

LOIS OU COUTUMES?

La nature de la nature dans la pensée chrétienne antique et médiévale

Jean-Luc Solère
Villeneuve d'Ascq, France

Par l'intermédiaire de Boèce notamment¹, la pensée chrétienne médiévale a hérité de la notion aristotélicienne de nature définie comme principe du mouvement par soi et non par accident. L'autre versant sémantique du mot *natura* s'orientant toujours vers *totum, universum*, la totalité de ce qui est, elle gardait ainsi l'image antique d'un cosmos qui a en soi-même les principes de son devenir. Le XII^e siècle a marqué comme l'apogée de cette conception d'une nature unitaire et fertile, *vicaria Dei, pro-dea*, selon les expressions d'Alain de Lille, qui en a versifié les attributs:

*O dei proles genitrixque rerum,
Vinculum mundi stabilisque nexus [...]
Pax amor virtus regimen potestas
Ordo lex finis via dux origo
Vita lux splendor species figura
Regula mundi².*

Il est faux, on le voit, de supposer que le Moyen Age, même avant la grande résurgence aristotélicienne, ait été un monde sans nature, où toute chose n'est que le symbole, le fantôme terrestre, d'une réalité spirituelle. Au contraire, la nature y était perçue, non pas seulement comme l'ensemble des existences établies par Dieu, mais comme une véritable instance productrice³, munie de ses propres lois et capable d'initiative⁴.

Il est vrai en revanche qu'au «naturalisme» antique, la pensée chrétienne a superposé sa vision du cosmos comme création qui continue en chaque instant à dépendre de son créateur, non seulement pour son existence mais pour sa configuration même, son ordre et sa bonne marche. D'où, incontestablement, une certaine tension entre ces deux conceptions d'un monde

¹ *Contra Eutychen et Nestorium*, I.

² *De planctu naturae*, éd. N. M. Häring, in *Studi medievali*, 19 (1978), VII, 1-8, p. 831.

³ «*Homo mea actione nascitur [...] per me a non esse ad esse vocatur*», *ibid.*, VI, 141-142, p. 829. Au reste, il faut nettement distinguer création et production ou «procréation», la première étant réservée à Dieu, la seconde n'étant que puissance «*ex similibus procreandi similia*»: «*Eius enim operatio simplex, mea operatio multiplex. Eius opus sufficiens, meum opus deficiens. Eius opus mirabile, meum opus mutabile. Ille innascibilis, ego nata. Ille faciens, ego facta [...]* Ille operatur ex nichilo, ego mendico opus ex aliquo», *ibid.*, VI, 130-139, p. 829.

⁴ C'est le thème de l'*Anticlaudianus*: Nature, en son «concile céleste», suscite la formation d'un homme nouveau.

quasi autonome d'une part, continuellement annihilable ou remodelable d'autre part, comme le vase dans la main du potier.

Le problème du christianisme était donc moins de nier ou d'affirmer une nature qui s'imposait dans le cadre mental de l'Antiquité, que de concilier ces approches pour lui toutes deux légitimes. Il fallait pour cela définir très précisément le degré de consistance que l'on accordait à la nature. Un théologien avait pour souci de préserver les prérogatives de Dieu sur cette même *création* qui, d'un autre côté, peut être considérée comme une liaison régulière de phénomènes, déterminés par une causalité intrinsèque. Ces droits impliquent que Dieu ne soit pas seulement l'auteur d'un mécanisme qui, une fois monté, fonctionnerait tout seul: il peut constamment interrompre ou modifier son déroulement. De là une série de questions tests: Dieu doit-il respecter les lois qu'il a lui-même établies, ou peut-il les transgresser, voire les changer? Peut-il faire ce qui est impossible selon l'ordre de la nature? Quelles sont les bornes de son pouvoir? Toutes ces interrogations se cristallisent autour de la notion de toute-puissance divine, dont il s'agit de cerner les conditions d'exercice et les limites. Derrière cela, l'enjeu qui se profile est évidemment la possibilité des miracles. Mais on ne saurait justement mieux saisir la conception chrétienne de la nature que dans les discussions où elle est opposée au surnaturel.

Saint Augustin a fourni un argumentaire inlassablement repris. Dans *La cité de Dieu*, L.XXI, il s'efforce de rendre plausible la croyance en un enfer où les damnés souffrent *indéfiniment* dans leur *corps* même les tourments du feu. L'objection philosophique païenne est que tout corps brûlé finit par être détruit. La réponse immédiate d'Augustin consiste à relativiser cette règle. Il cite des êtres qui ne sont pas consumés par le feu, telle la salamandre. Plus généralement, sa tactique est de rappeler des faits – relatés par les auteurs païens eux-mêmes – qui, bien que *naturels*⁵, sont inhabituels, extraordinaires. La paille peut aussi bien conserver de la neige que mûrir des fruits en les gardant au chaud. Le charbon est extrêmement friable, cependant il résiste à la pourriture: le feu, qui consume toute autre chose, l'a rendu incorruptible. Bien que l'eau refroidisse la plupart des choses, elle réveille pourtant le feu contenu dans la chaux; bien que l'huile soit un aliment pour le feu, elle n'agit pas sur cette même chaux. A travers tous ces exemples, le but d'Augustin est d'obliger les païens à reconnaître que nombre de phénomènes, dont la raison ne peut être découverte, sont pourtant indubitablement vrais. Pourquoi les flammes font-elles fondre le «sel d'Agrigente» alors que c'est l'eau qui le fait crépiter? Ils n'ont rien à invoquer que la nature particulière de ce sel. Mais «cela semble bien plutôt contraire à la nature, car la nature a donné à l'eau, non point au feu, le pouvoir de dissoudre le sel, et a donné au feu, non point à l'eau, le pouvoir de brûler».

Le raisonnement d'Augustin pour rendre les miracles crédibles est donc clair: il y a, à l'intérieur même de la nature, des phénomènes contraires aux

⁵ Non pas surnaturels, et non admis des païens, comme le Buisson ardent.

lois les mieux établies; ces mystères (qui ne sont pourtant pas des miracles, des interventions spéciales de Dieu) n'ont pas d'autre raison et origine que, la volonté de Dieu, qui seul est capable d'instituer de tels prodiges; dès lors pourquoi Dieu ne pourrait-il pas, avec sa toute-puissance, empêcher ou modifier ce qu'il veut comme il le veut? Puisque l'ordre naturel n'est déjà pas en lui-même immuable mais admet une foule d'écarts, il peut *a fortiori* être changé par son créateur. La conception augustinienne de la nature se laisse maintenant parfaitement saisir: le cours naturel des choses n'est pas, comme il l'est pour nous aujourd'hui, un réseau de lois inflexibles, mais un ensemble de «coutumes», établies par Dieu, qui tolèrent des exceptions (confirmant bien sûr la règle) sur un plan strictement naturel.

Cette méthode apologétique est devenue un lieu commun au Moyen Age. On trouve la même remarque aussi bien dans les *Regulae caelestis iuris* d'Alain de Lille⁶ que dans la *Topographia hibernica* de Giraud de Barri⁷ ou le *Livre des Merveilles* de Gervais de Tilbury⁸: la nature n'est rien qu'une coutume (avec, chez Alain, la réciproque: la coutume est une autre nature). Cela signifie qu'il n'y a pas de loi absolue. Ce qu'on appelle ainsi est une relation habituelle entre une cause et un effet, mais qui accepte des dérogations, lesquelles appartiennent pourtant à l'institution de la nature. Un important relais de cette théorie a été Pierre Damien, dans sa *Lettre sur la toute-puissance divine*⁹. «*Naturae conditor naturae est etiam inmutator*»: ce n'est nullement exclure une régularité parmi les phénomènes. La Nature, hypostasiée comme cause intermédiaire, moyen terme entre Dieu et les créatures, principe recteur, est dite commander aux choses par ses lois. Mais elle-même est soumise aux lois du Créateur¹⁰: «Celui qui a créé la nature change l'ordre naturel au gré de sa puissance.» Ainsi, «naturel» ne signifie pas «nécessaire absolument», mais «conditionnellement», car «*la nature a sa propre nature*, à savoir la volonté de Dieu». Et Damien, reprenant les exemples d'Augustin, prouve qu'il n'est pas surprenant que Dieu puisse y introduire de grands changements, lui qui a établi parmi les moindres choses de si grandes merveilles qui vont contre l'ordre usuel de la nature.

On doit bien préciser: contre l'ordre *usuel*, car on ne peut dire véritablement: contre nature. En effet, du point de vue divin, il n'y a en fait pas de distinction entre la nature et les miracles, car il n'existe qu'un seul ordre providentiel où tous les événements, ordinaires, exceptionnels mais naturels, et proprement surnaturels, sont disposés dans l'unique prévision de la

⁶ Prologue, éd. N.M. Häring, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 48 (1981), p. 122.

⁷ L.II, prologue, trad. fr. J.-M. Boivin, *L'Irlande au Moyen Age*, Paris, Champion, 1993, p. 197.

⁸ Trad. fr. A. Duchesne, Paris, Belles Lettres, 1992, p. 20.

⁹ Pierre Damien, *Lettre sur la toute-puissance divine*, éd. et trad. A. Cantin, Paris, Cerf, «Sources chrétiennes», 1972, p. 447-451.

¹⁰ Cf. Alain de Lille: «*Deus imperat, illa [natura] ministrat; Hic regit, illa facit; hic instruit, illa docetur*», in *Anticlaudianus* II, éd. R. Bossuat, Paris, Vrin, 1955, p. 73-74.

sagesse divine. L'Être immuable ne change pas d'avis quand il opère un miracle. Tout ce qui doit arriver est inscrit dans la «première fondation» des choses, ainsi qu'Augustin nomme l'œuvre des six jours où Dieu a créé les éléments et toutes les «raisons causales» ou «séminales»¹¹. Ces raisons sont les germes desquels proviennent toutes les créatures durant le cours des siècles, appelé *administratio* (ce déploiement est conduit sous le gouvernement de Dieu, mais sans nouveaux actes créateurs). Tout miracle est également rendu possible par le même moyen. Ou bien Dieu a providentiellement implanté des raisons causales spéciales en prévision de ces événements particuliers, ou bien il utilise les raisons ordinaires en en tirant leurs effets naturels sans les circonstances et le délai habituels¹². Par exemple, selon Augustin, le miracle des noces de Cana n'est rien d'autre qu'une accélération du processus naturel de vinification à partir de l'eau de pluie¹³ (et par conséquent ce prodige n'est pas davantage admirable que ne l'est chaque année la transformation dans les vignes de l'eau en jus de raisin et de là en vin; mais les hommes ne s'étonnent plus de ce à quoi ils sont accoutumés, et c'est pourquoi Dieu opère de temps en temps un miracle, afin de leur rappeler sa toute-puissance¹⁴). Ainsi, «un miracle n'arrive pas contrairement à la nature, mais contrairement à ce qui est *connu* de la nature»¹⁵. La nature est pleine de possibilités inconnues, qui peuvent à tout moment éclore en rompant son cours habituel.

Peut-on dire que la conception médiévale de la nature a changé au XIII^e siècle sous l'influence de l'aristotélisme, réputé plus «scientifique» et déterministe? C'est un fait que dans sa théorie des miracles, Thomas d'Aquin, par exemple, n'utilise plus les raisons séminales. Il présente une explication fondée sur la causalité universelle¹⁶. 1) Chaque cause constitue avec ses effets un système particulier. 2) Chaque système est inclus dans un système supérieur, c'est-à-dire dont les causes sont plus générales. 3) Il y a un système universel, englobant tout et non englobé, qui dépend de la Cause première. Par conséquent, a) ce qui est contraire à la nature (l'ordre) du point de vue d'un système particulier ne l'est pas du point de vue d'un système supérieur; b) rien n'est contraire au système universel, c'est-à-dire à la nature dans son sens le plus extensif, l'ordre de la création (incluant les décrets particuliers de la providence) pensé et voulu par Dieu. La proposition (a) ne doit pas être entendue seulement au sens moderne d'un changement de référence (ce qui est vrai dans un système étroit peut être faux dans un système plus vaste – ou inversement –, comme une loi dans la physique newtonienne et dans la physique relativiste). Elle signifie plutôt qu'une cause supérieure peut modifier un système inférieur en interférant

¹¹ Cf. *De Genesi ad litteram* V, V, 12-16 et XX, 41.

¹² *Ibid.* VI, XIII, 24, XIV, 25.

¹³ *Ibid.* VI, XIII, 24; *De Trinitate* III, V, 11.

¹⁴ *Tractatus in Iohannis Evangelium* VIII, 1.

¹⁵ *La cité de Dieu* XXI, VIII.

¹⁶ *Summa theologiae* Ia, q.105, a.6.

directement avec lui: elle est capable de produire un effet ordinaire des causes inférieures sans que ces dernières agissent, ou de produire un effet dont ces causes inférieures ne sont pas capables.

Cette théorie, cependant, n'introduit pas un changement considérable dans la représentation de la nature. On y retrouve l'idée d'un processus naturel seulement coutumier et qui tolère des exceptions. A preuve l'exemple donné par Thomas¹⁷. Bien que le mouvement naturel de l'eau soit descendant, dit-il, le flux de la marée n'est pas contre nature. Il va seulement contre la nature particulière de l'eau, dont le lieu naturel dans le monde sublunaire est le bas. Mais ce système particulier est modifié par une cause supérieure, à savoir la lune, qui élève l'eau contrairement à sa tendance. Une explication plus détaillée est donnée par Thomas dans son *De occultis operationibus naturae*¹⁸. Certaines opérations des corps naturels – comme celle de l'aimant – ne peuvent être expliquées par les vertus des éléments dont ils sont composés. Ces opérations, qualifiées d'«occultes», sont dues à l'influence d'agents supérieurs, les «substances séparées (intellectuelles)» et les «corps célestes». Deux sortes d'influence sont possibles. Soit que l'agent supérieur imprime une forme ou une vertu dans l'agent inférieur: ainsi la lune brille parce qu'elle reçoit la lumière du soleil. Soit que l'agent supérieur meut directement l'inférieur, qui ne reçoit pas proprement de pouvoir mais se contente de transmettre le mouvement, comme une scie dans les mains de l'ouvrier. C'est le cas des opérations divines ou démoniaques dans les corps (ce ne sont pas les reliques qui guérissent, mais Dieu à travers les reliques), et aussi du flux de la marée. Or, poursuit Thomas, de telles opérations ne sont pas communes à tous les individus d'une même espèce, ni n'apparaissent régulièrement: «Toutes les reliques des saints ne guérissent pas quand elles sont touchées, mais certaines et parfois [...] ni toute eau ne flue et ne reflue selon le mouvement de la lune.» Ce comportement varié de l'eau n'est pas irrationnel, puisque déterminé par des causes; cependant il y a un mouvement normal et habituel, en regard duquel les autres sont des exceptions, mais qui de ce fait même n'est qu'une coutume¹⁹.

¹⁷ *Ibid.*, ad 1m.

¹⁸ *Opuscula philosophica*, éd. R. Piazza, Turin, Marietti, 1954, p. 159-160.

¹⁹ On pourrait ajouter que selon Aristote, *Physique* II, 8, la régularité est le signe de la finalité, qui est la vraie cause de l'ordre et des lois dans la nature. Mais d'un autre côté, surviennent des «erreurs» de la finalité (les monstres), à cause de la résistance de la matière, facteur de désordre. Ainsi, il est toujours possible qu'une chose matérielle soit autre que ce qu'elle doit être, et les lois naturelles ne sont pas strictement nécessaires, mais seulement fréquemment observées, *ὡς ἐστὶ τὸ πολὺ* (*De generatione animalium* IV, 3-4). Cela concorde avec l'observation d'A. Pellicer sur la sémantique de *natura* dans le vocabulaire latin: «que *natura* agisse avec régularité et même constance ne signifie pas que tous les phénomènes dont elle est la cause soient rigoureusement déterminés»: il y a toujours une marge de «jeu», de possible (*Natura. Etude sémantique et historique du mot latin*, Paris, PUF, 1966, p. 287). Cf. Sénèque, *Quaest. nat.*, 7, 27, 6: «*Non ad unam natura formam opus suum praestat, sed ipsa uarietate se iactat [...] ignorat naturae potentiam qui illi non putat aliquando licere nisi quod saepius fecit.*»

Ainsi, la nature thomiste n'est guère plus homogène que la nature augustinienne. Cela semble inévitable dans une physique des qualités. Celles-ci donnent aux choses leurs tendances propres, de sorte qu'un effet inversé apparaît comme contraire à leur nature, comme une exception et une interruption violente du processus habituel. Nous sommes encore loin de la conception de la nature imposée par la science moderne, qui recherche essentiellement l'unification, selon un postulat philosophiquement exprimé par Spinoza ou Kant: «la nature est toujours la même, et partout sa puissance et son pouvoir d'action sont identiquement les mêmes»²⁰, «la nature est l'existence des choses en tant que déterminée par des lois universelles»²¹. Pour nous aujourd'hui, le mouvement «descendant» de l'eau est exactement le même phénomène que son mouvement «ascendant»: c'est un effet de la même loi de gravitation universelle. Les propriétés apparemment contradictoires de la paille relèvent du même pouvoir isothermique. Ou si l'eau généralement éteint le feu, mais parfois, au contraire, le réveille, comme dans le sodium (le «sel d'Agrigente»), ce dernier phénomène n'est pas une exception aux lois de la combustion: il est explicable par la même théorie chimique qu'un feu de bois. Sous des apparences opposées, nous nous efforçons de découvrir un seul et même processus.

Puisqu'il y a pour nous beaucoup moins d'exceptions naturelles à l'intérieur de la nature, nous sommes beaucoup moins enclins à admettre les miracles. Mais la prédisposition des anciens et des médiévaux à croire aux miracles et prodiges en tous genres n'était pas (seulement) une affaire de superstition et de crédulité. Et il ne suffisait pas d'un certain scepticisme à l'égard du merveilleux pour accéder à l'âge de la science et d'une nature invariable. Augustin témoignait d'un esprit critique en écrivant: «Car moi non plus je ne veux pas qu'on croie inconsidérément tout ce que j'ai avancé, puisque moi-même je n'y crois pas sans avoir aucun doute dans ma pensée, à l'exception des faits que j'ai moi-même vérifiés, ou qu'il est facile à chacun de vérifier»²². Et il nous raconte comment il a voulu éprouver ce qu'il avait entendu dire: que la chair du paon ne se corrompt pas²³. Son «expérience» a confirmé ce oui-dire. La différence d'avec l'attitude scientifique moderne (moyens d'investigation mis à part) réside dans sa conception d'une nature hétérogène: pour lui le champ du possible était bien plus vaste qu'il ne l'est pour nous, et il était conduit à enregistrer les prodiges au lieu de continuer l'enquête jusqu'à les expliquer en les ramenant à des lois universelles.

²⁰ *Ethica* III, Praef.

²¹ *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, §14.

²² *La cité de Dieu* XXI, VII.

²³ *Ibid.* XXI, IV.