



**HAL**  
open science

## NATURE ET SURNATUREL

Sylvain Piron

► **To cite this version:**

Sylvain Piron. NATURE ET SURNATUREL. Geremia Cometti, Pierre Le Roux, Tiziana Manicone, Nastassja Martin. Au seuil de la forêt. Hommage à Philippe Descola, Tautem, pp.837-854, 2019. halshs-02360785

**HAL Id: halshs-02360785**

**<https://shs.hal.science/halshs-02360785>**

Submitted on 13 Nov 2019

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

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

## NATURE ET SURNATUREL

Sylvain Piron

[paru dans *Au seuil de la forêt. Hommage à Philippe Descola*, Geremia Cometti, Pierre Le Roux, Nastassja Martin (dir.), Paris, Tautem, 2019]

Philippe Descola s'est plusieurs fois déclaré surpris de l'accueil enthousiaste qu'a reçu *Par-delà nature et culture* chez les historiens français de l'Antiquité et du Moyen Âge (Coste, 2010 ; Habert et Macé, 2012). Si cette réception était inattendue, elle est pourtant facilement compréhensible. Pour des chercheurs formés dans le sillage de Jean-Pierre Vernant ou de Jacques Le Goff, son grand livre invitait à relancer le programme de l'anthropologie historique en formulant de nouveaux questionnements qui se révélaient particulièrement adaptés aux préoccupations contemporaines. Sa proposition comparatiste avait pour grand intérêt de mettre en évidence l'altérité des périodes reculées de l'histoire ancienne de l'Occident en les inscrivant dans un cadre plus général. Les médiévistes pouvaient aisément se reconnaître dans la catégorie d'« analogisme » puisque le terme appartenait au vocabulaire d'époque. La caractérisation qui en était donnée leur permettait de reprendre à nouveaux frais des dossiers bien connus, tandis que l'attention accordée aux interactions des groupes humains avec leurs milieux invitait les historiens à ouvrir des chantiers moins fréquemment traités (Dittmar, 2019).

Le chapitre consacré à la formation du « grand partage » entre nature et société offrait un autre point d'entrée intéressant. Le récit du processus de constitution d'une « ontologie naturaliste » commence par faire une place de choix aux Grecs et notamment à l'enquête physique et biologique sur les êtres naturels menée par Aristote. Le christianisme en général et la réception médiévale du programme aristotélicien en particulier sont ensuite crédités d'une série de déplacements essentiels (Descola, 2005, p. 105) :

« Le Moyen Âge n'aura donc pas démérité : transcendance divine, singularité de l'homme, extériorité du monde, toutes les pièces du dispositif sont désormais réunies pour que l'âge classique invente la nature telle que nous la connaissons. »

L'observation résume parfaitement les principales inflexions médiévales. Je voudrais ici la prolonger en présentant un volet supplémentaire de ce dispositif, dans l'intention de l'arrimer plus étroitement à l'analyse de l'émergence du concept de nature proposée dans la section suivante. Philippe Descola y met en avant des facteurs qui relèvent cette fois de l'esthétique, des techniques ou de la connaissance scientifique, en n'accordant plus qu'un rôle résiduel à l'élément religieux (« l'intervention divine devenait plus abstraite... »). Or si l'essentiel s'est joué dans « un changement de l'idée de Nature », selon la formule reprise à Maurice Merleau-Ponty (Descola, 2005, p. 106, citant Merleau-Ponty, 1994, p. 25), il n'est pas absurde de supposer que l'élaboration théologique de ce concept, entre le XIII<sup>e</sup> et le XVII<sup>e</sup> siècle, ait pu y tenir une part notable. Le fait est aisément négligé, tant ce vocabulaire peut sembler typiquement moderne. Pourtant, la disjonction entre le « naturel » et le « surnaturel » constitue l'une des productions intellectuelles les plus notables de la théologie rationnelle du XIII<sup>e</sup> siècle. Cette démarcation, construite par les théologiens, a exercé de puissants effets en retour sur l'horizon du pensable physique. Pour que la « nature » devienne un objet de science et d'investigation, il fallait qu'elle puisse être conçue hors de tout élément « surnaturel », en objectivant ainsi la dissociation de deux ordres de phéno-

mènes relevant de règles différentes. La nouvelle « idée de Nature » ne s'est donc pas simplement imposée d'elle-même à l'époque moderne, en émergeant face l'obscurantisme religieux des siècles précédents. Elle a, au contraire, été préparée de longue date par une réflexion théologique hautement sophistiquée, soucieuse de comprendre dans leurs propres termes Dieu et le monde créé, sans les confondre, et encline pour cette raison à accentuer leur séparation.

La proposition que je voudrais formuler reviendrait à envisager la révolution scientifique moderne, non pas comme un brusque surgissement, mais plutôt comme l'aboutissement d'un processus inauguré au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle lorsque la lecture des *Prémiers* et des *Seconds Analytiques* a conduit les théologiens à tenter de définir leur discipline comme une science (Chenu, 1969). Il n'y a, au fond, rien de très étonnant à ce que la discipline hégémonique de l'université médiévale ait exercé un effet d'entraînement sur la définition des autres savoirs, en favorisant elle-même dans un premier temps l'essor de la philosophie naturelle. C'est ensuite de l'intérieur des facultés de théologie qu'est venue la première remise en cause de la cosmologie aristotélicienne, à l'aide de l'instrument de pensée particulièrement décapant que constituait l'argument d'une toute-puissance divine dont l'exercice serait uniquement limité par des impossibilités logiques (Grant, 1979). Des travaux importants, comme ceux d'Amos Funkenstein ou d'Eugenio Randi, ont ainsi montré que la théologie n'a cessé de fournir des ressources et des points d'appui essentiels à l'invention scientifique de l'âge moderne (Randi, 1987 ; Funkenstein, 1995). De nouvelles approches de la censure ecclésiastique et de l'inquisition modernes invitent à présent à nuancer l'idée d'une répression aveugle et d'une opposition inconciliable entre l'Église et la recherche scientifique, pour y reconnaître des interactions bien plus complexes (Donato, 2009). Du point de vue de l'histoire des savoirs, la bonne scansion historique impose donc de dépasser le découpage habituel entre Moyen Âge et époque moderne pour envisager une séquence qui court de la mi-XIII<sup>e</sup> au début du XVII<sup>e</sup> siècle.

Ce n'est pas sans une certaine appréhension que je me propose de rendre hommage à un collègue éminent en me permettant d'apporter une infime correction à son travail. Il faut d'abord y voir une marque de respect à l'égard d'une œuvre dont l'ambition intellectuelle hors du commun a été ressentie par beaucoup de lecteurs comme un encouragement à poser sans frein des questions majeures. L'ampleur du propos invitait notamment à réfléchir aux conditions de possibilité de basculement d'une structure ontologique vers une autre. L'essai d'« histoire structurale » élaboré dans le dernier chapitre offre un modèle d'analyse dans lequel des changements dans les relations entre humains et animaux s'accompagnent d'une transformation des rapports sociaux ou des liens avec les ancêtres, conduisant pour finir à l'adoption d'un mode d'identification compatible avec ces nouvelles conditions. Cette approche globale d'un système de relations soumis à des transformations progressives contraste avec le récit, volontairement fragmentaire et discontinu, de la genèse du « grand partage » entre nature et société. La raison de cet écart tient pour une bonne part à l'appui insistant pris sur *Les Mots et les choses* (Foucault, 1966). Comme Philippe Descola le reconnaît volontiers, c'est dans l'évocation que donne Foucault de la « prose du monde » qu'il a trouvé une première caractérisation limpide de l'analogisme. On s'accordera sans peine sur le brio de la description, composé au moyen d'une poignée de textes de la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle. Il est en revanche plus difficile d'admettre que ce tableau, dressé à partir de la lecture rapide de quelques auteurs mineurs, récapitule efficacement l'ensemble des formes de pensée de l'époque (Démonet, 2012). La totalité des savoirs universitaires est passée par pertes et profits alors que leur impact cognitif et social était tout sauf négligeable, dans le monde catholique comme du côté protestant. L'expansion rapide de la Compagnie de Jésus et le renouvellement des universités alle-

mandes ou espagnoles en fournissent des indices notables. Sans entrer dans une discussion de fond sur un livre classique, aussi stimulant dans ses intentions que contestable dans sa réalisation, il suffit de rappeler que les recherches menées depuis 1966 ont rendu intenable l'image d'une discontinuité entre des *épistémès* englobantes et monolithiques qui se seraient mystérieusement succédées à un rythme rapide. Le caractère inexplicable de ces changements était assumé (Foucault, 1966, p. 64-65) : « Qu'il suffise donc pour l'instant d'accueillir ces discontinuités dans l'ordre empirique, à la fois évident et obscur, où elle se donnent ». Une fois admis qu'elles ne sont que l'effet du contraste entre les structures épistémologiques que dessine l'auteur, la question de la transformation effective des cadres de pensée et des formes de l'expérience du monde reste entière. Ce serait une tâche colossale, mais exaltante, que de mener une « histoire structurale » de l'Occident conforme aux exigences énoncées par Philippe Descola dans son dernier chapitre. Une telle démarche imposerait de tenir compte de rythmes de changement variables au sein de sociétés fortement différenciées, composées de fronts pionniers et d'espaces sociaux<sup>1</sup> réticents à la nouveauté. Une approche plus sensible aux tensions et conflits qui ponctuent ce parcours devrait amener à reconnaître que le basculement de l'analogisme vers le naturalisme est passé par toute une gamme d'hybridations. À rebours de l'unité épistémologique que postulait Foucault, le XVI<sup>e</sup> siècle, traversé par tant de crises, de guerres et de conflits religieux, apparaîtra sans doute comme le moment hybride par excellence.

Sans lui accorder de valeur explicative privilégiée, le couple naturel-surnaturel offre un bon observatoire pour suivre ce parcours. L'histoire de cette distinction aurait dû passer depuis longtemps dans le savoir commun des sciences humaines. Cela n'a pas été le cas, notamment en raison de l'abord particulièrement difficile de l'ouvrage de référence sur le sujet dont l'érudition vertigineuse décourageait par avance toute tentative de reprendre le dossier (Lubac, 2010). Le jésuite Henri de Lubac appartient à une génération de théologiens français marqués par la Première Guerre mondiale et sensibles à la question sociale, qui avaient pour projet de renouveler la doctrine catholique par la pratique de l'histoire. Sa contribution majeure à la discussion théologique, mûrie au fil de son enseignement donné à Lyon dans les années 1930, mais publiée uniquement à la Libération, formulait une critique dévastatrice à l'encontre du thomisme officiel promu par le Vatican depuis la bulle *Aeterni patris* de Léon XIII (1879). Sous le titre *Surnaturel. Études historiques*, il montrait, textes en main, comment les commentateurs modernes de Thomas d'Aquin avaient perdu de vue le sens de l'une de ses thèses fondamentales. Pour le maître dominicain, comme pour l'essentiel des théologiens médiévaux, le désir du surnaturel était inscrit dans la nature humaine. Par un appétit naturel, l'être humain espère atteindre la vision béatifique de la divinité dans l'au-delà, même s'il est incapable de l'obtenir par ses propres moyens. La définition de l'humain implique une tension vers le divin qui ne peut être comblée que par un don accordé librement. Or, sur ce point précis, depuis le début du XVI<sup>e</sup> siècle, les thomistes modernes ont faussé compagnie au maître qu'ils commentaient, en adoptant une anthropologie qui excluait l'inscription de cette ouverture spirituelle dans la nature humaine. La visée polémique du livre de Lubac explique sa forme abrupte. Il débute par un examen critique des théologiens des XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles, avant de remonter aux débats médiévaux puis aux sources grecques du mot « surnaturel ». Malgré la diffusion confidentielle de l'ouvrage, publié dans les conditions matérielles difficiles de la Libération, *Surnaturel* a été reçu comme une attaque directe par la hiérarchie ecclésiastique et fut rapidement interdit. Lubac fut mis à l'écart pendant près de dix ans, avant de revenir au premier plan en 1960 en tant qu'expert du concile modernisateur de Vatican II. Deux nouveaux ouvrages parus en 1965 reformulaient les conclusions de son enquête, dont les résultats paraissaient désormais largement admis (Lubac, 2000, 2008).

En dépit de la richesse du dossier textuel rassemblé dans ces livres, sa mobilisation au sein d'un débat théologique contemporain le rend difficile à employer. Un effort considérable de recontextualisation s'impose au lecteur qui voudrait tenter de parvenir à une compréhension des enjeux historiques de la question. Je me contenterai d'en indiquer quelques linéaments, en présentant par avance mes excuses pour la rudesse de l'exercice. Une histoire de la métaphysique menée à grands coups de serpe est contrainte de simplifier drastiquement des débats d'une grande subtilité. Le résultat n'est satisfaisant, ni pour l'historien de la pensée qui réclame d'être convaincu par l'analyse de textes ni pour le profane qui risque d'être dérouté par des résumés trop sommaires. Les pages qui suivent ont pour principale ambition de signaler qu'un volet important de l'histoire du « grand partage » s'est joué dans ces discussions. Plutôt que de suivre un fil unique, je voudrais baliser sommairement les différents champs dans lesquels le couple naturel-surnaturel a servi à penser les rapports entre Dieu et le monde. Comme on l'a vu, Henri de Lubac s'intéressait principalement à la naturalité du désir de l'au-delà, mais la tension qui se fait jour sur ce point traverse également un ensemble de questions (ontologiques, épistémologiques, éthiques) qui mettent en jeu l'autonomie d'action des êtres naturels face à leur créateur. En dernier ressort, le domaine dans lequel la distinction se révèle pertinente est inépuisable puisqu'il est coextensif à l'articulation entre théologie et philosophie.

L'interrogation des bases de données textuelles ne laisse place à aucun doute quant à l'identité du premier responsable. Thomas d'Aquin est bien l'auteur qui a introduit dans le vocabulaire scolastique l'opposition entre *naturalis* et *supernaturalis*. Dans ses écrits, le couple d'adjectifs ou les adverbies correspondants apparaissent dans la même phrase une centaine de fois, alors que l'association est auparavant rarissime<sup>2</sup>. Signalons au passage que dans toute la tradition latine on ne trouve que par accident le substantif *supernatura* qui n'apparaît qu'une seule fois, dans un sermon d'Isaac de l'Étoile, cistercien anglais du XII<sup>e</sup> siècle. « Surnature » est un mot du XX<sup>e</sup> siècle. Auparavant, les théologiens n'emploient qu'un adjectif pluriel substantivé, *supernaturalia*, pour désigner « les choses surnaturelles ». L'usage délibéré que Thomas d'Aquin fait de ces termes condense efficacement l'imbrication du philosophique et du théologique qui est au cœur de son projet intellectuel. On peut entendre distinctement dans le choix de ce vocabulaire l'écho d'une expérience personnelle marquante. En juin 1248, lorsqu'Albert le Grand fut chargé de fonder un nouveau centre d'enseignement supérieur de l'ordre dominicain à Cologne, il prit comme assistant le jeune Thomas. Le programme d'études qu'il avait défini était porteur d'effets épistémologiques considérables. Il s'agissait de lire d'une part l'*Éthique* et la *Physique* d'Aristote en philosophe, puis d'aborder en théologien le corpus du pseudo-Denys l'Aréopagite, en s'appuyant sur les traductions les plus récentes de ces deux œuvres. Si le vocabulaire de la nature témoigne d'une adhésion à la physique aristotélicienne, *supernaturalis* est pour sa part directement repris à Denys. Ce dernier emploie une vingtaine de fois, principalement dans les *Noms divins*, l'adjectif ὑπερφύης ou l'adverbe ὑπερφυῶς. Comme le signale Henri de Lubac, ces termes, de même que l'expression adverbiale ὑπὲρ φύσιν, étaient employés couramment dans la langue grecque classique pour décrire des phénomènes ou des qualités extraordinaires. Ils sont rapidement entrés dans le vocabulaire chrétien pour désigner des faits miraculeux ou caractériser la transcendance divine. Le choix de rendre systématiquement ces expressions par *supernaturalis* ou *supernaturaliter* est imputable au traducteur carolingien Jean Scot Érigène<sup>3</sup>. Ces termes ne revêtaient toutefois chez lui aucune signification technique précise, au sein d'une vaste panoplie de superlatifs destinés à qualifier l'incomparable éminence divine. De plus, en dépit du prestige qui s'attachait à une œuvre supposée produite par un philosophe athénien converti par saint Paul, celle-ci n'a pas été réellement assimilée par la théologie latine avant sa réception universitaire au XIII<sup>e</sup> siècle. Comme pour l'*Éthique* et la *Phy-*

*sique* d'Aristote, Albert et Thomas ont également tenu un rôle de pionniers dans la lecture intégrale du corpus dionysien.

La mise en rapport d'une théologie chrétienne d'inspiration néo-platonicienne et d'une philosophie naturelle explique la valeur structurante qu'a aussitôt prise le couplage naturel-surnaturel. Si les étants du monde créé peuvent être décrits à l'aide d'une conceptualité aristotélicienne, le surnaturel qualifie par contraste toutes les situations qui ne peuvent s'expliquer par une causalité naturelle. Il peut s'agir des faits que suppose la révélation chrétienne (création du monde, incarnation divine, etc.) ou de toute la gamme des interventions miraculeuses de la puissance divine sur terre, qu'elles soient ponctuelles ou récurrentes, comme la transsubstantiation du pain et du vin qu'implique la doctrine médiévale des sacrements. Le terme s'applique toutefois prioritairement aux fins dernières : la résurrection des corps et la vision de Dieu promise aux bienheureux. Pris en ce sens, le désir naturel du surnaturel constitue pour Thomas d'Aquin un point crucial qui permet de penser une articulation intime de ces deux ordres. Les créatures spirituelles, anges et humains, ont par nature le désir de jouir de la béatitude suprême, même si celle-ci ne leur est accessible que par la grâce d'un don surnaturel et gratuit.

À distance, Thomas d'Aquin peut sembler fournir un résumé commode de la pensée médiévale et un parangon de l'analogisme. En réalité, il y occupe une place tout à fait singulière. Les innovations qu'il a produites sont à la mesure des critiques qu'il a suscitées, de son vivant et pendant le demi-siècle qui a suivi son décès en 1274 (Boureau, 1999). La façon la plus juste de le considérer serait de le prendre comme une charnière qui ouvre sur un nouveau paysage épistémologique et spirituel auquel lui-même n'appartient pas encore totalement. Jacob Schmutz en a fait la démonstration sur un volet essentiel pour notre sujet, celui des rapports entre la cause première (divine) et les causes secondes, c'est-à-dire la question de l'autonomie des actions produites par les étants créés (Schmutz, 2001). L'un des traits les plus frappants de l'héritage néo-platonicien que Thomas reçoit avec Albert, depuis différentes sources, tient à la doctrine d'une participation de tous les étants à l'être suprême. Dieu, conçu comme donateur d'être, serait ainsi constamment présent au monde et à chacun de ses agents. Cette participation s'exprime dans une formule frappante : « Dieu opère dans tout opérant » (Schmutz, 2001, p. 223). À l'exception de l'école dominicaine allemande qui prolonge l'enseignement d'Albert le Grand, la très grande majorité des théologiens occidentaux abandonnera rapidement cette perspective. Dès le XIII<sup>e</sup> siècle, les théologiens franciscains se montreront particulièrement vigilants sur ce point. Au vocabulaire néo-platonicien de l'« influence » comme participation à la chaîne de l'être, ils substituent l'idée d'une « influence générale », décrite comme le concours apporté par Dieu à ses créatures. Compris comme un soutien à l'action des causes secondes, Dieu opère, non plus *en* elles, mais *avec* elles. De la sorte, il ne porte aucune responsabilité dans les péchés qu'ils peuvent commettre.

L'un des penseurs les plus incisifs de la génération qui succède à Thomas d'Aquin est encore mal connu du grand public. Pierre de Jean Olivi, franciscain de Languedoc, a été longtemps occulté du fait de la condamnation posthume de son commentaire de l'*Apocalypse* et des controverses liées à sa définition de la pauvreté évangélique. La mise en lumière récente de ses écrits a permis de mieux comprendre l'importance de ses prises de position dans les débats des années 1270, contre les maîtres de la faculté des Arts qui s'appuyaient sur Albert le Grand pour défendre une autonomie de la philosophie. Face à ces clercs parisiens qu'il décrit comme des « averroïstes », dont Siger de Brabant est la figure la mieux connue, Olivi met en branle une série de critiques qui ont pour effet de déplacer l'articulation entre naturel et surnaturel (Piron, 2006). Il rejette notamment la preuve physique de l'existence de Dieu qu'admettait Thomas d'Aquin : conformément à l'idée

d'une concaténation des causalités, le mouvement des corps célestes impliquerait l'existence d'un premier moteur immobile, qui serait Dieu. La preuve que fournit Olivi passe au contraire par l'affirmation d'une discontinuité entre Dieu et le monde créé. L'intelligence des perfections divines ne peut être atteinte que par l'exclusion de toute imperfection et de toute limitation. L'existence de Dieu n'est pas prouvée positivement, mais uniquement au moyen d'une double négation : l'absence de toute imperfection implique également l'impossibilité de ne pas être. L'être le plus grand qui se puisse penser doit posséder une existence actuelle, sans quoi son concept impliquerait la plus grande contradiction. Cet argument, précise Olivi, n'est pas une élucubration de théologien, il est accessible aux esprits les plus simples qui peuvent saisir instantanément l'abîme qui sépare la perfection divine de la condition générale des étants imparfaits (Olivi, 1926, p. 526-528 ; Bérubé, 1983, p. 225-239). Cette reformulation, qui s'accompagne de la critique d'autres thèses d'inspiration néoplatonicienne, entérine un déplacement du rapport entre Dieu et le monde. Tout le vocabulaire de la « participation » des créatures aux perfections divines s'évanouit au profit de l'affirmation d'une discontinuité radicale. Cette rupture dans la chaîne de l'être est principalement motivée par le souci de défendre l'absolue liberté divine et, corrélativement, la liberté humaine. L'erreur de ceux qu'il appelle les « averroïstes » était de postuler un enchaînement causal universel, du premier moteur jusqu'aux substances inférieures. Face à la présupposition d'un ordre nécessaire du monde, le théologien franciscain affirme la contingence de la création que Dieu aurait pu vouloir tout autrement qu'il ne l'a fait, et souligne en même temps la liberté des humains, intégralement responsables de leurs actes. La transcendance divine et la noblesse du vouloir humain se traduisent par une nouvelle définition du concept de volonté, compris comme liberté de choisir dans l'instant, sans la moindre médiation, entre une chose et son contraire (Piron, 1999). On comprend donc qu'Olivi soit le premier champion d'une autonomie des causes secondes. Dieu ne collabore aux actes de ses créatures qu'en les conservant dans l'être à chaque instant, au moyen d'une création continuée. En les dotant de la puissance de la volonté, il veut que les humains puissent se doter d'institutions politiques et sémiotiques qui tiennent lieu de lui sur terre (Olivi, 2016). Quelques années après la mort de Thomas d'Aquin, le jeune franciscain décrit un nouvel univers dans lequel le rapport d'analogie entre nature et surnaturel s'est métamorphosé ; il ne passe plus par la ressemblance et la continuité ontologique, mais par la dissemblance et l'institution d'un ordre volontaire.

L'une des grandes originalités de la démarche d'Olivi dans le paysage scolastique a été de philosopher contre Aristote pour défendre la foi chrétienne face à ce qu'il considérait comme les erreurs des philosophes. S'il n'a guère été suivi sur ce point, une part de ses propositions est néanmoins entrée dans le bagage de l'école franciscaine. Dans les années 1290, à Oxford, son confrère Jean Duns Scot a été le premier frère Mineur à maîtriser de façon approfondie l'ensemble du corpus aristotélicien. L'ampleur de son appropriation d'arguments provenant d'Olivi et celle du dialogue critique qu'il engage avec lui attendent encore d'être répertoriées de façon systématique. Sans jamais citer le nom d'une figure controversée, Scot lui reprend sa définition de la volonté comme action instantanée, pour en déplier les conséquences (Dumont, 1995). Il analyse plus précisément qu'Olivi l'état d'indétermination qui résulte de cette liberté pour les créatures spirituelles qui en sont dotées. À l'aide du vocabulaire physique d'Aristote, il qualifie de « neutre » l'état d'une puissance qui n'est pas davantage orientée vers un objet que vers un autre. Du fait de sa liberté, la puissance rationnelle de l'être humain n'est pas tournée vers Dieu par nécessité. Sa neutralité la rend néanmoins réceptive aux actes d'un agent surnaturel, susceptible de lui accorder une vision béatifique de l'essence divine qui excède ses capacités naturelles. Cette neutralité est donc le trait qui permet de combiner une description de la finitude des facul-

tés humaines et la possibilité d'un accès à l'expérience du surnaturel (Boulnois, 1993). Un dispositif semblable se retrouve dans l'épistémologie générale de Scot qui articule d'une façon neuve philosophie et théologie, en définissant la métaphysique comme science de l'étant en tant qu'étant (Duns Scot, 1988). La puissance neutre est structurellement équivalente à ce concept d'étant, indifférent au fini ou à l'infini, qui peut se dire aussi bien, et de façon univoque, de Dieu ou des créatures. La métaphysique devient ainsi pour Scot une branche supérieure de la philosophie qui donne accès, par la raison naturelle, à une certaine connaissance de Dieu. Au-delà de cette évidence fournie par la connaissance intellectuelle, c'est par un acte libre que le fidèle peut recevoir une connaissance surnaturelle dont le contenu est transmis par la révélation chrétienne. Si les deux domaines sont pensés en continuité l'un de l'autre, ils sont également circonscrits de façon étanche, sans aucune zone de recouvrement. Il n'est pas sans intérêt de souligner que cette opération prend appui sur une critique du raisonnement analogique. Pour Thomas d'Aquin, aucun nom n'est attribué univoquement à Dieu et à la créature ; ils ne peuvent l'être que « par analogie, selon une certaine proportion ». C'est à l'encontre de cette analogie de proportion que Scot construit l'univocité de l'étant autour de laquelle se structure sa définition de la métaphysique. Il faut bien entendu se garder d'identifier trop vite cette critique à une remise en cause plus générale des principes de l'« analogisme » tel que le définit Descola. On peut néanmoins admettre que les deux théologiens franciscains l'ont passablement ébranlé, le premier en faisant valoir la liberté divine et humaine contre l'ordre nécessaire d'un monde analogique, le second en tentant de recoudre l'abîme qui se creuse entre le Créateur et les créatures dans le champ unifié de la métaphysique. La théologie post-scotiste, dans toutes ses variantes, n'aura de cesse d'explorer cette double piste (Bianchi et Randi, 1993).

Après une période d'intense créativité jusqu'aux années 1320, la scolastique s'est peu à peu organisée sous la forme d'écoles de pensée. Thomas d'Aquin et Duns Scot en ont été les deux principales références, opposés à la « voie moderne » du nominalisme issu de Guillaume d'Ockham et à un retour plus tardif de l'« albertisme ». S'il est facile de railler l'enfermement de la pensée dans des traditions closes, les dialogues entre écoles ont néanmoins produit des formes originales, débouchant parfois sur des propositions radicalement neuves. Thomas de Vio, plus connu sous son surnom de Cajetan (d'après sa ville natale, Gaète), en présente un cas spectaculaire. Avant de devenir maître général de l'ordre dominicain, légat pontifical à qui Luther fut confronté à la Diète d'Augsbourg, puis cardinal et soutien des papes Médicis, Cajetan avait fait ses armes sur une chaire de métaphysique de l'université de Padoue dans les années 1490. Son approche se ressent de dialogues avec le milieu des philosophes (l'un de ses premiers faits d'armes est un débat public mené victorieusement à Ferrare face à Pic de la Mirandole en 1494) et d'une opposition aux « averroïstes » padouans. C'est à présent la défense de l'autonomie de la théologie qui conduit à consommer la rupture entre les ordres de savoir. Cajetan lui-même donne raison à Pomponazzi quant à l'impossibilité de prouver philosophiquement l'immortalité de l'âme à l'aide d'arguments tirés d'Aristote. On observe un déplacement semblable sur la question du surnaturel (Boulnois, 1993). Rejetant la définition scotiste de la « puissance neutre », Cajetan en conserve la fonction, mais la décrit comme une simple capacité passive d'être l'objet d'un miracle. C'est uniquement sous ce mode que l'intellect humain peut parvenir à la connaissance des fins dernières, au moyen d'un don supplémentaire accordé gratuitement par Dieu. Toute puissance accomplit l'acte parfait qui lui correspond. Si les facultés naturelles réalisent tous les actes qui leur reviennent, on ne peut admettre aucune forme d'inclination naturelle vers une finalité surnaturelle. L'ordre de la nature doit être hermétiquement clos sur lui-même pour que les capacités humaines n'empiètent pas sur les prérogatives divines.

Au fil des discussions, les thomistes infidèles du XVI<sup>e</sup> siècle consolident cette ligne



d'interprétation en formulant l'hypothèse de la « pure nature » (Lubac, 2010). Par une expérience de pensée, il est possible de concevoir un état dans lequel les humains n'auraient pas d'autres désirs que ceux qu'ils peuvent atteindre en cette vie. Suffisante à elle-même, cette pure nature est destinée à mettre en valeur l'ordre surnaturel dans sa différence fondamentale et son caractère de donation gratuite. Cette piste revient à envisager l'autonomie complète du monde naturel qui serait concevable, par hypothèse, hors de toute relation à Dieu. Les débats sur la causalité témoignent d'un même abandon des positions authentiques de Thomas d'Aquin de la part de ses disciples revendiqués. La suggestion d'Olivi, connue à travers sa reprise au XIV<sup>e</sup> siècle par Durand de Saint-Pourçain, fait d'abord figure de repoussoir. Elle implique en effet que la cause première ne contribue à l'effet que de façon médiate, à la faveur d'une conservation dans l'être de créatures dotées de la puissance d'agir, auxquelles Dieu ne peut donc refuser son concours. Pourtant, c'est vers une solution équivalente que s'oriente la discussion, au fil de controverses d'une complexité infinie, rendues d'autant plus sensibles qu'elles mettent désormais en jeu la question du partage entre la nature et la grâce (Schmutz, 2001). Pour la théologie jésuite standard du XVII<sup>e</sup> siècle, la cause première n'intervient qu'à l'occasion des actes volontaires des êtres rationnels, en étant indifférente à leur orientation vers le bien ou le mal. Observant la « suffisance » ainsi reconnue à ces causes secondes, le cistercien Juan Caramuel Lobkowitz peut en conclure, dans les années 1650, que ce concours général de Dieu à l'ordre du monde est en fin de compte superflu ; les actes volontaires et les mouvements naturels peuvent être étudiés pour eux-mêmes.

Comme Albert et Thomas, tous les théologiens scolastiques qui leur ont succédé étaient également des philosophes. Ils argumentent tour à tour selon la raison et selon la révélation, en ayant à la fois le privilège et la responsabilité d'ajuster l'articulation des deux domaines en fonction des stratégies argumentatives que requiert leur projet intellectuel. La trajectoire proposée ici, à travers l'examen rapide de quelques auteurs, peut donner une impression trompeuse. Le dynamisme interne de la discussion n'est pas le seul facteur de transformation des positions théoriques. La théologie fait partie du monde historique et change avec lui, sans nécessairement y jouer un rôle moteur. Placé dans une nouvelle configuration, Cajetan a délibérément rompu avec un point qui revêtait une importance cruciale pour Thomas d'Aquin (le désir naturel du surnaturel), afin de mieux défendre un thème plus important encore à ses yeux, qui lui semblait menacé (la gratuité de la faveur divine). Des circonstances fortuites ont ensuite fait de cette infidélité un élément organisateur de l'épistémologie moderne dans le monde catholique. En tant que maître général de l'ordre dominicain, Cajetan a mené un programme de renouveau des études, en fondant de nouvelles écoles supérieures, et notamment celle de Salamanque qui fut l'un des principaux foyers de la scolastique moderne des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Imposant la *Somme de théologie* comme texte de base de l'enseignement théologique, il a promu par la même occasion son propre commentaire qui faisait subir à la doctrine une inflexion majeure. Si quelques protestataires ont tenté en vain de revenir à l'intention de Thomas d'Aquin, la tendance majoritaire s'est rangée à la nouvelle interprétation, à laquelle le jésuite Francisco Suárez a donné un rayonnement considérable au tournant du XVII<sup>e</sup> siècle.

L'histoire des sciences et de la philosophie modernes s'écrit habituellement sans tenir compte de ce travail obscur de la théologie. Ce dédain est regrettable car, de la sorte, c'est tout un pan de l'histoire intellectuelle occidentale qui demeure plongé dans l'ombre, en laissant persister la légende d'une génération spontanée de la science et de la philosophie modernes. En réalité, la métaphysique qui s'est élaborée dans les écoles depuis la fin du XIII<sup>e</sup> siècle a constitué la condition de possibilité de ce nouveau savoir du monde. Lorsqu'ils défendent la transcendance divine et la libre distribution de la grâce, les théologiens vont

dans le même sens que les philosophes à la recherche d'une science universelle, comme deux hâleurs qui tirent ensemble un bateau, chacun de son côté du fleuve, pour reprendre une métaphore couramment employée pour décrire la collaboration des causes première et secondes (Olivi, 1926, p. 35 ; Schmutz, 2001, p. 252). En dépit des railleries faciles auxquelles elles ont été exposées, les élaborations scolastiques ont durablement structuré les façons modernes d'envisager la nature. Quelques indices révèlent que la « pure nature » est présente à l'arrière-plan de la philosophie naturelle de Descartes et qu'elle sous-tend également l'« état de nature » de la pensée politique des Lumières, de Montesquieu à Rousseau (Renault, 1996 ; Moreau, 1978).

Dans ses travaux plus récents sur les ontologies des images et sur les formes du paysage, Philippe Descola observe que les deux principaux marqueurs de l'ontologie naturaliste que sont le portrait individuel et la représentation des paysages apparaissent dans l'histoire de la peinture occidentale avec deux siècles d'avance sur la révolution scientifique. L'histoire de la métaphysique dont on a proposé une brève esquisse tendrait plutôt à confirmer que ce rythme lent est le bon. Au lieu d'une mutation brutale, la transformation doit être conçue comme une série de décrochages, parfois imperceptibles. L'intériorité distinctive des humains et la continuité physique des êtres matériels sont également thématiques dans la théologie sous les espèces du libre-arbitre et de l'autonomie des causes secondes. Sans chercher à nouer plus étroitement le parallèle entre les deux chronologies, il n'est pas sans intérêt de relever que le moment inaugural où se distribue très rapidement la palette des principales options métaphysiques, dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, est exactement contemporain du renouveau de la « belle manière de peindre » en Italie, pour reprendre les termes de Giorgio Vasari.

## BIBLIOGRAPHIE

### SOURCES

- DENYS L'ARÉOPAGITE, 1943, *Œuvres complètes*, traduction Maurice de Gandillac, Paris, Aubier-Montaigne, 406 p.  
 JEAN DUNS SCOT, 2011, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant. Introduction, traduction et commentaires d'Olivier Boulnois*, Paris, PUF («Épithémée»), 496 p.  
 PETRUS JOHANNIS OLIVI, 1926, *Quaestiones super secundum librum Sententiarum*, édité par Bernhard Jansen, Quaracchi («S. Bonaventurae»), t. 3, 626 p.  
 —, 2016, « Quelle réalité construit le droit ou le pouvoir ? », article en ligne en trois parties (édition, traduction, commentaire) *Oliviana* (texte en ligne : <http://journals.openedition.org/oliviana/838>).

### ÉTUDES

- BÉRUBÉ, Camille, 1983, *De l'Homme à Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*, Rome, Istituto storico dei Cappucini, 392 p.  
 BIANCHI, Luca et Eugenio RANDI, 1993, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Âge*, Paris-Fribourg, Le Cerf-Éditions universitaires («Vestigia») (1<sup>re</sup> éd. : Rome, Laterza, 1990, 193 p.), 266 p.  
 BOULNOIS, Olivier, 1993, « Puissance neutre et puissance obédientielle. De l'homme à Dieu selon Duns Scot et Cajétan », p. 31-69 in Bruno Pinchard et Saverio Ricci (sous la dir. de) : *Rationalisme analogique et humanisme théologique. La culture de Thomas de Vio « Il Gaetano »*, Naples, Vivarium, 393 p.  
 BOUREAU, Alain, 1999, *Tbéologie, science et censure au XIII<sup>e</sup> siècle. Le cas de Jean Peckham*, Paris, Les Belles-Lettres («L'Âne d'or»), 376 p.  
 CHENU, Marie-Dominique, 1957, *La Théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin («Bibliothèque thomiste»), 111 p.  
 COSTE, Florent, 2010, « Philippe Descola en Brocéliande », *Atelier du Centre de recherches historiques*, 6 (texte en ligne : <http://journals.openedition.org/acrh/1969>).  
 DEMONET, Marie-Luce, 2012, « Le sophisme des signatures, de Foucault à Agamben », in Laurent Gerbier et Olivier Guerrier (sous la dir. de) : *Foucault et la Renaissance. Actes du colloque international de Toulouse (13-16 mars 2012)*, Paris, Classiques Garnier (à paraître ; conférences disponibles sur Canal-U.TV).  
 DITTMAR Pierre-Olivier, 2019, « Penser une anthropologie historique du vivant (IV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles) », p. 57-71 in Jérôme Lamy et Romain Roy (sous la dir. de) : *Pour une anthropologie historique de la nature*, Rennes, PUR, 400 p.  
 DONATO, Maria Pia, 2009, « Les doutes de l'Inquisiteur. Philosophie naturelle, censure et théologie à l'époque moderne », *Annales HSS*, LXIV (1), p. 15-43.  
 DUMONT, Stephen, 1995, « The Origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency », *The Modern Schoolman*, LXXII, p. 149-167.

- FOUCAULT, Michel, 1966, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 400 p.
- FUNKENSTEIN, Amos, 1995, *Théologie et imagination scientifique du Moyen Âge au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF (1<sup>re</sup> éd. en anglais : Princeton, Princeton University Press, 1986, 464 p.), 478 p.
- GRANT, Edward, 1979, « The Condemnation of 1227, God's Absolute Power and Physical Thought in the Late Middle Ages », *Viator*, x, p. 211-244.
- HABER, Stéphane et Arnaud MACÉ (sous la dir. de), 2012, *Anciens et Modernes par-delà nature et société*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 250 p.
- LUBAC, Henri (de), 2000, *Le Mystère du surnaturel*, Paris, Éditions du Cerf ("Œuvres complètes", 12) (1<sup>re</sup> éd. : Paris, Aubier, 1965, 304 p.), 371 p.
- , 2008, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris, Éditions du Cerf ("Œuvres complètes", 13) (1<sup>re</sup> éd. : Paris, Aubier, 1965, 340 p.), 488 p.
- , 2010, *Surnaturel. Études historiques*, Paris, Lethielleux (1<sup>re</sup> éd. : Paris, Aubier, 1946, 499 p.), 634 p.
- MERLEAU-PONTY Maurice, 1994, *La Nature. Notes et cours du Collège de France*, Paris, Seuil ("Traces écrites"), 380 p.
- MOREAU, Pierre-François, 1978, « De la pure nature », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 168, p. 343-349.
- PIRON, Sylvain, 1999, « La liberté divine et la destruction des idées chez Olivi », p. 71-89 in Alain Boureau et Sylvain Piron (sous la dir. de) : *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Paris, Vrin ("Études de philosophie médiévale"), 412 p.
- , 2006, « Olivi et les averroïstes », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, LIII, p. 251-309.
- RENAULT, Laurence, 1996, « La philosophie cartésienne et l'hypothèse de la pure nature », *Les Études philosophiques*, 1-2, p. 29-47.
- SCHMUTZ, Jacob, 2001, « La doctrine médiévale des causes et la théologie de nature pure » (XIII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles) », *Revue thomiste*, CI, p. 217-264.

## NOTES

1. « Fronts » et « espaces » ont ici une valeur métaphorique pour désigner de façon volontairement floue, tant la question est complexe, une opposition entre des institutions modernisatrices (le pouvoir politique, l'Église, l'Université...) et des pratiques sociales qui tendent au contraire à se perpétuer ; l'image évoque également un certain attachement aux lieux. On pourrait dire aussi « espaces où des dynamiques de transformation portées par des institutions de pouvoir s'opposent à des pratiques sociales davantage enclines à la permanence ».

2. Les recherches ont principalement été menées dans la *Library of Latin Texts*, séries A et B, version de novembre 2018.

3. C'est un choix de traduction ne partage pas la traduction française de Maurice de Gandillac. Sensible à la valeur prise par le mot « surnaturel » dans la tradition théologique, ce dernier ne l'emploie pas une seule fois, préférant des périphrases telles que « qui dépasse la nature » (Denys l'Aréopagite, 1943).