étant un « *ungeheurer Kosmos* », expression traduite dans la version française par « immense cosmos », ce qui dénature l'expression d'origine contrairement à la traduction américaine plus heureuse « *monstrous cosmos* ».

> Chacun trouve aujourd'hui en naissant l'économie capitaliste établie comme un monstrueux cosmos [*ungeheurer Kosmos*], un habitacle dans lequel il doit vivre et auquel il ne peut rien changer — du moins en tant qu'individu.

Cette expression fait directement écho à la représentation de Karl Marx du capital dans son ouvrage éponyme :

> Le capitaliste, en transformant l'argent en marchandises qui servent d'éléments matériels d'un nouveau produit, en leur incorporant ensuite la force de travail vivant, transforme la valeur – du travail passé, mort, devenu chose – en capital, en valeur grosse de valeur, monstre animé qui se met à travailler comme s'il avait le diable au corps[501].

La division du travail, la machinisation, l'exploitation, les bénéfices, l'usure, tous ces éléments sont attachés au moins une fois au champ lexical du monstrueux dans *Le Capital* de Marx.

9.6. Conclusion

Notre étude diachronique sur les représentations sociales du monstre s'achève ici. Certains doivent se demander la raison de cet arrêt soudain aux portes de la postmodernité. La raison principale vient de notre méthode qui, comme nous l'avons indiqué à la fin de la première partie, consiste à analyser des occurrences issues d'un corpus ouvert. Or, l'un des problèmes que rencontre l'exploration d'un corpus ouvert vient de la quantité considérable de textes, soit imprimés soit numérisés, produit à l'heure actuelle. Une anecdote permettra de se rendre compte du type de problèmes que cela peut occasionner. Ainsi au commencement de nos recherches nous avions mis en place une « alerte Google » afin d'être informé de chaque

[501] Karl Marx. *Le Capital*. Tome I. Paris : Lachâtre, 1872, p. 83.

nouvelle publication contenant au moins une occurrence du mot monstre et de ses dérivations. Finalement, le flux Google était si important que le temps consacré à traiter chaque publication afin d'y rechercher les occurrences pertinentes à analyser était devenu beaucoup trop important. D'autant qu'à notre surprise le flux était « parasité » par un nombre conséquent d'occurrences issues de publications dans le domaine du sport à propos de diverses performances sportives « monstrueuses ». Face à un tel flux, la délimitation d'un corpus devient alors nécessaire, ce qui a pour effet de diminuer le caractère général des observations, chose que permet d'éviter l'exploration d'un corpus ouvert. Le travail de l'Histoire, faisant passer à la postérité certains éléments plutôt que d'autres, facilite l'exploration et l'analyse d'un corpus ouvert.

Aussi, certains parmi nos lecteurs s'attendaient peut-être à retrouver, dans la dernière section du présent chapitre, un certain nombre de monstres familiers : terrorisme, pollution, réchauffement climatique, pauvreté, dette, finance, patriarcat, surconsommations, surproduction, etc. Si c'est le cas, alors nous nous sommes mal fait comprendre en ce qui concerne nos intentions premières et l'objectif de la présente thèse. Encore une fois, notre intention n'a jamais été de dresser un inventaire à la Prévert de tous les objets, êtres ou états de choses auxquels le mot *monstre* peut référer[502]. Notre intention, comme exprimée à la fin de notre première partie, est de montrer le lien prégnant qui existe entre l'idée de monstre et celle de contre-nature. À la fin de la première partie, nous avons aussi expliqué ce que nous entendions à travers l'expression « contre-nature ». Dans cette expression, le terme nature ne renvoie pas à la somme des productions biologiques et physiques, mais à une réalité sensible issue de la structuration du flux d'expérience d'un individu en prise avec un environnement caractérisé par sa dimension sociale. Pour que cette réalité sensible puisse être pressentie comme le reflet d'une réalité sociale, il lui faut dépasser le stade de l'opinion pour atteindre celui de l'idéologie ou du dogme. Dans notre étude, nous nous sommes efforcé, tant que faire se peut, de traiter du contre-nature dans son rapport au dogme et non aux opinions. Ici se trouve la seconde raison de notre arrêt aux portes de la postmodernité. Derrière ces portes, les combats idéologiques ainsi que les querelles d'opinions font rage et l'Histoire ne semble pas y avoir encore déterminé de vainqueurs. À l'inverse, plus on remonte l'histoire, plus il est facile de distinguer les grandes forces en présence sur le plan des idées et des représentations. C'est ainsi qu'au chapitre précédent, à propos de l'Antiquité, nous avons pu démontrer, d'une part, que le monstre était déjà lié à l'idée de contre-nature durant l'Antiquité, et que d'autre part, cette

[502] Pour un exemple de ce genre de travaux, voir : Laurent Lemire. *Monstres et monstruosités*. Paris : Perrin, 2017.

nature renvoyait à une réalité sociale ou les questions liées au lignage et à l'autorité lignagère apparaissent comme prépondérante.

Quel constat pouvons-nous tirer à l'issue du présent chapitre ? D'une part que le lien entre monstre et contre-nature n'a pas cessé depuis l'Antiquité. Aussi, ce lien ne semble pas remis en question au cours du Moyen-Âge. Au contraire, il est récupéré par l'Église afin de figurer les éléments contraires à son dogme : Saint Augustin d'Hippone l'utilise à propos de la religion païenne et ses idoles ; Saint Thomas d'Aquin s'en sert afin de figurer le Péché ; Saint Bernard de Clairvaux le mobilise afin de s'en prendre aux décisions politiques issues du pouvoir temporel. La Réforme va faire perdurer ce lien en faisant du monstre une véritable arme de propagande. Chaque camp va ainsi inventer ses propres naissances ou apparitions de monstres en les présentant comme des signes de l'ire de Dieu face au camp adverse. Cependant, l'essor de l'esprit de méthode, et plus particulièrement de la méthode synthétique dans le domaine des sciences, va petit à petit évincer la superstition rattachée au monstre au profit d'une simple curiosité et d'un attrait pour les formes monstrueuses, aussi bien dans l'art que dans la nature. Durant la Révolution, le monstre sert de nouveau d'arme de propagande, mais plus de la même façon que sous la Réforme : il n'est plus le symbole de l'ire divine, mais de l'ennemi du peuple.

Le réel changement de paradigme en ce qui concerne le lien entre monstre et contre-nature interviendra suite au débat entre Georges Cuvier et Étienne Geoffroy Saint-Hilaire à propos de l'unité de composition organique et la victoire scientifique de ce dernier sur son confrère. La science expérimentale a définitivement tranché : le monstre n'advient pas contrairement aux respects des lois de la biologie et de la physique. Au contraire, il se comprend et s'explique sur la base de ces mêmes lois. Le contre-nature n'a donc plus le droit de cité au sein du règne du vivant, car il est désormais établi que *même le plus contre-nature est encore nature*. Ainsi, rien de ce que produit la nature n'est produit contrairement au respect des lois qui la fonde. Désormais, il est le propre de l'esprit humain de pouvoir créer des exceptions à l'intérieur de la nature. Voici donc révélé au grand jour le vrai visage du monstre, figurant, non pas le contre-nature mais la contre-culture. Les enfants du romantisme et du naturalisme seront les premiers à observer cette transfiguration. Les décadents fin-de-siècles utiliseront le monstre pour figurer à la fois la société de leur époque et leur propre condition d'esthète décadent dans une société à la dérive. Ayant disparu du domaine ontique, le monstre n'apparaît désormais plus que comme une réponse sensible de l'homme face à l'intolérable.

Conclusion

À l'origine de nos travaux une question : qu'est-ce qu'un monstre ? Question des plus triviales dans sa formulation, mais qui, en raison de son objet considéré par certains comme « insondable », « insaisissable », semble devoir ne pas recevoir de réponse. Pourtant, si le monstre est si incompréhensible que cela, comment se fait-il que nous soyons en mesure d'utiliser ce mot afin de désigner des êtres, des comportements, des évènements ? D'autre part, comment se fait-il que le mot *monstre*, de même que ses dérivations *monstrueux* et *monstruosité*, puissent servir à faire référence à des choses en apparence aussi éloignées qu'une sirène, un dirigeant du parti nazi, un exploit sportif ou un crime contre l'humanité ?

Les *monster studies*, branche des *cultural studies*, ont construit et élaboré, depuis maintenant une quarantaine d'années, tout un discours à propos du monstre. Ce discours, en raison de ses origines, a pour bases théoriques la philosophie de la connaissance de Michel Foucault qui consiste à questionner les savoirs et prénotions hérités du positivisme. Pour se faire, Foucault recours à ce qu'il nomme une *analytique de la finitude* qui consiste, au moyen de l'herméneutique et de notion comme celle d'inconscient et d'altérité, à questionner le savoir *de* et *sur* l'Homme. L'objectif de cette philosophie de la connaissance est d'exalter les différences afin d'empêcher toute forme de domination sur le plan épistémologique. Ce programme, les *monster studies* en sont une des applications. La *monster theory*, synthèse des thèses issues des *monster studies*, part du principe que le monstre est insaisissable : « *monster always escape* ». Paradoxalement, au lieu de chercher à saisir la notion de monstre en étudiant les cultures et les sociétés où elle se retrouve, la *monster theory* invite à « comprendre les cultures à travers les monstres qu'elles enfantent », allant ainsi à contrario de la logique la plus fondamentale prônée par Comte qui consiste à progresser du connu vers l'inconnu. Ainsi, à l'image des notions d'inconscient et d'altérité employés en *analytique de la finitude*, le monstre,

condamné à demeurer insaisissable, va servir aux partisans de la *monster theory* d'outil d'analyse des différentes cultures. Il va de soi qu'avec une telle méthode tous les paralogismes deviennent possibles comme notamment le fait de considérer toutes les différences comme de potentiels monstres vis-à-vis du « système dominant », par essence « oppressif ». Aussi, bien que les *monster studies* et leurs thèses soient aujourd'hui largement dominants dans les études sur les monstres (au point que de plus en plus de cours leur soient consacrés au sein des universités anglophones) nous avons fait le choix d'en dissocier totalement notre étude en partant du postulat inverse selon lequel la notion de monstre est saisissable et peut faire l'objet d'un savoir positif.

Bien que le monstre se rencontre dans de nombreux domaines, allant de la peinture à la littérature en passant par l'anatomie et la rhétorique, il se manifeste principalement, soit à travers des formes esthétiques, soit à travers le langage. Ce faisant, nous avons cherché à savoir lequel, entre le langage et les formes esthétiques, constituait le terrain le plus adapté afin de mener nos recherches. Dans son étude sur le monstre dans l'art occidental, Gilbert Lascaut définit les formes monstrueuses comme des formes contre-nature, différentes à la fois des formes imitées de la nature et des formes abstraites. Suivant cette définition, un ange est un monstre. Or, est-ce vraiment le cas ? En cherchant la signification du monstre à travers la seule réception des formes monstrueuses, l'étude de Lascault, faisant fi de la place du monstre dans le discours, se conclue par l'avoue, si ce n'est de l'impasse, tout du moins du problème que constitue la recherche de sens au sein d'un système sémiotique non linguistique. À l'opposé, l'étude en littérature latine de Blandine Cuny Le-Callet voit, dans la référence au monstre durant la fin de la République romaine, la naissance d'un concept philosophique et rhétorique. Ainsi, dans la littérature de cette période, le mot monstre peut servir à référer soit à un élément contraire à la nature ordinaire et objet de la divination, soit à un élément contraire aux coutumes et aux lois romaines. Toujours est-il que dans les deux cas, le monstre apparait clairement comme un outil philosophique et rhétorique servant à désigner un élément contradictoire à l'intérieur d'un système de principes et de valeurs socialement construites.

En conséquence, la question qui concerne la signification du monstre doit selon nous trouver une solution dans la réponse à la problématique sociolinguistique : de quoi parlons-nous quand nous parlons du monstre ? Afin de répondre à cette question, nous avons fait le choix de nous tourner vers la lexicologie héritée d'Antoine Millet, Georges Matoré et Algirdas J. Greimas. Influencée par les idées de Durkheim en sociologie, la lexicologie de Matoré

considère que les mots, le vocabulaire, reçoivent leur signification des rapports qu'ils entretiennent avec la société dont ils sont l'expression. À l'origine, la lexicologie consistait principalement en une onomasiologie à laquelle sont venues s'ajouter, à la suite de Saussure, les avancées de la sémantique et, plus récemment, celle de la pragmatique linguistique, opérant ainsi, du fait de cette dernière, un retour à des considérations d'ordre sociologiques. Nous avons donc appliqué la méthode de la lexicologie à l'étude du mot *monstre*. À la démarche traditionnelle de la lexicologie, qui consiste en l'analyse morphologique, la définition analytique et l'étymologie du mot, nous avons joint l'analyse de ses relations sémantiques à l'aide du Dictionnaire Électronique des Synonymes (D.E.S.) qui permet la modélisation d'espaces sémantiques sous forme de graphes. Nous avons ainsi procédé à une analyse des espaces sémantiques du mot monstre et de ses dérivations. En ce qui concerne l'espace sémantique du mot *monstrueux*, il est possible d'y observer quatre régions sémantiques respectivement associées à la démesure, à l'horreur, au désordre objectivé, au désordre non-objectivé. De plus, on peut observer l'existence de liens sémantiques entre chacune de ces régions, ce qui indique une polysémie continue et donc une unité de sens à l'intérieur du mot *monstrueux*. Nous sommes donc arrivés à la thèse inverse de celle défendue par la *monster theory* selon laquelle le monstre serait insaisissable sur le plan de la signification en prouvant que le signifiant *monstre*, derrière l'hétérogénéité de ses référents, cache une homogénéité de ses signifiés. Cette unité nous pensons qu'elle existe à travers le lien qui unit la notion de monstre et celle de contre-nature ; lien établit entre autres par Platon, Aristote et mentionné dans de nombreuses monographies sur le monstre. Nous sommes ainsi partis de l'hypothèse que le mot *monstrueux* a comme définition la plus succincte la locution *contre-nature*. Nous avons ensuite soumis cette hypothèse à une analyse pragmatique en partant du principe que le terme *nature* présent dans la locution *contre-nature* peut faire référence soit à la réalité matérielle, somme des productions biologiques et physiques, soit à une réalité sensible construite à partir du flux d'expériences vécu par un individu. Or, cette même réalité sensible, faite de sentiments, d'attitudes ou d'opinions, dépend aussi de normes, d'idéologies et de représentations sociales qui forment la réalité sociale. Notre analyse pragmatique du lien sémantique entre les termes *monstrueux* et *contre-nature* nous a permis d'en déduire le fait que, dans une proposition, lorsque la référence au monstrueux porte sur un élément de la réalité matérielle, alors la monstruosité ne peut être établie qu'au regard d'une réalité sensible, sans quoi la proposition perd sa véricondionnalité.

Avant de montrer qu'une analyse des occurrences du mot monstre permet de rendre compte d'élément contraire à la culture ou à la société d'où proviennent ces mêmes occurrences, il nous a paru indispensable de montrer les liens entre réalité sociale et réalité sensible et, notamment, comment la première émerge de la seconde. Pour ce faire, nous avons étudié les théories de John Searle et Dan Sperber en ontologie sociale. Toutes deux cherchent à rendre compte des mécanismes, notamment cognitifs, qui permettent, à partir de l'interaction entre individus, l'émergence de la réalité sociale et culturelle. L'ontologie sociale du philosophe américain John Searle avance l'idée que toute la réalité sociale et culturelle repose sur le processus cognitif d'assignation de fonction. Ainsi, lorsque je déclare « cet individu est monstrueux », j'assigne une fonction à ce même individu : celle d'être monstrueux. Je peux aussi assigner un statut lié à cette fonction en disant « cet individu est un monstre ». Ce que remarque Searle c'est que ces fonctions et ces statuts peuvent aussi être assignés par un collectif à travers une assignation collective de fonction du type « nous assignons à cet individu le statut de monstre ». Searle considère que sans assignations collectives de fonctions, il est impossible que la réalité sociale et culturelle puisse émerger des seuls rapports entre individus. Ainsi le langage, indispensable à la communication, consiste à assigner des fonctions à des signes. Assignations qui, de surcroît, doivent faire l'objet d'une reconnaissance mutuelle de la part à la fois de l'émetteur et du récepteur, autrement dit, procéder d'une assignation collective de fonction.

L'anthropologue français Dan Sperber montre pour sa part le rôle joué par certains processus cognitifs, notamment le processus d'inférence, dans la communication des idées et l'émergence de la culture. Sperber a ainsi démontré le rôle capital joué par le processus d'inférence lors de la communication, notamment dans la compréhension de systèmes de codes, comme les langues, et leurs rapports sémantiques à la réalité. L'importance du processus d'inférence vient du fait qu'il permet d'attribuer du sens à une chose en fonction notamment du contexte et de l'environnement social et culturel. Un autre point important qui participe de l'ontologie sociale de Dan Sperber est sa description des chaines causales cognitives qui permet d'expliquer la façon dont les idées se diffusent d'un individu à un autre notamment au moyen de représentations publiques. Pour Dan Sperber, l'ensemble de ces mécanismes participent de ce qu'il nomme l'épidémiologie des représentations.

Outre le rôle joué par les processus cognitifs et le langage dans l'émergence et l'organisation de la réalité sociale et culturelle, nous avons voulu, dans le cadre de notre exposé sur l'ontologie sociale, aborder la question de l'ontologie sociale supra-individuelle. Comme

son nom l'indique, cette ontologie sociale ne cherche pas à rendre compte de la réalité sociale à partir des processus infra-individuels que sont les processus cognitifs, mais à partir de processus sociaux — d'où l'expression supra-individuelle notamment employée par Pierre Livet et Frédéric Nef. Indépendamment des travaux de Livet et Nef sur la question, nous avons voulu exposer ici notre propre réflexion sur la question en présentant les rapports logiques et épistémologiques qu'entretiennent les notions de processus et de système ainsi que leurs liens avec l'aspect analytique de la sociologie simmelienne. Après une exposition des principes fondamentaux de la systémique pouvant servir à la sociologie, nous avons essayé de montrer comment il était possible de concevoir une sociologie entièrement analytique qui, sur le modèle de la physique théorique ou de la biologie théorique, s'appuierait, en partant de l'idée de processus, des principes issus de la systémique. L'idée derrière un tel programme étant de joindre à la nécessaire description des faits, des outils d'analyse et d'interprétation commun à l'ensemble des sciences ayant trait aux systèmes complexes organisés.

D'un mot encore en ce qui concerne cette partie de notre travail consacré à l'ontologie sociale. Si pour certains le fait de traiter de questions aussi générales que celles des processus à l'œuvre dans l'émergence et l'organisation de la société leur semble facultatif voir futile, pour d'autres, dont nous faisons partie, cela apparait comme nécessaire et indispensable. L'un des derniers grands sociologues français ayant consacré la majeure partie de son œuvre à développer une sociologie générale — l'individualisme méthodologique — disait dans un article au titre explicite :

> À défaut de disposer d'un cadre théorique général, d'un « programme » lui conférant une constitution solide, la sociologie donne aujourd'hui l'impression d'être dépourvue d'identité. Elle se distingue mal d'autres activités intellectuelles, comme l'histoire ou le journalisme. Elle se voit tantôt comme une saisie du social à finalité compassionnelle, tantôt comme une activité caractérisée par un mode d'observation ou d'analyse privilégié — étude « de terrain » limitée à quelques interviews, analyse log-linéaire ou factorielle — , tantôt comme une discipline vouée à l'étude des corrélations entre l'origine sociale et le comportement ou aux petits aléas de la vie de couple[503].

Il ne faut pas que l'entreprise qui vise à appréhender un fait quelconque sous sa dimension sociale, à l'image du monstre, se fasse sans faire référence, explicitement ou implicitement, à

[503] Boudon Raymond, « Mais où sont les théories générales d'antan ? ». In : *Revue européenne des sciences sociales*. XLVI—140, 2008, p. 48.

une théorie générale cherchant à définir et rendre compte de cette dimension. Car à force viendra le jour proche où l'on oubliera l'objet général de la sociologie et où le sociologue deviendra un spécialiste vouant un culte à son objet d'étude particulier au point d'en oublier ses causes et effets typiquement sociaux. Il ne faut pas que l'entreprise qui vise à appréhender un fait quelconque sous sa dimension sociale se fasse sans faire référence, explicitement ou implicitement, à une théorie générale ayant pour objectif principal de rendre compte de cette dimension ainsi que de son fonctionnement.

Cette partie consacrée à expliciter le lien entre réalité sensible et réalité sociale terminée, nous avons délaissé les abstractions et les raisonnements analytiques pour passer à la démonstration de notre hypothèse sur le monstre exposé à la fin de la première partie. Est-ce que le mot monstre, dans les diverses sociétés et cultures où il est employé, sert à désigner des éléments contraires à ces mêmes sociétés, à ces mêmes cultures ? Pour ce faire, nous avons analysé, à différentes époques et au sein d'un corpus ouvert, des occurrences du mot *monstre* afin d'observer si ce à quoi elles réfèrent apparaît comme contraire à une idéologie, à un dogme ou à une norme sociale de la période considérée. Nous avons commencé par montrer le rôle central du lignage et de l'autorité lignagère dans les sociétés Antiques. Nous avons ensuite essayé de déterminer si un équivalent de la notion de monstre existait dans les sociétés sumériennes et akkadiennes de la Haute Antiquité. Bien qu'il ne semble pas exister de termes recouvrant intégralement le sens du mot monstre tel que nous l'employons aujourd'hui, il existe d'autres termes qui recouvrent un ou plusieurs sens du mot monstre. En ce qui concerne ces mots, on peut constater qu'ils sont tous construits à partir d'un affixe ayant pour sens la négativité, la dépréciation, le mal. Par ailleurs, nous avons aussi pu constater que le roi-guerrier des époques sumérienne et akkadienne, symbole de l'autorité lignagère d'ascendance divine, est mis en scène dans des récits dans lesquels il combat des monstres symbolisant des peuplades ennemies. Durant l'Antiquité grecque, la généalogie des divinités primordiales issues de Gaïa contient de nombreux trouble au lignage (cas d'incestes) et à l'autorité lignagère (Cronos émasculant son père Ouranos) qui s'accompagne d'une descendance monstrueuse (un grand nombre des monstres combattu par les héros durant l'antiquité provient de cette descendance à l'image de Typhon, de l'Hydre de Lerne, de la Chimère, etc.). De plus, la plupart de ces monstres sont décrits dans les textes comme faisant preuve d'un comportement anomique. Toujours durant l'Antiquité grecque, Platon associe les notions de monstres et de contre-nature afin d'évoquer les troubles associés à l'atavisme et au lignage. Aristote associe lui aussi les

deux notions à propos des naissances monstrueuses qui constituent des troubles flagrants au lignage. L'Antiquité romaine va quant à elle utiliser le terme monstre d'une façon nouvelle, plus rhétorique, afin de condamner les déviances morales et politiques. On retrouve le terme employé notamment chez Sénèque et Cicéron afin de qualifier les crimes les plus terribles comme le parricide (meurtre de l'autorité lignagère) ou l'inceste (trouble au lignage). Cicéron emploie aussi le terme à propos de ses adversaires politiques et des tyrans considérés comme des ennemis de la patrie. Malgré la présentation succincte que nous venons de faire d'une partie de nos recherches sur le monstre durant l'Antiquité, il semble que toutes les occurrences du monstre que nous avons relevé servent à faire référence à des éléments contraires, opposés, négatifs vis-à-vis du lignage et de l'autorité lignagère.

Le fait que le mot monstre serve à faire référence à des éléments contraires à la réalité sociale et à son organisation est encore plus frappant au Moyen-Âge. Ainsi, une grande partie des monstres de cette époque font référence à des éléments contraires au dogme de l'Église catholique et romaine. En ce qui concerne le lien entre la notion de monstre et celle de contre-nature, il est mentionné chez de nombreux auteurs. Saint Thomas d'Aquin s'en sert même à de nombreuses reprises lors de ses démonstrations philosophiques. Il utilise notamment le lien entre monstre et contre-nature afin d'expliquer les péchés. Les péchés étant contraires au dogme de l'Église comme le monstre est contraire à la nature. À l'époque moderne, sous la Réforme et durant la Révolution française, on retrouvera le monstre utilisé comme un outil de propagande afin de figurer l'opposant religieux ou politique.

Le réel changement de paradigme concernant le lien entre la notion de monstre et celle de contre-nature interviendra à la suite du débat entre Georges Cuvier et Étienne Geoffroy Saint-Hilaire autour de l'unité de composition organique et la victoire scientifique de ce dernier sur son confrère. La science expérimentale a définitivement tranché : le monstre n'advient pas contrairement aux respects des lois de la biologie et de la physique. Au contraire, il se comprend et s'explique sur la base de ces mêmes lois. Le contre-nature n'a donc plus le droit de cité au sein des sciences naturelles, car il est désormais établi que *même le plus contre-nature est encore nature*. Ainsi, rien de ce que produit la nature n'est produit contrairement au respect des lois qui la fonde. Désormais, il est le propre de l'esprit humain de pouvoir créer des exceptions à l'intérieur de la nature. Ayant ainsi disparu du domaine ontique, le monstre n'apparaît désormais plus dans nos sociétés que comme une réponse sensible de l'homme face à l'intolérable.

Le pouvoir autrefois accordé à Dieu ou à la Nature pouvait bien laisser croire à l'existence de monstruosités ontologiquement objective. Aujourd'hui, l'affirmation épistémologiquement objective selon laquelle il est le propre de l'être humain de pouvoir, grâce à son intentionnalité, établir des exceptions dans la nature, nous laisse seul face à nos peurs passées, présentes et à venir. Il nous faut désormais, non plus croire de façon béate aux divers discours, qu'ils soient scientifiques, politiques ou religieux, mais s'assurer de leur efficacité à pouvoir rendre compte de ce dont témoigne ce sentiment qu'est le monstre.

Bibliographie

Dans cette biographie sont mentionnés tous les ouvrages théoriques. N'y figure pas les ouvrages desquels sont extraites les occurrences du mot *monstre* et que nous avons analysé dans la dernière partie.

ABBOTT, Andrew. *Processual Sociology.* Chicago : The University Press of Chicago, 2016.

ABEL, Theodore. *Systematic Sociology in Germany. A Critical Analysis of Some Attempts to Establish Sociology as an Independent Science.* New York : Colombia University Press, 1929.

ABRIC, Jean-Claude. *Méthode d'étude des représentations sociales.* Toulouse : ERES, 2005.

—. *Pratiques sociales et représentations.* Paris : PUF, 2011.

ADELINE, Jules. *Les sculptures grotesques et symboliques.* Rouen : E. Augé, 1878.

ALBERCH, Pere. « The logic of monsters : evidence of internal constraint in development and evolution. » *Geobios*, n° 12 (1989): 21-57.

ALFÖLDY, Géza. *Histoire sociale de Rome.* Paris : Picard, 1991 (1984).

AMBROSE, Kirk. *The marvelous and the Monsters in the Sculpture of Twelfth-Century Europe.* Woodbridge : The Boydell Press, 2013.

AMOURETTI, Marie-Claire, et Françoise RUZE. *Le monde grec antique.* Paris : Hachette, 1985.

ANCET, Pierre. *Phénoménologie des corps monstrueux.* Paris : PUF, 2006.

ANDERS, Günter. *La haine à l'état d'antiquité.* Paris : Payot & Rivages, 2007 (1986).

—. *L'obsolescence de l'homme : sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle.* Paris : L'Encyclopédie des nuissances, 2002 (1956).

ANGELI AGUITON, Sara. *La démocratie des chimères.* Lormont : Le bord de l'eau, 2018.

ANTONETTI, Guy. *Histoire contemporaine politique et sociale.* Paris : PUF, 1999.

ARMENGAUD, Françoise. *La pragmatique.* Paris : PUF, 2007.

ASMA, Stephen T. *On monsters: an unnatural history of our worst fears.* New York : Oxford University Press, 2011.

ASSMANN, Jan. *La mémoire culturelle. Ecriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques.* Paris : Flammarion, 2010 (2002).

ASTON, Emma. *Mixanthrôpoi. Animal-Human Hybrid Deities in Greek Religion.* Liège : Presses Universitaires de Liège, 2011.

ATHERTON, Catherine. *Monsters and Monstrosity in Greek and Roman Culture.* Bari : Levante, 2002.

ATLAN, Henri. *Entre le cristal et la fumée.* Paris : Seuil, 1979.

AUDEGUY, Stéphane. *Les monstres : si loin et si proches.* Paris : Gallimard, 2007.

AULARD, Alphonse. *Le culte de la raison et le culte de l'être suprême.* Paris : Félix Lacan, 1892.
BAKHTINE, Mikhaïl. *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen-Âge et sous la Renaissance.* Paris : Gallimard, 1982.
BALARD, Michel, Jean-Philippe GENET, et Michel ROUCHE. *Des Barbares à la Rennaissance.* Paris : Hachette, 1973.
BALTRUŠAITIS, Jurgis. *Le Moyen-Âge Fantastique.* Paris : Flammarion, 1981.
—. *Réveils et prodiges.* Paris : Flammarion, 1988.
BARTHES, Roland. « Éléments de sémiologie. » *Communication*. n° 4 (1964), pp. 91-135.
BAUDRILLARD, Jean. *L'autre par lui-même : habilitation.* Paris : Galilée, 1987.
—. *La transparence du Mal : essai sur les phénomènes extrêmes.* Paris : Galilée, 1991.
—. *L'illusion de la fin ou la grève des événements.* Paris : Galilée, 1992.
—. *La pensée radicale.* Paris : Sens et Tonka, 1994.
—. *Pourquoi tout n'a-t-il pas déjà disparu.* Paris : L'Herne, 2007.
BEARDEN, Elizabeth B. *Monstrous Kinds: Body, Space, and Narrative in Renaissance Representations of Disability.* Ann Arbor : University of Michigan Press, 2019.
BEAUNE, Jean-claude. *La vie et la mort des monstres.* Paris : Champ Vallon, 2004.
BELZUNG, Catherine. *Biologie des émotions.* Louvain-La-Neuve : De Boeck Supérieur, 2007.
BENNETT, Maxwell, Daniel DENNETT, Peter HACKER, et John SEARLE. *Neuroscience and Philosophy: Brain, Mind and Language.* New York : Colombia University Press, 2007.
BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes.* 2 vols. Paris : Éditions de Minuit, 1969.
BERGER DE XIVREY, Jules. *Traditions tératologiques ou récits de l'Antiquité et du Moyen-âge en Occident.* Paris : Imprimerie royale, 1836.
BERGER, Peter, et Thomas LUCKMANN. *La construction sociale de la réalité.* Paris : Armand Colin, 2014 (1966).
BERRIEN, Kenneth. *General and Social Systems.* New Brunswick : Rutgers University Press, 1968.
BERTALANFFY, Ludwig (von). « An Outline of General System Theory. » *The British Journal for the Philosophy of Science.* 1, n° 2 (1950), pp. 134-165.
—. « Theoretical Models in Biology and Psychology. » *Journal of Personality.* 1, n° 20 (1951), pp. 24-38.
—. « Towards a Physical Theory of Organic Teleology: Feedback and Dynamics. » *Human Biology.* 4, n° 23 (1951), pp. 346-361.
—. *Les problèmes de la vie.* Paris : Gallimard, 1961.
—. *Théorie générale des systèmes.* Paris : Dunod, 2012 (1968).
BERTHELET, Yann. « Le rôle des pontifes dans l'expiation des prodiges à Rome, sous la République : le cas des « procurations » anonymes. » *Cahier « Mondes anciens »*. n° 2 (2011).
BERTHELOT, Jean-Michel. *Epistémologie des sciences sociales.* Paris : PUF, 2012.
BETHUNE, Sarah, et Paolo TOMASSINI. *Fantastic Beasts in Antiquity.* Louvain : Presses Universitaires de Louvain, 2020.
BILHAUER, Bettina, et Robert MILLS. *The Monstrous Middle Ages.* Toronto : University Press of Toronto, 2003.
BILLORÉ, Maïté, et Myriam SORIA. *La trahison au Moyen-Âge. De la monstruosité au crime politique (Ve-XVe siècle).* Rennes : PUR, 2010.
BLANCHET, Philippe. *La pragmatique. D'Austin à Goffman.* Paris : Bertrand-Lacoste, 1995.
BLOCH, Raymond. *Les prodiges dans l'Antiquité classique.* Paris : PUF, 1963.

BOCCARA, Nino. *Modeling Complex Systems.* New York : Springer, 2004.
BOGDAN, Robert. *La fabrique des monstres.* Paris : Alma, 2013 (1988).
—. « Le commerce du monstre ». *Actes de la recherche en sciences sociales*. n° 104 (1994), pp. 34-46.
BOGLIONI, Pietro. « Du paganisme au christianisme. » *Archives de sciences sociales des religions*. n° 144 (2008), pp. 75-92.
BOIA, Lucien. *Entre l'ange et la bête. Le mythe de l'homme différent de l'Antiquité à nos jours.* Paris : Plon, 1995.
BONALD, Louis (de). *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile.* 3 vols. Paris : Adrien le Clere, 1843 (1796).
—. *Essai analytique sur les lois de l'ordre social.* Paris, 1800.
BOOKER, Keith. *Monsters, mushroom clouds, and the Cold War : American science fiction and the roots of postmodernism, 1946-1964.* Londre : Greenwood Press, 2001.
BOTTERO, Jean. *L'Epopée de Gilgameš.* Paris : Gallimard, 1992.
BOTTERO, Jean, et Samuel Noah KRAMER. *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne.* Paris : Gallimard, 1993.
BOUDON, Raymond. *Essais sur la théories générale de la rationnalité.* Paris : PUF, 2007.
—. « Mais où sont les théories générales d'antan ? » *Revue européenne de sciences sociales.* 1, n° 46 (2008), pp. 31-50.
BOUDON, Raymond, Alban BOUVIER, et François CHAZEL. *Cognition et sciences sociales.* Paris : PUF, 1997.
BOURDELAIS, Patrice, et Didier FASSIN. *Les constructions de l'intolérable : études d'anthropologie et d'histoire sur les frontières de l'espace moral.* Paris : La Découverte, 2005.
BOURDIEU, Pierre. *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques.* Paris : Seuil, 1979.
BOUVERESSE, Jacques. *Herméneutique et linguistique.* Combas : L'éclat, 1991.
BOVEY, Alixe. *Monsters et Grotesque in Medieval Manuscripts.* Toronto : University of Toronto Press, 2002.
BRANDOM, Robert. *L'articulation des raisons.* Paris : Cerf, 2009.
—. *Rendre Explicite.* Vol. I. Paris : Cerf, 2010.
BRAUDY, Léo. *Haunted : on ghosts, witches, vampires, zombies, and other monsters of the natural and supernatural worlds.* London : Yale University Press, 2016.
BRONNER, Gérald, et Romy SAUVAYRE. *Le naturalisme dans les sciences sociales.* Paris : Hermann, 2011.
BRUNET, Mathieu. *L'appel du monstrueux. Pensées et poétiques du désordre en France au XVIIIe siècle.* Louvain : Peeters, 2008.
BRUNETT, Mark. *Constructing "Monsters" in Shakespearean Drama and Early Modern Culture.* New York : Palgrave Macmillan, 2002.
BRUNON, Jean-Claude. « Protée et Physis. » *Baroque*. n° 12 (1987), pp. 15-22.
BUCKLEY, Walter. *Moderne Systems Research for the Behavioral Scientist.* Chicago : Aldine Publishing Company, 1968.
—. *Sociology and Modern Systems Theory.* Englewood Cliffs : Prentice-Hall, 1967.
CAILLÉ, Alain, Michel SENELLART, et Christian LAZZERI. *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique.* Paris : Flammarion, 2007 (2001).
CAIOZZO, Anna, et Anne-Emmanuelle DEMARTINI. *Monstre et imaginaire social.* Paris : Créaphis, 2008.
CAMPAGNA, Diego, et Stefanie STEINHART. *Monsters, Monstrosities, and the Monstrous in Culture and Society.* Wilmington : Vernon Press, 2019.

CANGUILHEM, Georges. *La connaissance de la vie.* Paris : Vrin, 2003 (1952).
CASTALDO, André, et Pierre-Clément TIMBAL. *Histoire des institutions publiques et des faits sociaux.* Paris : Dalloz, 1993.
CASTORIADIS, Cornelius. *La montée de l'insignifiance.* Paris: Gallimard, 1996
—. *Une société à la dérive : Entretiens et débats, 1974-1997.* Paris : Seuil, 2005.
—. *Fenêtre sur le chaos.* Paris : Seuil, 2007.
CAZENEUVE, Jean. *Histoire des dieux, des sociétés et des hommes.* Paris : Hachette, 1984.
CÉARD, Jean. *La nature et les prodiges.* Genève : Droz, 1996 (1977).
CHALARD-FILLAUDEAU, Anne. *Les études culturelles.* Paris : Presses Universitaire de Vincennes, 2015.
CHANGEUX, Jean-Pierre. *Fondements naturels de l'éthique.* Paris : Odile Jacob, 1993.
CHANGEUX, Jean-Pierre, Antonio DAMASIO, Wolf SINGER, et Yves CHRISTEN. *Neurobiology of Human Values.* Berlin : Springer, 2005.
CHANGIZI, Mark A., Qiong ZHANG, Hao YE, et Shinsuke SHIMOJO. « The Structures of Letters and Symbols throughout Human History Are Selected to Match Those Found in Objects in Natural Scenes. » *The American Naturalist.* 5, n° 167 (2006), pp. 117-139.
CHANNOUF, Ahmed, et Georges ROUAN. *Emotions et Cognition.* Louvain-La-Neuve : De Boeck Supérieur, 2002.
CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque.* Paris : Klincksieck, 1968.
CHAPRIN, Dominique. *La vie méconnue des temples mésopotamiens.* Paris : Les Belles Lettres Collège de France, 2017.
CHARDON, Laurette. « L'espace sémantique du "Dictionnaire Electronique des Synonymes" (DES) et les méthodes de regroupement de sens : l'exemple de "sec" » *Syntaxe et sémantique.* 1, n° 21 (2020), pp. 87-126.
CHARLIER, Philippe. *Les monstres humains dans l'Antiquité : analyse paléopathologique.* Paris : Fayard, 2007.
CHASE, Philip. *The Emergence of Culture.* New York : Springer, 2006.
CHASSAY, Jean-François. *La monstruosité en face : les sciences et leurs monstres dans la fiction.* Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 2021.
CHEMERS, Michael, et Analola SANTANA. *Monsters in Performance : Essays on the Aesthetics of Disqualification.* New York : Routledge, 2022.
CHERRY, Colin. « La mathématique des communications sociales. » *Bulletin international des sciences sociales.* 5, n° 4 (1954), pp. 672-685.
CHOMSKY, Noam. *La linguistique cartésienne suivi de la nature formelle du langage.* Paris : Seuil, 1969.
CHOUDHURY, Mita, et Laura ROSENTHAL. *Monstrous dreams of reason : body, self, and other in the Enlightenment.* Londre : Associated University Presses, 2002.
CHRISTOL, Michel, et NONY daniel. *Des origines de Rome aux invasions barbares.* Paris : Hachette, 1974.
CLAIR, Colin. *Unnatural History.* New York : Abelard-Schuman, 1967.
—. *Human Curiosities.* New York : Abelard-Schuman, 1968.
CLAIR, Jean. *Hurbis, La fabrique du monstre dans l'art moderne : homoncules, géants et acéphales.* Paris : Gallimard, 2012.
CLARKE, Bruce, et Mark HANSEN. *Emergence and embodiment.* Durham : Duke University Press, 2009.
CLASSEN, Albrecht. *Imagination and Fantasy in the Middle Ages and Early Modern Time.* Berlin : De Gruyter, 2020.

CLEMENT, Fabrice, et Laurence KAUFMANN. *La sociologie cognitive.* Paris : Maison des sciences de l'homme, 2011.

—. *Le monde selon John Searle*. Paris : Cerf, 2005.

CLERVAL, Anne. « Les dynamiques spatiales de la gentrification à Paris. » *Cybergeo: European Journal of Geography*. n° 505, 2010.

COCCIA, Emanuele. « Tératologie de la morale, ou de l'éthique au Moyen-Âge. » *Médiévales*. 2, n° 63 (2012), pp. 13-26.

COHEN, Jeffrey Jérôme. *Monster Theory*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1996.

—. *Of giants: Sex, monsters, and the Middle Ages.* Minneapolis : University Press of Minnesota, 1999.

—. *The Postcolonial Middle Ages.* New York : Palgrave Macmillan, 2000.

—. *Hybridity, identity and monstrosity in medieval Britain : on difficult middles.* New York : Palgrave Macmillan, 2006.

COHEN, Yoram. « Parallel Hurrian and Hittite šumma izbu Omens from Hattuša and Corresponding Akkadian Omens. » *Altorientalische Forschungen.* 1, n° 44 (2017), pp. 9-18.

COMPAGNON, Antoine. *Les cinq paradoxes de la modernité.* Paris : Seuil, 1990.

COMTE, Auguste. *La Sociologie d'Auguste Comte résumé par Emile Rigolage.* Paris : Félix Alcan, 1897 (1830-1842).

—. *Cours de philosophie positive.* Paris : Baillière et Fils, 1864.

COOK, Gary A. « Whitehead's Influence on Thought of G.H. Mead. » *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 2, n° 15 (1979), pp. 107-131.

COURIOL, Etienne, et Teresa HIERGEIST. *Monstres et christianisme - monstres du christianisme XVIe - XVIIIe siècles.* Frankfurt : Peter Lang, 2018.

COURTINES, Jean-Jacques. « La normalisation des corps : monstruosités, handicaps, différences. » Dans. *Corps, acte et symbolisation*, de Bernard CHOUVIER, & René ROUSSILLON. Louvain-la-Neuve : De Boeck, 2008, pp. 109-121.

CROZIER, Michel, et Erhard FRIEDBERG. *L'acteur et le système.* Paris : Seuil, 1977.

CUNY-LE CALLET, Blandine. *Rome et ses monstres : naissance d'un concept philosophique et rhétorique.* Paris : Jérome Millon, 2005.

—. « Le monstre politique et la destruction de l'identité romaine dans les discours de Cicéron. » Dans. *Identités romaines. Conscience de soi et représentation de l'autre dans la Rome antique*, de Mathilde SIMON. Paris : Éditions rue d'Ulm, 2011, pp. 73-100.

CUSSET, François. *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze et Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis.* Paris : La découvert, 2003.

DAGRON, Tristan. « Les êtres contrefaits d'un monde malade. La nature et ses monstres à la Renaissance : Montaigne et Vanin. » *Seizième siècle*. n° 1 (2005), pp. 289-311.

DAMASIO, Antonio. *L'erreur de Descartes.* Paris : Odile Jacob, 2010.

—. *L'ordre étrange des choses.* Paris : Odile Jacob, 2017.

DAMME, Stephan (van). « Cultural Studies. » Dans. *Historiographies. Tome 1*, de Christian DELACROIX, François DOSSE, Patrick GARCIA, & Nicolas OFFENSTADT. Paris : Gallimard, 2010, pp. 92-97.

DANIEL, Howard. *Devils, Monsters and Nightmares; an Introduction to the Grotesque and Fantastic in Art.* New York : Abelard-Schuman, 1964.

DASTON, Lorraine. « What Can Be a Scientific Object? Reflections on Monsters and Meteors. » *Bulletin of the American Academy of Art and Sciences*. 2, n° 52 (1998), pp. 35-50.

—. « The Nature of Nature in Early Modern Europe. » *Configurations*. 2, n° 6 (1998), pp. 149-172.

—. *Against Nature*. Cambridge : MIT Press, 2019.
DASTON, Lorraine, et Katharine PARK. « Unnatural Conception: The Study of Monsters in Sixteenth — and Seventeenth — Century France and England. » *Past and Present*. n° 92 (1981), pp. 20-54.
—. *Wonders and the Order on Nature, 1150–1750.* New York : Zone Books, 1998.
DASTON, Lorraine, et Michael STOLLEIS. *Natural Law and Laws of Nature in Early Moderne Europe. Jurisprudence, Theology, Moral and Natural Philosophy*. Burlington : Ashgate, 2008.
DASTON, Lorraine, et Fernando VIDAL. *The Moral Authority of Nature*. Chicago : The University of Chicago Press, 2004.
DAWSON, Michael. *Mind, Body, World.* Edmonton : AU Press, 2013.
DECLAREUIL, Joseph. *Rome et l'organisation du droit.* Paris : Albin Michel, 1924.
DELOUVEE, Sylvain, Patrick RATEAU, et Michel-Louis ROUQUETTE. *Les peurs collectives.* Paris : Eres, 2013.
DEMEULE, Caroline. « Le monstre à visage découvert. » *Champ psychosomatique*. n° 35 (2004), pp. 23-39.
DENNIS, Todd. *Imagining Monsters. Miscreation of the self in Eighteenth-Century England.* Chicago : University of Chicago Press, 1995.
DENTZER, Jean-Marie. « Aux origines de l'iconographie du banquet couché. » n° 2 (1971), pp. 251-258.
DESSENNE, André. *Le Sphinx, étude iconnographique. I. Des Origines à la fin du second millénaire.* Paris : Boccard, 1957.
DETIENNE, Marcel, et Jean-Pierre VERNANT. *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs.* Paris : Flammarion, 2009.
DOISE, Willem. « Les représentations sociales : leçons du passé et défis d'aujourd'hui. » *Information sur les sciences sociales.* 1, n° 41 (2002), pp. 101-110.
DOISE, Willem, et Augusto PALMONARI. *L'etude des représentations sociales.* Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, 1986.
DOSSE, François. *L'empire du sens. L'humanisation des sciences humaines.* Paris : La Découverte, 1995.
DRIESCH, Hans. *Philosophie des Organischen.* Leipzig : Verlag von Wilhelm Engelmann, 1909.
DUCROT, Oswald, et Tzvetan TODOROV. *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage.* Paris : Seuil, 1972.
DUDLEY, Wilson. *Signs and Protents. Monstrous Births From the Middle Ages to the Enlightenment.* Londre : Routledge, 1993.
DUPONT, Florence. *Les monstres de Sénèque.* Paris : Belin, 1995.
DUPUY, Jean-Pierre. *aux origines des sciences cognitives.* Paris : La Découverte, 1994.
DURAND, Gilbert. « Les mythèmes du décadentisme. » Dans. *Décadence et Apocalypse*. Dijon : Éditions universitaires de Dijon, 1986, pp. 3-16.
—. *Science de l'homme et tradition : « le nouvel esprit anthropologique »*. Paris : Albin Michel, 1996.
DURKHEIM, Emile. *Les règles de la méthode sociologique.* Paris : Flammarion, 1988 (1895).
—. *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* Paris : PUF, 2008 (1912).
—. *Pragmatisme et Sociologie.* Paris : Vrin, 1955 (1913-1914).
—. *Sociologie et Philosophie.* Paris : Félix Alcan, 1924.
—. *Textes, 1. éléments d'une théorie sociale.* Paris : Les éditions de minuit, 1975.
ELSTER, Jon. *Proverbes, maximes, émotions.* Paris : PUF, 2003.

ENGEL, Laurence. *Les monstres sont parmi nous.* Paris : Bibliothèque nationale de France, 2018.

ENGEL, Pascal, et Richard RORTY. *A quoi bon la vérité ?* Paris : Grasset, 2005.

ERLE, Sybille, et Helen HENDRY. « Monsters: interdisciplinary explorations in monstrosity. » *Palgrave Communication.* 6, n° 53 (2020).

ERNOUT, Alfred, et Antoine MEILLET. *Dictionnaire étymologique de la langue latine.* Paris : Klincksieck, 1985.

FAUCONNEY, Jean. *Les monstres humains.* Paris : Alain Brieux, 1890.

FIERENS, Paul. *Le fantastique dans l'Art Flamand.* Bruxelles : Editions du Cercle d'Art, 1947.

FISCHER, Jean-Louis. « Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844) face au problème du déterminisme du sexe. » *History and Philosophy of the Life Sciences.* 1, n° 2 (1979), pp. 261-283.

—. *Monstre : histoire du corps et de ses défauts.* Paris : Alternatives, 1991.

—. « L'Encyclopédie présente-t-elle une pré-science des monstres ? » *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n° 16 (1994), pp. 133-152.

FISKE, Susan, et Shelley TAYLOR. *Cognition Sociale. Des neurones à la culture.* Wavre : MARDAGA, 2011.

FLAMENT, Claude. *Théorie des graphes et structures sociales.* Paris : Gauthier-Villars, 1965.

FLAMENT, Claude, et Michel-Louis ROUQUETTE. *Anatomie des idées ordinaires.* Paris : Armand Colin, 2003.

FOERSTER, Heinz (von). « La construction d'une réalité. » Dans. *L'invention de la réalité. Contribution au constructivisme*, de Paul WATZLAWICH. Paris : Seuil, 1988.

—. *Understanding Understanding: Essay on Cybernetics and Cognition.* New York : Springer, 2003.

FORNEL, Michel (de), et Cyril LEMIEUX. *Naturalisme versus constructivisme ?* Paris : EHESS, 2007.

FORSE, Michel. *L'ordre improbable. Entropie et processus sociaux.* Paris : PUF, 1989.

FORSE, Michel, et Alain DEGENNE. *Les réseaux sociaux.* Paris : Armand Colin, 2004.

FOUCART, Jean. *Fluidité sociale et souffrance.* Paris : L'Harmattan, 2009.

—. « Monstruosité et transversalité. Figures contemporaines du monstrueux. » *Pensée plurielle*. 2, n° 24 (2010), pp. 45-61.

FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses.* Paris : Gallimard, 1966.

—. *L'archéologie du savoir.* Paris : Gallimard, 1969.

—. *Les anormaux : cours aux Collège de France.* Paris : Seuil, 1999 (1974-1975).

FREUND, Julien. *La décadence : histoire sociologique et philosophique d'une catégorie de l'expérience humaine.* Paris : Sirey, 1984.

FRIEDMAN, John Block. *The Monstrous Races in Medieval Art and Trought.* Syracuse : Syracuse University Press, 1981.

GARLAND, Robert. *The eyes of the Beholder. Deformity and Disability in the Graeco-Roman World.* Londre : Bristol Classical, 1995.

GARNIER, Catherine. « Les champs d'application des représentations sociales : le devenir interdisciplinaire. » *Informations sur les sciences sociales*. 1, n° 41 (2002), pp. 71-82.

GARNIER, Catherine, et Willem Doise. *Les représentations sociales. Balisage du domaine d'études* . Montréal : Editions Nouvelles, 2002.

GELLER, Markham J. *Healing Magic and Evil Demons. Canonical Udug-hul Incantations.* Berlin : de Gruyter, 2016.

GEOFFROY SAINT-HILAIRE, Isidore. *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation ou Traité de tératologie.* 3 vols. Bruxelles : Hauman Cattoir, 1837.

—. *Vie, travaux et doctrine d'Étienne Geoffroy Saint-Hilaire.* Paris : P. Bertrand, 1847.

GIBBARD, Allan. *Sagesse des choix, justesse des sentiments.* Paris : PUF, 1996.
GIDDENS, Anthony. *Les conséquences de la modernité.* Paris : L'Harmattan, 2000.
GIULIANI, Gaia. *Monsters, catastrophes and the anthropocene : a postcolonial critique.* Londre : Routledge, 2020.
GLASERSFELD, Ernst (von). « Introduction au constructivisme radical. » Dans. *L'invention de la réalité. Contribution au constructivisme*, de Paul WATZLAWICH. Paris : Seuil, 1988.
GOETHE, Johann Wolfgang von. *Œuvre d'histoire naturelle.* Paris : Cherbuliez, 1837.
GOSSELIN, Laurent. « Rabelais, une ontologie de la contingence. » *Cahiers Textuel*, n° 4/5 (1989).
GRAFF, Eberhard Gottlieb. *Althochdeutscher Sprachschatz.* 6 vols. Berlin : Nikolai, 1837.
GRAHAM, Elaine L. *Representations of the Post/human: Monsters, Aliens and Others in Popular Culture.* Manchester : Manchester University Press, 2002.
GREIMAS, Algirdas J. *La mode en 1830. Langue et société.* Paris : PUF, 2000 (1948).
—. *Sémantique structurale.* Paris : Larousse, 1966.
—. *Du sens. Essais de sémiotique.* Paris : Édition du Seuil, 1970.
—. « Observations epistémologiques. » *Acte sémiotique. Sémiotique et pragmatique* (Institut National de la Langue Française). 5, n° 50 (1983).
—. « Algirdas Julien Greimas mis à la question. » Dans. *Sémiotique en jeu. À partir et autour de l'œuvre d'A. J. Greimas*, de Jean-Claude COQUET. Paris : Hadès-Benjamins, 1987.
GREIMAS, Algirdas J., et Joseph COURTES. *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage.* Paris : Hachette, 1979.
GRIM, Olivier Rachid. « Corps extrêmes et figures de l'entre-deux dans le cinéma fantastique hollywoodien, 1931-1935. » *Champ psychosomatique*. 3, n° 35 (2003) pp. 75-87.
GRIZE, Jean-Blaise. *Logique et langage.* Paris : Ophrys, 1990.
GROSS, Neil. « Comment on Searle. » *Anthropological Theory.* 1, n° 6 (2006), pp. 45-56.
GROSSETTI, Michel, Claire BIDART, et Marc BESSIN. *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'évènement* . Paris : La Découverte, 2010.
GROULT, Martine. *Les encyclopédies : Construction et circulation du savoir de l'Antiquité à Wikipédia.* Paris : L'Harmattan, 2011.
GUEDRON, Martial. *Monstres merveilles et créatures fantastiques.* Paris : Hazan, 2011.
GUIMELLI, Christian. *Structures et transformations des représentations sociales.* Lausanne: Delachaux et Niestlé, 1994.
GUIMELLI, Christian, Patrick RATEAU, et Florent LHEUREUX. « Hiérarchie structurale, conditionnalité et normativité des représentations sociales. » *Les cahiers internationaux de psychologie sociale*. 1, n° 77 (2008), pp. 41-55.
GUUS, Kroonen. *Etymological dictionary of proto-germanic.* Boston : Brill, 2013.
GWLADYS, Bernard. « Monstre et héros des confins occidentaux de l'Oikoumène. » Dans. *Confines. El extremo del mondo durante la Antïguedad*, de Fernando PRADOS MARTINEZ. Alicante : Universidad de Alicante, 2010, pp. 73-94.
HACHET, Pascal. «La villa Palagonia et les voyageurs du XVIIIe siècle, psychanalyse d'un trauma esthétique.» *Imaginaire & Inconscient*. n° 13 (2004), pp. 27-36.
HANSEN, Michel. « La figure du Monstre dans le Pantagruel. » *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance*. n° 24 (1987), pp. 25-45.
HARAWAY, Donna J., et Jorge Fernández GONZALO. *Las promesas de los monstruos : ensayos sobre ciencia, naturaleza y otros inadaptables.* Barcelone : Holobionte Ediciones, 1992.
HARDIN, Garrett. *Science, Conflict and Society.* San Fransisco : Freeman and Company, 1969.

HAROS SANCHEZ, Magali (de). « Monstres en Égypte : le témoignage des papyrus magiques. » *New Yperman*. n° 8 (2007), pp. 13-17.
HARRISON, Jane Ellen. *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion.* Cambridge : University Press of Cambridge, 1927.
HAZARD, Paul. *La crise de la conscience européenne. 1680-1715.* Paris : Boivin & Cie, 1935.
HEEBEL, Nils P. « Šumma izbu. » Dans. *The Encyclopedia of Ancient History*, de Roger S. BAGNALL, Kai BRODERSEN, Craige B. CHAMPION, Andrew ERSKINE, & Sabine R. HUEBNER. New York : Blackwell Publishing, 2013.
HEIDER, Fritz, et Marianne SIMMEL. « An experimental study of apparent behavior. » *The American Journal of Psychology*. n° 57 (1944), pp. 243-259.
HESTER, Marianne. *Lewd Women and Wicked Witches: A Study of the Dynamics of Male Domination.* New York : Routledge, 1992.
HILGEMANN, Werner, Hermann KINDER, et MOUGENOT Pierre. *Atlas Historique.* Paris : Perrin, 1987.
HJELMSLEV, Louis. *Prolégomène à une théorie du langage.* Paris : Édition de Minuit, 1968 (1966).
HOGGART, Richard. *The uses of literacy : aspects of working-class life, with special reference to publications and entertainments.* Londre : Penguin Books, 1957.
HOMBERT , Jean-Marie. *Pourquoi parler, comment comprendre ?* Paris : Fayard, 2005.
HUBER, Richard. *Treasury of fantastic and mythological creatures. 1,087 Renderings from Historic Sources.* New York : Dover Publications, 1981.
HUET, Marie-Hélène. *Monstrous Imagination.* Cambridge : Harvard University Press, 1993.
HUSSON, Jules-François-Félix. *Histoire de la caricature moderne.* Paris : Dentu, 1865.
HUYSMANS, Karl-Joris. « Le monstre. » Dans *Certains*. Paris : Tresse et Stock, 1889, pp. 137-157.
ILLUMINATI, Augusto. « Monstres, insurgés, intermittents. » *Multitudes*. n° 33 (2008), pp. 71-77.
IMBERT, Jean, Gérard SAUTEL, et Marguerite BOUTEL-SAUTEL. *Histoire des institutions et des faits sociaux. Xe-XIXe siècle.* Paris : PUF, 1961.
—. *Histoire des institutions et des faits sociaux. Des origines au Xe siècle.* Paris : PUF, 1963.
JACOB, Pierre. *De Vienne à Cambridge.* Paris : Gallimard, 1980.
JAMES, William. *Le Pragmatisme.* Paris : Flammarion, 1911.
—. *Essay in Radical Empiricism.* New York : Longmans, 1912.
JANICKI, Sébastien. *Du désordre apparent à l'ordre réel : naissance du concept de monstre.* Lyon : J. André, 2009.
JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *L'austérité et la vie morale.* Paris : Flammarion, 1956.
JOAS, Hans. « Durkheim et le Pragmatisme. » *Revue française de sociologie*. 4, n ° 25 (1984), pp. 560-581.
JODELET, Denise. « Les représentations sociales dans le champs de la culture. » *Information sur le sciences sociales*. 1, n° 41 (2002), pp.111-113.
—. *Les représentations sociales.* Paris : PUF, 2003.
—. *Représentations sociales et mondes de vie.* Paris : archives contemporaines, 2015.
JORON, Philippe. *La vie improductive: Georges Bataille et l'hétérologie sociologique.* Montpellier : Presses universitaires de la Méditerranée, 2009.
—. « Comment la sociologie est-elle possible ? La différence non explicable et le principe d'insuffisance dans la sociologie de Georges Bataille. » *Sociétés*. 1, n° 127 (2015), pp. 13-24.
—. « Fractures ouvertes et cataplasmes sociéteaux. » *Sociétés.* 4, n° 150 (2020), pp. 5-8.

JOUTEUR, Isabelle. *Monstres et Merveilles. Créatures prodigieuses de l'Antiquité.* Paris : Les Belles lettres, 2009.
KAENEL, Philippe. « L'apprentissage de la déformation : les procédés de la caricature à la Renaissance. » *Sociétés & Représentations*. 3, n° 10 (2000), pp. 79-102.
KANT, Emmanuel. *Prolégomènes à toute Métaphysique future.* Paris : Vrin, 1963 (1783).
KAPPLER, Claude-Claire. *Monstre, démons et merveilles à la fin du Moyen-Âge.* Paris : Payot, 1988.
KAUFMANN, Amy S. « Miraculous Bleach and Giant Feet: Were Medieval People Racist? » 2007.
KAUFMANN, Laurence, et Louis QUERE. *Les émotions collectives.* Paris : EHESS, 2020.
KLEMM, Matthew. « Les complexions vertueuses : la physiologie des vertus dans l'anthropologie médicale de Pietro d'Abano. » *Médiévales*. n° 63 (2012), pp. 59-74.
KNOPPERS, Laura Lunger, et Joan LANDES. *Monstrous Bodies/Political Monstruosities in Early Moderne Europe.* Cornell : Cornell University Press, 2004.
KROONEN, Guus. *Etymological Dictionary of Proto-Germanic.* Boston : Brill, 2013.
LABARTHE, Hugues. « Bernard Alaman, un évêque lecteur de Saint Augustin en vue de résoudre le Grand Schisme d'Occident. » *Mabillon*, 2007, pp.193-216.
LARANGÉ, Daniel. « L'animal, l'homme et le monstre dans l'univers onirique d'Alfred Kubin : du bestiaire à la tératologie humaine. » *Sociétés & Représentations*. 1, n° 27 (2009), pp.141-154.
LASCAULT, Gilbert. *Le monstre dans l'art occidental : un problème esthétique.* Paris : Klincksieck, 2004.
LASCH, Christopher. *Culture de masse ou culture populaire ?* Paris : Climat, 2006.
LAUGIER, Sandra. *Quelle philosophie du langage aujourd'hui ?* Paris : Vrin, 1999.
LE DOUARIN, Nicole. *Des chimères, des clones et des gènes.* Paris : Odile Jacob, 2000.
LE GOFF, Jacques. *Hérésies et sociétés.* Paris : Mouton & Co, 1968.
LE MOIGNE, Jean-Louis. *La théorie du système général.* Paris : PUF, 1984.
LECOUTEUX, Claude. « Les cynocéphales : étude d'une tradition tératologique de l'Antiquité au XIIe siècle. » *Cahiers de civilisation médiévale*. n° 94 (1981), pp. 117-128.
—. *Les monstres dans la littérature allemande du Moyen-âge.* Göppingen : Kümmerle, 1982.
—. *Les monstres dans la pensée européenne médiévale.* Paris : Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1993.
LEHMANN, Alise, et MARTIN-BERTHET Françoise. *Introduction à la lexicologie.* Paris : Armand Colin, 2011.
LEMIRE, Laurent. *Monstres et monstruosités.* Paris : Perrin, 2017.
LENORMANT, François. *Chois de textes cunéiformes.* Paris : Maisonneuve, 1873.
LEROI-GOURHAN, André. « Note sur les rapports de la technologie et de la sociologie. » L'Année sociologique. 2 (1940-1948), pp. 766-772.
—. *Le geste et la parole. I Technique et langage.* Paris : Albin Michel, 1964.
—. *Le geste et la parole. II La mémoire et les rythmes*. Paris : Albin Michel, 1965.
LESOURNE, Jacques. *Les systèmes du destin.* Paris : Dalloz, 1976.
LIVET, Pierre. *Émotions et rationnalité morale*. Paris : PUF, 2002.
—. « Entités sociales collectives, représentations collectives et réseaux. » *Revue européenne des sciences sociales*. n° 140 (2008), pp. 133-151.
LIVET, Pierre, et Frédéric NEF. *Les êtres sociaux. Processus et virtualité.* Paris : Hermann, 2009.
LIVET, Pierre, et Ruwen OGIEN. *L'enquête ontologique. Du mode d'existence des objets sociaux.* . Paris : EHESS, 2000.

LOCKE, John. *Essai philosophique concernant l'entendement humain.* Amsterdam : Mortier, 1735.
LUCCHESE, Filippo (Del). *Monstrosity and Philosophy.* Edinburgh : Edinburgh University Press, 2019.
LUCCHESE, Filippo (Del), et Laurent BOVE. « Tératopolitique : récits, histoire, (en)-jeux. » *Multitudes*. n° 33 (2008), pp. 19-24.
LUHMANN, Niklas. *Introduction to Systems Theory.* Cambridge : Polity, 2013.
MAETERLINCK, Louis. *Le genre satirique dans la peinture flamande.* Bruxelles : Librairie nationale d'art et d'histoire, 1903.
—. *Le genre satirique, fantastique et licencieux dans la sculpture flamande et wallonne.* Paris : Jean Schemit, 1910.
—. *Péchés Primitifs.* Paris : Mercure de France, 1912.
MAFFESOLI, Michel. *La part du diable.* Paris : Flammarion, 2002.
MANUEL, Didier. *La figure du monstre : phénoménologie de la monstruosité dans l'imaginaire contemporain.* Paris : Presse Universitaire de Nancy, 2009.
MARTIN, Ernest. *Histoire des monstre.* Paris : Jérôme million, 2002 (1880).
MASOYER, Michel. *Monstre et Monstruosité dans le monde ancien.* Paris : L'Harmattan, 2007.
MASSO, Robert. *La plaque « des Enfers » du musée du Louvre. Etude d'une typologie particulière d'amulettes de conjuration contre la démone Lamaštu du Ier millénaire av. J.-C.* Paris : Ecole du Louvre (mémoire), 2015.
MASSON, Céline, et Catherine DESPARTS-PEQUIGNOT. *Monstres contemporains : médecine, société, psychanalyse.* Paris : In Press, 2015.
MATORÉ, George. *La méthode en Lexicologie. Domaine français.* Paris: M. Didier, 1953.
—. « Lexicologie et Littérature. » *Cahiers de l'Association internationale des études française*. n° 11 (1959), pp. 301-306.
MATORÉ, George, et Algirdas Julien GREIMAS. « La méthode de la lexicologie. » *Romanische Forschungen*, n° 60 (1948), pp. 411-419.
—. « La méthode en lexicologie (II). » *Romanische Forschungen*. n° 62 (1950), pp. 208-221.
MATURANA, Humberto, et Francisco VARÉLA. *L'Arbre de la Connaissance.* Paris : Addison-Wesley France, 1994.
MAUGUIN, Jean-Luc, et Jacques FRANCOIS. « Le Dictionnaire Électronique des Synonymes du CRISCO : un mode d'emploi à trois niveaux. » *Cahier du CRISCO*. 2004, pp. 1-61.
MAZOYER, Michel. *Monstres et monstruosités dans le monde ancien.* Paris : Harmattan, 2007.
McCORMACK, Donna. « Hopeful Monsters: A Queer Hope of Evolutionary Difference. » *Somatechnics*. 5, n° 2 (2015), pp. 154-173.
MEAD, George. *L'esprit, le soi et la société.* Paris : PUF, 2015.
MEDAM, Alain. *Le tourment des formes.* Paris : Meridiens Klincksieck, 1988.
MEILLET, Antoine. *Linguistique historique et linguistique générale*. Paris : Champion, 1982 (1905-1906).
MERCADER, Patricia. « Représentations de l'humain et de l'inhumain dans l'évaluation d'un crime : le frère, le monstre, le malade. » *Bulletin de psychologie*. 5, n° 491 (2007), pp.433-439.
MERKELBACH, Rebecca, et Gwendolyne KNIGHT. *Margins, Monsters, Deviants.* New York : Brepols, 2020.
MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception.* Paris : Gallimard, 1945.
MICHEL, Onfray. *Le canari du nazi : essais sur la monstruosité.* Paris : Autrement, 2013.

MILLET, Hélène. « Le grand schisme d'Occident selon Eustache Deschamps : un monstre prodigieux. » *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*. 1994, pp. 215-226.
MITTMAN, Asa Simon. *Map and Monsters in Medieval England.* Londre : Routledge, 2006.
MITTMAN, Asa Simon, et Peter DENDLE. *Ashgate Research Companion to Monsters and Monstrous.* New York : Routledge, 2017.
MITTMAN, Asa Simon, et Richard H. GODDEN. *Monstruosity, Disability, and the Posthuman in the Medival and Early Moderne World.* New York : Palgrave Macmillan, 2019.
MITTMAN, Asa Simon, et Marcus HENSEL. *Classic Readings on Monster Theory Demonstrare, Volume One.* Amsterdam : Arc Humanities Press, 2018.
MOLINER, Pascal. *La dynamique des représentations sociales.* Grenoble : Presse Universitaire de Grenoble, 2001.
MOLINER, Pascal, Patrick RATEAU, et Valérie COHEN-SCALI. *Les représentations sociales. Pratiques des études de terrain.* Rennes : Presse Universitaire de Rennes, 2002.
MONESTIER, Martin. *Les monstres : histoire encyclopédique des phénomènes humains.* Paris : Le Cherche Midi, 2007.
MONNEYRON, Frédéric. *L'androgyne décadent. Mythe, figure, fantasmes.* Grenoble : ELLUG, 1996.
MONOD, Jacques. *Le hasard et la nécessité.* Paris : Seuil, 1970.
MONTAG, Warren. « Locke et le concept d'inhumain. » *Multitudes*. n° 33 (2008), pp. 79-90.
MORANA, Mabel. *The monster as war machine.* New York: Cambria Press, 2018.
MOREAU, Alain. « La race de Méduse : force de vie contre force de mort. » Dans. *Mythes Grecs. Origines*. Aix-en-Provence : D. Blancs, 1999 (1986).
MOREAU, Erwan. « L'indien, la nature et le monstre. De Montaigne à Goethe, en passant par Locke et Rousseau. » *Amerika*. n° 11 (2014).
—. « Dans le sillage de Protée. Esprit ondoyant à l'âge baroque. » Dans. *Monstres et christianisme, monstres du christianisme. XVIe-XVIIIe siècles,* de Etienne COURIOL, & Teresa HIERGEIST. Berlin : Peter Lang, 2018, pp. 181-195.
—. « A propos de Louis de Bonald et de sa sociologie. » *Sociétés*. 4, n° 150 (2020), pp. 139-150.
MOREL, Michel, et Jacques FRANCOIS. « Le Dictionnaire Electronique des Synonymes du CRISCO : un outil de plus en plus interactif. » *Revue française de linguistique appliquée*. 1, n° 20 (2015), pp. 9-28.
MORENO, Jacob-Levy. *Die Grundlagen der Soziometrie Wege zur Neuordnung der Gesellschaft.* Opladen : Springer, 1996 (1953).
MORIN, Edgar. *Le paradigme perdu : la nautre humaine.* Paris : Seuil, 1973.
—. *La Méthode. La nature de la nature.* Paris : Seuil, 1977.
—. *La Méthode. La connaissance de la connaissance.* Paris : Seuil, 1986.
MORIN, Edgar, et Massimo PIATTELLI-PALMARINI. *L'unité de l'homme. Invariants biologiques et universaux culturels.* Paris : Seuil, 1974.
MORIN, Olivier. *"The Origins of Monsters" Book Club.* EBOOK. cognitionandculture.net, 2017.
MOSCOVICI, Serge. *Essai sur l'histoire humaine de la nature.* Paris : Flammarion, 1977.
—. *La machine à faire des dieux.* Paris : Fayard, 1988.
—. *La société contre-nature.* Paris : Seuil, 1994.
MOSCOVICI, Serge, et Fabrice BUSCHINI. *Les méthodes des sciences humaines.* Paris : PUF, 2003.

MOULINE, Sonia-Chloé. *Recherches sur la femme romaine à la fin de la République et sous Auguste : entre mythes, discours et realia.* mémoire de Master (spé. histoire, dir. Yann Berthelet), Liège : Liège Université Library, 2019.
MULLER, Dominique, François, RIC. *La cognition sociale.* Grenoble : PUG, 2017.
MUSKOVITS, Eszter. «The Threat of Otherness in Bram Stoker's Dracula.» *TRANS-*. n° 10 (2010).
NAAS, Valérie. *Le projet encyclopédique de Pline l'Ancien.* Rome : École française de Rome, 2002.
NADEL, Siegfried. *La théorie de la structure sociale.* Paris : Les éditions de minuit, 1970.
NEF, Frédéric. *Les propriétés des choses. Expérience et logique.* Paris : Vrin, 2006.
NEGRI, Antonio. « Le monstre politique. Vie nue et puissance. » *Multitudes*. n° 33 (2008), pp. 37-52.
NEOCLEOUS, Mark. « La tératologie politique : de la canaille et des monstres. » *Multitudes*, n° 33 (2008), pp. 101-109.
NIKOLOK, Vassil. « L'art et la mythologie des agriculteurs du chalcolithique final sur les terres bulgares. » Dans. *Le premier or de l'humanité en Bulgarie au 5e millenaire*. Paris : Réunion des musées nationaux, 1989.
NISBET, Robert. *The degradation of the academic dogma : the university in America, 1945-1970.* New Brunswick : Transaction publishers, 1971.
NOUAILLES, Bertrand. *Le monstre, la vie, l'écart : la tératologie d'Étienne et d'Isidore Geoffroy Saint-Hilaire.* Paris : Classiques Garnier, 2017.
NTAGTEVERENIS, Paschalis. « L'ennemi comme monstre : Une réflexion sur la séparation entre le bien et le mal, à partir d'une analyse des conditions d'émergence et de l'usage symbolique de l'image monstrueuse d'Hitler. » *Sociétés*. 2, n° 80 (2003), pp. 41-50.
OGIEN, Albert. « Pragmatismes et sociologies. » *Revue française de sociologie*. 3, n° 55 (2014), pp. 563-579.
OREL, Vladimir. *A handbook of germanic etymology.* Boston : Brill, 2003.
ORRU, Marco. *L'anomie : histoire et sens d'un concept.* Paris : L'harmattan, 1998 (1987).
PAOLETTI, Giovanni. *Durkheim et la philosophie.* Paris : Classiques Garnier, 2012.
—. « Durkheim et le problème de l'objectivité. » *Revue française de sociolgie*. 3, n° 43 (2002), pp. 437-439.
PAQUIER, Jules. *Le Jansénisme, études doctrinales d'après les sources.* Paris : Bloud, 1909.
PAUL, Jacques. *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval.* Paris : Armand Colin, 1998.
PEARSON, Wendy. « Alien Cryptographies: The View from Queer. » *Science Fiction Studies* 26, n° 1 (1999), pp. 1-22.
PEIGNEY, Jocelyne. « L'imaginaire du corps dans la représentation des peuples des confins : Homère, Hérodote. » *Kentron*. n° 19 (2003), pp. 31-50.
PETITOT, Jean, Francisco VARELA, Bernard PACHOUD, et Jean-Michel ROY. *Naturaliser la phénoménologie.* Paris : CNRS, 2002.
PETZINGER, Geneviève (von). *The Firts Sign: Unlocking the Mysteries of the World's Oldest Symbols.* New York : Atria book, 2016.
PICART, Caroline, et John BROWNING. *Speaking of Monsters.* New York : Palgrave Macmillan, 2012.
PLATT, Peter. *Wonders, marvels, and monsters in early modern culture.* Londre: Associated University Press, 1999.
POERKSEN, Bernhard. *The Certainty of Uncertainty. Dialogues Introducing Constructivism.* Charlottesville : Imprint academic, 2004.
POKORNY, Julius. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch.* 3 vols. Bern : A. Francke, 1959.

POLGUERE, Alain. *Lexicologie et sémantique lexicale.* Québec : Presse de l'Université de Montréal, 2016.
POMMIER, Jean. *La mystique de Baudelaire.* Paris : Les Belles Lettres, 1932.
POUIVET, Roger. *Esthétique et logique.* Sprimont : Pierre Mardaga, 1996.
PRIGOGINE, Ilya, et Isabelle STENGERS. *La Nouvelle Alliance.* Paris: Gallimard, 1979.
QUINE, Willard Van Orman. *La poursuite de la vérité.* Paris : Seuil, 1993.
—. *Méthodes de logique.* Paris : Armand Colin, 1973.
RAGSDELL, Gillian, et Jennifer WILBY. *Understanding Complexity.* New York : Springer, 2001.
RAMACHANDRAN, Vilayanur. *Encyclopedia of the Human Brain.* Amsterdam : Elsevier Science, 2002.
RAMOGNINO, Nicole, et Pierre VERGES. *Sociologie et cognition sociale.* Aix-en-Provence : Presse Universitaire de Provences, 2005.
RAPOPORT, Anatol. « General systems theory: A bridge between two cultures. Third annual Ludwig von Bertalanffy memorial lecture. » *Banks in Insurance Report.* 4, n° 21 (1976): pp. 228-239.
—. *Mathematical Models in the Social and Behavioural Sciences.* New York : Wiley, 1983.
RASTIER, François. *Sémantiques et recherches cognitives.* Paris : PUF, 1991.
RATEAU, Patrick. *Méthodes et statistiques expérimentales en sciences humaines.* Paris : Ellipses, 2001.
RATEAU, Patrick, et Pascal MOLINER. *Représentations sociales et processus sociocognitifs.* Rennes : Presse Universitaire de Rennes, 2009.
RATEAU, Patrick, Grégory LO MONACO, et Sylvain DELOUVEE. *Les représentations sociales. Théories, méthodes et applications.* De Boeck Supérieur : Louvain-la-Neuve, 2016.
RIME, Bernard. *Le partage social des émotions.* Paris : PUF, 2009.
RORTY, Richard. *Objectivisme, relativisme et vérité.* Paris : PUF, 1994.
—. *L'espoir au lieu du savoir.* Paris : Albin Michel, 1995.
ROSSI, Jean-Gerard. « Considérations Logico-philosophiques sur la synonymie. » *Langages*. n° 128 (1997), pp. 105-112.
ROSTAND, Jean. *La Formation de l'être. Histoire des idées sur la génération*. Paris : Hachette, 1930.
—. *L'évolution des espèces. Histoire des idées transformistes.* Paris : Hachette, 1932.
—. *L'homme. Introduction à l'étude de la biologie humaine.* Paris : Gallimard, 1941.
—. *Esquisse d'une histoire de la biologie*. Paris : Gallimard, 1945.
—. « Diderot et la biologie. » *Revue d'histoire de sciences et de leurs applications.* 1, n° 5 (1952), pp. 5-17.
—. « Coup d'œil sur l'histoire des idées relatives à l'origine des monstres. » *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*. 3, n° 8 (1955), pp. 238-257.
—. « Etienne Geoffroy Saint-Hilaire et la tératogenèse expérimentale. » *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*. 1, n° 17 (1964), pp. 41-50.
—. Les Étangs à monstres. Histoire d'une recherche (1947-1970). Paris :Stock, 1971.
ROUQUETTE, Michel-Louis. *Sur la connaissance des masses.* Grenoble : Presse Universitaire de Grenoble, 1994.
—. *La pensée sociale.* Paris : ERES, 2009.
ROUQUETTE, Michel-Louis, et Patrick RATEAU. *Introduction à l'étude des représentations sociales.* Grenoble : PUG, 1998.
ROUSSEL, Denis. *Tribus et Cité. Etudes sur les groupe sociaux dans les cités grecques aux époques archaïque et classique.* Paris : Les Belles Lettres, 1976.

ROUX, Olivier. *Monstres. Une histoire générale de la tératologie des origines à nos jours.* Paris : CNRS Editions, 2008.
ROUZE, Michel. « Monstres de laboratoire. » *Diagrammes*. n° 69 (1962).
ROY, Jean-Michel. *Peut-on se passer de représentations en sciences cognitives.* Paris : De Boeck Supérieur, 2011.
—. « Pragmatisme cognitif et énactivisme. » *Intellectica*. n° 60 (2013), pp. 69-89.
RUSSEL, Bertrand. *Ecrits de logique philosophique.* Paris : PUF, 1989.
—. « On denoting. » *Mind*. n° 14 (1909), pp.479-493.
SAMINADAYAR-PERRIN, Corinne, Didier PLASSARD, et Yanna KOR. *Littérature monstre : une teratologie de l'art et du social, (1848-1914).* Liège : Presses Universitaires de Liège, 2020.
SAMUEL, Thompson. *The Mysterie of Lore of Monsters.* Londre : Williams & Nordgate, 1930.
SANDKÜHLER, Hans Jörg. *Nature et cultures épistémiques.* Paris : Kimé, 2003.
SANDRA, Laugier. *Du réel à l'ordinaire. Quelle philosophie du langage aujourd'hui.* Paris : Vrin, 1999.
SAX, Boria. *Imaginary Animals. The Monstrous, the Wondrous, and the Human.* Londre : Reaktion Books, 2013.
SCHMITT, Carl. *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes. Sens et échec d'un symbole politique.* Paris : Seuil, 2002.
SEARLE, John. *Les actes de langage.* Paris : Hermann, 1996 (1969).
—. *L'intentionnalité.* Paris : Les éditions de minuit, 1985 (1983).
—. *La construction de la réalité sociale.* Paris : Gallimard, 1995.
—. *Rationality in Action*. Cambridge : MIT press, 2001.
—. « Searle versus Durkheim and the waves of thought. » *Anthropological Theory* .1, n° 6 (2006), pp. 57-69.
—. *Making the Social World: The Structure of Human Civilisation.* New York : Oxford University Press, 2010.
SEIGNOBOS, Charles. *Méthode historique appliquée aux sciences sociales.* Paris : Félix Alcan, 1909.
SHILDRICK, Margrit. *Embodying the Monster: Encounters with the Vulnerable Self.* New York : SAGE Publication, 2002.
SIMMEL, Georg. « Le croisement des cercles sociaux. » Dans *Sociologie*. Paris : PUF, 2010 (1890).
—. *Les problèmes de la philosophie de l'histoire.* Paris : PUF, 1984 (1907).
—. « Comment la société est-elle possible ? » Dans. *Sociologie*. Paris : PUF, 2010 (1908).
—. *Kant et Goethe. Contribution à l'histoire de la pensée moderne.* Paris : Gallimard, 2005 (1916).
SPERBER, Dan. *Le symbolisme en général.* Paris : Hermann, 1974.
—. « Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ? » *L'Homme*. 2, n° 15 (1975), pp. 5-34.
—. *Le savoir des anthropologues.* Paris : HERMANN, 1982.
—. « Les sciences cognitives, les sciences sociales et le matérialisme. » *Le Débat*. (1987), pp. 103-115.
—. *La contagion des idées.* Paris : Odile Jacob, 1996.
—. *Metarepresentation: a Multydisciplinary Percpective.* New York : Oxford University Press, 2000.
—. « Rudiments d'un programme naturaliste. » Dans. *Les sciences sociales en mutations*, de Michel WIEVIORKA. Paris : Sciences Humaines, 2007.

SPERBER, Dan, et Wilson DEIDRE. *La pertinence. Communication et cognition.* Paris : Les éditions de minuit, 1989.
SPERBER, Dan, et Hugo MERCIER. *The Enigma of Reason.* Cambridge : Harvard University Press, 2017.
SPERBER, Dan, et Gloria ORIGGI. « Pourquoi parler, comment comprendre ? » Dans. *Aux origines des langues et du langage*, de Jean-Marie HOMBERT. Paris : Fayard, 2005.
SPINKS, Jennifer. *Monstrous births and visual culture in sixteenth-century Germany.* Londre : Routledge, 2009.
SPINOZA, Baruch. *Traité théologico-politique. Œuvres III.* Paris : PUF, 1999.
STANLEY-JONES, Douglas, et K. STANLEY-JONES. *The Kybernetics of Natural Systems.* Oxford : Pergamon, 1960.
STAUFFER, Ernest. *La méthode relationnelle en psychologie sociale et en sociologie selon M. Léopold von Wiese.* Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, 1950.
—. *La méthode systématique en sociologie; étude critique de la sociologie dite relationnelle de M. Léopold von Wiese par rapport à la sociologie positive française.* Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1950.
STEAD, Evanghélia. *Le monstre, le singe et le fœtus : tératogonie et décadence dans l'Europe fin-de-siècle.* Genève : Droz, 2004.
STRAWSON, Peter. « On referring. » *Mind*. n° 235 (1950), pp. 320-344.
—. *Etudes de logique et de linguistique.* Paris: Seuil, 1977.
STRICKLAND, Debra. *Saracens, Demons and Jews : Making Monster in Medieval Art.* Princeton : Princeton University Press, 2003.
STROGATZ, Steven. *Nonlinear Dynamics and Chaos.* New York : Addison-Wesley, 1994.
—. *SYNC.* New York : Hyperion, 2003.
SUTTON, Francis, et David SMOCK. « The Ford Foundation and African Studies. » *Issue: A Journal of Opinion*. 2/3, n° 6 (1976), pp. 68-72.
SYROPOULOS, Spyros. *A Bestiary of Monsters in Greek Mythology.* Oxford : Oxford Archaeopress Archaeology, 2018.
TALMON, Jacob Leib. *Romantisme et révolte.* Paris : Flammarion, 1968.
TALON, Philippe. *Enûma eliš.* Helsinki : University of Helsinki, 2005.
—. *Emotions et valeurs.* Paris : PUF, 2000.
TERRAL, Daniel. « L'enfant monstre : Voyage au pays de la folie et du handicap. » *Vie sociale et traitements*. 2, n° 70 (2001), pp. 33-35.
TESTART, Alain. « Âge et génération chez les aborigènes australiens. Ordres et désordres, des sociétés aux rythmes du temps ». *L'Homme*. 2, n° 134 (1995), pp. 171-178.
—. « Manières de prendre femme en Australie ». *L'Homme*. 3, n° 139 (1996), pp. 7-57.
—. « Les Amazones, entre mythe et réalité ». *L'Homme*. 3, n° 103 (2002), pp. 185-193.
—. *Eléments de classification des sociétés.* Paris : Editions Errance, 2005.
—. *Avant l'histoire. L'évolution des sociétés, de Lascaux à Carnac.* Paris : Gallimard, 2012.
THALMANN, Rita, et Yves TERNON. « Libéralisation de la destruction de vies qui ne valent pas d'être vécues par K. J. Binding et A. E. Hoche. » *Revue d'histoire de la Shoah*. 2, n° 183 (2005), pp. 227-264.
THOMAS, Micheal. « Mead, Whitehead, and the Sociality of Nature. » Dans. *The Timeliness of George Herbert Mead*, de Hans JOAS, & Daniel HUEBNER. Chicago : The University of Chicago Press, 2016, pp. 185-209.
THOMPSON, Edward. *The making of the English working class.* Londre : Penguin Books, 1963.
THOMSON, George. *Les premiers philosophes.* Paris : Sociales, 1972.

TOLMAN, Edward. « Physiology, psychology, and sociology. » *Psychological Review*. 3, n° 45 (1938), pp. 228-241.
—. « A theoretical analysis of the relations between sociology and psychology. » *The Journal of Abnormal and Social Psychology*. 2, n° 47 (1952), pp. 291-298.
TORT, Patrick. *L'ordre et les monstres. Le débat sur l'origine des déviations anatomiques au XVIIIe siècle.* Paris : Syllepse, 1998.
TOURET, Denis. *Introduction à la sociologie et à la philosophie du droit. La bio-logique du droit.* Paris : Litec, 1998.
TOUSSAINT, Evelyne. « Portrait. Gilbert Lascault. » *Critique d'art*. 1, n° 23 (2004).
TURNER, Jonathan H. « The Sociology of Emotions: Basic Theorical Agruments. » *Emotion Review*. 1, n° 4 (2009), pp. 340-354.
VALTON, Edmond. *Les monstres dans l'art : êtres humains et animaux, bas-reliefs, rinceaux, fleurons.* Paris : Flammarion, 1905.
VARELA, Francisco, Evan THOMPSON, et Eleanor ROSCH. *L'inscription corporelle de l'esprit.* Paris : Seuil, 1993.
VASSELIN, Martine. « La figuration des tentations des saints dans la peinture à l'époque moderne. » *Rives nord-méditerranéennes*. n° 22 (2005), pp. 15-33.
VAUCHEZ, André. *L'attente des temps nouveaux. Eschatologie, millénarisme et vision du futur, du Moyen-Âge au XXe siècle.* Paris : Brepols, 2012.
VAX, Louis. *Fantastique. La séduction de l'étrange.* Paris : PUF, 1987.
VERNANT, Jean-Pierre. «Cosmogonies et mythes de souveraineté.» Dans. *Les origines de la pensée grecque*. Paris : PUF, 1962.
—. *La mort dans les yeux.* Paris : Hachette, 1985.
—. *L'homme grec.* Paris : Seuil, 1993.
VERNER, Lisa. *The Epistemology of the Monstrous in the Middle Ages.* New York : Routledge, 2005.
VICTORRI, Bernard. « La polysémie : un artefact de la linguistique ? » *Revue de sémantique et de pragmatique*. n° 2 (1997), pp. 41-62.
VICTORRI, Bernard, et Catherine FUCHS. « Construire un espace sémantique pour représenter la polysémie d'un marqueur grammatical : l'exemple de encore. » *Lingvisticoe Investigationes*. 1, n° 16 (1992), pp. 125-153.
—. *La polysémie. Construction dynamique du sens.* Paris : Hermes, 1996.
VICTORRI, Bernard, et Sabine PLOUX. « Construction d'espaces sémantiques à l'aide de dictionnaires de synonymes. » *Traitement automatique des langues*. 1, n° 39 (1998), pp. 161-182.
VIGNAIS, Pierre. *Science expérimentale et connaissance du vivant.* Les Ulis : EDP Sciences, 2006.
VIGNAUX, Georges. *Les sciences cognitives, une introduction.* Paris : La Découverte, 1991.
VINYCOMB, John. *Fictitious & Symbolic Creatures in Art.* Londre : Chapman & Hall, 1906.
WATZLAWICK, Paul. *L'invention de la réalité : comment savons-nous ce que nous croyons savoir ?* Paris : Seuil, 1988.
WEBER, Max. Concept fondamentaux de la sociologie, textes choisis, traduits et introduits par J.P. Grossien. Paris: Gallimard, 2016.
WEINSTOCK, Jeffrey Andrew. *The Ashgate encyclopedia of literary and cinematic monsters.* New York : Rouledge, 2014.
—. *The monster theory reader*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 2020.
WENGROW, David. « Gods and Monsters: Image and Cognition in Neolithic Societies. » *Paléorient*. 1, n° 37 (2011), pp. 153-163.

—. « Cognition, materiality and monsters. » *Journal of Material Culture*. 2, n° 16 (2011), pp. 131-149.
—. *The origins of Monsters.* Princeton : Princeton University Press, 2014.
WHITEHEAD, Alfred North. *Proces et réalité. Essai de cosmologie.* Paris : Gallimard, 1995 (1929).
—. *Le concept de nature.* Paris : Vrin, 1998 (1920).
WHITEHEAD, David. *The Demes of Attica 508/7 – CA. 250 BC. A Political and Social study.* Princeton : Princeton University Press, 1965.
WIELAND-BURSTON, Joanne. *Archetypal and Cultural Perspectives on the Foreigner: Minorities and Monsters.* New York : Routledge, 2020.
WIESE, Leopold (von). « La sociologie relationnelle. » *Revue internationale de sociologie* 1-2, n° 40 (1932), pp. 23-53.
—. « Les fondements de la sociologie relationnelle. » Dans. *Mélanges économiques et sociaux offert à Emile Witmeur*. Paris : Librairie du Sirey, 1939.
WIESE, Leopold (von), et Howard P. BECKE. *Systematic Sociology. On the Basis of the Beziehungslehre and Gebildelehre.* New York : John Wiley and Sons, 1932.
WILDRIDGE, Tindall. *The Grotesque in Church Art.* Londre : Williams Andrews & Co., 1899.
WILLIAMS, David. *Deformed Discours: The Function of the Monster in Mediaeval Thought and Literature.* Montréal : McGill-Queen's University Press, 1996.
WILLIAMS, Raymond. *Culture and society 1780 - 1950.* Londre : Penguin Books, 1958.
WILTERDINK, Nico. « Driving in a dead-end street: critical remarks on Andrew Abbott's Processual Sociology. » *Theory and Society*. 4, n° 47 (2018), pp. 539-557.
WINKIN, Yves. *La nouvelle communication.* Paris : Seuil, 1981.
WINOCK, Michel. *Décadence fin-de-siècle.* Paris : Galliamard, 2017.
WIRSZUBSKI, Chaïm. *Pic de la Mirandole et la cabale.* Paris : De l'éclat, 2007.
WITTGENSTEIN, Ludwig. *De la certitude.* Paris : Gallimard, 2006.
—. *Recherches Philosophiques.* Paris : Gallimard, 2005.
—. *Tractatus logico-philosophicus.* Paris : Gallimard, 1993.
WITTKOWER, Rudolf. « Marvels of the East: A Study in the History of Monsters. » *Journal of the Warburg and Courtlaud Institutes*. 5 (1942), pp. 159-197.
WOLFE, Charles. « L'anomalie du vivant. Réflexions sur le pouvoir messianique du monstre. » *Multitudes*, n° 33 (2008), pp. 53-62.
WOLFE, Charles *Monsters and Philosophy.* Londre : College Publications, 2005.
WOLFF, Étienne. *La science des monstres.* Paris : Gallimard, 1948.
WOLFF, Francis. *Notre humanité. D'Aristote aux neuroscience.* Paris : Fayard, 2010.
WOLFF-QUENOT, Marie-Josèphe. *Des monstres aux mythes.* Paris : Guy Trédanie, 1996.
WRIGHT, Alexa. *Monstruosity. The Human Monster in Visual Culture.* Londre : Bloomsbury Publishing, 2013.
WRIGHT, Thomas. *A History of Caricature & Grotesque in Literature and Art.* Londre : Virtue Bros., 1864.
ZIMMERMAN, Jess. *Women and other monsters: building a new mythology.* Boston : Beacon Press, 2021.

Index des noms propres

A

Abbott (Andrew), 125, 193-196
Acheloüs, 288
Adam, 257, 259
Adeline (Jules), 13
Adenauer (Konrad), 169
Agamemnon, 234
Agrippine, 244
Ahhāzu, 218
Alain Moreau, 227
Alaman (Bernard), 272-273
Albert (le Grand), 266, 270
Alemán **(**Mateo), 279
Althusser (Louis), 25
Ancet (Pierre), 15, 62
Anki, 219, 223
Arendt (Hannah), 330
Aristote, 3, 54-55, 114-115, 201, 231-234, 239, 266, 269, 271, 280, 317, 336, 339
Asakku, Assag, 218-219, 221
Asclépios (d'Athènes), 286
Asma (Stephen T.), 16
Assmann (Jan), 211-212
Auguste, 27, 29, 36, 70, 202, 238
Augustin (d'Hippone), 114, 254-259, 261, 264, 269, 273, 279, 281, 284, 333

B

Bacchus, 255
Balzac (Honoré de), 322-323
Barnum (Phineas Taylor), 327
Barthes (Roland), 25, 82
Bartolomé (de las Casas), 282
Basile (de Césarée), 284
Basltrušaitis (Jurgis), 14
Baudrillard (Jean), 8, 25, 29, 31, 48
Beauvoir (Simone de), 25
Bellérophon, 227
Berger (Peter), 13, 127
Bernard (de Clairvaux), 260, 263-266, 333
Bertalanffy (Ludwig von), 6, 125, 177-178, 180-182, 194, 198, 203
Bhabha (Homi), 33, 36
Binding (Karl), 330
Blemmyes, 252, 300
Bloch (Marc), 79, 235
Bogdan (Robert), 16, 328
Boltzman (Ludwig Edward), 191
Bonald (Louis de), 121, 133, 196-197, 202
Bonnet (Charles), 322
Bosch (Jérôme), 57-58
Bottéro (Jean), 219, 221
Bourdelais (Patrice), 41, 116
Bourdieu (Pierre), 25, 124
Brack (Viktor), 330
Brandt (Karl), 330
Brant (Sébastien), 278
Brauner (Victor), 56
Bréal (Michel), 138
Browning (John Edgar), 33, 45
Brunet (Mathieu), 15, 299, 301
Bruno (Giordano), 288-289
Buffon (George Louis Leclerc de), 300, 308, 322

C

Calvin (Jean), 278
Canguilhem (Georges), 8, 12, 14, 120
Carnéade, 240
Catilina, 70, 244
Cayton (Horace), 24
Céard (Jean), 15
Cerbère, 225-226, 229, 248, 261
Cérès, 255
César (Jules), 70, 238, 244
Céto, 226
Chagall (Marc), 56
Champfleury, 13
Changizi (Mark A.), 150
Chaos, 226-227, 357
Chardon (Laurette), 92
Charlier (Philippe), 15, 236, 238
Charpin (Dominique), 210, 218-219
Chimère, 226, 229, 239, 248, 261, 339
Chirico (Giorgio), 57
Cicéron, 64, 70-72, 114, 235-236, 239-244, 255, 261, 281, 340
Clair (Clair), 15
Clair (Colin), 14
Classen (Albrecht), 17, 33
Clément (Fabrice), 127
Clément VII (Pape), 273
Clodius, 70, 72, 240, 241
Cluentius, 243
Clytemnestre, 234, 248
Cohen (Jeffrey J.), 16, 23, 32-45
Comte (Auguste), 26-27, 29, 36, 50, 199, 202, 334
Créon, 245
Cronos, 226, 339
Cuny Le-Callet (Blandine), 10, 15, 18, 21, 52, 64-69, 71, 73, 335
Cuvier (Georges), 308-309, 314-318, 320-322, 325, 333, 340
Cybèle, 208, 256

D

Dali (Salvador), 57
Daniel (Howard), 14
Dareste (Camille), 325
Darwin (Charles), 78, 319, 325-327
Daston (Lorraine), 16, 121
Declareuil (Joseph), 213, 249
Déjanire, 234
Deleuze (Gilles), 24-25, 36, 346
Derrida (Jacques), 24-25, 35, 346
Descartes (René), 59, 61, 346
Deschamps (Eustache), 272
Diacre (Paul), 279
Diderot (Denis), 114, 301-303
Dionysodore, 284
Drake (Claire), 24
Dupréel (Eugène), 183
Dürer (Albrecht), 278
Duvergier de Hauranne (Jean), 291
Duverney (Joseph-Guichard), 299

E

Echnida, 226, 228, 248
Edward (Saïd), 33
Électre, 234
Enkidu, 219
Enlil, 219-220
Erèbe, 227
Erle (Sybille), 46-48
Éros, 226
Eschyle, 234
Euripide, 234
Eurybié, 226
Euthydème, 284

F

Fassin (Didier), 40-41, 116
Fatouville (Nolan de), 290
Fauconney (Jean), 14
Ficin (Marsile), 285, 288
Fischer (Jean-Louis), 15, 312
Fisher (Rob), 45
Flodoard (de Reims), 279
Flore (Joachim de), 272
Forsé (Michel), 191-192
Fossse (Jean de), 300
Foucart (Jean), 40-41, 116
Foucault (Michel), 14, 21, 24-34, 36, 46, 50-51, 334
François (de Sale), 290-291
Friedman (John Block), 16, 46
Fuchs (Catherine), 91-92

G

Gabinuis, 241
Gaïa, 226-227, 245, 339
Galien, 231
Gaston (de foix), 279
Geoffroy Saint-Hilaire (Etienne), 64, 281, 297, 301, 308-318, 320-323, 325, 327, 333, 340
Geoffroy Saint-Hilaire (Isidore), 64, 279, 301, 311, 313-314, 325, 327
Geyl (Pieter), 203
Gilgameš, 219, 221-222, 344
Glaber (Raoul), 279
Glasersfeld (Ernest von), 116
Glaucé, 245
Goethe (JohannWolfgang von), 3, 4, 8, 114, 283, 297, 318-322
Goffman (Erving), 85
Gorgone, 225, 248
Gracian (Baltasar), 289
Grégoire (de Niazanze), 284
Grégoire (de Tours), 279
Grégoire XI (Pape), 273
Greimas (Algirdas Julien), 76, 79-81, 83-85, 335
Groote (Gérard), 274
Grünewald (Matthias), 56
Guattari (Félix), 25, 36

H

Haeckel (Ernst), 327-330
Haller (Albrecht von), 300
Harrison (Jane Ellen), 214, 215
Hayoun (Nelly Ben), 38
Hendry (Helen), 46, 48
Henry Johnson (William), 328
Hensel (Marcus), 33
Héraclès, 227-228, 234
Héraclite, 194
Hérodote, 229, 234, 252
Herskovits (Melville), 24
Hésiode, 226-228, 234, 243
Heyde (Werner), 330
Hippocrate, 231
Hjelmslev (Louis), 79, 81-82
Hoche (Alfred), 330, 357
Hoggart (Richard), 23
Homère, 211, 226, 234, 243, 252-253, 283-284, 287
Huwawa, Humbaba, 221
Huxley (Thomas Henry), 321
Huysmans (Karl-Joris), 13
Hyppolyte, 235

I

Ignace (de Loyola), 274
Inanna, 218
Isidore (de Séville), 279
Ištar, 218-219
Ivić (Nenad), 17

J

Jakobson (Roman), 79, 81
Jamblique, 288
Jankélévitch (Vladimir), 324
Jansen (Cornélius), 290
Janus, 255
Jason, 234, 245
Jean XXII (Pape), 273
Jean-Pierre Vernant, 222, 228, 230, 284
Jérôme (de Stridon), 260, 261, 284
Jésus (Christ), 265, 273, 274, 291
Jouteur (Isabelle), 15, 225, 226
Jules III (Pape), 275
Jupiter, 236, 253, 256
Jussieu (Antoine-Laurent de), 309

K

Kant (Emmanuel), 166, 167, 168
Kappler (Claude-Claire), 15
Kaufmann (Laurence), 44, 127
Kramer (Samuel Noah), 219, 221
Kristeva (Julia), 42

L

Labașu, 218
Lacan (Jacques), 25, 58
Lamarck (Jean-Baptiste), 302, 315, 325
Lamaštu, 218, 219
Lascault (Gilbert), 10, 15, 18, 21, 52-64, 72-73, 335
Laurencet, 316
Lecouteux (Claude), 15, 90

Leibnitz (Gottfried Wilhelm), 322
Lémery (Louis), 299
Leroi-Gourhan (André), 206-207, 210-211
Lévy-Strauss (Claude), 30
Liceti (Fortunio), 280, 298
Lilû, Lilitû, Ardat-Lili, 218-219
Linné (Carl von), 308, 314
Livet (Pierre), 132, 146, 161, 164-166, 338
Locke (John), 173-174, 283, 297-299
Lombroso (Cesare), 326
Lucain, 238-239
Lucilius, 64
Luckmann (Thomas), 127
Lucrèce, 64, 70-71
Luther (Martin), 275-277

M

Maeterlinck (Louis), 14
Mandeville (Jean de), 279
Marc-Antoine, 70, 72, 244
Marduk, 221, 228
Marius (Caius), 70
Martin (Ernest), 14
Marx (Karl), 331
Matoré (Georges), 76-80, 335
Mauguin (Jean-Luc), 92
Mazoyer (Michel), 15, 221, 224
Mead (George Herbert), 194
Meckel (Johann Friedrich), 313
Médée, 234, 243, 245, 248
Mégare, 244
Meillet (Antoine), 76-77, 80, 88
Melanchthon (Philippe), 275-278
Mélinus (Aurius), 243
Mercier (Hugo), 152-153
Mercure, 256, 285, 324
Meyranx (Pierre-Stanislas), 316
Miller (James), 184
Milon, 70
Minos, 245-246
Mittman (Asa Simon), 16, 33, 36, 45-46
Monestier (Martin), 15
Montaigne (Michel de), 114, 281-283
Morazé (Charles), 79
Morel (Michel), 92
Moreno (Jacob Levy), 170, 172, 183, 193
Morin (Edgar), 6, 192
Multivallis **(**Jean), 279
Münster **(**Sébastien), 278
Myrdal (Gunnar), 24

N

Nammu, 223
Namtar, 218
Nangis-Regnault (Geneviève), 300
Napoléon (Bonapart), 203
Narâm-Sîn, 221
Nauclerus (Johannes), 278
Naudé (Gabriel), 289
Needham (John Turberville), 322
Nef (Frédéric), 164-166, 279, 338
Némésis, 227-228
Neptune, 290
Nérée, 226
Néron, 244, 305
Nicolas III (Pape), 273
Nicolas V (Pape), 273
Nietzsche (Friedrich), 29
Nimnah, 223
Ninurta, 219-221
Nisbet (Robert), 49-50
Noé, 257
Nostradamus, 279
Nouailles (Bertrand), 15
Nyx, 227

O

Obsequens (Julius), 64, 235
Œdipe, 30, 234, 246, 248
Ogien (Ruwen), 132, 146, 161
Oppianicus (Albius), 243
Oppianicus (Cauis), 243
Oreste, 234
Orphée, 287
Orrù (Marco), 228
Orthos, 226, 248
Osthanes, 254
Ouranos, 226, 248, 339

P

Pan, 286
Pappus (d'Alexandrie), 231
Park (Katharine), 16
Pascal (Blaise), 292-295
Paulian (Aimé-Henri), 304

Pazuzu, 219
Persée, 227
Petzinger (Geneviève von), 150
Phèdre, 229, 235, 243, 245-246, 248
Philippe (le Bel), 272
Philothée, 291
Phorcys, 226
Pic de la Mirandole (Jean), 285-286
Picart (Caroline Joan S.), 33
Picasso (Pablo), 57
Pison, 241-242
Platon, 3, 114-115, 201, 213, 229-234, 240, 259, 284, 336, 339
Pline (l'Ancien), 250-254, 257, 279-280
Plutarque, 64, 231, 237
Polo (Marco), 279
Polybe, 234, 238
Pompée, 70, 238
Pontos, 226
Popper (Karl), 38
Porete (Marguerite), 274
Porphire, 287
Poséidon, 245, 285
Priscian, 288
Proclus, 284-285
Propp (Vladimir), 85
Protée, 283-290

R

Rabelais (François), 271
Rachilde, 324
Rapoport (Anatol), 193
Régis (Pierre-Sylvain), 299
Regnault (Nicolat-François), 300
Rémus, 235
Ricchieri (Ludovico), 286
Richier (de Reims), 279
Robespierre (Maximilien), 306-308
Romulus, 235, 237
Rostand (Jean), 299
Rousseau (Jean-Jacques), 283, 303-304, 353
Roux (Olivier), 15
Russel (Bertrand), 120

S

Saint-Evremond (Charles de), 289-290
Saint-Martin (Louis Claude de), 322
Samata, 218
Sassia, 243
Saturne, 256, 378
Saussure (Ferdinand de), 76, 79-83, 336
Schedel (Hartmann), 278
Schilck (Moritz), 177
Scylla, 225, 229, 243
Searle (John), 10, 19, 124, 126-134, 137, 139, 141, 143, 161-165, 337
Seignobos (Charles), 202
Sénèque, 236, 244-247, 340
Simmel (Georg), 149, 166-169, 183, 192, 196, 202
Socrate, 284
Solon, 229
Sophocle, 228, 234
Spartacus, 70
Sperber (Dan), 10, 19, 61, 110, 112-113, 124, 142-147, 150-154, 156-164, 194, 337
Spinoza (Baruch), 295-297, 299
Stead (Evanghélia), 15, 324
Strabon, 234
Strawson (Peter F.), 120
Suétone, 64
Swedenborg (Emanuel), 322
Sylla, 70

T

Tarde (Gabriel), 326, 327
Thaumas, 226
Thenaud (Jean), 286, 287
Théodore (de Bry), 283
Theophraste, 288
Thésée, 245
Thomas (d'Aquin), 114, 260, 266-271, 333, 340
Thompson (Charles J. S.), 14
Thompson (Edward), 23
Tiamat, 221, 228
Tite-Live, 64, 235
Tobler (Georg Christoph), 3-4, 321
Tönnies (Ferdinand), 166
Torigni (Robert de), 279
Tort (Patrick), 15, 299
Trier (Jost), 78-80
Typhon, Typhée, 225-226, 228, 230, 244, 248, 339

U

Umul, 217, 223
Urbain VI (Pape), 273

V

Valdez Nunez (Maximo), 328
Valois (Marguerite de), 289
Valton (Edmond), 14
Velasquez (Bartola), 328
Verres, 243
Victorri (Bernard), 91-93
Vincent (de Paul), 290, 292
Vinycomb (John), 14
Volta, 253
Voltaire, 304-306

W

Weber (Max), 193, 330
Weinstock (Jeffrey Andrew), 33, 45
Weir (Jean), 288
Wengrow (David), 16
Whitehead (Alfred North), 125, 172-177, 194, 212
Wier (Jean), 288
Wiese (Leopold von), 169-172, 183, 192, 196
Wildridge (Tindall), 13
Wilensky (Uri), 193
Williams (Raymond), 23
Wilterdink (Nico), 195-196
Winslow (Jacques-Benigne), 299
Wittkower (Rudolf), 14
Wright (Thomas), 13
Wyclif (Jean), 274

X

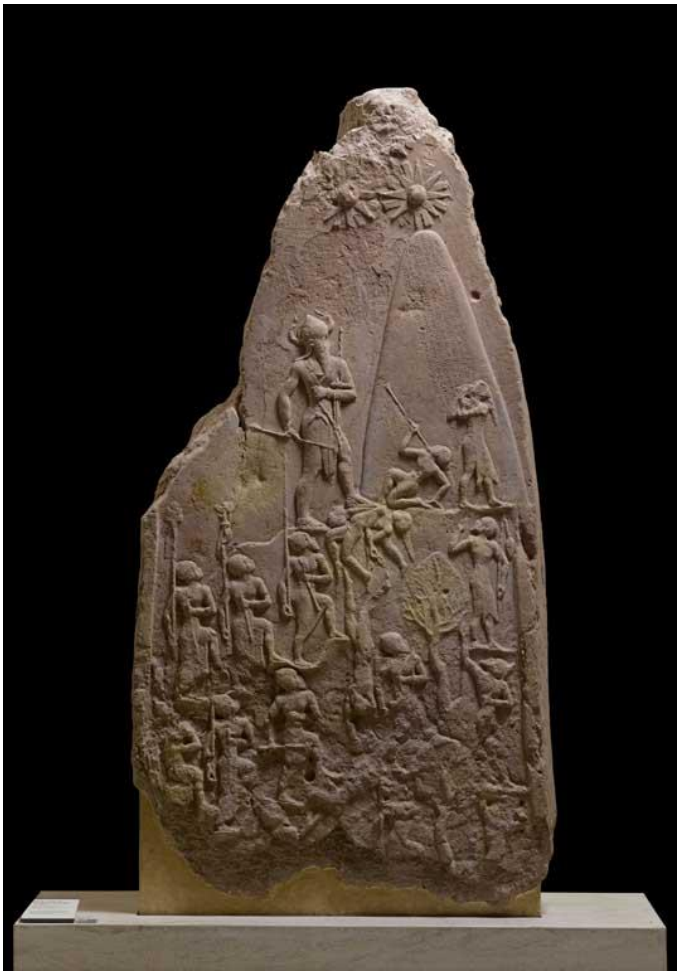
Xivrey (Jules Berger de), 13

Z

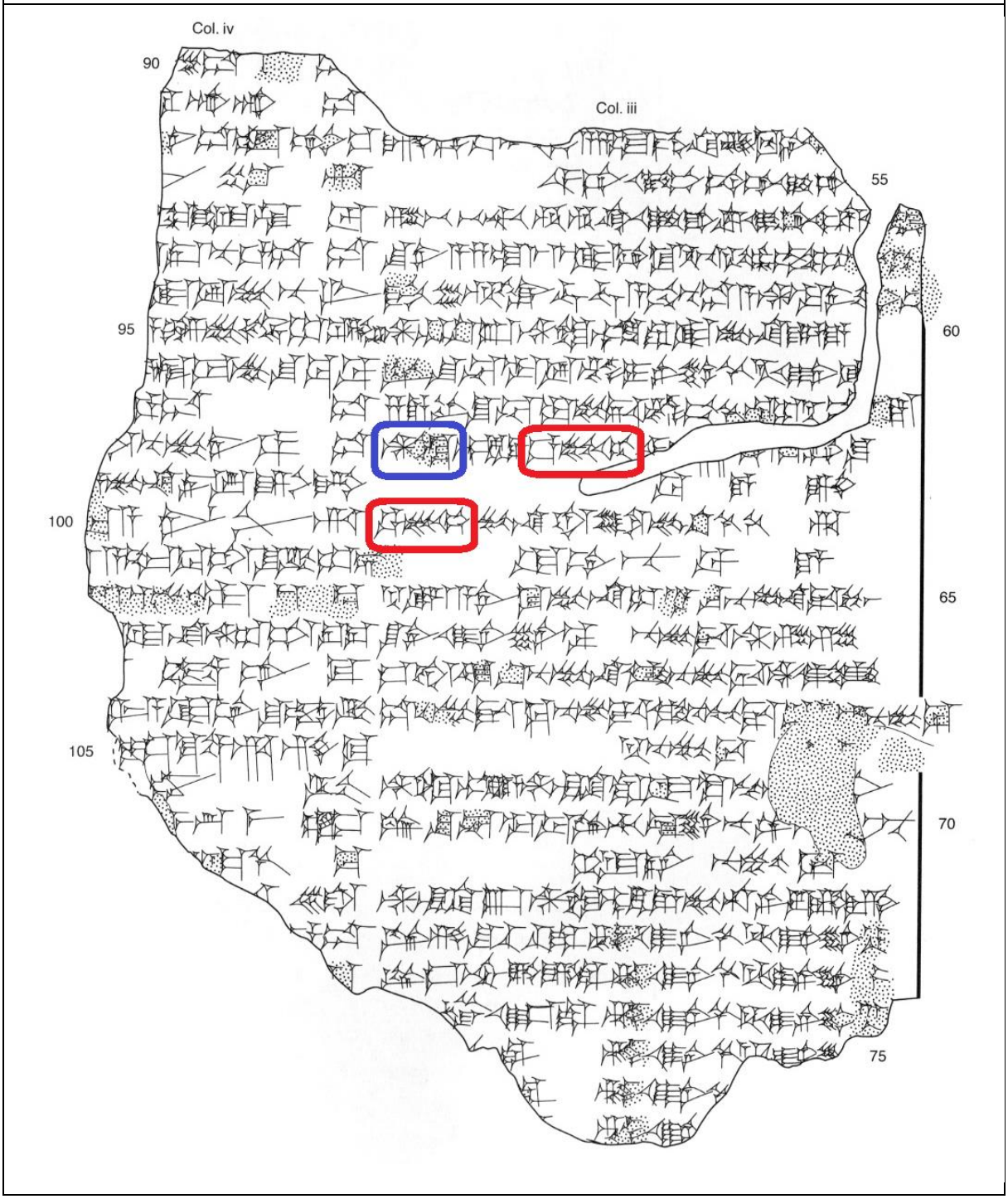
Zeus, 228, 245-246

Annexes

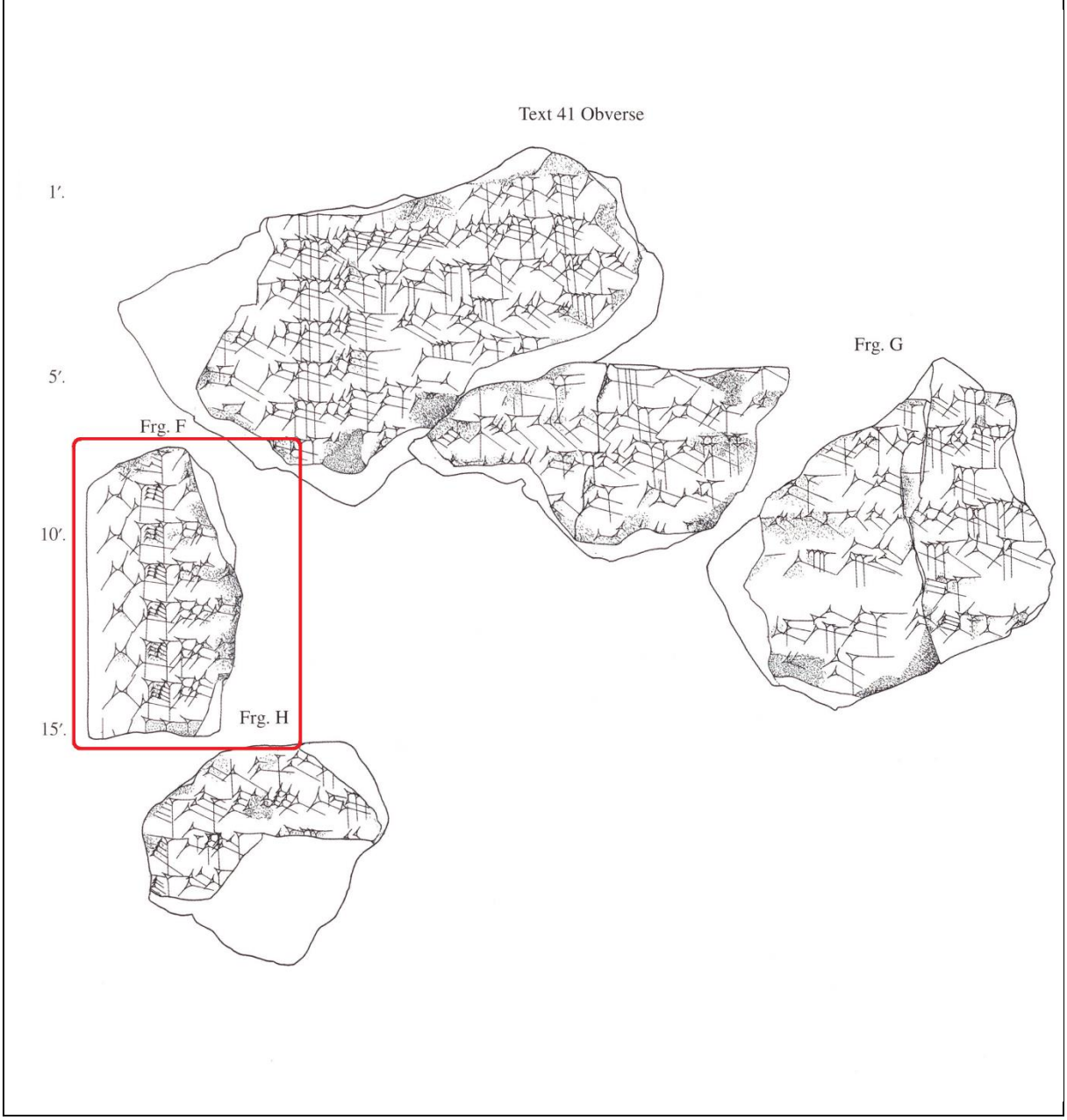
La Stèle de victoire de Narâm-Sîn, roi d'Akkad. Le texte d'origine, rédigé en akkadien, révèle que l'érection de cette stèle était destinée à célébrer la victoire de Narâm-Sîn, roi d'Akkad, sur les Lullubi, un peuple montagnard de la région du Zagros central. Narâm-Sîn était le petit-fils de Sargon, le fondateur de l'empire d'Akkad, qui, pour la première fois, avait unifié l'ensemble de la Mésopotamie à la fin du XXIVe siècle av. J.-C. 2350 à 2000 avant J.C. (Mésopotamie). Paris : Louvre, AS 6065 (« Stèle. » 2009. RMN-Grand Palais. Musée du Louvre. Franck Raux. https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010123450)



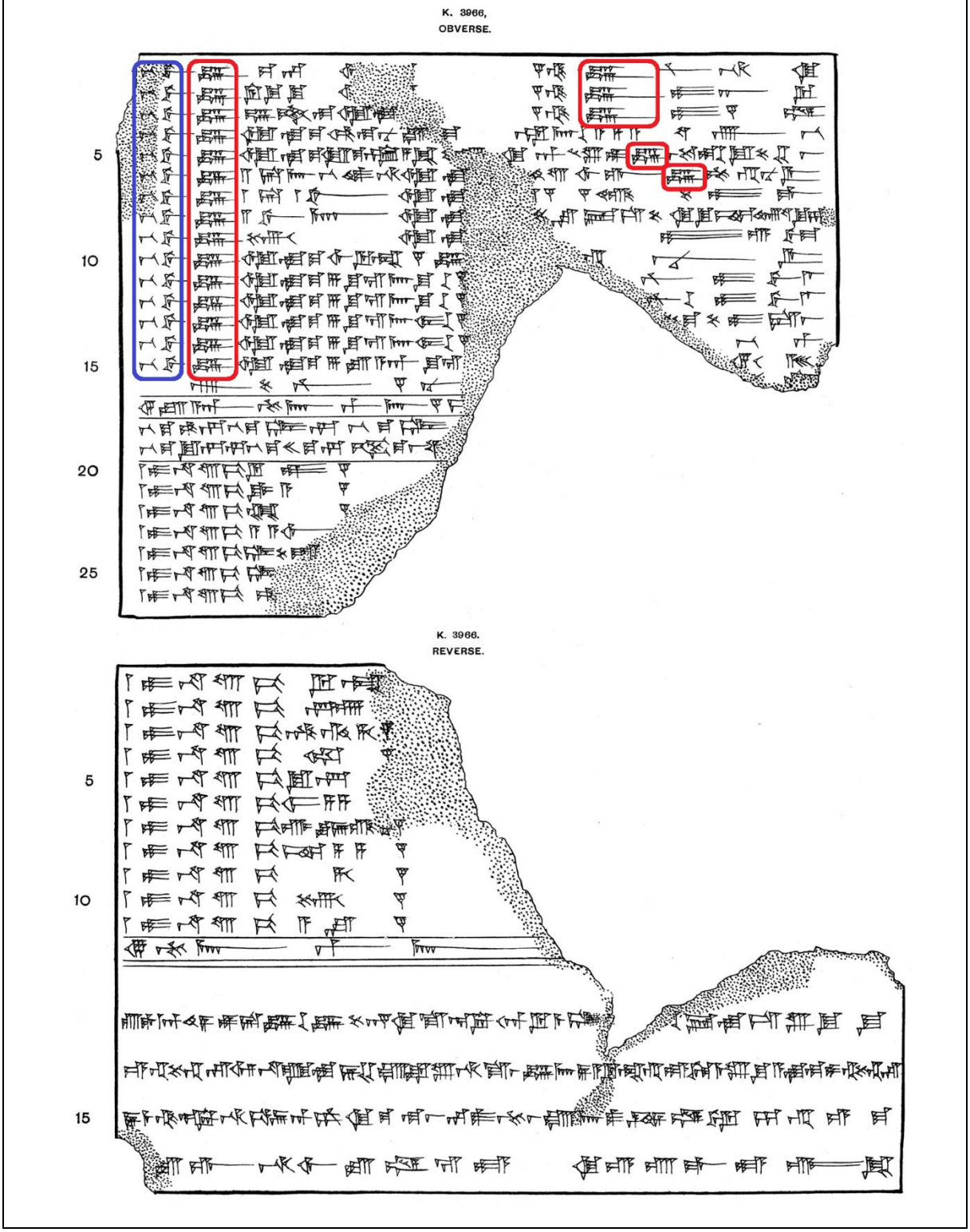
Tablette cunéiforme (sumérien) du mythe *Enki et Ninmah*. On peut y lire le nom Umul (**u-mu-ul**) et la présence d'une déesse Nin (**diĝir-nin**). 1900-1600 av. J.-C. (s.l.), Paris : Louvre, AO 07036 (« CDLI Literary 000333, Ex. 002 Artifact Entry. » 2006. Cuneiform Digital Library Initiative (CDLI). https://cdli.ucla.edu/P345415).



Tablette cunéiforme (akkadien) du genre *Šumma izbu*. On peut y lire « [si] **rebut** (…) ». s.d. (Bābili), New York : Metropolitan Museum of Art, MMA 86.11.383b, f-h (« CTMMA 2, 041 Artifact Entry. » 2010. Cuneiform Digital Library Initiative (CDLI). https://cdli.ucla.edu/P412214).



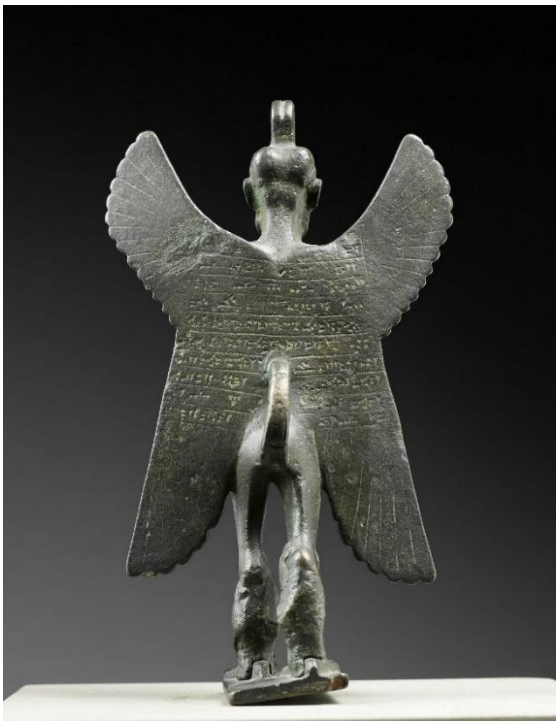
Tablette cunéiforme (akkadien) de présages tirés des naissances royales. On peut y lire « [si] **progéniture royale** (…) alors **roi** (…) ». 911-612 av. J.-C. (Nineveh). London : British Museum (« CT 28, Pl. 03-04, K 03966 Artifact Entry. » 2007. Cuneiform Digital Library Initiative (CDLI). https://cdli.ucla.edu/P365896).



Figurine et tête du démon Pazuzu sur lesquelles il est écrit « roi des mauvais démons Lilû ». Colonne de gauche : figurine de Pazuzu. 911-604 av. J.-C. (s.l.). Paris : Louvre, MNB 467 (« Figurine. » 2007. Musée du Louvre. Thierry Ollivier. https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010120489). Colonne de droite : tête de Pazuzu. 911-604 av. J.-C. (Ninive). Paris : Louvre, AO 2490 (« Figurine. » 2008. Musée du Louvre. Thierry Ollivier. https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010120059)









Quatre premières cases : stèles votives de « banquet héroïque » ou « banquet funéraire » (Grèce, IIIe-Ie siècle av. J.-C.). Dernière case : *Le banquet d'Assourbanipal* (Iraq, VIIe siècle av. J.-C.)



NG.S.00578 (« Funerary relief with banquet scene. » Ukjent Kunstner. Musée National d'Oslo. https://www.nasjonalmuseet.no/en/collection/object/NG.S.00578)



NIII 2534 ; Ma 745 (« Relief. » Pierre et Maurice Chuzeville. Musée du Louvre. https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010252282)



1984.016 (« Votive Relief with Banquet Scene. » Michael C. Carlos Museum. https://collections.carlos.emory.edu/objects/20552)



1999.011.003 (« Votive Relief with Banquet Scene. » Michael C. Carlos Museum. https://collections.carlos.emory.edu/objects/6636)



BM 124920 (« Wall Panel; Relief. » British Museum. https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1856-0909-53)

Les grecs et les romains ont-ils cru à leurs mythes (*μυθοποιίας*, *muthopoiias*) et récits à propos de prodiges (*τερατείας*, *terateias*) ? Nombreux sont les intellectuels durant l'Antiquité qui avouent leur scepticisme voir leur incroyance à propos de tels récits. Strabon, auteur de la fin du Ier siècle av. J.-C., donne une longue interprétation des raisons derrières de tels récits et de tels croyances. Strabon. *Géographie*. I, 2, VIII (traduction : Amédée Tardieu).

Et d'abord notons que les poètes n'ont pas été seuls à admettre les fables : longtemps, bien longtemps même avant les poètes, les chefs d'État et les législateurs en avaient fait usage, en raison de l'utilité qu'elles présentent, et pour répondre à une disposition naturelle de l'être ou « animal pensant ». Car l'homme est avide de savoir, et son amour des fables est comme un premier indice de ce penchant. De là vient aussi, qu'en général, les fables sont les premières leçons qu'entendent les enfants et ce qu'on leur propose comme premiers sujets d'entretien. Et la cause de ce choix c'est que la fable, qui ne représente pas ce qui existe, mais autre chose que ce qui existe, leur révèle en quelque sorte un monde nouveau. Or, on aime toujours le nouveau, l'inconnu ; c'est même là ce qui rend avide de savoir, et, quand à la nouveauté s'ajoutent l'étonnant et le **merveilleux [1]**, le plaisir est doublé, le plaisir, qui est comme le philtre de la science. Pour commencer, il y a donc nécessité d'user de semblables appâts mais, avec le progrès de l'âge, quand le jugement s'est fortifié, et que l'esprit n'a plus besoin d'être flatté, c'est à la connaissance du monde réel qu'il faut l'acheminer. Ajoutons que tout ignorant, tout homme sans instruction n'est lui-même, à proprement parler, qu'un enfant, aimant les fables comme un enfant les aime ; l'homme même qui n'a reçu qu'une instruction médiocre en est là aussi jusqu'à un certain point : car chez lui, non plus, la raison n'a pas acquis toute sa force, sans compter qu'elle subit encore l'influence d'une habitude d'enfance. Mais, comme à côté du **merveilleux [2]** qui fait plaisir, nous avons le **merveilleux [2]** qui fait peur, il y a lieu de se servir de l'une et de l'autre forme avec les enfants, voire même avec les adultes. En conséquence, nous racontons aux enfants les fables agréables pour les tourner au bien, les fables effrayantes pour les détourner du mal : **Lamia**, par exemple, **Gorgo**, **Éphialte** et **Mormolyce [3]** sont autant de mythes de la dernière espèce. Quant au peuple de nos grandes villes, nous le voyons aussi, sensible à l'agrément des fables, se laisser entraîner au bien par l'audition de récits, comme

Καὶ πρῶτον ὅτι τοὺς μύθους ἀπεδέξαντο οὐχ οἱ ποιηταὶ μόνον, ἀλλὰ καὶ αἱ πόλεις πολὺ πρότερον καὶ οἱ νομοθέται τοῦ χρησίμου χάριν, βλέψαντες εἰς τὸ φυσικὸν πάθος τοῦ λογικοῦ ζῴου· φιλειδήμων γὰρ ἄνθρωπος, προοίμιον δὲ τούτου τὸ φιλόμυθον· ἐντεῦθεν οὖν ἄρχεται τὰ παιδία ἀκροᾶσθαι καὶ κοινωνεῖν λόγων ἐπὶ πλεῖον. Αἴτιον δ', ὅτι καινολογία τίς ἐστιν ὁ μῦθος, οὐ τὰ καθεστηκότα φράζων ἀλλ' ἕτερα παρὰ ταῦτα· ἡδὺ δὲ τὸ καινὸν καὶ ὃ μὴ πρότερον ἔγνω τις· τοῦτο δ' αὐτό ἐστι καὶ τὸ ποιοῦν φιλειδήμονα. Ὅταν δὲ προσῇ καὶ τὸ θαυμαστὸν καὶ τὸ **τερατῶδες [1]**, ἐπιτείνει τὴν ἡδονήν, ἥπερ ἐστὶ τοῦ μανθάνειν φίλτρον. Κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν ἀνάγκη τοιούτοις δελέασι χρῆσθαι, προιιούσης δὲ τῆς ἡλικίας ἐπὶ τὴν τῶν ὄντων μάθησιν ἄγειν, ἤδη τῆς διανοίας ἐρρωμένης καὶ μηκέτι δεομένης κολάκων. Καὶ ἰδιώτης δὲ πᾶς καὶ ἀπαίδευτος τρόπον τινὰ παῖς ἐστι φιλομυθεῖ τε ὡσαύτως· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ πεπαιδευμένος μετρίως· οὐδὲ γὰρ οὗτος ἰσχύει τῷ λογισμῷ, πρόσεστι δὲ καὶ τὸ ἐκ παιδὸς ἔθος. Ἐπεὶ δ' οὐ μόνον ἡδὺ ἀλλὰ καὶ φοβερὸν τὸ **τερατῶδες [2]**, ἀμφοτέρων ἐστὶ τῶν εἰδῶν χρεία πρός τε τοὺς παῖδας καὶ τοὺς ἐν ἡλικίᾳ· τοῖς τε γὰρ παισὶ προσφέρομεν τοὺς ἡδεῖς μύθους εἰς προτροπήν, εἰς ἀποτροπὴν δὲ τοὺς φοβερούς. Ἥ τε γὰρ **Λάμια** μῦθός ἐστι καὶ ἡ **Γοργὼ** καὶ ὁ Ἐ**φιάλτης** καὶ ἡ **Μορμολύκη [3]**. Οἵ τε πολλοὶ τῶν τὰς πόλεις οἰκούντων εἰς μὲν προτροπὴν ἄγονται τοῖς ἡδέσι τῶν μύθων, ὅταν ἀκούωσι τῶν ποιητῶν ἀνδραγαθήματα μυθώδη διηγουμένων, οἷον Ἡρακλέους ἄθλους ἢ Θησέως, ἢ τιμὰς παρὰ θεῶν νεμομένας, ἢ νὴ Δία ὁρῶσι γραφὰς ἢ ξόανα ἢ πλάσματα τοιαύτην τινὰ περιπέτειαν ὑποσημαίνοντα μυθώδη· εἰς ἀποτροπὴν δέ, ὅταν κολάσεις παρὰ θεῶν καὶ φόβους καὶ ἀπειλὰς ἢ διὰ λόγων ἢ διὰ τύπων ἀοράτων τινῶν προσδέχωνται, ἢ καὶ πιστεύωσι περιπεσεῖν τινας. Οὐ γὰρ ὄχλον γε γυναικῶν καὶ παντὸς χυδαίου πλήθους ἐπαγαγεῖν λόγῳ δυνατὸν φιλοσόφῳ καὶ προσκαλέσασθαι πρὸς εὐσέβειαν καὶ ὁσιότητα καὶ πίστιν, ἀλλὰ δεῖ καὶ διὰ δεισιδαιμονίας· τοῦτο δ' οὐκ ἄνευ **μυθοποιίας καὶ τερατείας [4]**. Κεραυνὸς γὰρ καὶ αἰγὶς καὶ τρίαινα καὶ λαμπάδες καὶ δράκοντες

ceux qu'ont faits les poètes des exploits fabuleux des héros, des travaux, par exemple, d'un Hercule ou d'un Thésée et des honneurs décernés par les dieux à leur courage, voire même, à la rigueur, rien que par la vue de peintures, de statues ou de bas-reliefs représentant quelque épisode semblable tiré de la fable. D'autre part, il suffit, pour qu'il se détourne avec horreur du mal, que, par l'audition de certains récits ou le spectacle de certaines figures monstrueuses, il perçoive la notion de châtiments, de terreurs, de menaces envoyées par les dieux, ou qu'il se persuade qu'il y a eu dans le monde des hommes frappés de la sorte. C'est qu'en effet il est impossible que la foule des femmes et la vile multitude se laissent guider par le pur langage de la philosophie et gagner ainsi à la piété, à la justice, à la bonne foi ; pour les amener à ces vertus, il faut recourir encore à la superstition. Mais sans l'emploi des **mythes et du merveilleux [4]**, comment développer la superstition ? Qu'est-ce en effet que la foudre, l'égide, le trident, les torches, les dragons, les thyrses, toutes ces armes des dieux, et en général tout cet appareil de l'antique théologie, si ce n'est de pures fables, dont les chefs ou fondateurs d'États se sont servis, comme on se sert des masques de théâtre, pour effrayer les âmes faibles. L'esprit des **mythes [5]** poétiques étant ce que nous venons de dire et pouvant en somme exercer une heureuse influence sur les conditions de la vie sociale et politique, et profiter même à la connaissance de la réalité historique, on conçoit que les Anciens aient conservé, pour l'appliquer aux générations adultes, l'enseignement de l'enfance, et vu dans la poésie une école de sagesse propre à tous les âges. Plus tard, il est vrai, parurent l'histoire et la philosophie dans sa forme actuelle ; mais la philosophie et l'histoire ne s'adressent qu'au petit nombre, tandis que la poésie, d'une utilité plus générale, attire encore la foule dans les théâtres, et la poésie d'Homère infiniment plus qu'aucune autre. D'ailleurs, les premiers historiens et les premiers philosophes, ceux qu'on nomme les philosophes-physiciens, avaient été eux-mêmes des **mythographes [6]**.	καὶ θυρσόλογχα, τῶν θεῶν ὅπλα, μῦθοι καὶ πᾶσα θεολογία ἀρχαιικὴ· ταῦτα δ' ἀπεδέξαντο οἱ τὰς πολιτείας καταστησάμενοι μορμολύκας τινὰς πρὸς τοὺς νηπιόφρονας. Τοιαύτης δὲ τῆς **μυθοποιίας [5]** οὔσης καὶ καταστρεφούσης εἰς τὸ κοινωνικὸν καὶ τὸ πολιτικὸν τοῦ βίου σχῆμα καὶ τὴν τῶν ὄντων ἱστορίαν, οἱ μὲν ἀρχαῖοι τὴν παιδικὴν ἀγωγὴν ἐφύλαξαν μέχρι τῶν τελείων ἡλικιῶν, καὶ διὰ ποιητικῆς ἱκανῶς σωφρονίζεσθαι πᾶσαν ἡλικίαν ὑπέλαβον· χρόνοις δ' ὕστερον ἡ τῆς ἱστορίας γραφὴ καὶ ἡ νῦν φιλοσοφία παρελήλυθεν εἰς μέσον. Αὕτη μὲν οὖν πρὸς ὀλίγους, ἡ δὲ ποιητικὴ δημωφελεστέρα καὶ θέατρα πληροῦν δυναμένη· ἡ δὲ δὴ τοῦ Ὁμήρου ὑπερβαλλόντως. Καὶ οἱ πρῶτοι δὲ ἱστορικοὶ καὶ φυσικοὶ **μυθογράφοι [6]**.

Lucrece. *De la nature des choses*. V, 837-924 (traduction : Henri Clouard).

[837] Que de **monstres** la terre en travail s'efforça de créer, étranges de traits et de structure ! On vit l'androgyne, qui tient des deux sexes mais n'appartient à aucun, et n'est ni l'un ni l'autre ; on vit des êtres sans pieds et sans mains, ou muets et sans bouche, ou sans regard, aveugles, ou bien dont les membres adhéraient tous au tronc et qui ne pouvaient ni agir, ni marcher, ni éviter un péril, ni pourvoir à leurs besoins. **Tous ces monstres et combien d'autres de même sorte** furent créés en vain, la nature paralysa leur croissance et ils ne purent toucher à la fleur tant désirée de l'âge, ni trouver de nourriture, ni s'unir par les liens de Vénus. Il faut en effet, nous le voyons, tout un concours de circonstances pour que les espèces puissent durer en se reproduisant : des aliments d'abord, puis des germes féconds distribués dans l'organisme avec une issue par où ils puissent s'écouler hors du corps alangui, et enfin, pour que la femelle puisse se joindre au mâle, des organes qui leur permettent d'échanger des joies partagées.

[855] Beaucoup d'espèces durent périr sans avoir pu se reproduire et laisser une descendance. Toutes celles que tu vois respirer l'air vivifiant, c'est la ruse ou la force, ou enfin la vitesse qui dès l'origine les a défendues et conservées. Il en est un bon nombre en outre qui se sont recommandées à nous par leur utilité et remises à notre garde. L'espèce cruelle des lions et autres bêtes féroces, c'est dans la force et le courage qu'elle a trouvé sa sûreté ; les renards ont trouvé la leur dans la ruse, les cerfs dans la fuite. Mais les chiens au sommeil léger et au cœur fidèle, les bêtes de somme et de trait, les troupeaux porte-laine et les animaux à cornes, toutes ces espèces se trouvent confiées à la garde de l'homme, Memmius. Portées à fuir les bêtes sauvages, à chercher la paix et une abondante pâture acquise sans péril, elles ont reçu de nous ces biens pour prix de leurs services.

[871] Quant aux animaux qui ne furent doués ni pour vivre indépendants par leurs propres moyens, ni pour gagner en bons serviteurs nourriture et sécurité sous notre protection, tous ceux-là furent pour les autres proie et butin et restèrent enchaînés au malheur de leur destin jusqu'au jour où leur espèce fut complètement détruite par la nature.

[837] Multaque tum tellus etiam **portenta** creare conatast mira facie membrisque coorta, androgynem, interutrasque nec utrum, utrimque remotum, orba pedum partim, manuum viduata vicissim, muta sine ore etiam, sine voltu caeca reperta, vinctaque membrorum per totum corpus adhaesu, nec facere ut possent quicquam nec cedere quoquam nec vitare malum nec sumere quod foret usus. Cetera de genere **hoc monstra ac portenta** creabat nequiquam, quoniam natura absterruit auctum, nec potuere cupitum aÉtatis tangere florem nec reperire cibum nec iungi per Veneris res. multa videmus enim rebus concurrere debere, ut propagando possint procudere saecla : pabula primum ut sint, genitalia deinde per artus semina qua possint membris manare remissis ; feminaque ut maribus coniungi possit, habere mutua qui mutent inter se gaudia uterque.

[855] Multaque tum interiisse animantum saecla necessest nec potuisse propagando procudere prolem. nam quaecumque vides vesci vitalibus auris, aut dolus aut virtus aut denique mobilitas est ex ineunte aevo genus id tutata reservans ; multaque sunt, nobis ex utilitate sua quae commendata manent, tutelae tradita nostrae. Principio genus acre leonum saevaque saecla tutatast virtus, volpes dolus et fuga cervos. At levisomna canum fido cum pectore corda, et genus omne quod est veterino semine partum, lanigeraeque simul pecudes et bucera saecla, omnia sunt hominum tutelae tradita, Memmi ; nam cupide fugere feras pacemque secuta sunt et larga suo sine pabula parta labore, quae damus utilitatis eorum praemia causa.

[871] At quis nil horum tribuit natura, nec ipsa sponte sua possent ut vivere nec dare nobis utilitatem aliquam quare pateremur eorum praesidio nostro pasci genus esseque tutum, scilicet haec aliis praedae lucroque iacebant, indupedita suis fatalibus omnia vinclis, donec ad interitum genus id natura redegit.

[878] Sed neque Centauri fuerunt, nec tempore in ullo esse queunt duplici natura et corpore bino ex alienigenis membris compacta, potestas hinc illinc parvis ut non sit parsesse potissit. Id licet hinc quamvis hebeti cognoscere corde.

[878] Les Centaures n'ont jamais existé ; en aucun temps n'a pu vivre un être à double nature, combinaison de deux corps, fait de membres hétérogènes, sans harmonie possible dans les facultés. L'esprit le plus obtus en sera convaincu aisément.

[883] Tout d'abord le cheval après trois ans révolus est dans le meilleur de son âge, l'enfant en reste loin, car souvent encore après trois ans il cherchera en songe le sein qui lui a donné le lait ; plus tard, quand le cheval vieillissant perd ses forces et que de ses membres languissants la vie s'apprête à s'enfuir, c'est le moment où l'enfant s'épanouit dans la jeunesse florissante, qui revêt ses joues d'un tendre duvet. Ne va donc pas croire que du croisement de l'homme avec la race des bêtes de somme, puissent se former et vivre des centaures, non plus que ces monstres à ceinture de chiens furieux, les Scylles au corps demi-marin, ni enfin tous ces monstrueux assemblages de membres discordants qui n'atteignent pas en même temps dans toutes leurs parties la fleur de l'âge, l'épanouissement des forces, le déclin de la vieillesse, et qui tout entiers ne peuvent brûler du même feu d'amour, ni s'accorder dans leurs mœurs ni se plaire aux mêmes aliments. Ne voit-on pas en effet l'animal porte-barbe, la chèvre, s'engraisser avec la ciguë, qui est pour l'homme violent poison ?

[901] La flamme brûle et consume le corps fauve des lions ainsi que toute chair et tout sang d'animal existant sur terre. Comment donc un être à triple forme, lion par la tête, dragon par la queue et par le corps Chimère — tel est le nom de cet être fabuleux — aurait-il pu souffler par la gueule une ardente flamme issue de sa poitrine ?

[907] S'imaginer que dans la nouveauté naissante de la terre et du ciel aient pu naître semblables êtres et ne soutenir cette croyance que du vain mot de nouveauté, c'est s'entraîner à débiter mainte fable de même valeur : on dira qu'en ces temps des fleuves d'or traversaient les terres, qu'aux arbres les fleurs étaient des pierres précieuses ou qu'il y eut un homme à taille de géant, capable d'enjamber un océan et de faire tourner de ses mains autour de lui la voûte entière du ciel. Certes, la terre contenait un grand nombre de germes différents à l'époque où elle produisit les premiers êtres animés, mais ce n'est pas une

[883] Principio circum tribus actis impiger annis floret equus, puer haudquaquam ; nam saepe etiam nunc ubera mammarum in somnis lactantia quaeret. Post ubi equum validae vires aÉtate senecta membraque deficiunt fugienti languida vita, tum demum puerili aevo florente iuventas occipit et molli vestit lanugine malas. ne forte ex homine et veterino semine equorum confieri credas Centauros posse neque esse, aut rabidis canibus succinctas semimarinis corporibus Scyllas, et cetera de genere horum, inter se quorum discordia membra videmus ; quae neque florescunt pariter nec robora sumunt corporibus neque proiciunt aÉtate senecta, nec simili Venere ardescunt nec moribus unis conveniunt, neque sunt eadem iucunda per artus : quippe videre licet pinguescere saepe cicuta barbigeras pecudes, homini quae est acre venenum.

[901] Flamma quidem vero cum corpora fulva leonum tam soleat torrere atque urere quam genus omne visceris in terris quodcumque et sanguinis extet, qui fieri potuit, triplici cum corpore ut una, prima leo, postrema draco, media ipsa, Chimaera ore foras acrem flaret de corpore flammam ?

[907] Quare etiam tellure nova caeloque recenti talia qui fingit potuisse animalia gigni, nixus in hoc uno novitatis nomine inani, multa licet simili ratione effutiat ore, aurea tum dicat per terras flumina vulgo fluxisse, et gemmis florere arbusta suësse, aut hominem tanto membrorum esse impete natum, trans maria alta pedum nisus ut ponere posset et manibus totum circum se vertere caelum. nam quod multa fuere in terris semina rerum tempore quo primum tellus animalia fudit, nil tamen est signi mixtas potuisse creari inter se pecudes compactaque membra animantum, propterea quia quae de terris nunc quoque abundant herbarum genera ac fruges arbustaque laetanon tamen inter se possunt complexa creari, sed res quaeque suo ritu procedit, et omnes foedere naturae certo discrimina servant.

raison pour qu'elle ait pu créer des espèces hybrides, des corps aux membres disparates. Tant de productions maintenant encore jaillies du sol, herbes multiples, céréales, arbres vigoureux, n'ont pas possibilité de naître pèle-mêle ; mais chacune a son développement, toutes conservent leurs différences que la nature a décrétées.	

Deniers, monnaie de base du système monétaire romain, à l'effigie de différents grands empereurs et représentant les outils pontificaux des augures et des haruspices dont le lituus (bâton augural).



Jules César (100-44)



Auguste (27-14)



Vespasien (9-79)



Marc Aurèle (121-180)

Peuples monstrueux inspirés de des *Histoires Naturelles* (V, 8 ; VII, 2). De haut en bas : traité sur les monstres et prodiges du XIIIe siècle (MS. Douce 88. Oxford Librairies) ; Giuliano Dati. *Trattato del massimo Prete Ianni. Secondo cantare dell'India*. Roma : Besicken e Mayer, 1494 ; Johann Zahn. *Specula Physico-Mathematico-Historica Notabilium ac Mirabilium Sciendorum*. Nuremberg : Johann Christoph Lochner, 1696.







Saint Augustin d'Hippone au sujet de la monstruosité de Cybèle la *Marti Magnae*, des Galles, et des autres dieux païens. *La Cité de Dieu. Contre les païens*. VII, 26. (traduction : Louis Ignace Moreau)

[7,26] XXVI. Et ces hommes voués au service de la grande Mère, ces efféminés, dont la consécration même est un outrage à la pudeur de l'un et de l'autre sexe, qu'on a vus encore de nos jours dans les places et les rues de Carthage, les cheveux parfumes, le visage farde, les membres amollis, la démarche lascive, demander publiquement de quoi soutenir leur infame existence ; Varron, si ma mémoire est fidèle, ne parle d'eux nulle part. Ici l'interprétation manque, la raison rougit, la parole s'arrête. La grande Mère l'emporte sur tous les dieux ses enfants, non par l'excellence de la divinité, mais par l'énormité du crime. **C'est une monstruosité qui fait pâlir celle de Janus.** Il n'est hideux que par la difformité de ses statues ; elle est hideuse par la cruauté de ses mystères. Lui, n'a de membres superflus qu'en effigie. Elle mutile réellement les membres humains. Les désordres, les incestes de Jupiter sont au-dessous de cette infamie. Séducteur de tant de femmes, Jupiter ne déshonore le ciel que du seul Ganymède ; mais elle, par ces efféminés de profession, souille la terre et outrage les cieux. Peut-être en ce genre de cruauté obscène, pourrait-on lui comparer ou lui préférer Saturne, qui, dit-on, mutile son père ; mais, dans les mystères de ce dieu, les hommes s'entretuent, ils ne s'outragent pas eux-mêmes. Ce dieu dévora ses fils, disent les poètes ; ce que les philosophes interprètent à leur gré. La vérité historique est qu'il les mit à mort. Aussi les Carthaginois lui sacrifiaient leurs enfants, sacrifices que les Romains ont repoussés. Mais la grande Mère des dieux introduit des eunuques dans les temples romains, et cette infame coutume s'est perpétuée. On croyait donc que cette déesse soutenait le courage en retranchant la virilité. Eh ! que sont au prix de cette abomination les larcins de Mercure, l'impudicité de Venus, les adultères et incestes des autres dieux ? Ici j'invoquerais le témoignage des livres mêmes, si chaque jour le théâtre ne reproduisait ces horreurs par le chant et la danse ? Et que sont-elles en effet, comparées à cette infamie qui n'appartient qu'à la grande Mère ? Fiction de poètes, dit-on, mais, o honte ! est-ce une fiction que les plaisirs que trouvent les dieux a de tels spectacles ? Que la scène ou la poésie publie tous ces crimes : témérité, impudence des poètes, j'y consens. Mais

[7,26] XXVI. Itemque de mollibus eidem Matri Magnae contra omnem uirorum mulierumque uerecundiam consecratis, qui usque in hesternum diem madidis capillis facie dealbata, fluentibus membris incessu femineo per plateas uicosque Carthaginis etiam a propolis unde turpiter uiuerent exigebant, nihil Varro dicere uoluit nec uspiam me legisse commemini. Defecit interprÉtatio, erubuit ratio, conticuit oratio. Vicit Matris Magnae omnes deos filios non numinis magnitudo, sed criminis. **Huic monstro nec Iani monstrositas comparatur.** Ille in simulacris habebat solam deformitatem, ista in sacris deformem crudelitatem ; ille membra in lapidibus addita, haec in hominibus perdita. Hoc dedecus tot Iouis ipsius et tanta stupra non uincunt. Ille inter femineas corruptelas uno Ganymede caelum infamauit; ista tot mollibus professis et publicis et inquinauit terram et caelo fecit iniuriam. Saturnum fortasse possemus huic in isto genere turpissimae crudelitatis siue conferre siue praeferre, qui patrem castrasse perhibetur; sed in Saturni sacris homines alienis manibus potius occidi quam suis abscidi potuerunt. Deuorauit ille filios, ut poetae ferunt, et physici ex hoc interpretantur quod uolunt ; ut autem historia prodit, necauit; sed quod ei Poeni suos filios sacrificati sunt, non recepere Romani. At uero ista Magna deorum Mater etiam Romanis templis castratos intulit atque istam saeuitiam moremque seruauit, credita uires adiuuare Romanorum exsecando uirilia uirorum. Quid sunt ad hoc malum furta Mercurii, Veneris lasciuia, stupra ac turpitudines ceterorum, quae proferremus de libris, nisi cotidie cantarentur et saltarentur in theatris ? Sed haec quid sunt ad tantum malum, cuius magnitudo Magnae Matri tantummodo competebat ? Praesertim quod illa dicuntur a poetis esse conficta, quasi poetae id etiam finxerint, quod ea sint diis grata et accepta. Vt ergo canerentur uel scriberentur, sit audacia uel petulantia poetarum ; ut uero diuinis rebus et honoribus eisdem imperantibus et extorquentihus numinibus adderentur, quid est nisi crimen deorum, immo uero confessio daemoniorum et deceptio miserorum ? Verum illud, quod de abscisorum consecratione Mater deum coli meruit, non poetae confinxerunt, sed horrere magis quam canere maluerunt. Hisne diis selectis

qu'ils soient mis au nombre des choses et des solennités divines, sur l'ordre et la menace des dieux mêmes, le crime n'est-il pas aux dieux ? Ne se déclarent-ils pas ainsi démons et séducteurs d'âmes misérables ? Quant à ces eunuques voues par leur sang au culte de la grande Déesse, les poètes ici cessent d'inventer. L'horreur les réduit au silence. Voilà donc ces dieux choisis auxquels l'homme se doit consacrer pour vivre heureusement après la mort, quand, des ici-bas, il ne peut vivre honnêtement à leur service, courbe sous le joug des plus honteuses superstitions, esclave des esprits impurs. « Tout cela, dit Varron, se rapporte au monde » a l'immonde, devrait-il dire. Or est-il rien dans le monde qui ne se puisse rapporter au monde ? Pour nous, ce que nous cherchons, c'est une âme qui, affermie par la vraie religion, n'adore pas le monde comme son Dieu, mais l'admire en vue de Dieu, comme l'œuvre de Dieu, et, délivrée de toute souillure mondaine, s'élève pure à Dieu, créateur du monde.	quisquam consecrandus est, ut post mortem uiuat beate, quibus consecratus ante mortem honeste non potest uiuere, tam foedis superstitionibus subditus et inmundis daemonibus obligatus ? Sed haec omnia, inquit, referuntur ad mundum. Videat ne potius ad inmundum. Quid autem non potest referri ad mundum, quod esse demonstratur in mundo ? Nos autem animum quaerimus, qui uera religione confisus non tamquam deum suum adoret mundum, sed tamquam opus Dei propter Deum laudet mundum, et mundanis sordibus expiatus mundus perueniat ad Deum, qui condidit mundum.

Entailles magiques d'époque antique représentant des divinités sensées éloigner le mauvais sort ainsi que les maladies. Ce sont ces mêmes divinités mineures auxquelles s'en prend Saint Augustin dans *La Cité de Dieu* et dont Pline l'Ancien fait mention dans son *Histoire Naturelle* (II, 5) comme étant porté aux doigts par les adeptes de certaines religions païennes.



US-AA-KMA_26054 ; CBd-451. (« Magical gem: Cock-headed Anguipes (A) Eagle-headed god (B) ». Genevra Kornbluth, Christopher A. Faraone et Ann Arbor. Kelsey Museum of Archaeology. The Campbell Bonner Magical Gems Database (2010-), developed at the Museum of Fine Arts, Budapest, editor-in-chief: Á. M. Nagy. cbd.mfab.hu/cbd/451).



DE-Berlin-Aeg_9864 ; CBd-221. (« Magical gem: Lion-headed figure (A) Anubis with Hecate (B) ». Attilio Mastrocinque. Staatliche Museen zu Berlin, Ägyptisches Museum. The Campbell Bonner Magical Gems Database (2010-), developed at the Museum of Fine Arts, Budapest, editor-in-chief: Á. M. Nagy. cbd.mfab.hu/cbd/221)



GB-BM-MMEu_G 190, EA 56190 ; CBd-724 (« Magical gem: Gryllos_A, phoenix with kerykeion_B ». Christopher A. Faraone. Trustees of the British Museum. The Campbell Bonner Magical Gems Database (2010-), developed at the Museum of Fine Arts, Budapest, editor-in-chief: Á. M. Nagy. cbd.mfab.hu/cbd/221)

Série de modillons du XIIe siècle. De haut en bas : Église Notre-Dame. Bruyères et Montberault (Aisne) ; Église Saint-Pierre. Châteauneuf-sur-Charente (Charente) ; Église Notre-Dame de L'assomption, Lescar (Pyrénées-Atlantiques).







En haut, à gauche : Tentation de St. Antoine. XIIIe siècle (MS. Douce 381. Oxford Librairie).
En haut, à droite : St. Augustin contre Faustus. XIVe siècle (Latin 2082. BnF).
En bas : Grylles. Plafond des galeries du cloitre de la Cathédrale St. Léonce de Fréjus. XIVe





(Source gallica.bnf.fr / BnF)



La parabole du monstre de Saint Thomas d'Aquin. *Somme théologique*. II, 21, art. I (Roguet Aimon-Marie).

L'acte humain, en tant qu'il est bon ou mauvais, a-t-il raison de rectitude ou de péché,

Il semble que non. Selon le Philosophe, « les **monstres** sont des péchés dans l'ordre de la nature ». Or, les **monstres** ne sont pas des actes, mais des êtres engendrés **contrairement à l'ordre de la nature** ; et, comme il est dit au même endroit, l'art et la raison imitent la nature. Donc l'acte, du fait qu'il est désordonné et mauvais, n'est pas un péché.

De plus, le péché, selon le Philosophe, se produit accidentellement, dans la nature et dans l'art, lorsqu'on ne parvient pas à la fin visée. Mais la bonté ou la malice de l'acte humain consiste principalement dans l'intention et la poursuite de la fin. Donc la malice d'un acte ne lui donne pas raison de péché.

En outre, si la malice d'un acte lui donnait raison de péché, partout où il y aurait mal, il y aurait péché. Or cela est faux ; car le châtiment, qui est un mal véritable, n'est pas péché. De ce qu'un acte est mauvais, il ne s'ensuit donc pas qu'il soit un péché.

Cependant nous avons montré plus haut que la bonté de l'acte humain dépend principalement de la loi éternelle, et que, par suite, la malice consiste à s'écarter de celle-ci. Or, c'est en cela que consiste le péché, dit S. Augustin : « Le péché est toute action, toute parole, tout désir contraire à la loi éternelle. » Donc tout acte humain, du fait qu'il est mauvais, a raison de péché.

Conclusion, le mal est plus vaste que le péché, de même que le bien est plus vaste que la rectitude. En effet, toute privation de bien est un mal chez tout être ; tandis que le péché consiste proprement dans un acte exécuté pour une fin avec laquelle il n'est pas dans l'ordre requis. Or, la relation requise avec la fin est réglée selon une mesure déterminée. Chez les êtres qui agissent par nature, cette mesure se confond avec la vertu naturelle qui les incline vers leur fin. Donc, quand l'acte procède d'une vertu naturelle suivant son inclination naturelle à la fin, la rectitude est observée dans l'acte, parce que le juste milieu ne sort pas des extrêmes : c'est-à-dire que l'acte ne sort pas du rapport qui unit le principe actif à la fin. Mais quand l'acte s'écarte de cette rectitude, survient la raison de péché.

Dans les actes accomplis par la volonté, la règle prochaine est la raison humaine ; la règle

Ad primum sic proceditur. Videtur quod actus humanus, inquantum est bonus vel malus, non habeat rationem rectitudinis vel peccati.

Peccata enim sunt monstra in natura, ut dicitur in *II Physic.* **Monstra** autem non sunt actus, sed sunt quaedam res generatae **praeter ordinem naturae**. Ea autem quae sunt secundum artem et rationem, imitantur ea quae sunt secundum naturam, ut ibidem dicitur. Ergo actus ex hoc quod est inordinatus et malus, non habet rationem peccati.

Praeterea, peccatum, ut dicitur in *II Physic.*, accidit in natura et arte, cum non pervenitur ad finem intentum a natura vel arte. Sed bonitas vel malitia actus humani maxime consistit in intentione finis, et eius prosecutione. Ergo videtur quod malitia actus non inducat rationem peccati.

Praeterea, si malitia actus induceret rationem peccati, sequeretur quod ubicumque esset malum, ibi esset peccatum. Hoc autem est falsum, nam poena, licet habeat rationem mali, non tamen habet rationem peccati. Non ergo ex hoc quod aliquis actus est malus, habet rationem peccati.

Sed contra, bonitas actus humani, ut supra ostensum est, principaliter dependet a lege aeterna, et per consequens malitia eius in hoc consistit, quod discordat a lege aeterna. Sed hoc facit rationem peccati, dicit enim Augustinus, *XXII contra Faustum*, quod « peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum aliquid contra legem aeternam. » Ergo actus humanus ex hoc quod est malus, habet rationem peccati.

Respondeo dicendum quod malum in plus est quam peccatum, sicut et bonum in plus est quam rectum. Quaelibet enim privatio boni in quocumque constituit rationem mali, sed peccatum proprie consistit in actu qui agitur propter finem aliquem, cum non habet debitum ordinem ad finem illum. Debitus autem ordo ad finem secundum aliquam regulam mensuratur. Quae quidem regula in his quae secundum naturam agunt, est ipsa virtus naturae, quae inclinat in talem finem. Quando ergo actus procedit a virtute naturali secundum naturalem inclinationem in finem, tunc servatur rectitudo in actu, quia medium non exit ab extremis, scilicet actus ab ordine activi principii ad finem. Quando autem a rectitudine tali actus aliquis recedit, tunc incidit ratio peccati.

suprême est la loi éternelle. Toutes les fois, par conséquent, que l'acte se porte vers une fin suivant l'ordre voulu par la raison et par la loi éternelle, il est droit ; toutes les fois qu'il dévie de cette rectitude, il devient péché. Or, il est évident, d'après ce que nous avons dit, que tout acte volontaire est mauvais parce qu'il s'éloigne de l'ordre voulu par la raison et la loi éternelle, et qu'il est bon lorsqu'il y est conforme. Il faut en conclure que tout acte humain, du fait qu'il est bon ou mauvais, reçoit la qualité de rectitude ou de péché. En première réponse à la conclusion on peut donc dire qu'**on appelle les monstres des péchés parce qu'ils proviennent d'un péché existant dans la nature.** En seconde réponse on peut dire que : la fin est de deux sortes : ultime et prochaine. Dans le **péché d'ordre naturel**, l'acte s'écarte de la fin ultime qui consiste dans la perfection de l'être engendré, mais il ne manque pas toute la fin prochaine, car toute action de la nature produit quelque chose. De même, dans le péché de la volonté, l'acte s'écarte toujours de la fin ultime, parce que nul acte volontaire mauvais ne peut être rapporté à la béatitude, qui est la fin ultime. Toutefois il ne s'écarte pas de la fin prochaine que la volonté vise et atteint. Et comme cette intention elle-même est rapportée à la fin ultime, on peut trouver en elle la rectitude ou le péché. En troisième réponse on peut dire que : c'est l'acte qui ordonne un être à sa fin ; c'est pourquoi le péché qui est une déviation de l'ordre qui mène à la fin consiste proprement dans un acte. Mais le châtiment regarde la personne qui pèche, comme on l'a dit dans la première Partie.	In his vero quae aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana ; regula autem suprema est lex aeterna. Quando ergo actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis et legis aeternae, tunc actus est rectus, quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur esse peccatum. Manifestum est autem ex praemissis quod omnis actus voluntarius est malus per hoc quod recedit ab ordine rationis et legis aeternae, et omnis actus bonus concordat rationi et legi aeternae. Unde sequitur quod actus humanus ex hoc quod est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati. Ad primum ergo dicendum quod **monstra dicuntur esse peccata, inquantum producta sunt ex peccato in actu naturae existente.** Ad secundum dicendum quod duplex est finis, scilicet ultimus, et propinquus. In **peccato autem naturae**, deficit quidem actus a fine ultimo, qui est perfectio generati; non tamen deficit a quocumque fine proximo; operatur enim natura aliquid formando. Similiter in peccato voluntatis, semper est defectus ab ultimo fine intento, quia nullus actus voluntarius malus est ordinabilis ad beatitudinem, quae est ultimus finis, licet non deficiat ab aliquo fine proximo, quem voluntas intendit et consequitur. Unde etiam cum ipsa intentio huius finis ordinetur ad finem ultimum, in ipsa intentione huiusmodi finis potest inveniri ratio rectitudinis et peccati. Ad tertium dicendum quod unumquodque ordinatur ad finem per actum suum, et ideo ratio peccati, quae consistit in deviatione ab ordine ad finem, proprie consistit in actu. Sed poena respicit personam peccantem, ut in primo dictum est.

Eustache Deschamps. « Parlant d'un monstre nomme minotaurus », *Œuvres Completes.* Paris : Societe des anciens textes francais, 1887 (seconde moitiée du XIIe siècle), t.V, 955, p. 176-178. « Sur prodiges et corps monstrueux », *op.cit.* t.V, 950, p. 168-169.

PARLANT D'UN MONSTRE NOMME MINOTAURUS

Monstre horrible fut de Minotaurus
Qui .II. Formes ot en un mesme corps,
Homme et toreau, et pour ce Dedalus
En sa maison qu'il fist l'enferma lors,
Que veu ne fust. Mais un monstre plus fors
Est au jour d'ui : c'est un corps a deux testes
Voulans regner sur raisonnables bestes
Dont les membres sont en division,
Qui a un seul fussent d'obeir prestes,
Qui voulsist bien cette conclusion

Qui est cilz corps qui est ainsi confus ?
C'est l'Eglise dont les membres sont tors,
Qui .II. Chiefs ont, par convoiteux descors,
On un seul chief deust gouverner ; honnestes
Vicaire Dieu com saint Pierre, li prestres,
Fut de par lui par saincte election
Et encor fust sanz os et sanz arestes,
Qui voulsist bien ceste conclusion.

S'un corps humain sur terre descendus
Avoit deux chiefs, moult seroit vilz et ors ;
Quant il est nez, est pour monstre tenus,
Aussi seroit une vache ou un pors.
Un chief soufist, et quant je me recors
C'uns seul papes doit estre magnifestes
Sur son tropel, se deux sont, deshonnestes
Et injustes est l'un d'eulx par raison :
Dont tel erreur fust pieca oste presques,
Qui voulsist bien ceste conclusion.

Par ce cisme est tout li mondes perdus,
Guerre en descent entre foibles et fors ;
En grant peril sont prestres et tondus
Faiz a ce temps. Ayons nostre remors
Aux sacremens, aux effects, aux effors
Des unctions, des ordres, des baptesmes,
Des beneicons, des huiles et des cresmes,
Et au peril de la dampnacion
Des nez ; en ce pourveu fust evesques
Qui voulsist bien ceste conclusion !

Pour ce princes terriens, je conclus,
Et vous, prelaz, que vous mettez defors
Ce monstre ci : faittes qu'il soit intrus
Et enfermez, tant que par saint acors

SUR PRODIGES ET CORPS MONSTRUEUX

Corps monstrueux, horrible a regarder,
Prodige grant de vengence future,
Beste a deux dos qui fait le monde errer,
Langue double dont parle l'escripture,
Venin cuisant, serpentine figure
Qu'enfer attent, faulx conseil variable,
Juge vendant la grace charitable,
Chien envieux, de convoitise plain,
Qui d'Antecrist est voie preparable,
Dieux nous vueille tous getter de ta main !

Las ! Ta forme fait trop a redoubter,
Et tes membres plains de toute laidure
Qui vendent tout ce qu'on souloit donner,
Ne tu ne veulz congnoistre creature
Qui face bien ; tu faiz contre droiture
Guerre et tourment, toute chose nuisable ;
Estre ne veuls a Verte consachable ;
De male heure fus pour le peuple humain
Conceuz et nez, comme chose dampnable :
Dieu nous vueille tous getter de ta main !

Par tes euvres puet on assez noter
L'advenement du renoye parjure,
L'ennemi Dieu qui se venrra monstrer
Prochainement, car on ne fait qu'injure ;
On est larron, homicide ou parjure ;
A ton temps est tout vice celebrable,
L'en prant, l'en toult, et chascun est coupable
Et haineux, convoiteus et haultain,
Fel, orgueilleus ; monstre tresdecevable,
Dieux nous vueille tous getter de ta main !

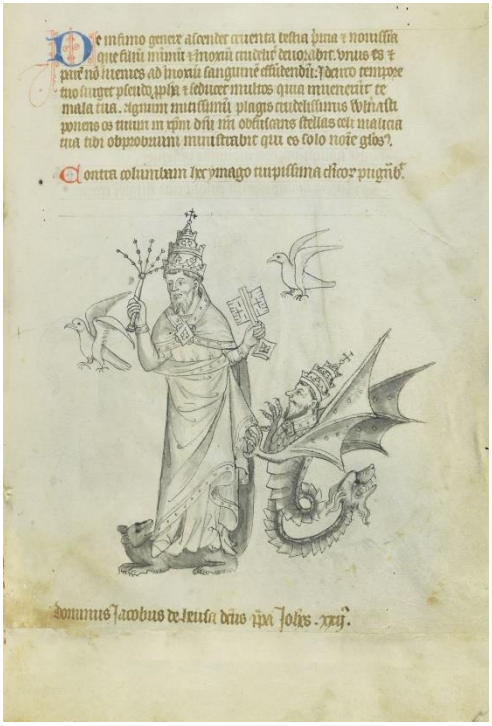
Beste a .II. Chiefs, qui ne vis que d'ordure
Et qui corromps toute humaine nature,
De toy parle l'Apocalipce a plain,
Sebille aussi ; Jouachin te figure
Dolentement par fiens et pourreture :
Dieux nous vueille touz getter de ta main !

Des saiges clers vous aiez les recors Qu'il doit regner un seul vray, et vous, prestres Et sanz faveur soit tenu chemins destres Pour remettre l'Eglise en union Qui fust pieca hors des chemins senestres, Qui voulsist bien ceste conclusion. L'ENVOY Roy, sur les roys trescrestiens tenus, Soit ce chemin d'entrechier soustenus La verite du vray opinion, Que telz cisme ne soit plus maintenus, Qui fust pieca de tous poins abatus, Qui voulsist bien ceste conclusion.	

Vaticinia de pontificibus, aussi connu sous le nom d'*Ascende calve*. Bohème : 1360-1370, VadSlg Ms. 342, St. Gallen, Kantonsbibliothek, Vadianische Sammlung.



Benoit XI (1303-1304)



Jean XXII et l'antipape Nicolas V (1316-1334)



Clément VI (1342-1352)



Sans nom. L'évêque Bernard Alaman voit dans ce monstre le schisme représenté par le dragon de l'Apocalypse, pareil aux interprétations faites par Joachim de Flore.

« Ascende calve », autres représentations de Jean XXII et l'antipape Nicolas V (première ligne) et du pape prophétique (dernière ligne). À remarquer : la dernière figure en bas à droite ressemble étrangement à celle décrite dans la ballade d'Eustache Deschamps *Sur prodiges et corps monstrueux*.



Reg. Lat. 580, fol. 5r. Vatican. Biblioteca Apostolica Vaticana.



MS. 13648, fol. 5v. Vienne. Österreichische Nationalbibliothek.



MS. 402, fol. 8v. New York. Pierpont Morgan Library.



MS. 13648, fol. 8v. Vienne. Österreichische Nationalbibliothek.

Colonne de gauche : *Alexandre VI révélé en démon*. Anonyme. Genève, 1545. Dans le canard original, lorsqu'on tourne la page contenant le portrait d'Alexandre VI pontife suprême, on tombe nez-à-nez en face de l'*Ego Sum Papa*. Colonne de droite : *Portrait du pape d'enfer*. Anonyme. Genève, 1550, Musée international de la Réforme. Cette reprise de l'*Ego Sum Papa* serait dirigée contre le pape Jules III. On peut y lire : « Voici le portrait du pape d'enfer. Ô monstre infernal ; tu as fait un mal, qui tant te nuira ».







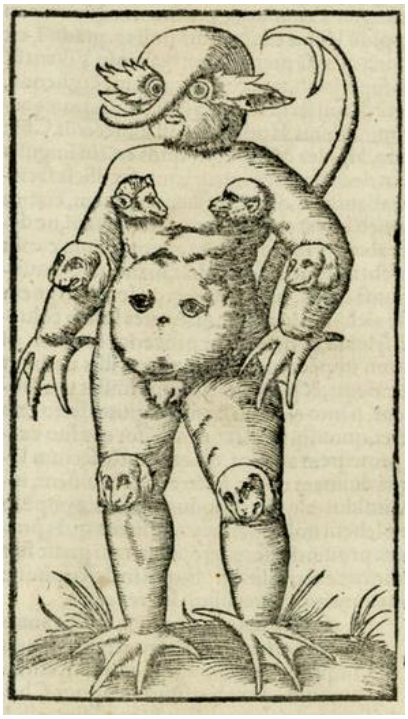
De haut en bas et de gauche à droite : l'*Ane-Pape* et le *Veau-moine* respectivement attribués à Philippe Melanchthon et à Martin Luther, extraits de : *De deux monstres prodigieux.* Genève : Jean Crespin, 1557 ; Le *monstre de Cracovie*, extrait de : Sebastian Münster, *Cosmographiae universalis.* IV. Bale : Petrus, 1552 ; *Le monstre de Ravenne*, Pierre Boaistuau, *Histoires prodigieuses*. Paris : Longis & Le Mangnier, 1560.



(Source gallica.bnf.fr / BnF)



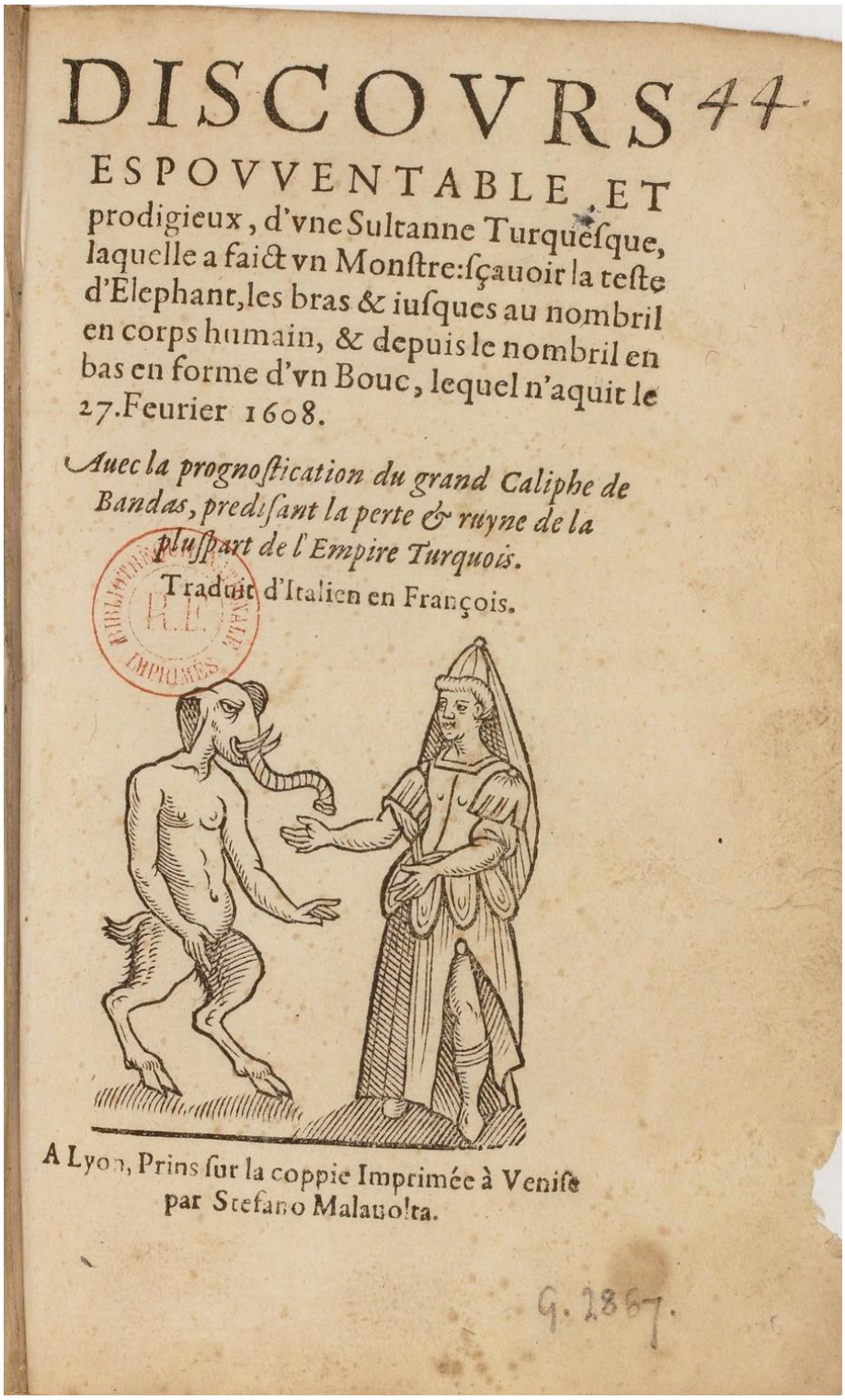
(Source gallica.bnf.fr / BnF)





(Source gallica.bnf.fr / BnF)

Discours épouvantable et prodigieux, d'une sultane turque, laquelle a fait un monstre. Anonyme. Lyon, 1608. Exemple de *canard de monstre* relatant la naissance d'un monstre, né d'une sultane turque, suivit de la « pronostication du Grand Calife de Bandas, prédisant la perte et la ruine de la plupart de l'Empire Turque ».



DISCOVRS 44.

ESPOVVENTABLE ET prodigieux, d'vne Sultanne Turquesque, laquelle a faict vn Monstre: sçauoir la teste d'Elephant, les bras & iusques au nombril en corps humain, & depuis le nombril en bas en forme d'vn Bouc, lequel n'aquit le 27. Feurier 1608.

Auec la prognostication du grand Caliphe de Bandas, prediſant la perte & ruyne de la pluſpart de l'Empire Turquois.

Traduit d'Italien en François.

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE R.F. IMPRIMÉS

A Lyon, Prins ſur la coppie Imprimée à Veniſe par Stefano Malanolta.

9. 2867.

(Source gallica.bnf.fr / BnF)

Hæresis Dea (« La déesse Hérésie accompagné d'un manticore »). Antonius Eisenhoit. 1589. On peut lire la description suivante : « La tête humaine avec des oreilles d'âne [symbolise] l'ignorance, la tête de dragon la malice de la doctrine, la tête de taureau la sauvagerie, le cou de pierre le défi, le brillant avec une chaîne l'arrogance, les seins la tromperie, la bourse la cupidité, la Bible le faux nom de Dieu, le chapelet l'hypocrisie, la poitrine blessée la douleur de la conscience, le gros ventre la gourmandise, la queue de serpent la sournoiserie, les pattes de cerf la rapidité de la méchanceté. »



AEisenhoit AB 3.2 (« Haeresis Dea ». Herzog Anton Ulrich Museum. http://kk.haum-bs.de/?id=a-eisenhoit-ab3-0002)

Egbert II van Heemskerck. *Luther en Enfer* [en haut] et *Calvin en Enfer* [en bas]. Les deux tableaux représentent l'entrée triomphante des deux chefs de la Réforme. Genève, 1700-1710, Musée International de la Réforme.





Affiche pour la pièce de théatre de Nolant de Fatouville intitulée *Arlequin Protée* : Jean-Baptiste Bonnart. *Alrequin Protée ou l'advocat d'un cler du Chastelet, contre le chien du Docteur*. Estampe. Paris : Bonnart, 1684.



(Source gallica.bnf.fr / BnF)

Nicolat et Geneviève Regnault. « Double enfant » et « Squelette du Double enfant ». *Les écarts à la nature, ou recueil des principales monstruosités que la nature produit dans le genre animal, peintes d'après natures.* Paris : Regnault, 1775.

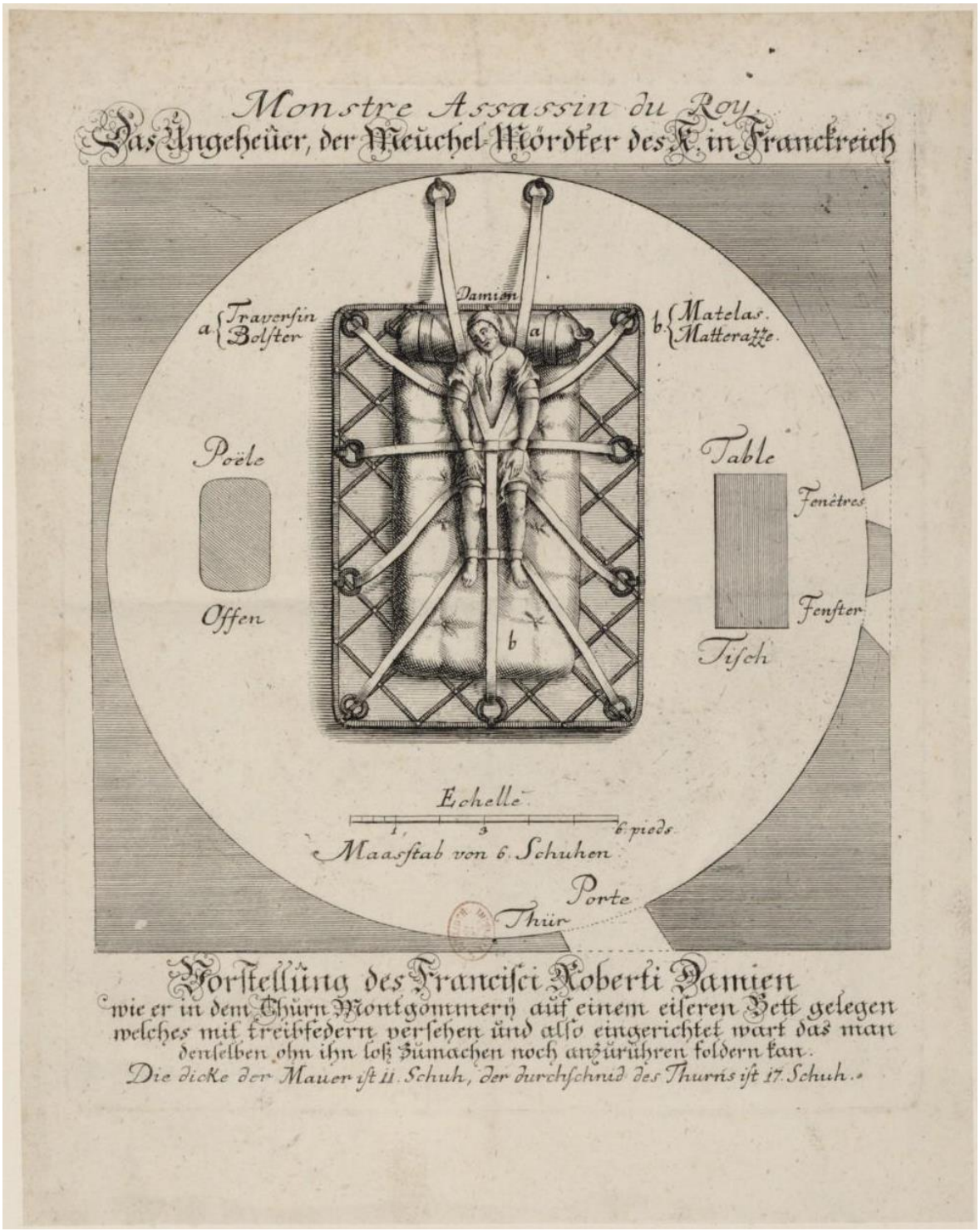


(Source gallica.bnf.fr / BnF)



(Source gallica.bnf.fr / BnF)

Monstre assassin du Roy. Représentation François Robert Damien. Anonyme, collection Michel Hennin, Bibliothèque nationale de France, département Estampes et photographie, Qb. 201, fol. 102.



(Source gallica.bnf.fr / BnF)

Deux hydres monstrueuses. La première caricature l'aristocratie ; la seconde, l'Ancien régime.



« L'Hydre aristocratique : ce monstre mâle et femelle n'a d'humain que ses têtes ; son naturel est féroce, barbare, sanguinaire ; il ne se repais que de sang, de larmes et de la subsistance des malheureux ; il cherche de tous côté à envahir, pour satisfaire son ambition et son insatiable avidité […] ». Paris, 1789 (Source gallica.bnf.fr / BnF).



« Un Monstre a trois têtes désignant les trois États de l'Aristocratie s'occupe a dévorer le reste du Cadavre du peuple qu'il a englouti impitoyablement dans ses entrailles carnivores. Il est précédé du Fanatisme aux Queues de Dragon et qui est vêtu d'un Froc Monacal, il porte a Califourchon sur son dos l'Hypocrisie pressante un Serpent qui distille son Poison Aristocratique ». Paris, 1790 (Source gallica.bnf.fr / BnF).

Claude-André Deseine, *Voltaire écrasant l'infame*. Paris : Musée de la Révolution, 1792. Dans ses correspondance voltaire nomme « l'infâme » le fanatisme, la superstition et l'intolérance.



Boissieux. *Le triomphe de la montagne*. Paris : chez Bance, 31 mai 1793. Aussi appelé *Le triomphe de la République*, elle s'accompagne du commentaire suivant : « les despotes cruels dont nous bravons la rage, eux-mêmes, sur leur tête ont provoqué l'orage. De la montagne enfin ils sont précipités ces monstres furieux par le crime enfantés ; et les traits foudroyants qu'ils lançaient sur leur proie, sont pour nous, aujourd'hui le plus beau feu de joie. ».

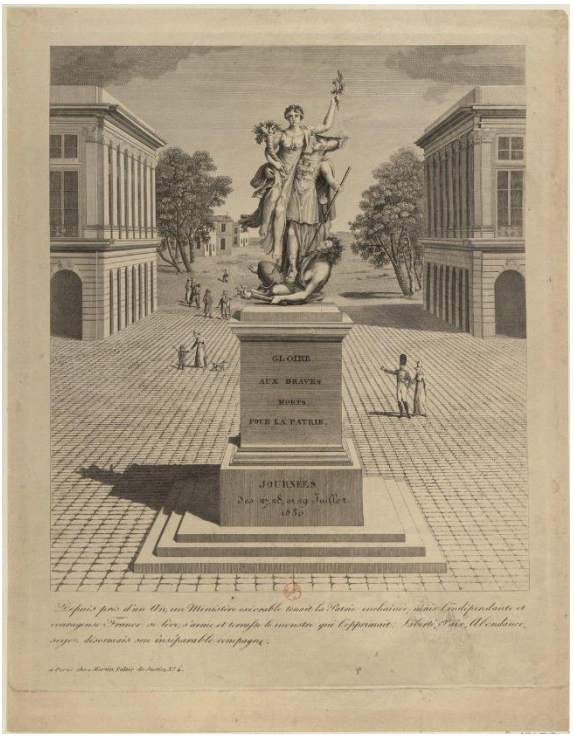


(Source gallica.bnf.fr / BnF)

Deux allégories du triomphe de la Nation française accompagnées de leur légende.

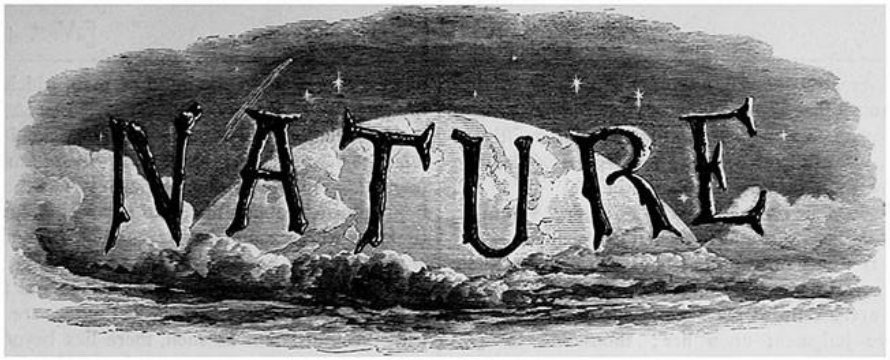


« La Nation française, couronnée par la Victoire et foulant à ses pieds les deux monstres de la Superstition et du Despotisme, écoute avec respect les sages avertissements de la Liberté et de l'Égalité. » Joachim Marius Olivieri. 1799 (Source gallica.bnf.fr / BnF).



« Depuis près d'un An, un Ministère exécrable tenait la Patrie enchaînée ; mais l'indépendante et courageuse France terrasse le monstre qui l'opprimait : Liberté, Paix, Abondance, soyez désormais son inséparable compagne. » Anonyme. 1830 (Source gallica.bnf.fr / BnF).

Première page du premier numéro de la revue *Nature* paru le 4 novembre 1869. On peut y lire les aphorismes de Goethe sur la *Nature* dont le fameux « *Auch das Unnatürlichste ist Natur* ».



A WEEKLY ILLUSTRATED JOURNAL OF SCIENCE

"To the solid ground
Of Nature trusts the mind which builds for aye."—WORDSWORTH

THURSDAY, NOVEMBER 4, 1869

NATURE: APHORISMS BY GOETHE

NATURE! We are surrounded and embraced by her: powerless to separate ourselves from her, and powerless to penetrate beyond her.

Without asking, or warning, she snatches us up into her circling dance, and whirls us on until we are tired, and drop from her arms.

She is ever shaping new forms: what is, has never yet been; what has been, comes not again. Everything is new, and yet nought but the old.

We live in her midst and know her not. She is incessantly speaking to us, but betrays not her secret. We constantly act upon her, and yet have no power over her.

The one thing she seems to aim at is Individuality; yet she cares nothing for individuals. She is always building up and destroying; but her workshop is inaccessible.

Her life is in her children; but where is the mother? She is the only artist; working-up the most uniform material into utter opposites; arriving, without a trace of effort, at perfection, at the most exact precision, though always veiled under a certain softness.

Each of her works has an essence of its own; each of her phenomena a special characterisation: and yet their diversity is in unity.

She performs a play; we know not whether she sees it herself, and yet she acts for us, the lookers-on.

Incessant life, development, and movement are in her, but she advances not. She changes for ever and ever, and rests not a moment. Quietude is inconceivable to her, and she has laid her curse upon rest. She is firm. Her steps are measured, her exceptions rare, her laws unchangeable.

She has always thought and always thinks; though not as a man, but as Nature. She broods over an all-comprehending idea, which no searching can find out.

Mankind dwell in her and she in them. With all men she plays a game for love, and rejoices the more they win. With many, her moves are so hidden, that the game is over before they know it.

That which is most unnatural is still Nature; the stupidest philistinism has a touch of her genius. Whoso cannot see her everywhere, sees her nowhere rightly.

She loves herself, and her innumerable eyes and affections are fixed upon herself. She has divided herself that she may be her own delight. She causes an endless succession of new capacities for enjoyment to spring up, that her insatiable sympathy may be assuaged.

She rejoices in illusion. Whoso destroys it in himself and others, him she punishes with the sternest tyranny. Whoso follows her in faith, him she takes as a child to her bosom.

Her children are numberless. To none is she altogether miserly; but she has her favourites, on whom she squanders much, and for whom she makes great sacrifices. Over greatness she spreads her shield.

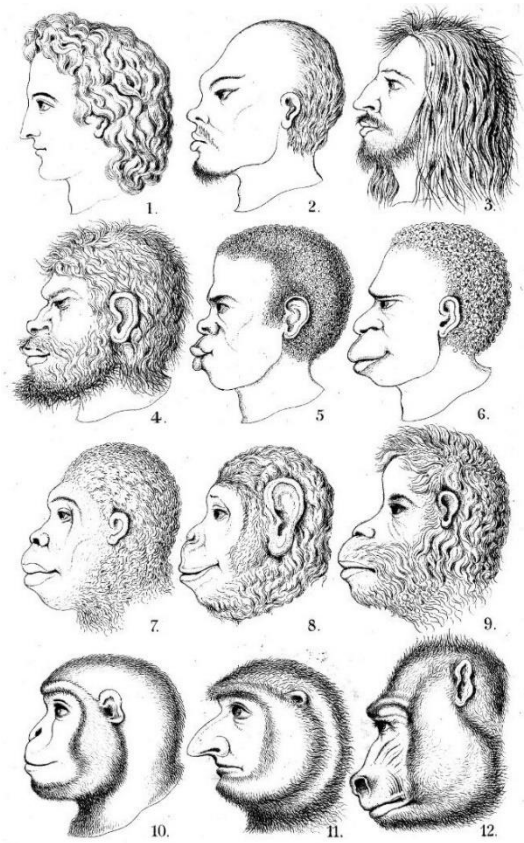
She tosses her creatures out of nothingness, and tells them not whence they came, nor whither they go. It is their business to run, she knows the road.

Her mechanism has few springs—but they never wear out, are always active and manifold.

The spectacle of Nature is always new, for she is always renewing the spectators. Life is her most exquisite invention; and death is her expert contrivance to get plenty of life.

She wraps man in darkness, and makes him for ever long for light. She creates him dependent upon the earth, dull and heavy; and yet is always shaking him until he attempts to soar above it.

À gauche : « Le groupe des Catarrhini » frontispice de l'ouvrage d'Ernest Haeckel, *Natürliche Schöpfungsgeschichte*. 1868. À droite : « Série des ancêtres de l'homme » extrait de l'ouvrage d'Ernest Haeckel, *Histoire de la création naturelle*. Paris : Reinwald, 1877 (1868).



(Source gallica.bnf.fr / BnF)

SÉRIE DES ANCÊTRES DE L'HOMME.

M... N — Limite séparant les ancêtres invertébrés et les ancêtres vertébrés.

Ages de l'hist^re organique terrestre.	Périodes géologiques de l'histoire organique terrestre.	Série des ancêtres animaux de l'homme.	Organismes actuels les plus analogues à la série des ancêtres.
I. Age archéolitique ou primordial.	1. Période laurentienne.	1. Monères. (Monera.)	Protogenes. Protamœba.
		2. Organismes primaires monocellulaires.	Amibes simples. (Autamœbæ.)
		3. Organismes primaires polycellulaires.	Amibes composés. (Synamœbæ.)
	2. Période cambrienne.	4. Planéades.	Larve blastula.
		5. Gastréades.	Larve gastrula.
	3. Période silurienne.	6. Archelminthes.	Turbellariés.
		7. Scolecida.	? Entre les ascidies et les turbellariés.
	(V. p. 350 la pl. XIV et l'explication.)	8. Chordonia.	Ascidies.
		M. . . . . N	
		9. Acrania.	Amphioxus.
		10. Monorhina.	Petromyzontes.
		11. Selachii.	Squalacei.
II. Age paléolithique ou primaire.	4. Période devonienne.	12. Dipneusta.	Protoptera
	5. Période carbonifère.	13. Sozobranchia.	Proteus. Axolotl. (Siredon.)
	6. Période permienne.	14. Sozura.	Tritones.
III. Age mésolithique ou secondaire.	7. Période triasique.	15. Protamnia.	? Entre les amphibies urodèles et les Promammaliens.
	8. Période jurassique.	16. Promammalia.	Monotrema.
	9. Période crétacée.	17. Marsupialia.	Didelphyes.
IV. Age cénolithique ou tertiaire.	10. Période éocène.	18. Prosimiæ.	Lori. (Stenops.) Maki. (Lemur.)
		19. Catarhiniens à queue.	Nasique. Semnopithèque.
	11. Période miocène.	20. Anthropoïdes. ou catarhiniens sans queue.	Gorille, chimpanzé, orang, gibbon.
	12. Période pliocène.	21. Hommes privés de la parole ou hommes pithécoïdes.	Idiots, crétins et microcéphales.
V. Age quaternaire.	13. Période diluvienne.	22. Hommes doués de la parole.	Australiens et Papous.
	14. Période alluviale.		

(Source gallica.bnf.fr / BnF)

De gauche à droite et de haut en bas : Maximo Valdez Nunez et Bartola Velasquez, appelés les « enfants des anciens aztèques » dont les premières exhibitions datent des années 1840 ; Tom et Hattie McIntosh, appelés les « enfants sauvages australiens » ; William Henry Johnson alias « Zip », considéré comme « le chainon manquant » ou « l'homme singe » ; Photo d'un individu inconnu, utilisée par l'Allemagne nazi dans le cadre de sa politique eugéniste, ayant pour légende : « Un malade mental incurable et dangereux pour la collectivité. Ce malade héréditaire coûte à l'État 2000 marks par an ».

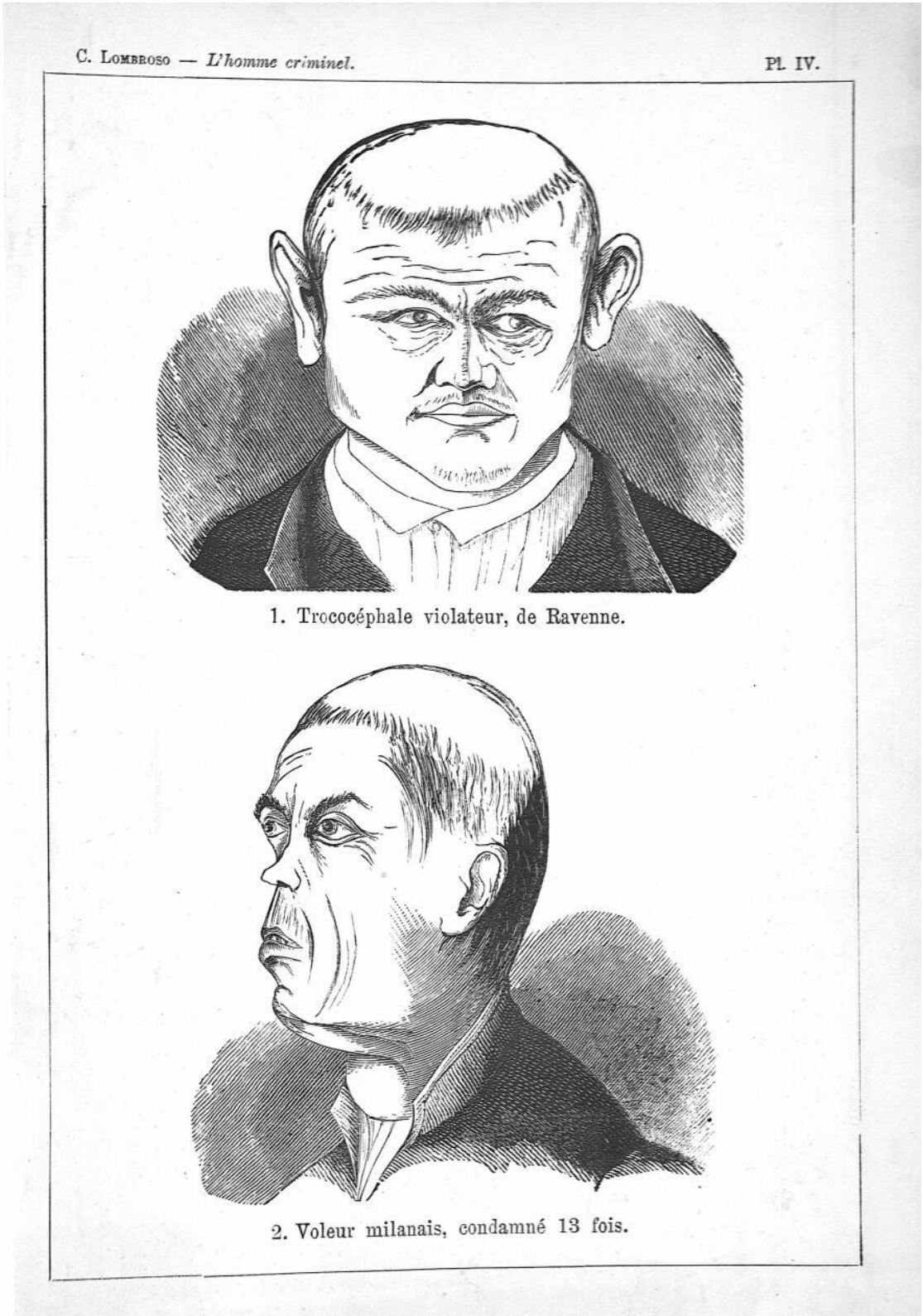






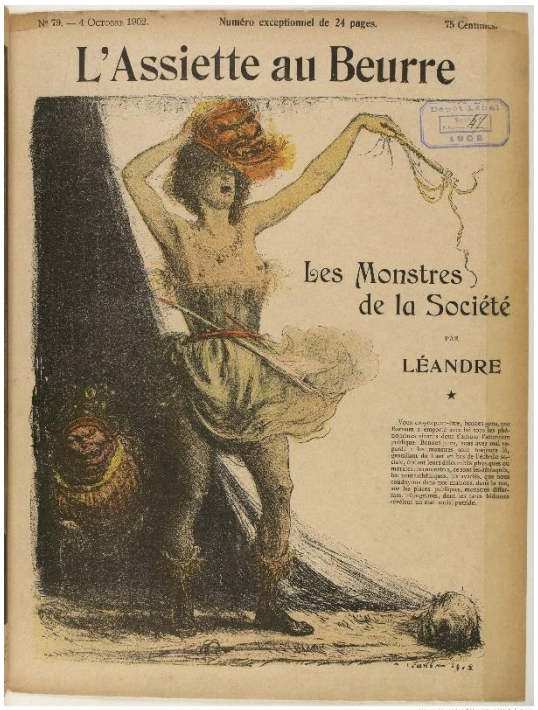


Dessins extraits des annexes de l'ouvrage de Cesare Lombroso, *L'homme criminel*. Paris : Félix Alcan, 1887.



(Source gallica.bnf.fr / BnF)

« Monstres de la Société » numéro « exceptionnel » de *L'assiette au Beurre* du 4 octobre 1902 contenant 24 illustrations de Charles Léandre. On peut lire en couverture : « Vous croyez peut-être, bonnes gens, que Barnum a emporté avec lui tous les phénomènes vivants dont s'amuse l'attention publique. Bonnes gens, vous avez mal regardé : Les monstres sont toujours là, grouillant de haut en bas de l'échelle sociale, étalant leurs difformités physiques ou morales ; les monstres, ce sont les détraqués, les neurasthéniques, les avariés que nous côtoyons dans nos maisons, dans la rue, sur les places publiques, monstres difformes, répugnants, dont les tares hideuses révèlent un état social putride ». (Source gallica.bnf.fr / BnF)



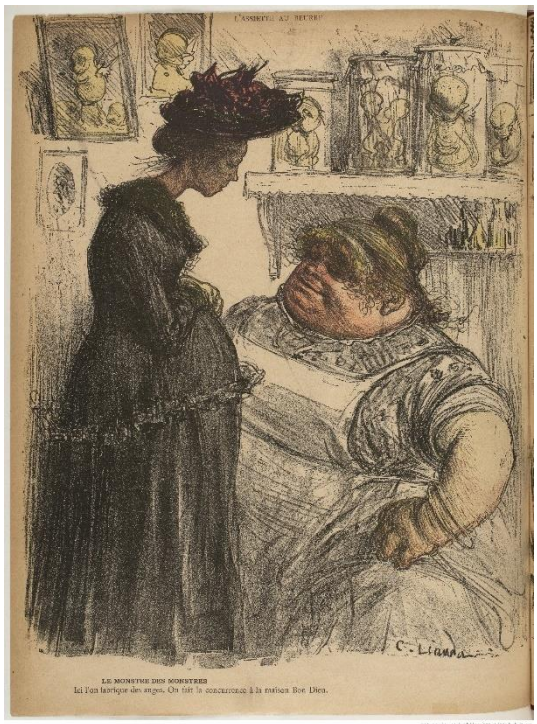
(Source gallica.bnf.fr / BnF)



« Le sphynx » et « l'androgyne » (Source gallica.bnf.fr / BnF)



« Les beaux adolescents » (Source gallica.bnf.fr / BnF)



« Le monstre des monstres » (Source gallica.bnf.fr / BnF)

« Sus au monstre ! ». Caricature en première page du supplément illustré pour *Le Petit Journal*. 20 septembre 1914. A l'intérieur du journal on peut lire : « Explication de nos gravures. Sus au monstre ! Sur un sol tout semé des ruines qu'il a faites sur son passage, parmi les flots de sang de ses victimes, le monstre s'avançait insatiable, courant à de nouveaux massacres, à de nouvelles déprédations. Mais les soldats de la civilisation se sont dressés devant lui. France, Russie, Angleterre, Belgique, Serbie ont opposé leurs forces à la marche du monstre austro-allemand. Sus au monstre !.. Et l'Europe sera débarrassée du pire des cauchemars ; et la paix renaîtra, la paix féconde et douce, quand le monstre de la Barbarie aura succombé sous l'effort généreux des peuples civilisés ».



(Source gallica.bnf.fr / BnF)

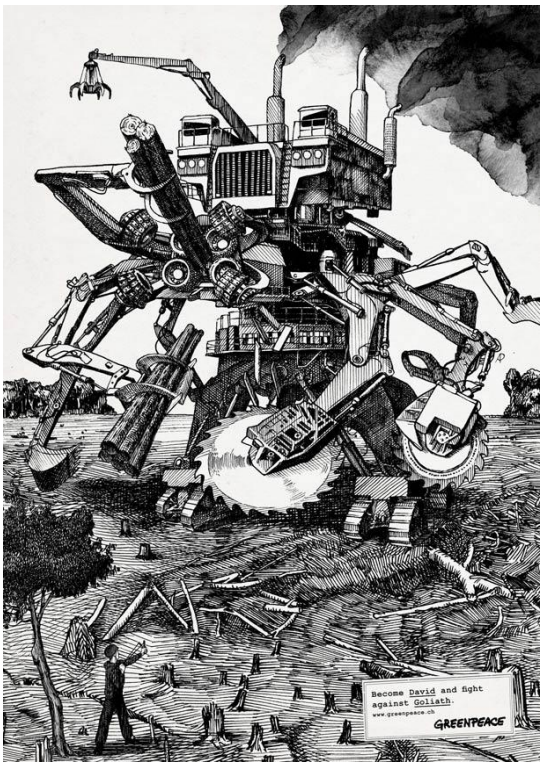
« Hitler the Axis War Monster ». Char conçu par Hugo Gellert défilant lors de la parade *New York at War* du 13 juin 1942. À l'époque, cette parade était considérée comme la plus grande jamais organisée à New York avec plus de 500.000 marcheurs et 2.500.000 de spectateurs présents.



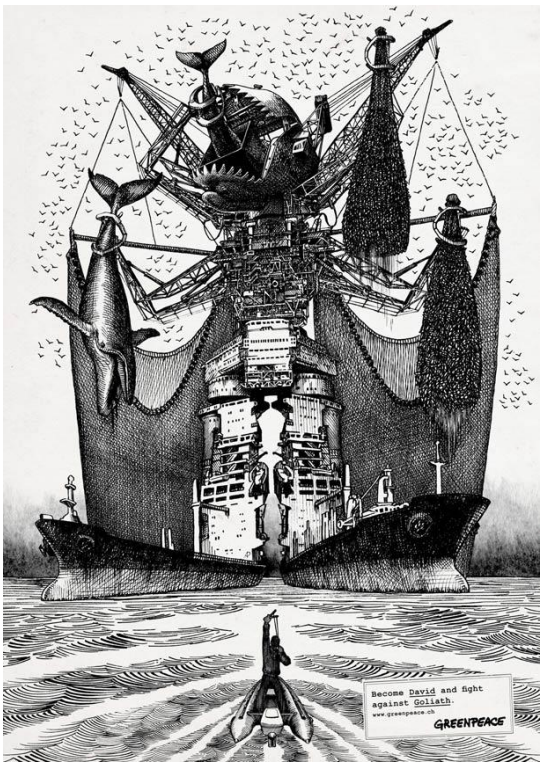
« Become David and fight against Goliath ». Campagne de pub de Greenpeace réalisé par l'agence Draftfcb/Lowe Group en 2012.



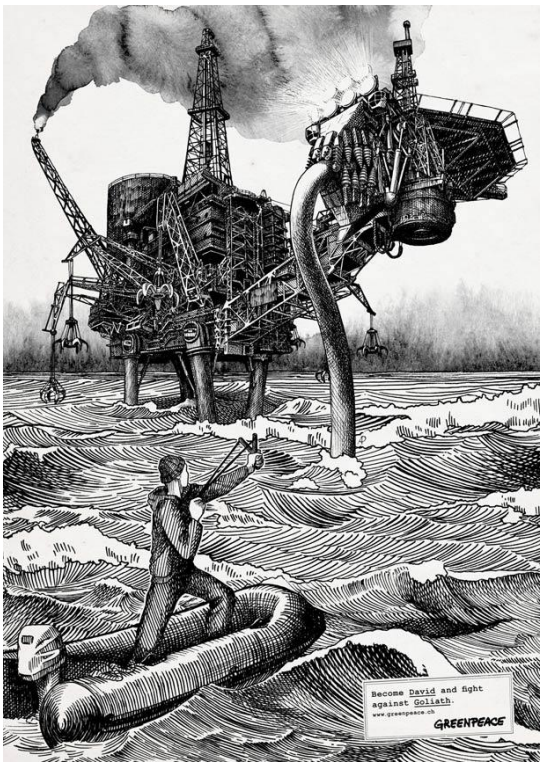
(Draftfcb/Lowe Group. 2012)



(Draftfcb/Lowe Group. 2012)



(Draftfcb/Lowe Group. 2012)



(Draftfcb/Lowe Group. 2012)

Table des matières

Résumé **3**

Remerciements **6**

Sommaire **10**

Introduction **12**

Partie I. Vers une théorie du monstre **21**

1. Les *monster studies* : une impasse théorique **23**

1.1. Les *cultural studies* ... 23

1.2. *Les mots et les choses* : des sciences humaines aux *cultural studies* ... 26

1.3. La *monster theory* ou la naissance des *monster studies* ... 32

1.4. Les sept thèses de la *monster theory* ... 35

1.5. Les conséquences des *monster studies* ... 44

1.6. Conclusion ... 50

2. Le monstre chez Gilbert Lascault : un problème esthétique **53**

2.1. Formes monstrueuses et formes contre-natures ... 53

2.2. Esthétique de la réception des formes monstrueuses ... 56

2.3. Rationalité et formes monstrueuses ... 59

2.4. Pourquoi les formes monstrueuses ? ... 60

2.5. Conclusion ... 62

3. Le monstre chez Blandine Cuny-Le Callet : une solution rhétorique **64**

3.1. Le monstrueux comme sentiment et sa communication ... 64

3.2. Monstres et prodiges ... 66

3.3. Les prodiges, les monstres et la nature ... 68

3.4. Le monstre figure de la crise de la République romaine ... 70

3.5. Conclusion ... 72

4. De quoi parlons-nous quand nous parlons du monstrueux ? 74

4.1. La lexicologie sociale de Georges Matoré 76

4.2. La sociosémiotique d'Algirdas J. Greimas 79

4.3. Le tournant pragmatique 83

4.4. Analyse morphologique, définition analytique et étymologie du mot *monstre* 86

4.5. Analyse des relations sémantiques à l'aide du Dictionnaire Électronique des Synonymes (D.E.S.) 92

4.6. Analyse des espaces sémantiques 99

4.7. Analyse pragmatique : monstre et symbolisme 110

4.8. Analyse pragmatique : l'hypothèse du contre-nature 114

4.9. Conclusion 120

Partie II. Sociologie et ontologie sociale 123

5. L'ontologie sociale de John Searle 126

5.1. Intentionnalité et rapport au monde 127

5.2. Assignation de fonctions 130

5.3. Intentionnalité collective et faits sociaux 133

5.4. Les faits institutionnels 135

5.5. Fonctions-statuts et langage 136

5.6. L'axiomatique du réalisme externe 139

5.7. Conclusion 141

6. L'ontologie sociale de Dan Sperber 143

6.1. Processus cognitifs 144

6.2. Processus inférentiels, empathie cognitive et communication 147

6.3. Le processus cognitif et symbolisation 150

6.4. Processus cognitif et rationalité 152

6.5. Représentations mentales, représentations publiques 153

6.6. Théorie de la pertinence 154

6.7. Chaines Causales Cognitives et Épidémiologie des représentations 156

6.8. Conclusion 160

7. Recherche d'ontologie sociale supra-individuelle 164

7.1. La sociologie relationnelle simmelienne : entre ontologie et processus 166

7.2. La philosophie de l'organisme d'Alfred North Whitehead : des procès aux organismes 172

7.3. La philosophie des organismes de Ludwig von Bertalanffy : des organismes aux processus 177

7.4. Théorie Générale des Systèmes et ontologie des processus 181

7.5. Exposition des principes fondamentaux de la systémique générale 184
7.6. Vers une sociologie théorique processuelle 192
7.7. Conclusion 199

Partie III. Monstres et sociétés **201**

8. Le monstre durant l'Antiquité **205**
8.1. Aux fondements de la réalité sociale des premiers temps historiques 205
8.2. Aux fondements de la réalité sociale des premiers temps historiques (suite) 211
8.3. Le monstre avant la lettre. Une proto-histoire du monstrueux 216
8.4. Le monstre durant l'Antiquité grecque 225
8.5. Le monstre durant l'Antiquité romaine 235
8.6. Conclusion 247
9. Le monstre, du Moyen-Âge à l'époque contemporaine **250**
9.1. Le monstre durant le haut Moyen-Âge 250
9.2. Le monstre durant le Moyen-Âge tardif 263
9.3. Le monstre durant la Renaissance et sous la Réforme 275
9.4. Le monstre durant la période baroque jusqu'au siècle des Lumières 283
9.5. Le monstre durant l'époque contemporaine 308
9.6. Conclusion 331

Conclusion **334**

Bibliographie **342**
Index des noms propres **360**
Annexes **366**
Tables des matières **410**