

Sens animaux et sens humains pour une transcendance du sens dans le projet encyclopédique d'Alexandre Neckam

Communication prononcée au colloque international

« Penser les cinq sens au Moyen Âge : poétique, esthétique, éthique », 13-15 mai 2013,
Université de Toulouse II-Le Mirail, E.A 4601 Patrimoine, Littérature et Histoire,
Publié dans *Penser les cinq sens au Moyen Âge : poétique, esthétique, éthique*, p. 73-97,
F. Bouchet & H. Klinger-Dollé (Dir.), Garnier, Paris, 2015.

Le Moyen-Âge fut une longue période de recherche et de constitution des savoirs, que l'on a pu qualifier, à la suite des travaux de Maurice de Gandillac ou de Jacques Le Goff, d'« encyclopédisme », bien que le mot ne figure pas tel quel dans la tradition médiévale. Ces vastes compilations de connaissances, antiques et médiévales, ont connu bien des évolutions depuis leur fondateur emblématique, Isidore (*Étymologies*, ca 630) ou l'un de ses illustres continuateurs, Raban Maur (*De Universo* ou *De Rerum naturis*, ca 842), avant d'arriver à ce moment charnière des xii^e-xiii^e siècles qu'occupe Alexandre Neckam (1157-1217). Neckam fut un religieux et un professeur anglais¹, peut-être moins connu aujourd'hui que d'autres encyclopédistes qui le précédèrent ou lui succédèrent, mais qui demeure très représentatif des questions épistémologiques de son temps en pleine redécouverte d'Aristote².

¹ Né en 1157 à Saint-Albans près de Londres, et mort en 1217 au couvent de chanoines de Cirencester, à l'ouest d'Oxford. Il étudia à l'école du Petit-Pont à Paris, sûrement entre 1175 et 1182, passage incontournable pour celui qui voulait devenir un clerc savant. Il y entama des études de médecine, probablement à l'école de Gilles de Corbeil, ce qui lui permet d'entrer en contact avec les ouvrages de philosophie naturelle d'Aristote. De retour en Angleterre, vers 1183, il enseigne la grammaire (les arts libéraux) dans différentes écoles, à Dunstable (près de Luton, au nord de Londres), à Saint-Albans sa ville natale (banlieue nord de Londres), jusqu'en 1190, puis à Oxford, jusqu'en 1197, date où il entre chez les Augustins de Cirencester, dont il deviendra abbé, en 1213, et où il terminera ses jours. Esprit très ouvert, il composa une œuvre diversifiée, comportant des commentaires (par ex. de Martianus Capella), des traités sur les noms (*De Nominibus utensilium*, *Corrogationes Promethei*), des recueils de fables (*Novus Avianus* et *Novus Esopus*), des gloses sur le psautier, et trois traités encyclopédiques : le premier d'entre eux est le *De Naturis rerum* (ca 1190-1210), comprenant deux livres en prose ; le second est le *De Laudibus sapientiae divinae* (ca 1213), poème en dix sections sur le même sujet ; le dernier, écrit peu avant sa mort (ca 1215-1217), est le *Suppletio defectuum*, « supplément » versifié de deux livres, consacrés à la botanique, la zoologie et l'astronomie mais qui demeurent inachevés.

² Parmi ses prédécesseurs : Honoré d'Autun (1080 ? – 1157 ?) : *Imago Mundi* (ca 1110) ; Guillaume de Conches (1080-1150) : *Philosophia mundi* (ca 1125) ; Hugues de Saint-Victor (1096-1141) : *Didascalicon* ou *Eruditio didascalica* (ca 1135) ; Raoul Ardent (1150 ? – 1200 ?) : *Speculum universale* (ca 1191-1193). Parmi ses successeurs : Vincent de Beauvais (1190?-1264) : *Speculum majus* (1246-1258) ; Barthélémy l'Anglais (1190? – 1255?) : *De Proprietatibus rerum* (ca 1230-1240) ; Thomas de Catimpré (1201-1272) : *De naturis rerum* (1246) ; Brunetto Latini (1220-1294) : *Li Livres dou trésor* (1267, en picard).

Son œuvre majeure demeure le *De Naturis rerum* (*DNR*, ca 1190-1210), une encyclopédie assez courte en deux livres, à laquelle nous limiterons notre exposé³.

De prime abord, penser les cinq sens paraît bien secondaire aux encyclopédistes du xii^e siècle, qui privilégient une approche du monde non pas *expérimentale*, mais nominale, dialectique, et surtout éthique, en vertu des arts constitutifs du *trivium*. Pour eux, la vraie connaissance (*scientia*) ne peut se fonder et s'organiser qu'à partir de la certitude révélée de la Bible. D'autre part, ils admettent, avec Platon et les néoplatoniciens, que toute recherche épistémologique passe par la définition de l'*ousia* (l'essence, *ce qui est* immuable), ce dont les sens, trop fallacieux et en prise avec la contingence du monde terrestre, sont incapables⁴. A cette dichotomie, le christianisme a ajouté la dimension pécheresse de tous les organes liés au sensible. L'erreur des sens serait liée à la faute initiale de nos sens que nous n'avons pas su mettre en Dieu. Toutefois, au xii^e siècle, le savoir connaît un tournant majeur avec l'importance croissante que l'on prête aux discours des *physici*, ces naturalistes qui analysent les choses (*res*) pour elles-mêmes et, surtout, l'intérêt suscité par les nouvelles traductions de l'arabe, par Gérard de Crémone, des traités d'Aristote, en particulier le *De Caelo*, plus que la *Physique*. Ce n'est certes pas encore la définition d'une science fondée sur l'expérience, mais la place du monde sensible, des organes et des qualités qui lui sont affectés, commence à être traitée pour elle-même.

La position de Neckam relève donc d'un moment où la connaissance fait face à un défi intéressant : comment articuler la cosmologie aristotélicienne, l'apport des Physiciens, la question des sens, à la théologie chrétienne ? En premier ressort, si nos sens sont fautifs, il s'agit de dire que les *res*, elles, ne sauraient l'être, puisqu'elles émanent de la création divine, et qu'étudier le monde – à travers notamment la théorie des quatre éléments – c'est tenter d'*ajuster* nos sens à Dieu, de corriger la carence de nos organes. Ensuite, les cinq sens n'étant pas seulement le propre de l'homme, mais, plus largement, du *vivant*, du *créé*, il existe une manière de les penser aussi par rapport au reste de la création, en particulier les animaux, et de déterminer ainsi leur valeur. Enfin, la question des sens conduit Neckam à un conflit patent entre la science et la théologie, conflit auquel il tente, lui-même théologien, d'apporter la réponse apaisée la plus en conformité avec ses convictions. Derrière la question épistémologique s'articulent donc non moins fortement un projet poétique et éthique.

³ L'édition de référence reste celle, ancienne mais sérieuse, de Thomas Wright, Éd. Longman, Londres (1863). L'œuvre n'est pas traduite en français à ce jour. Pour désigner le *De Naturis Rerum*, nous adopterons le sigle *DNR*.

⁴ À ce sujet, par ex., cf. le *Théétète*, et sa première hypothèse, « la science, c'est la sensation (*aisthêsis*) » (151d-187a), qui permet de réfuter les deux thèses opposées à l'essentialisme platonicien : le *relativisme* de Protagoras, et le *mobilisme* d'Héraclite.

I. Nature des sens et ajustement à la Création

Toute la difficulté méthodologique consiste, pour un encyclopédiste comme Neckam, à réussir la synthèse entre la *fides* (prescrite par l'Écriture sacrée), la *ratio* (que met en œuvre une philosophie rationnelle, ou dialectique) et la *physica*, ou expérience des « choses » (*res*), qui nécessite l'examen de la réalité et de nos sens (*sensus, experimentum*). En simplifiant beaucoup, cela résume le rapport à trois autorités que sont Isidore, Platon (saint Augustin, Boèce) et Aristote. Ce que ne pouvait soupçonner Neckam, c'est l'importance que prendront peu après lui les sens et les sciences « naturelles », peu à peu déconnectées de leur référent religieux⁵.

L'intérêt pour les *res*, qui passionne de plus en plus le lectorat du Moyen-Âge, trouve sa source dans la tradition latine, dans l'*Historia naturalis* de Pline, les *Quaestiones naturales* de Sénèque, le *Polyhistor* de Solin, ou les *Institutiones* de Cassiodore, que l'on trouve abondamment cités dans le *DNR*, *res* qui s'accrochent toutefois très bien d'un goût pour les *mirabilia*⁶. Cette approche est elle-même soutenue par les œuvres d'Aristote que l'on redécouvre, le *De caelo*, les *Topiques* et les *Analytiques* (l'œuvre éthique n'est pas encore connue), que Neckam mentionne très fréquemment. Même si sa compréhension d'Aristote reste parfois sommaire, la volonté de l'intégrer aussi largement est un signe des temps qui montre une curiosité scientifique pour le monde qui nous entoure, emblématique de ce que sera l'encyclopédisme postérieur, mais qui pose aussi certains problèmes théologiques que la foi se doit de soutenir. De plus, la nature, lieu des *res* et de l'exercice des sens concrets, est l'objet d'un tiraillement de la conscience : à la fois lieu dégénéré par rapport à l'essence divine (résultat du péché et de la vision platonicienne), mais aussi « miroir » de la Création divine. Il s'agit donc de posséder les bons sens qui permettront la meilleure *lectio* de la nature, celle voulue par Dieu, et que n'a pas ternie le péché.

⁵ Voir en ce sens, Brunetto Latini, *Li Livres dou trésor*, Livre 1. Trad. en français moderne, introduction, notes par B. Ribémont et S. Menegaldo, Paris, Champion, Traductions des classiques français du Moyen Âge, 94, 2013, 592 p. ; Robert Grossetête, De Luce, in « Die Philosophische Werke des Robert Grosseteste », *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. IX, Aschendorff, 1912, pp. 51-59 ; Roger Bacon, *Communium naturalium*, in *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, éd. R. Steele, Vol. II & III, Oxford, University Press, 1911 ; Bacon n'« invente » pas la méthode expérimentale, mais lui donne une place majeure.

⁶ Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, trad. J. Beaujeu, Paris, Belles-Lettres, 1950, situe radicalement le savoir du côté des *res*, de manière pratique, sans préjuger d'un système autour duquel devrait s'articuler une étude de la nature, et que du reste il réfute : *nobis propositum est naturas rerum manifestas indicare, non causas indagare dubias* [« Notre but est de décrire les phénomènes évidents, non d'en dépister les causes obscures »] (*Hist. nat.*, 11, 8). Solin tout en puisant sa matière chez Pline, s'autorise, plus souvent que lui, à répertorier les *mirabilia* ou « faits merveilleux ».

La première définition des cinq sens que donne Neckam vient tardivement, au second livre, avec le chapitre *De l'homme* (*DNR* II, 152). Ce retard n'est pas surprenant pour peu que cette présentation voie l'homme arriver comme le point d'orgue de la création. En effet, Neckam suit un plan d'ensemble qui correspond à la fois à une glose amplifiée de l'*Hexaemeron* dans la Genèse⁷, et à une cosmologie aristotélicienne fondée sur la théorie des quatre éléments⁸. Au livre I, Neckam a commencé par traiter du *feu*, situé dans l'éther, sphère supérieure du ciel, domaine de Dieu et des anges (*DNR* I, 1-17) ; puis de l'*air* avec les planètes, les astres et les oiseaux (*DNR* I, 18-80) ; au livre II, il aborde l'*eau* en traitant de la mer, des fleuves, des poissons et crustacés (*DNR* II, 1-47) ; puis vient, pour terminer, la *terre*, qui comprend les minéraux, les plantes, les animaux sauvages (*DNR* II, 48-151), et enfin l'homme, la domestication des bêtes et les inventions techniques (*DNR* II, 152-192). Ce plan respecte une organisation *élémentaire* – ce qu'observent aussi d'autres encyclopédistes du XII^e siècle comme Guillaume de Conches par exemple, dans sa *Philosophia mundi*⁹ – allant, selon l'enseignement d'Aristote, du plus léger (le feu) au plus lourd (la terre). La terre est l'élément situé le plus « en bas », au « centre » de l'univers, ce qui satisfait ainsi à l'exigence biblique qui place le divin en haut, et l'humain à son exact opposé. De cette façon, l'explication « scientifique » vient conforter le discours théologique, ou plutôt se subordonner à lui, car, Neckam le répète clairement, et en particulier dans la préface du livre I, il ne veut pas passer pour un *physicus* à part entière, c'est-à-dire pour un scientifique observateur de la nature, ou pour un philosophe dont le discours se perd dans les infinies subtilités du savoir érudit :

In hoc enim opusculo lectorem ad opera lucis invitamus, ut abjectis operibus tenebrarum demum aeterna luce fruatur. [...] Nolo tamen, ut opininetur lector, me naturas rerum fugere volentes investigare velle philosophice aut physice, moralem enim libet instituere tractatum. Auream igitur Homeri catenam aliis relinquo...

En effet, dans ce petit ouvrage, nous invitons le lecteur aux travaux de lumière, afin qu'il rejette les travaux des ténèbres pour profiter vraiment de la lumière éternelle. [...] Il ne s'agit cependant pas pour moi, comme le lecteur pourrait le croire, de vouloir scruter en philosophe ou en physicien les natures des choses qui veulent nous échapper, car je trouve bon de fonder un traité de morale. Je laisse donc à d'autres la chaîne d'Homère¹⁰.

⁷ J-Y. Tilliette, « Rhétorique de l'encyclopédie : le cas du *De Naturis rerum* d'Alexandre Neckam (vers 1200) », *La Transmission des savoirs au Moyen-Âge et à la Renaissance*, dir. Pierre Nobel, T.1, Besançon, P.U. de Franche-Comté, 2005, p. 289-301.

⁸ Aristote, *Du Ciel*, éd. et trad. Ph. Moreau, Paris, Belles Lettres, CUF, 1965.

⁹ G. de Conches, *Philosophia mundi*, éd. et trad. allemande G. Maurach, Pretoria, P.U. d'Afrique du Sud, Studia n°15, 1974.

¹⁰ *DNR* I, Préface ; cf. aussi *DNR* I, 5 : (à propos des étoiles), *nec physice nec philosophice me tractarum sponendi*, « je me suis engagé à n'en traiter ni en physicien ni en philosophe » (mais s. e. en théologien).

La « chaîne d'Homère » représente traditionnellement l'érudition interminable qui ajoute de la connaissance à la connaissance, sans viser la recherche du sens, et renonçant même, au fil de ses accumulations, à en trouver un. Neckam entend, pour sa part, se ranger du côté de ceux qui « servent la tropologie » (*tropologiae deservientibus*), tenant pour acquis que la vraie science est celle qui conduit au Christ de l'Évangile, et qui rend véritablement libre de toute chaîne, selon le mot de Jean, 8, 36¹¹. La question des cinq sens prendra donc une place prépondérante pour ancrer la science dans une nécessité théologique. Mais auparavant, voyons comment Neckam articule la conception des cinq sens avec la structure élémentaire du monde.

Ce n'est qu'au deux tiers du livre II – au terme de l'ensemble de la Création – que Neckam expose son chapitre sur l'homme (*DNR* II, 152). Il le présente comme un « arbre à l'envers » (*arbor inversa*) afin de souligner d'emblée la *dualité* de l'âme et du corps : les cheveux, métaphore des pensées sont, dit-il, comme des racines (*radices*) qui doivent lui rappeler son origine céleste. Puis il affirme que l'homme est un être composite :

Notandum est quod diversae naturae simplex et composita, incorporea scilicet et corporea, sunt associatae in constitutione hominis, in quo praesignata est conjunctio Deitatis et humanitatis in unitate personae.

Il faut noter que des natures diverses – simple ou composée, incorporelle à l'évidence ou corporelle – ont été associées pour constituer l'être humain, en qui a été prédéfinie la conjonction de la déité et de l'humanité dans l'unité de la personne.

L'âme (*anima*) est la partie divine qui a été mise en l'homme :

Anima igitur humana non est ex traduce, sed caro ex traduce est.

L'âme n'est donc pas humaine à l'origine, mais la chair l'est par son origine.

Pour tout ce qui est du *corps*, Neckam remonte à la création d'Adam, le premier homme, premier « façonné » (*protoplastus*) à l'aide d'une terre encore pure, non corrompue, non maudite puisque précédant le péché originel. Mais l'homme n'est pas fait que de terre :

Sciendum est tamen quatuor elementa convenisse in compositionem corporis primi Adae, sed ex terra dicitur esse plasmatum, quia terra praedominatur quantitative et in multis effectibus in corpore humano.

¹¹ *DNR* I, Préface : *Auream igitur Homeri catenam aliis relinquo, qui in libertatem proclamo de qua in Euvangelio docitur : « Si vos Filius liberavit, vere liberi eritis. »*, « Je laisse donc à d'autres la chaîne d'Homère, moi qui en appelle à cette liberté dont l'Évangile dit : “Si le Fils vous a rendu libres, vous serez véritablement libres.” »

Il faut cependant savoir que les quatre éléments sont intervenus dans la composition du premier corps, celui d'Adam, mais l'on dit que son façonnement (*plasmatum*) est fait de terre parce que la terre y domine quantitativement et en beaucoup d'effets dans le corps humain.

Bien que la terre domine le « façonnement » humain, par sa place (*quantitative*) et par des effets que l'on présume être de lourdeur, il n'en est pas moins vrai et « il faut savoir » (*sciendum est*) que les trois autres éléments se retrouvent dans cet assemblage, ce qui entraîne (*hinc est quod*) qu'ils concourent ensemble à l'exercice des sens. Neckam vient donc définir les sens, dans ce chapitre *De homine*, en fonction de leur structure élémentaire, qui laquelle se retrouveront ensuite dans des proportions variables chez les êtres vivants.

Ainsi le *toucher* (*tactus*) est soumis à la terre (*terrae est obnoxius*). Il n'a pas d'organe de référence, puisque la sensation tactile est immergée dans l'ensemble du corps, toutefois, dit Neckam, l'organe qui lui serait le mieux associé est la paume de la main (*in vola manus*) que certains appellent « *ir* ». Le toucher apparaît de la sorte comme un sens diffus, composite, et lourd, entravant les effets des autres éléments.

Une fois évoqué ce sens le plus bas sur les plans cosmologique et ontologique, notre auteur revient à son extrême opposé, la vue, sens le plus haut, le plus noble, à partir duquel se définiront tous les autres, selon leur participation aux éléments les plus purs. Car la *vue* (*visus*) est « comme ignée » (*tanquam igneus*), et, de même que le feu occupe la place la plus haute dans le ciel, de même elle surplombe le corps (*supremum tenet locum*), et l'englobe tout entier comme un spectateur regardant au loin du haut d'un observatoire (*tanquam speculator e specula prospiciens*). Cette stratégie de supériorité de la vue en fait classiquement le sens privilégié de la connaissance, *videre et cognoscere* étant régulièrement synonymes, comme le montrent d'ailleurs les expressions *visum est* ou *videtur* qui jalonnent le *De Naturis*. Second sens noble, l'*ouïe* (*auditus*) est, quant à elle, aérienne (*aerius*), occupant parmi les sens la place seconde en hauteur (*secundum inter sensus tenens locum in summo*), comme l'air est le second élément immédiatement après le feu.

En revanche, l'*odorat* (*olfactus*) et le *goût* (*gustus*) sont, comme le toucher précédemment, des sens moins « purs », du fait qu'ils présentent une structure mélangée. Les éléments étant au nombre de quatre, et les sens au nombre de cinq, les trois moins nobles d'entre eux – odorat, goût, toucher – hybrident leur structure élémentaire. L'odorat et le goût sont ainsi en partie aérien, en partie liquide (*partim aerius, partim aqueus*), la différence s'établissant entre eux selon une question de proportion : l'odorat, note Neckam sans plus d'explication, est plus aérien

que liquide (*magis tamen acrius quam aqueus*), le goût plus liquide qu'aérien (*magis se debet aquae quam aeri.*)

L'homme, terme de la création divine, se réalise donc pleinement en écho, ou en miroir, de l'ensemble de la création : il comprend, à l'échelle microcosmique ce que l'ensemble de l'univers, décrit dans les chapitres précédents, possède en grand. Son *âme* est dépositaire, elle aussi, de cette dualité, car elle a été créée à l'image de Dieu dans les choses naturelles (*facta ad imaginem Dei in naturalibus*), mais à sa ressemblance pour celles qui relèvent de la liberté (*ad similitudinem in gratuitis*). L'homme ne peut lutter contre la nécessité que lui imposent sa contingence terrestre (*naturalia*) et ses organes sensoriels (*instrumenta sensibilia*), mais selon qu'il est réceptif au projet de son créateur, il peut rechercher l'adhésion spirituelle qui le libèrera et le rapprochera du plan divin. Les *gratuita* relèvent et de la liberté humaine, qui est sa foi en Dieu, et de la grâce divine (*gratia*), qui donne à l'homme la possibilité d'échapper au péché et à sa condition mortelle.

À la matière qui constitue les *res*, s'ajoute encore le *temps* qui soumet cette matière à des altérations : tel est le cadre spatio-temporel dans lequel s'exercent les sens. Dieu et les anges y échappent puisqu'ils habitent l'empyrée. Par sa seule volonté, Dieu devance la sensation du temps (*praevenit sensum temporis*) et ne connaît que la *perpetuitas*¹². Tout en acceptant les principes de la philosophie naturelle, Neckam la subordonne donc pleinement au vœu de transcendance chrétienne, selon un idéal qui se trouve, à l'origine, dans *De Doctrina christiana* de saint Augustin. La cosmologie aristotélicienne des quatre éléments (*macrocosme*) fournit ainsi à l'homme (microcosme) le cadre de réalisation et le champ d'application des cinq sens, et, par là, la possibilité de s'inscrire dans le monde. Quant à « connaître » ce monde par l'expérience que lui fournissent ces sens, ce n'est pas le sujet de Neckam, pour qui l'enjeu est avant tout de « connaître », à *travers* ce monde, Dieu, du moins d'accéder à sa « lumière », qui est le salut, et rend secondaire toute connaissance. Les cinq sens ne doivent donc pas servir, aux yeux de Neckam, un savoir expérimental et scientifique, comme le prôneront plus tard Grossetête ou Bacon, mais un savoir *spéculaire* (symbolique) qui s'ajuste à la nécessité divine et peut la rejoindre.

¹² DNR, I, 4, *De Tempore* (p. 29-31).

II. Usage des sens, animaux et divins

L'expérience des sens consiste pour Neckam à appréhender les *corporea*, assujettis à leur nature élémentaire et au temps, dans la mesure où ils reflètent quelque chose de la nature divine. Sur un plan philosophique, c'est une manière de conjuguer le *Timée* et le *De Caelo*. Nous sommes bien loin encore du criticisme kantien et de l'impossibilité de « connaître » des objets métaphysiques.

Le sens le plus approprié pour dépasser les phénomènes sensibles a été, durant toute la tradition philosophique, la vue, le sens le plus idéalisé, le plus à même de s'abstraire, pour « voir » plus que le visible, sens noble, parce que principe igné associé à la nature divine située dans l'éther. C'est naturellement ce sens que vient aborder Neckam, au chapitre qui suit immédiatement son exposé sur l'homme, le *De visu* (*DNR*, II, 153). Ce sera du reste le seul des cinq sens auquel il consacre un chapitre entier, négligeant même le toucher qui est trop terrestre et corporel. Pour les quatre autres, il nous faudra nous tourner, plus loin, vers les autres *animalia*. Le mécanisme de la vision intéresse du reste très peu Neckam qui l'expédie en deux phrases. Ainsi, l'exemple de la pièce plongée dans l'eau, qui est vue (*videri*) parce que l'eau en représente la forme au regard, rappelle la théorie platonicienne du *Timée* (45-46), laquelle affirme que la vision s'opère grâce à la rencontre entre les rayons visuels et les effluves venant des objets¹³. Mais un second exemple très court, évoquant le fait que « l'ombre de quelqu'un, obtenue d'après sa réflexion (*repercussione*), [peut] être vue dans un corps lumineux » (*in lucido corpore videri*), l'amène à se rallier sans réserve à cette dernière une autre théorie, celle d'Aristote : *Aristoteli magis credendum esse reor quam vulgo*. Sans doute se réfère-t-il ici implicitement au *De Anima* qui s'oppose à l'idée que la vue serait issue d'un contact de quelque nature des yeux avec l'objet, mais en fait un milieu entre le sensible et l'organe des sens qu'il appelle le *diaphane*, contenu en puissance dans l'air, l'eau et tous les corps colorés¹⁴. Le diaphane ne devient actif que sous l'action de la lumière, et il devient ainsi le vecteur de la couleur. L'objet visible transmet donc sa *forme* (non sa matière) à l'œil. C'est pour cette raison que les déformations visuelles peuvent avoir lieu : ainsi, ajoute Neckam, quand on regarde dans l'eau, une tour qui n'est pas très éloignée, elle semblera renversée par l'eau, alors même qu'elle est droite et debout.

¹³ Cette théorie du *Timée* (45b-d) s'oppose à celle des atomistes, notamment d'Empédocle, selon lequel les objets émettent des particules qui frappent les organes des sens (Théophraste, *De Sensu* § 7 = *Doxographi Graeci*, éd. H. Diels, Berlin, W. de Gruyter, 1965). Cf G. Simon, *Le regard, l'être et l'apparence dans l'optique de l'Antiquité*, Paris, Seuil, 1988.

¹⁴ Aristote, *De Anima* II, 7, éd. A. Jannone, trad. E. Barbotin, Paris, Belles Lettres, 1966.

Ce qui intéresse de prime abord Neckam, c'est de souligner les « prodiges extraordinaires » (*miracula*) que la nature entretient avec la vue (*multa naturae miracula circa visum accidunt*), et qui ne sont, pour la plupart que de simples phénomènes optiques : la petitesse d'un objet quand il est éloigné (effet de perspective) ; la grosseur d'un objet plongé dans l'eau (effet de loupe) ; les variations supposées de taille d'un cercle situé à l'intérieur d'un autre plus grand, selon qu'ils sont proches ou éloignés (effet d'optique¹⁵) ; l'impossibilité de voir quelqu'un dans un lieu obscur si l'on est dans un lieu clair (effet de contrejour). Plus encore, Neckam veut tirer de ces *miracula* visuels tout un symbolisme moral : pas moins de sept « adaptations » (*adaptationes*) jalonnent ainsi le chapitre *De Visu*, libres interprétations, à valeur éthique, qui concluent, à partir de ces déformations optiques, à la tromperie des apparences et la victoire du bien sur le mal. Ainsi, à propos de la baguette droite qui apparaît déformée dans l'eau, l'eau vient symboliser les « épreuves » (*tribulationes*), la baguette les « bonnes œuvres » (*opera bona*), et le message à retenir sera que les œuvres des justes éprouvés par les tribulations, sont, pense-t-on, courbées, alors même qu'elles sont droites ! Mais avant d'aborder cette question de la moralisation, revenons à l'inventaire de nos sens pour définir selon quels critères ils pourront s'inscrire dans ces suggestions éthiques que sont les *adaptationes*.

À la fin de son chapitre sur la vue, Neckam semble vouloir revenir à des préoccupations plus scientifiques, en rendant compte de la plus ou moins grande acuité visuelle des êtres vivants, homme et animaux compris. Il adopte trois critères : la « blancheur des yeux » (*albedo oculorum*), la « subtilité de l'esprit visuel » (c'est-à-dire du rayon visuel, *subtilitate visibilis spiritus*), et la dilatation de la pupille, large ou étroite (*pupilla ampla / angusta*), qui règle la puissance du rayon visuel. Les êtres doués de ces trois aptitudes verront bien la nuit et mal le jour. Le jour, la clarté de l'air (*pro aeris claritate*), ajoutée à la blancheur des yeux, saturera de lumière l'esprit visuel qui s'en trouvera dispersé (*dispergitur*) et donc obscurci (*obtenebratur*). Dans la nuit au contraire, l'obscurité condensera et renforcera (*congregatus et confortatus*) l'esprit visuel, lui permettant de retrouver sa propre clarté (*sui claritate illustrat*), et de mieux préparer son chemin jusqu'à la chose opposée (*sic ad rem oppositam cernendam iter parat*). La clarté des yeux expliquerait ainsi l'acuité des chouettes, la nuit, tandis que ceux qui ont des yeux noirs auront exactement les facultés contraires : leur esprit visuel, grossier et obscur, verra mieux le jour, et sera enténébré la nuit. La plupart des hommes sont dans ce cas. Si l'aigle a des « organes clairs » (*instrumenta clara*) et développe malgré tout une acuité étonnante de jour, c'est que son esprit visuel est puissant (*fortis*), et sa pupille étroite. Les chauves-souris

¹⁵ DNR II, 153, ce que souligne Neckam : plus sa circonférence *semble* petite, plus son angle de contiguïté *semble* grand (*quanto circumferentia videtur minor, tanto angulus contingentiae videtur major*).

(*vespertiliones*) ont des « instruments variés », un esprit visuel moyen (*mediocris*), entre clarté et obscurité, et ne voient donc jamais très bien, sauf quand l'air est médiocre (*propter aeris mediocritatem*), au lever du jour ou à la tombée de la nuit.

Mais très vite, Neckam n'hésite pas à passer outre la rigueur supposée de son examen physiologique, pour y mêler sérieusement des affabulations sur « l'esprit visuel » : le lynx, dit-il, a un esprit visuel si clair et si fin qu'il illumine l'air obscur contenu dans les trous d'un mur (*obscurum aerem in poris parietis contentum illustrando*), et se déplace jusqu'à voir un objet situé derrière ce mur ! Le basilic peut, d'un seul regard (*visu*), tuer un homme car la malveillance de son rayon visuel (*malitia radii*) infecte l'air. Le rayon du loup est porteur de paralysie (*stuporis collativus*), et peut enlever l'usage de la parole (*loquelam*) à l'homme qu'il regarde ! Les rayons lunaires auraient, de même, des vertus magiques ! Si Neckam reprend ces superstitions, ce n'est par ignorance ou par rejet subit de la science. Bien au contraire, à propos des rayons lunaires, il continue à en appeler à l'autorité des hypothèses des *physici* dont les enseignements ne font, redit-il, aucun doute (*qui fideliter in physicis est instructus dubium ei non est* - II, 153). Il n'y a pas là d'incompatibilité, pour un esprit médiéval, attaché autant à la connaissance qu'au mystère. Ce qu'attend Neckam de cette science de la nature, c'est un concours qui rende représentable et non moins indubitable l'existence des choses cachées. Qu'elles soient du domaine de la foi, du merveilleux, de la magie, cela montre qu'il reste à découvrir des domaines qui échappent encore à nos sens, mais qui manifestent des possibles.

Dans cette perspective, l'expérience des sens animaux ne saurait être qu'utile. Dans le chapitre *Sur le filet* (DNR II, 47), Neckam évoque la discordance qui règne dans les choses (*discordia rerum*) par opposition à l'harmonie céleste. Mais, dit-il, il naît aussi de cette discorde « un pacte d'unité » (*confoederatio*), « une discorde concordante » (*concors discordia*), à l'image de la concorde qui naît des éléments (*ex elementis*) variés de l'univers, et dont le microcosme humain ne saurait être que le point le plus représentatif :

Mundus enim ipse, megacosmus scilicet, ex elementis constat in quibus concors discordia reperitur. Microcosmus etiam, hominem loquor, constat ex iis in quibus est discordia, sed concors.

Le monde lui-même en effet, à savoir le macrocosme, est constitué lui-même d'éléments dans lesquels se rencontre une discorde concordante. Le microcosme aussi, je veux dire l'homme, se constitue de ceux dans lesquels il existe un discorde, mais concordante.

Rechercher donc chez les animaux – créés immédiatement avant l'homme, mais nommés par lui – des similitudes ne peut que *concourir* à la recherche de l'harmonie divine mise dans les choses, et à Dieu lui-même. Les arts libéraux seront ainsi utiles à une compréhension plus précise des objets qui sont du domaine de la spéculation théologique¹⁶. Il existe donc une possibilité d'apprendre de la variété de nos sens, à l'image du filet. Cette étude sur le vivant doit s'étendre à tous les êtres, à tous les animaux, puisqu'elle révélera la nature des organes sensoriels, leur fonctionnement, et leur but ultime, par-delà leur simple exercice naturel. Neckam vient ainsi jauger les différents sens chez les animaux où ils se laissent, selon lui, le mieux identifier. Cette méthode, entièrement préscientifique, est constituée d'un florilège d'emprunts à ses sources, et n'est guère rigoureuse. On y relève cependant un processus d'analyse qui comprend trois étapes, mais qui ne sont pas forcément respectées à l'intérieur d'un même chapitre. Il s'agit, en premier lieu, de rendre compte des sens, en donnant une *analyse mécanique* des éléments, et aussi des qualités qui en dépendent ; puis de donner une définition des *vertus* qui ressortent de cette construction ; enfin, de créer une *association symbolique*, en rapport avec l'éthique.

La mécanique des sens s'en tient à la physique aristotélicienne qui associe des éléments à des qualités. Ainsi le feu est associé au chaud, l'air au froid, l'eau à l'humide, la terre au sec¹⁷, et leur composition dans les organismes permettent d'obtenir des mélanges variables, notables dans les humeurs (*humores*). Par exemple, dans le chapitre *Du coq* (*DNR I, 75*), lorsque Neckam demande pourquoi le coq chante à heure fixe, il cite les réponses que font les théoriciens des humeurs : les humeurs du coq, en raison d'un excès de chaleur, parviennent à ébullition, et provoquent un excès de sel (*salsedinem*) ; ce sel entraîne une démangeaison (*prurimum*), puis un chatouillement (*titillatio*), qui cause lui-même un plaisir poussant le coq à chanter. Et Neckam de s'esbaudir comme quoi la nature a fixé des buts précis au mouvement des humeurs. Voilà, conclut-il, pourquoi le coq possède une crête : son cerveau « très humide » occasionne une « fumée » qui s'échappe de la partie supérieure du crâne et, les os n'en étant pas assez solidement joints, cette fumée s'épaissit et donne une crête. Il regrette néanmoins de ne pouvoir expliquer aussi bien pourquoi il a une barbe !

Ailleurs, Neckam se pose la question de savoir pourquoi les femelles sont plus fortes que les mâles. Cela concerne en fait seulement les rapaces (*DNR I, 79*), qui sont des oiseaux chauds et cholériques. Mais tandis que les mâles sont chauds et secs, les femelles sont chaudes et humides,

¹⁶ *DNR II, 173 – De septem artibus : Exercitia tamen liberalium artium utilia sunt ad certiores comprehensionem eorum quae theologicae subsunt speculationi.*

¹⁷ Pour cette adaptation de la théorie des éléments à celle des qualités et des humeurs dans l'organisme, cf. Aristote, *De la génération et de la corruption*, éd. et trad. M. Rashed, Paris, Belles Lettres, CUF, 2005, chap. II, 3.

deux qualités qui empêchent, chez ces dernières, la bile (*cholera*) de se consumer trop vite, et qui les rend plus audacieuses. Se consommant plus vite chez les mâles, cette bile les laisse mélancholiques, paresseux (*pigri*) et craintifs (*timidi*) ! Autre exemple, chez les chiots, où la vision ne débiterait pas avant le neuvième jour, voire le seizième (*DNR II*, 157). Selon Aristote, cité ici en renfort dans ses *Praedicamenta*, c'est parce que, chez eux, la chaleur se retire, fait place à une humeur qui devient grosse et gluante (*humiditas grossa et viscosa*), appuie sur la tête et vient obstruer leurs paupières. On citerait encore sans difficulté un grand nombre de ces analyses mécanistes, et des interactions existant « logiquement » entre elles.

Mais l'intérêt de ces descriptions, c'est d'orienter un autre déterminisme qui permettra de déduire des « vertus » (*uirtutes*), c'est-à-dire avant tout des effets particuliers. C'est supposer que, derrière l'explication mécaniste, se traduit une volonté. Par exemple, le paon (*DNR I*, 41) a des couleurs variées, mais sa vertu est d'enchanter les yeux (*admirationem parit oculis intuentium*). Neckam explique les couleurs du paon par leur composition élémentaire faites à la fois de parties ignées et terrestres, c'est-à-dire très légères et lourdes. Le noir souligne la partie terrestre, le rouge la partie ignée, le vert la partie intermédiaire (*color medius*). Le bleu (*venetus*) est milieu du noir et du blanc, de l'aqueux et du terrestre. Neckam ajoute un jugement esthétique général sur l'appréciation des couleurs : les perceptions médianes plaisent, dit-il, aux sens humains, à savoir le bleu et le vert, qui, pour ce dernier, se trouvant chez le paon, mais, au contact des perceptions extrêmes, elles acquièrent de la tristesse¹⁸. Pour cette raison, Neckam relève une seconde vertu issue de la complexion des humeurs du paon, à savoir la mélancholie. Chez le corbeau (*I*, 61), dont le plumage a une belle noirceur (*nigretudo*), la vertu de cette « couleur » consiste à se marier très bien aux autres.

Pour leur part, les herbes vertes (*II*, 56) repaissent nos yeux de leur couleur (*viridi pascentes visum colore*) qui s'obtient parce qu'elle est médiane (*mediastinus*) entre celle de la terre (le noir, *nigredo*), et celle de l'eau (la blancheur, *albedo*). Neckam précise alors que la vertu des herbes, ou plutôt de leur verdure (*viridia scilicet*), est d'apporter du plaisir aux yeux (*quae visum delectant*), et du repos grâce au soulagement que cette couleur procure (*visus solatio suo recreetur*), et qu'à ce titre elle favorise la vue intérieure (*visum interiorem*), c'est-à-dire celle de l'intellect. Une autre plante, la bétoine (*II*, 61) possède, parmi ses vertus si abondantes (*tot et tantae*), la faculté d'améliorer l'acuité des yeux (*aciem oculorum reddit meliorem*) et d'enlever les larmes. Elle enlève l'obscurité (*caliginem*) et crée la clarté. Il n'en faut pas plus à Neckam pour associer cette vertu à celle de l'humilité (*humilitas*) qui chasse les ténèbres des

¹⁸ *DNR I*, 41. Elles sont tristes en général, dit-il, sauf pour l'odorat, ce qu'il ne justifie pas : *Omnes enim sensus delectantur in mediis, et contristantur in extremis, praeter odoratum.*

vices (*tenebras vitiorum expellit*) et apaise la pénétration des yeux de l'esprit (*aciem oculorum mentis serenificat*). De même, l'or (II, 53) a la vertu de favoriser la vue (*visum iuvat*) et de posséder une vertu digestive (*aurum in cibariis sumptum virtuti cooperatur digestivae*) !

Une fois établis le mécanisme et les vertus des sens animaux, Neckam assigne à chaque sens une fonction supérieure, qui dépasse leur rôle proprement sensoriel. Il y parvient, par le biais peu scientifique d'associations, d'hypertrophies ou d'extrapolations, qui lui font déduire des pouvoirs souvent extraordinaires, pour ne pas dire extravagants, de tel ou tel sens.

La *vue* posséderait ainsi, dans certains cas, la faculté de voir plus que ce qui lui est donné, le pouvoir de prédire l'avenir, ou de paralyser la personne regardée. C'est le cas de la hyène (II, 151), dont les yeux varient de couleurs et de formes, et dans lesquels se trouve une pierre (*lapis*), appelée elle aussi « hyène », qui confère aux hommes le don de divination ! Ou bien, elle peut empêcher de bouger l'animal qu'elle a fixé trois fois (*ter lustravit*) ! Si certains reconnaissent là, dit Neckam, les effets d'une « science magique » (*magicam scientiam*), lui-même, sans se rallier à cet avis, y voit plutôt une duperie de l'esprit malin (*fraudes hostes invisibilis*). Quant à l'autruche (I, 51), la force de ses rayons visuels lui suffit à chauffer ses œufs dans le sable (*visu solo ita fovet ova sua in arena recondita*) ! Neckam lie ce pouvoir à celui de l'hypocrite qui donne le change grâce aux effets visuels qu'il procure (*visui et inani gloriae sunt obnoxia*).

Concernant l'*ouïe*, son développement offre des capacités mimétiques étonnantes facilitant toutes sortes d'apprentissage. Notre encyclopédiste évoque ainsi les dauphins (II, 29) qui, privés de voix articulée, ont développé une finesse étonnante d'audition. Outre le fait de répondre au nom qu'on leur a donné, ils aiment la musique et se rassemblent pour l'écouter ; ils développent un langage par cris (*gemitus*), qui leur fait office de voix humaine (*pro voce, gemitus est, similis humano*). Ce développement hors du commun de l'ouïe peut, *a contrario*, être obstrué : chez les lionceaux, une constitution naturelle, sèche et chaude, décelée par les physiciens, engluie le cerveau et empêche les vertus de se déplacer (*virtutes moveri*). Cela « justifie » qu'ils puissent dormir trois jours de façon ininterrompue, et seul le rugissement de leur père les sortira de leur état hébété ! La hyène compense la raideur de sa colonne vertébrale par une ouïe exacerbée qui développe en elle des facultés d'imitation inattendues. Elle peut contrefaire la voix humaine (*imitationis vocis humanae*), apprendre des mots, feindre (*mentitur*) les vomissements ou les sanglots des hommes afin d'attirer leurs chiens qu'elle veut dévorer ; de même qu'elle paralysait la vue, elle fait perdre aux chiens l'aboiement !

L'*odorat* a pour sa part une vertu pénétrante et critique. Ainsi la vue perçante du lynx (II, 138) est attribuée par certains à son odorat, ce qui accrédite dans les deux cas la finesse de son

esprit subtil (*subtilis ingenii acumen*). Le chien (II, 157), réputé pour la pénétration de son flair (*narium sagacitate*), est nommé *odorinsecus* (« suiveur d'odeur ») tant pour son aptitude à suivre la trace du gibier, qu'à rester fidèle à celle de son maître. C'est un des rares animaux à être comme un animal doué de raison (*tanquam animal rationale*), et il fait figure pour cette raison de « savant » (*doctor*), conformément à ce que dit de lui la Bible, car son instinct de chasseur lui permet, à la manière des cyniques, de « nommer » le vice (*vitium nominet*), de « critiquer » le désir, l'avarice ou l'orgueil chez les autres et en lui-même.

Les notations sur le *goût* sont plus rares. La langue latine met en relation la saveur (*sapor*) et la sagesse (*sapientia*). Toutefois, c'est moins un savoir d'expérience que souligne Neckam qu'une façon de résister aux aléas du monde. L'exemple du saumon (II, 42) est intéressant sur ce point : sa chair, dit Neckam, ne prend sa saveur qu'après qu'il est allé en mer et a lutté contre le courant du fleuve. Il devient le modèle de celui qui a appris de l'expérience (*per experientiam didicerit*), parce qu'il a goûté à l'amertume du monde (*quid sapiat amaritudo mundi*), et s'en est trouvé renforcé. Le propre du goût est de digérer les événements pénibles ou contrariants de l'existence. Le chapitre des poires (II, 78) n'illustre donc pas une simple leçon de diététique : certes leur consistance dure et leur complexion froide retardent la digestion (*repugnat virtuti digestivae*), et l'on doit les consommer arrosées de vin, sans eau froide, ou après le repas, pour les tempérer et éviter tout malaise (*aegritudines*). Mais le goût enseigne avant tout une pratique du mieux vivre.

Le *toucher* est plus rare encore que le goût. Il se traduit paradoxalement comme non-toucher, comme volonté de se soustraire au tactile, et d'échapper de la sorte aux contingences. C'est à travers l'amour qu'il se laisse le mieux percevoir, sous la forme du renoncement ou de l'abstinence. Le castor (II, 140) paraît sur ce point exemplaire : pour échapper à ses chasseurs, il couperait de ses dents ses parties sexuelles (*materiam voluptatum obscaenarum dente discretionis praecidat*) et échapperait ainsi aux titillements de la chair qui l'incitent à la volupté (*incitamenta, quae ad titillantes illecebrarum pruritus nos invitant*). La recommandation n'est pas d'imiter à la lettre le castor – ce que firent Origène ou Bernard – mais d'observer la chasteté face à l'inclination trop puissante des sens. La même idée court dans l'exemple des abeilles (II, 163), largement repris au chant IV des *Géorgiques* : n'ayant pas de pieds à la naissance (*sine pedibus nascuntur, unde et nomen suum sortiuntur*), mais des ailes, elles sont ancrées moins dans le sol terrestre, que dans l'air divin ; hôtes des deux mondes, elles échappent à Vénus, aux plaisirs de sens, et s'adonnent infatigablement au vrai sens de leur existence, le travail, et la fidélité à leur « roi ». Leur renoncement aux sens, qui enlissent dans le réel, font d'elles une image des contemplatifs (*viri contemplativi*), leurs esprits vertueux, comme des ailes, les

portant toujours vers Dieu (*alis virtutum in altum feruntur mentes*). Le rare indice positif du toucher est lié à l'expression de l'émotion, manifestée par des larmes. Le cas est illustré par le cheval (II, 158), le seul animal, outre l'homme, censé épancher des larmes (*solem enim equum praeter hominem constat lacrimari*). Ce partage lacrymal apparaît comme la preuve de l'amour solide que portent les chevaux à leurs maîtres (*amore certo et firmo*).

Toute la physique aristotélicienne est, on le voit, orientée par Neckam vers des problématiques chrétiennes qui « transcendent » la condition sensible, et l'oriente plus loin qu'un simple empirisme. À cet édifice d'éclaircissement du plan de la création vient s'ajouter par conséquent un dernier étage, celui de la tropologie.

III. Articuler le savoir d'expérience à la tropologie

La question des sens ramène de façon inévitable à la problématique du corps immergé dans le sensible, et versé dans l'erreur que la science elle-même ne peut dissiper totalement. Ne s'occuper que de la mécanique des sens, sans corréler ce discours à la transcendance, serait se contenter de rester dans le monde *physique*, et se soustraire à la possibilité du salut. Il s'agit donc pour Neckam d'établir de quelle façon la création sensorielle, à travers les cinq sens, peut dévoiler une réalité plus haute, et refléter le projet divin.

Le chapitre sur *Le Miroir* (II, 154, *De Speculo*) en donne une approche explicite et synthétique¹⁹. Il s'agit d'abord de rappeler l'extrême relativité des sens qui ne parviennent d'eux-mêmes à aucune connaissance, selon le principe que la vraie connaissance est celle qui rejoint la foi en Dieu. Sans se lancer dans une étude poussée de catoptrique, Neckam s'intéresse, comme pour la vue, aux phénomènes de déformation ou de distorsion de la réalité reflétée par le miroir. Un miroir intact, relève-t-il, ne restitue qu'une seule image (*imago*), alors que cassé, le même miroir démultipliera l'image en autant de morceaux (*quot fractiones... tot imagines*). C'est encore une métaphore de la relativité du savoir qu'il relate, en ajoutant qu'il existe aussi pour les Saintes Ecritures autant d'explications que d'intelligences pour venir les éclairer. La métaphore nous semble suggérer deux choses : le miroir ne se laisse pas appréhender dans sa totalité, mais seulement de façon fragmentée, par morceaux dont les intelligences, isolément,

¹⁹ La comparaison de l'encyclopédie à un miroir et à une somme de savoir est fréquente chez les encyclopédistes. Peu avant Neckam, Raoul Ardent a intitulé sa vaste encyclopédie *Speculum universale*, et, peu après lui, Vincent de Beauvais appelle la sienne *Speculum majus*. Il s'agit de refléter la réalité de ce monde de la manière la plus exacte. Vincent lui donne même, dans sa préface, un sens plus riche en recourant à l'étymologie : « Est miroir (*speculum*) tout ce qui est digne de contemplation (*speculatio*) » c'est-à-dire d'admiration ou d'imitation.

s'emparent ; la vérité du miroir, ce sont les Saintes Écritures, nous n'en sommes que le reflet, de même que le microcosme est l'image du macrocosme.

Si, ajoute Neckam, on ôte le plomb d'un miroir, il perd sa fonction réfléchissante : l'image de celui qui s'y mire (*imago inspicientis*) ne se réfléchira plus. Pour lui, le plomb symbolise le fondement de la foi, à savoir le péché, et car ne pas se reconnaître pécheur, c'est s'ôter la possibilité de se distinguer regarder soi-même, en vérité, dans le miroir de l'Écriture. Ainsi Mais, si le miroir permet de se connaître soi-même autorise cette connaissance de soi, C'est là l'une des deux fonctions qu'on lui attribue communément depuis l'Antiquité²⁰, la vision n'en est pas immédiate pour autant. Le péché s'abrite derrière des distorsions qui sont autant de marques de la faillibilité de nos sens, et dont les déformations visuelles sont le témoignage. La distorsion qui empêche de s'y voir pleinement est le péché. De ce péché discordant, les sens, qui sont eux aussi autant de perceptions fragmentées, portent témoignage de notre manque de fiabilité. Neckam cite ici, sans chercher davantage à les justifier, ces phénomènes optiques : celui du miroir concave, qui restitue une image renversée (*imago eversa*), comme celle de l'homme, comparé plus haut à un arbre renversé (*arbos eversa*, II, 152) ; celui du miroir convexe et plan, qui renvoie une image droite (*recta*). Cela sous-entend que la condition d'un homme est comme son *reflet* dans le miroir. Elle est déjà contenue dans la pupille de son œil, substance toute petite (*pusilla substantia*), qui semble refléter et résumer toute son existence. C'est elle, dit Neckam, qui trois jours avant la mort de la personne, s'obscurcit lentement jusqu'à ne plus produire de reflet du tout (*per tres dies imago inspicientis non resultat*). Du péché, Neckam nous entraîne ainsi du côté de la mort. Le péché est la marque de la finitude de nos sens, et le point ultime de cette finitude est notre mortalité.

Il s'agit donc pour chacun de dépasser le miroir, de ne pas se satisfaire du scintillement des sens, comme l'a fait Narcisse qui s'est laissé illusionner par leurs agréments (II, 154), mais d'observer le miroir qui exprime sa condition (*expressum conditionis tuae speculum intueri*). Or, de ce miroir sensible notre regard ne doit pas se détourner puisqu'il montre notre nature terrestre : celle du crâne de l'homme déjà putréfié et réduit en poussière ; « que ton frère mourant, dit Neckam, soit ton miroir, qu'à cela tu te reconnaisse toi-même » (*frater moriens sit speculum tuum, in hoc teipsum agnoscas*). Se contenter de ce que renvoie le miroir ne suffit donc pas, car il n'est qu'une ressemblance (*videtur*), déterminée par la diversité du temps

²⁰ E. Már Jónsson, *Le Miroir, Naissance d'un genre littéraire*, Belles Lettres, Histoire, Paris, 1995, montre comment les auteurs chrétiens, Grégoire de Nysse (p. 102-106) ou Saint-Augustin (p. 107-117) ont adapté ce symbolisme catoptrique hérité du néoplatonisme.

(*diversitatem temporum*), non une vérité. Il s'agit donc de trouver, à travers les apparences, un miroir plus « vrai » :

Conformare se videtur imago resultans in speculo ei cujus est imago. Ridenti arridet, et dum flet inspiciens flere videtur imago. Anima igitur speculum est sui conditoris, et Christo patienti compati debet, resurgenti et gaudenti congaudere.

L'image qui se reflète dans un miroir semble se conformer à celui dont elle est le reflet. Elle rit à celui qui rit, et quand celui qui s'y regarde pleure, son image semble pleurer. L'âme est donc le reflet de son Créateur, et elle doit souffrir avec le Christ qui souffre, se réjouir avec le Christ qui renaît et se réjouit.

Ce miroir qui articulera la contingence naturelle à sa nécessité christique doit permettre à l'homme de retrouver la voie de la transcendance et de son salut. Neckam vient ainsi mettre au cœur de la physique la tropologie, c'est-à-dire une finalité prioritairement éthique, dont le discours ne sera plus scientifique, mais symbolique. Les sens animaux n'expliquent plus ici des causes mécanistes, mais servent ostensiblement une valeur métaphysique.

En ce domaine, Neckam en appelle moins à Aristote, qu'aux poètes de fictions mythiques (*figmenta*), ou aux auteurs de *mirabilia*, afin de suggérer les relations qui manifesteront la vérité divine dans la création. C'est le traitement qui paraîtra à un lecteur moderne le plus étrange, le moins justifié. Pour un encyclopédiste aussi théologien que Neckam, c'est la partie la plus requise du discours, le lieu d'une poésie inventive, où les associations externes paraissent pour le moins arbitraires. La convocation du bestiaire devient prétexte au dépassement des sens.

Dans leur circulation en apparence indéfinie, les poissons (II, 22) semblent avoir une mauvaise vue, et viennent ainsi illustrer le vague des pensées. C'est, dit Neckam, qui veut justifier son propos par des causes mécaniques, qu'ils n'ont pas de paupières, et qu'ils circulent dans un milieu sombre qui les en dispense. Ceci implique qu'ils ne distinguent pas les couleurs médianes, mais seulement celles qui sont extrêmes – le rouge, le blanc, le noir – et que les pêcheurs vont utiliser pour les attirer. De ces indéterminations, notre encyclopédiste dégage une *instructio moralis* qui lui fait identifier les poissons aux pensées avides et dérégées (*per pisces curiosae cogitationes et vagae intelliguntur*) qui empêchent l'homme de respirer. Cette démarche poético-éthique n'est construite que sur l'analogie (*sicut... sicut*), visant à rapprocher deux schèmes de l'instabilité chronique. Sa conclusion plaide pour le renforcement de l'éducation :

Sicut igitur pisces carent palpebris, quarum jacturam recompensat usus aquarum, sic vanae meditationes iudicium non attendunt discretionis, sed loco discretionis discursu utuntur vagarum cogitationum.

Et donc, de même que les poissons sont dépourvus de paupières, ce dont le milieu aquatique compense la perte, de même les méditations vaines ne se tournent pas vers le jugement qui permet de discerner mais, en place du discernement, elles sont confrontées à un déferlement de pensées errantes.

Les paupières sont censées gouverner l'attention, permettre au regard de fixer son objet, sans quoi la pensée se perd dans une instabilité mouvante comme celle de l'eau. Et Neckam de conclure au concours de l'enseignement (*beneficio doctrinae*) pour renforcer la force et la pénétration de l'esprit.

Dans le chapitre consacré au paon (I, 39), on voit que le fait de trop fixer son attention (*intentionem*) sur un objet n'est inversement pas une chose meilleure. Le paon attire la vue, mais cette captation du regard a été fatal, dans le mythe, aux cent yeux d'Argus qui, crevés par Hermès, sont venus constellés la queue de l'oiseau. Neckam n'hésite donc pas à utiliser une « vérité » poétique et à en revendiquer la fonction allégorique²¹ :

Poetae etiam mysterium ueritatis obvolvebant figmento fabulosarum relationum, intelligentibus loquentes...

Même les poètes enroulaient le mystère de la vérité dans la fiction des relations fabuleuses, s'adressant aux personnes capables de comprendre...

Si la mythologie sert ici une nouvelle *adaptatio*, c'est dans le but de critiquer la vanité de la science :

Per Argum igitur designatur quicumque filius saeculi, pollens scientia saeculari, quae stultitia est apud Deum.

Par Argus, c'est chacun des fils de ce siècle qui est désigné, mettant sa force dans la science séculaire qui est sottise auprès de Dieu.

La science se laisserait ainsi capter par les apparences, et gagner par l'arrogance de son savoir temporaire. Le paon résume à lui seul l'éblouissement des sens auprès de ceux qui faute de s'en détacher ont préféré une vaine gloire (*inanis gloria*). Cette vacuité des sens, qui occupe

²¹ Sur cet emploi de l'allégorie, voir F. Collin, « L'inscription mythographique dans le projet encyclopédiste du *De Naturis rerum* d'Alexandre Neckam » in *Formes, usages et visées des pratiques mythographiques de l'Antiquité à la Renaissance*, Actes du Colloque de l'ENS de Lyon, 23-24 sept. 2011, à paraître.

les physiiciens, se lit dans six autres adaptations, dirigées par Neckam contre les sens du paon : sa voix est laide, comme celle des superbes (2^e *adapt.*) ; sa consistance, trop dure à digérer, et son goût révèlent son refus d'obéir (7^e *adapt.*).

D'autres animaux complètent cette critique du rôle fallacieux des sens : le caméléon (I, 21) bien sûr, qui incarne, classiquement, la figure de l'imitateur transformant la réalité et mentant à son sujet. Ce sont les raisons apportées par Neckam qui ne manquent pas de piquant : le caméléon ne se nourrirait que d'air (*haustu aeris vivat*) ; son regard multidirectionnel, selon une description de Solin, serait toujours ouvert sans qu'il ait besoin de le diriger ; sa pigmentation changeante (*color varius et in momenta mutabilis*) le rend capable de tout imiter. Mais, précise Neckam dans son *adaptatio*, il y a deux couleurs sur lesquelles le caméléon ne peut tromper son monde : le rouge et le blanc. La « raison » en est là aussi tout externe et symbolique. La blancheur désignant l'innocence, et le rouge le feu de la charité, il est impossible à un menteur de les imiter.

Le perroquet (I, 36 à 38) est aussi un animal doué pour le mimétisme. Imitation de la voix, mais aussi de l'attitude humaine, Neckam rappelant ici l'histoire du soldat joué par un perroquet qui feignait le mort et qui en profita, une fois libéré de sa cage, pour s'envoler. L'*instructio moralis* vise l'insuffisance du miroir des sens :

Vultus, etsi quandoque speculum seu certus videatur esse mentis nuntius, nonnumquam proditor esse solet (DNR I, 37)

Le visage, même s'il semble être parfois un miroir ou un messenger sûr de l'esprit, a quelquefois pour habitude de trahir.

Un sens n'est pas bon ou mauvais par nature. Pour le savoir il est besoin de ce discernement (*discretio*) qui donne sa légitimité à la tropologie. Par exemple, l'examen des sens de l'aigle (I, 23) met en avant son acuité visuelle. Ce don ne traduit pas seulement les aptitudes naturelles du prédateur, mais est rapporté, de façon externe à son « désir de connaître ». Le coq (I, 75), parce qu'il ne cède pas au reflet illusoire qu'un miroir lui renvoie de lui-même, et qu'il sait frapper l'ouïe en chantant, symbolise le prédicateur qui n'est pas séduit pas la vaine gloire. Pour sa part, le coucou (I, 72), type même de l'inconséquent (*nugator*), répète sans cesse le même chant : « *affer, affer* » (« apporte, apporte »), qui fait de lui une figure de l'avare. Le court chapitre sur la perdrix (I, 43) évoque le combat que se livre les mâles pour les femelles, et précise que le vainqueur va polluer de façon ignominieuse (*ignominiose commaculat*) le vaincu ! Neckam en déduit que :

Natura injurias suas ulcisci videtur in partes inferiores, quae sapore destituuntur delicioso.

La nature semble venger les outrages qu'on lui porte sur les parties basses, qui sont dépourvues de saveur délicieuse.

Elle réserve, ajoute-t-il, le charme délicieux de sa *saveur* (*deliciosam saporis jocunditatem*) à des domaines plus élevés (*in partibus superioribus*), saveur divine qui s'offre même à un ennemi (*hosti*).

Toutefois, Neckam ne présente pas que des exemples négatifs, et d'autres veulent donner le change d'une transcendance positive. Plus ces exemples seront célestes, proches de la nature ignée et de Dieu, plus ils auront une valeur éthique forte. Ainsi, l'aigle, au chapitre *De avibus* (I, 23), règne sur les airs, s'élève plus haut (*in sublime*), et enseigne à dépasser de la sorte la curiosité nuisible de nos yeux (*nociva oculorum curiositas*). Cette *curiositas*, qui fut dans la Genèse l'apanage d'Ève, est la marque de la lascivité, qui soumet l'âme par les « fenêtres des yeux » à une mort irrémédiable, sans espoir de salut. Elle est aussi rapportée aux philosophes à qui elle permet d'entrer dans les subtilités profondes de l'esprit (*in arduas rerum subtilitates mentis*). Mais, c'est dans le cas des contemplatifs que l'*intentio* atteint son but le plus haut, le plus aquilin, en leur permettant de regarder vers la « lumière éternelle » (*lucis aeternae gloriam*).

La bonne appréciation d'un sens est sujette à des critères variables, éthiques, poétiques, bibliques, d'autant qu'elle ouvre plus aisément la voie au divin. On trouve aussi, dans ce registre, sous la plume de Neckam, les animaux « fantastiques » ou « fantasmés », qui ont fasciné l'imaginaire médiéval. La salamandre (I, 17), dans la tradition véhiculée par Cassiodore ou Isidore, est supposée émettre du feu et y vivre avec plaisir. Par nature, le feu possède deux effets, l'un céleste, qui est de porter la lumière (*illuminare*), l'autre, terrestre, qui est de chauffer (*calefacere*). Il porte en lui la part divine des hautes sphères qu'il transmet à la terre, la lumière étant de l'air illuminé (*aer lucidus*), qui rend aussi possible la vision. Le feu réalise une opération parfaite qui traverse le sensible ou ne laisse aucun résidu matériel. Comme tel, aucun être ne peut supporter cette vertu brûlante (*virtutem uritivam*), ou s'en nourrir, exception faite de la salamandre. Cet animal pourrait être le symbole de l'être traversé, comme le verre (*lux solari vitrum penetrare videatur*), par la lumière, figure elle-même de l'Esprit Saint, mais Neckam – parce que la salamandre est un être trop terrestre – le considère davantage comme un être infernal, endurci dans ses maux par le feu infernal des crucifiés (*cruciatuum ignis gehennalis*).

L'exemple du phénix (I, 35) offre quant à lui une autre transcendance positive des sens. Neckam donne d'abord l'impression de démystifier le mythe, en rappelant que le phénix ne renaît pas de ses cendres, mais qu'une fois devenu vieux, il se fabrique au sommet d'un arbre un nid constitué d'un monceau de plantes aromatiques et ressemblant à un bûcher. L'oiseau y donne l'impression de se consumer, alors qu'il mourra et sera remplacé, en réalité, par un nouveau-né. Cela n'empêche pas Neckam de réaffirmer sa croyance :

Fidem ergo facit resurrectioni natura phoenicis, quamquam et in virtutum aromatibus renovari nos oportere sic instruamur.

La nature du phénix renforce ainsi notre foi en la résurrection, quand bien même nous apprenons que, pour nous, c'est en des aromates de vertus qu'il nous faut ainsi renaître.

Loin de réduire le mythe à une succession de génération, l'étrange expression *virtutum aromatibus* semble montrer que les plantes et l'odorat sont porteurs de « vertus » permettant la translation d'un monde à l'autre, et l'espoir d'une perpétuation.

Le goût – la digestion – offre une autre de ces transpositions positives. Il s'agit du ver à soie (*bombyx* – II, 164) qui digère, pense-t-on depuis l'Antiquité, les feuilles du mûrier pour les transformer en matière de soie (*materiam serici digerit*). Une fois la pelote de son cocon conçue, l'insecte y pénètre, déjà semblable à un papillon (*jamjam similis papilioni*), et y dépose sa semence. Les rejetons verront le jour grâce à la vertu de leur nature (*virtute naturae*) et à la nourriture reçue. Neckam compare ces larves qui deviendront papillons aux hommes touchés par l'Esprit qui écoutent la prédication et la transforment en nourriture de l'esprit. Si appliqués en tout ce qui touche Dieu, ils en oublient la nature entière et respirent dans les zones supérieures (*ad superna anhelent*). C'est une œuvre expresse de la miséricorde (*misericordiae diligentiam*) qui, pour libérer ces hommes du péché, les placent comme des êtres volants (*volanti similis*), sur des ailes spirituelles (*alis spiritualibus*), et produit des œuvres heureuses tels des monuments ou des écrits qu'ils laisseront à la postérité.

On pourrait donner d'autres exemples de cette vision spéculaire de Neckam qui lui semble témoigner à travers nos sens de la vérité du monde suprasensible et qui rejoint avant tout les formes du discours prédicatifs plutôt que la science. La grue (I, 46) est, pour finir, l'animal qui résume peut-être le mieux la pensée de l'encyclopédiste : se tenant sur une patte, et gardant son cœur au chaud sous ses plumes, elle nous apprend qu'il nous faut toucher terre (*terram tangere*), conformément à notre nature, afin de la satisfaire (*ut naturae satisfiat*), mais d'un pied seulement, sans éloigner de soi et des choses terrestres le sentiment de l'amour divin (*affectum vero amoris divini a terrenis elongare*).

Le *De Naturis rerum* reflète un tournant important de l'épistémologie. Neckam s'y montre soucieux de suivre les préceptes d'Aristote et de donner méthodologiquement une place de premier ordre à l'étude de la nature et des phénomènes. La volonté de faire correspondre les cinq sens aux quatre éléments, puis aux quatre qualités, de la cosmologie aristotélicienne, témoigne de sa recherche rationnelle de science. Toutefois, cette intention n'empêche pas Neckam de convoquer d'autres modalités du savoir, empruntées aux compilateurs ou aux poètes antiques. Mais surtout la vérité scientifique n'a de valeur à ses yeux que si elle permet une « expérience » d'ordre métaphysique qui donne tout son sens à Dieu. Ainsi convoque-t-il l'ensemble de la création – homme, animaux et plantes – pour éprouver les limites des sens, reflets en ce monde de la finitude et du péché, et laisser entrevoir, à travers quelques cas, la possibilité de la transcendance. Cette entreprise, qui dépasse le projet scientifique, est relayée par la tropologie et prend une dimension prédicatrice. À ce titre, le *De Naturis* reste donc une œuvre de vulgarisation, dont l'esthétique est fortement marquée par l'éthique.

Franck COLLIN

Université des Antilles-Guyane - E.A. 4095 Crillash