



**HAL**  
open science

# L'autorité morale et normative de la nature au Moyen Âge

Maaïke van der Lugt

► **To cite this version:**

Maaïke van der Lugt. L'autorité morale et normative de la nature au Moyen Âge : Essai comparatif et introduction. Maaïke van der Lugt. La nature comme source de la morale au Moyen Âge, SISMELE (Florence), pp.3-40, 2014, Micrologus' Library. halshs-00999421

**HAL Id: halshs-00999421**

**<https://shs.hal.science/halshs-00999421>**

Submitted on 3 Jun 2014

**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.

L'AUTORITÉ MORALE ET NORMATIVE  
DE LA NATURE AU MOYEN ÂGE  
ESSAI COMPARATIF ET INTRODUCTION

*Maaïke van der Lugt*

Lorsque le 10 mars 2008, le goût du gouverneur de l'État de New York Eliot Spitzer pour les *call girls* haut de gamme fut révélé au monde, il ne fallut que sept jours pour précipiter ce politicien de haut vol vers sa chute. Durant cette semaine, deux intellectuels américains vinrent toutefois rompre l'unanimité des condamnations publiques.

Dans une colonne écrite depuis la Belgique – la prostitution est légale dans plusieurs pays européens – la philosophe Martha Nussbaum fit valoir que les fautes de Spitzer ne concernaient que sa femme et ses enfants. Si le gouverneur avait enfreint la loi, il s'agissait d'une loi mauvaise, inspirée par un puritanisme nuisible et typiquement américain<sup>1</sup>. La ligne de défense de David P. Barash fut tout autre. Le comportement de Spitzer n'avait guère étonné ce biologiste de l'université de Washington. Dans la nature, seuls certains vers parasites restent fidèles à leur partenaire sexuel jusqu'à la mort ; leur amour est si fusionnel que leurs corps s'attachent définitivement l'un à l'autre. Spitzer, homme de pouvoir, s'était quant à lui simplement comporté en mâle dominant. Le titre de la colonne de Barash résumait son argument : « Voulez-vous un homme ou un vers ? » Il faut choisir<sup>2</sup>.

4

---

1. M. Nussbaum, « Trading on America's Puritanical Streak », *Atlanta Journal-Constitution*, 14 mars 2008 (consultable sur <http://uchicagolaw.typepad.com/faculty/2008/03/martha-nussbaum.html>, consulté en dernier le 25 juin 2013). Nussbaum oublie de mentionner que Spitzer avait, durant sa carrière de procureur général, puis de gouverneur, cultivé une réputation de Monsieur Propre et réprimé les réseaux de prostitution. Cf. E. Pilkington, « Dirty Money Trail that Exposed Mr Clean », *The Guardian*, 11 mars 2008, <http://www.guardian.co.uk/world/2008/mar/11/usa4> (consulté en dernier le 25 juin 2013).

2. D. P. Barash, « Want a Man or a Worm ? », *Los Angeles Times*, 12 mars 2008, <http://articles.latimes.com/2008/mar/12/opinion/oe-barash12> (consulté en der-

Là où Nussbaum pointait la relativité des normes sexuelles d'une culture à une autre, Barash inscrivait l'infidélité de Spitzer dans la nature universelle de l'homme, se faisant, ainsi, le porte-parole de la sociobiologie, courant scientifique né dans les années 1970 et aujourd'hui particulièrement à la mode dans le monde anglo-américain.

Il peut paraître saugrenu, dans un volume sur le Moyen Âge, de commencer par un fait divers et la science contemporaine. Pourtant, les textes médiévaux recèlent parfois des propos sur la morale sexuelle pas si éloignés que cela de ceux de Barash. Les fameuses condamnations de 1277 accusent les philosophes de l'université de Paris, entre beaucoup d'autres thèses, de s'appuyer sur la nature et la science pour prôner une morale sexuelle scandaleuse – à l'aune des normes chrétiennes et sociales de l'époque – qui autoriserait non seulement les rapports extra-conjugaux mais aussi homosexuels<sup>3</sup>.

Ce n'est pas le lieu d'entrer dans le débat de savoir à quel point cette vision de la sexualité est une accusation malveillante du censeur, Étienne Tempier, ou correspond effectivement aux opinions et aux mœurs des artiens visés. Les thèses condamnées ne se retrouvent pas dans leurs écrits, qui traduisent, bien au contraire, un idéal ascétique et chaste de la vie philosophique. Ce qui m'importe, pour le moment, est le fait qu'une morale sexuelle transgressive fondée sur l'autorité de la nature était pensable au Moyen Âge<sup>4</sup>.

L'interrogation sous-jacente aux articles réunis dans ce volume est, en effet, de comprendre à quel point la nature possédait ou constituait un

5

nier le 25 juin 2013).

3. *La condamnation parisienne de 1277*, éd., trad., introd. et com. D. Piché, Paris 1999, cf. les thèses 166, 168, 169, 172, 181, et 183.

4. Pour Alain de Libéra (*Penser au Moyen Âge*, Paris 1991, chap. 6), l'image du philosophe dépravé renverse l'idéal de vie du philosophe artien visé en réalité par Étienne Tempier. La morale sexuelle incriminée semble correspondre, bien plutôt, à un trait de la culture cléricale qui s'exprime de manière plus allusive et ambiguë dans le *De amore* d'André le Chapelain, texte goliardique à succès écrit au XII<sup>e</sup> siècle que l'évêque de Paris avait également mis au ban. Cf. *La condamnation parisienne de 1277*, 227-50. La thèse sur l'homosexualité a aussi été mise en relation avec la *Somme théologique* et avec les *Problèmes d'Aristote*. Dans ce volume, Jean-Patrice Boudet s'interroge sur le rapport possible entre les articles sur la sexualité et le *Centiloquium*, célèbre texte astrologique attribué à tort à Ptolémée. Pour les interprétations médiévales de l'explication naturaliste de la sodomie dans les *Problèmes d'Aristote*, cf. J. Cadden, *Nothing Natural is Shameful. Sodomy and Science in Late Medieval Europe*, Philadelphia 2013.

pouvoir moral et normatif au Moyen Âge. La nature était-elle source du bien ? Pouvait-on mesurer à son aune les actions humaines, les systèmes sociaux, politiques et juridiques, l'art et la science ?

La polysémie notoire du terme 'nature' (et, par conséquent, du 'contre-nature') dans la pensée médiévale suggère que la réponse à ces questions ne saurait être univoque ou simple. En fonction des contextes de son utilisation, la nature peut renvoyer à l'ensemble de l'univers ou à l'essence d'un individu ou d'un groupe. Les médiévaux mettent sur un piédestal la Nature – parfois représentée comme une reine qui juge, ordonne, arbitre ou gouverne –, mais ils parlent aussi de la nature d'une espèce, d'un sexe, d'un peuple, d'une personne. La nature est représentée comme une instance puissante, immuable et divine, imposant son ordre sur les hommes et la société, mais aussi comme une force intérieure, une pulsion potentiellement perturbatrice de l'ordre social, jaillissant du for intérieur des hommes et des femmes. Les fluctuations sémantiques du concept se révèlent particulièrement lorsque l'on s'interroge sur ses antonymes. Sans épuiser toute la richesse des sens, la nature peut s'opposer à Dieu, à la grâce, à la liberté, à la volonté, à l'art, à l'histoire, à la civilisation. De plus, si les pôles de ces alternatives se recouvrent parfois, au moins partiellement, ce n'est pas toujours le cas. La nature peut se démarquer de Dieu et du divin, par exemple dans la philosophie du XII<sup>e</sup> siècle où la nature acquiert une certaine autonomie, créant par ricochet la catégorie du surnaturel. Mais cette conception de l'ordre naturel que l'homme peut étudier sans en appeler à Dieu, n'efface pas un autre sens, selon lequel la nature s'identifie à Lui. En tant que création, la nature est une manifestation du pouvoir divin et un agent de sa puissance<sup>5</sup>.

Devant cette multiplicité de sens, l'approche pluridisciplinaire s'im-

6

---

5. La bibliographie sur le concept de nature au Moyen Âge est abondante. Voir, par exemple, P. Dilg éd., *Natur im Mittelalter. Konzeptionen, Erfahrungen, Wirkungen*, Berlin 2001 ; A. Murray, « Nature and Man in the Middle Ages », dans *The Concept of Nature*, éd. J. Torrance, Oxford 1992, 25-62 ; A. Zimmermann et A. Speer éd., *Mensch und Natur im Mittelalter*, 2 vols., Berlin 1991 ; A. Robertshaw et G. Wolf éd., *Natur und Kultur in der deutschen Literatur des Mittelalters*, Tübingen 1999 ; W. Courtenay, « Nature and the Natural in Twelfth Century Thought », dans Id., *Covenant and Causality in Medieval Thought*, London 1984, III ; T. Gregory, « La nouvelle idée de nature et de savoir scientifique au XII<sup>e</sup> siècle », dans *The Cultural Context of Medieval Learning*, éd. J. E. Murdoch et E. D. Sylla, Dordrecht 1975, 193-218. L'essai classique de M.-D. Chenu dans *La théologie au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1957 reste stimulant.

posait. Dans l'esprit de *Micrologus*, ce volume réunit des contributions sur des discours médiévaux très divers : théologie, philosophie, théorie politique, littérature, rhétorique, art, ethnographie, médecine, astrologie, physiognomonie, dans une chronologie qui va du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle<sup>6</sup>. Tenter, dans cette introduction, la comparaison avec la science moderne peut sembler aggraver le risque d'un certain éclatement, mais je pense qu'elle aide, au contraire, à identifier et à rassembler certains fils conducteurs et à éclairer les débats médiévaux sur l'autorité morale et normative de la nature d'une manière nouvelle, pour en montrer l'intérêt en ce début du XXI<sup>e</sup> siècle, sans gommer les ruptures historiques évidentes<sup>7</sup>.

Le terme 'sociobiologie' a été popularisé par l'entomologiste Edward Osborne Wilson, l'un des pionniers de la discipline, au milieu des années 1970<sup>8</sup>, mais les racines de la sociobiologie remontent plus loin, à des éthologues comme Konrad Lorenz<sup>9</sup>. L'objet premier de la sociobiologie est l'étude des sociétés animales (primates, abeilles, fourmis, loups, etc.), mais elle en cherche les implications pour l'homme, comme la psychologie évolutionniste, sa discipline sœur, dont l'émergence est un peu plus tardive<sup>10</sup>. L'évolution et les mécanismes de la sélection naturelle offrent des clés pour le comportement, les états internes et les pulsions de l'homme, et les causes de la dynamique des groupes et de l'organisation sociale. La violence, l'altruisme, l'amour parental, le respect des normes sociales, l'hostilité envers les membres d'autres groupes que le sien, ainsi que les comportements sexuels, constituent, dans cette vision, autant d'adaptations aux contraintes environnementales auxquelles ont dû faire face les ancêtres de

7

6. Tous mes remerciements vont à Agostino Paravicini Bagliani pour avoir accueilli ce projet dans *Micrologus' Library*. Ce projet s'inscrit dans la continuité de celui dirigé par L. Daston et F. Vidal, *The Moral Authority of Nature*, Chicago 2004, qui couvre cependant une période beaucoup plus longue et un espace géographique plus vaste. Il contient trois articles sur le Moyen Âge, ceux de Joan Cadden, de Valentin Groebner et de Katharine Park.

7. Je dis ma reconnaissance à Charles de Miramon pour avoir suggéré, au détour d'une conversation, l'intérêt de la sociobiologie pour ce projet de recherche.

8. E. O. Wilson : *Sociobiology. The New Synthesis*, Cambridge, Mass. 1975 (*La sociobiologie*, Monaco, Paris 1987) ; Id., *On Human Nature*, Cambridge, Mass. 1978 (*L'humaine nature. Essai de sociobiologie*, Paris 1979).

9. Konrad Lorenz soutint dès 1963 que la zoologie peut expliquer la condition humaine : *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, Wien 1963 (*L'agression. Une histoire naturelle du mal*, Paris 2006).

10. La psychologie évolutionniste émerge en tant que discipline vers la fin des années 1980 et le début des années 1990.

l'homme moderne.

L'un des grands succès de la sociobiologie, en termes de notoriété et de diffusion, consiste dans la théorie de la double morale sexuelle dont nous avons déjà vu l'application au cas Spitzer. Pour avoir le plus de descendants possible, les mâles (qui produisent des spermatozoïdes en grande quantité) sont des 'aventuriers sexuels agressifs' (Barash), alors que les femelles (qui produisent peu d'ovules pour une gestation longue et coûteuse) sont naturellement plus chastes et prudentes, préférant attendre un partenaire fiable afin de maximiser les chances de ses propres gènes à se perpétuer. Certains comportements et phénomènes, comme l'homosexualité ou l'infidélité des femmes, semblent à première vue résister aux explications téléologiques et fonctionnalistes de ce type, mais la nature des sociobiologistes sait se montrer subtile et rusée.

Malgré sa place institutionnelle forte, son attrait pour d'autres disciplines, et sa diffusion jusqu'à la presse populaire et aux forums sur la Toile, la sociobiologie a suscité en Amérique du Nord de nombreuses critiques. Il s'agirait d'une théorie non-falsifiable, capable de tout expliquer et son contraire, privilégiant le 'pourquoi' sur le 'comment', pour aboutir à des explications aussi ridicules qu'invraisemblables<sup>11</sup>. On a accusé la sociobiologie de saper la responsabilité morale, de rendre vaine toute tentative de changement social, et de n'être qu'un vernis scientifique dépassé pour rationaliser et naturaliser des opinions et préjugés communs ou personnels. Les valeurs issues de la sociobiologie, fondée sur la notion de 'gènes égoïstes', s'opposent à certaines normes sociales et religieuses, comme la monogamie, mais correspondent à merveille à l'idéologie du *self-made man*<sup>12</sup>.

8

11. Par exemple R. C. Francis, *Why Men Won't Ask for Directions. The Seductions of Sociobiology*, Princeton 2004 ; E. Lloyd, *The Case of the Female Orgasm*, Princeton 2005 et P. Kitcher, *Vaulting Ambition. Sociobiology and the Quest for Human Nature*, Cambridge, Mass. 1985. Kitcher distingue différents types de sociobiologie, réservant le terme *pop sociobiology* (sociobiologie à quatre sous) pour les scientifiques comme Barash qui se concentrent sur l'homme et cherchent, par leurs propos provocateurs, l'attention des media et d'un public large.

12. Voir, par exemple, la note critique de Kenan Malik sur S. Pinker, *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*, New York 2002, parue dans la revue *Prospect* (octobre 2002, cf. [http://www.kenanmalik.com/essays/pinker\\_gray.html](http://www.kenanmalik.com/essays/pinker_gray.html) [consulté en dernier le 31 juillet 2013]) ; le compte rendu de L. Menand du même livre : « What Comes Naturally », *The New Yorker*, 25 novembre 2002, cf. [http://www.newyorker.com/archive/2002/11/25/021125crbo\\_books](http://www.newyorker.com/archive/2002/11/25/021125crbo_books) (consulté en dernier le 26 juillet 2013) ; V. Dusek, « Sociobiology Sanitized : Evolutionary Psychology and Gene Selectionism », *Science as Culture*, 8 (1999), 129-69, cf. (sous un titre légèrement différent) <http://>

Quelle place, en effet, pour la morale dans cette vision biologique de la nature humaine ? Deux courants semblent se dégager. Le premier sépare la nature et la morale, l'animal et l'homme, en insistant sur le décalage entre le temps très long et lent de l'évolution biologique et le temps rapide et court de la civilisation. Les pulsions et comportements qui caractérisent l'homme moderne étaient adaptés à un environnement qui n'existe plus, ce qui expliquerait certains maux de nos temps, comme la destruction de l'écosystème et la course à l'armement nucléaire. L'agressivité sexuelle du mâle prédateur est maintenant superflue, voire mal-adaptée et nuisible. Mieux connaître la nature humaine permet de corriger certains défauts naturels, mais il faut reconnaître que la fidélité conjugale est contre-nature et demande une abnégation héroïque. Cette approche de la morale se résume au contrôle, à l'encadrement, et à la canalisation des pulsions animales de l'homme les plus destructrices<sup>13</sup>.

9

D'autres sociobiologistes insistent, en revanche, sur la continuité entre la morale humaine et les tendances sociales chez les animaux. Selon le primatologue Frans de Waal, célèbre pour ses recherches sur la résolution des conflits chez les bonobos, la nature est source de morale, dans la mesure où elle s'est développée à partir d'instincts sociaux comme l'émotion d'empathie que l'homme partage avec les animaux<sup>14</sup>. Ici, c'est la nature elle-même qui se voit investie de valeurs chrétiennes.

La sélection naturelle est, selon les sociobiologistes, le moteur de la production des comportements et états internes de l'homme. Même l'ap-

---

human-nature.com/science-as-culture/dusek.html (consulté en dernier le 24 août 2013) et la réponse de Jennie Dusheck à la colonne de Barash : « Spitzer's not-so-biological Urge », *Los Angeles Times*, 18 mars 2008, <http://www.latimes.com/news/opinion/la-oe-w-dusheck18mar18,0,7487347.story> (consulté en dernier le 22 août 2013).

13. Cf. par exemple, R. Thornhill et C. T. Palmer, *A Natural History of Rape. Biological Bases of Sexual Coercion*, Cambridge, Mass. 2000 et W. McKibbin et al., « Why Do Men Rape? An Evolutionary Psychological Perspective », *Review of General Psychology*, 12 (2008), 86-97.

14. F. de Waal, *The Age of Empathy. Nature's Lessons for a Kinder Society*, New York 2009 (*L'âge de l'empathie. Leçons de la nature pour une société solidaire*, Arles, Paris 2011) ; Id., *Good Natured. The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Cambridge, Mass. 1996. Tous les sociobiologistes ne parlent pas d'une même voix. De Waal est par exemple très critique sur l'explication du viol proposée par Thornhill et Palmer (cf. la note précédente). Il s'agit selon lui d'une explication simpliste et erronée d'un point de vue biologique qui fait de plus, à tort, abstraction des facteurs culturels. Cf. *The New York Times*, le 2 avril 2000, cf. <http://www.nytimes.com/books/00/04/02/reviews/000402.002waal.t.html> (consulté en dernier le 15 septembre 2013).

parition de la religion s'explique en termes d'avantages de survie<sup>15</sup>. Il va de soi qu'une telle perspective, qui suppose la théorie de l'évolution et où la grâce et la transcendance divine n'ont aucune place, est totalement impossible pour un penseur médiéval. En dépit de l'anachronisme évident, la vogue de la sociobiologie et de la psychologie évolutionniste et les réactions qu'elles ont suscitées nous tend, néanmoins, un miroir déformé des questionnements médiévaux sur le rapport entre nature, norme et morale. Sans prétention à l'exhaustivité, les pages qui suivent proposent une lecture possible de ces débats médiévaux et des articles qui composent ce volume.

10

Une première interrogation concerne le rôle de deux distinctions cruciales dans la construction de la norme : celle entre l'humain et l'animal, et celle entre l'homme et la femme. Les animaux ont-ils un sens moral, ou s'agit-il d'une prérogative exclusive de l'homme ? Comment les médiévaux définissent-ils la limite entre l'homme et l'animal et quel est le sens des transgressions réelles ou métaphoriques de cette frontière ? La nature est-elle l'autorité qui déclare que la femme est intrinsèquement différente de l'homme, ou au contraire son semblable et égal ; qui dicte leurs rôles sociaux respectifs et détermine leur structure émotionnelle et morale ?

Le regard se portera ensuite sur la question de la force et de la faiblesse de l'autorité morale et normative de la nature au Moyen Âge. La nature est-elle un nez de cire ou un bloc de marbre ? Après un survol de la notion de la nature et de sa loi comme norme universelle, dans son rapport à l'histoire du salut, à l'action législative, et à la diversité des coutumes, on s'intéressera à la place, dans la pensée et les mentalités médiévales, des phénomènes et comportements qui semblent se soustraire à l'ordre et à l'autorité de la nature. Les différentes approches médiévales du contre-nature conduisent alternativement à un éclatement, et donc à une neutralisation de la norme naturelle, ou à une perte de son autonomie vis-à-vis de la puissance et de la loi divines. Puis, il s'agira de mesurer le poids de l'autorité normative et morale de la nature sur l'artifice et la création humaine, et dans l'anthropologie. La représentation de l'artifice comme imitation de la nature neutralise la dichotomie entre nature et culture, mais impose, au nom

15. Wilson, *On Human Nature*, chapitre 8. Pour une analyse plus nuancée des possibilités et limites des méthodes sociobiologiques pour l'étude des religions, cf. W. Burkert, *Creation of the Sacred : Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge, Mass. 1996, surtout 8-23.



de la nature, des limites à l'artifice. Dans l'anthropologie, deux modèles de la nature humaine s'opposent. Pour l'un, la civilisation et les mœurs acquis sont un vernis qui ne peuvent changer la nature humaine profonde ; l'autre met l'accent sur la capacité de l'organisme à s'adapter à son environnement physique et culturel, selon l'image de l'habitude comme seconde nature.

### *Autour de l'anthropocentrisme médiéval*

11

Les valeurs attachées à l'animal dans son rapport à l'homme varient en fonction des discours et des contextes<sup>16</sup>. Le christianisme sépare fortement nature humaine et nature animale. Seul l'homme a été créé à l'image de Dieu et est pourvu d'une âme immortelle et d'un libre arbitre. L'idée d'une résurrection des animaux est rapidement écartée<sup>17</sup>. Les animaux ont été créés pour l'usage de l'homme et placés sous sa domination ; destinés à être chassés et, surtout, à être domestiqués. Cette domination sur le monde animal relève, comme le rappelle ici Roberto Lambertini, dans son étude du débat théologique sur l'origine du pouvoir dans les commentaires sur les *Sentences*, des rapports de pouvoir les plus élémentaires, précédant la Chute ; plus fondamentaux encore que la domination naturelle de l'homme sur sa femme et ses enfants<sup>18</sup>.

16. Cf. U. Friedrich, *Menschentier und Tiermensch. Diskurse der Grenzziehung und Grenzüberschreitung im Mittelalter*, Göttingen 2009 ; T. W. Köhler, *Homo animal nobilissimum. Konturen des spezifisch menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts*, Leiden 2008 ; E. Cohen, *The Crossroads of Justice : Law and Culture in Late Medieval France*, Leiden 1993, chap. 7 ; Ead., « Animals in Medieval Perceptions. The Image of the Ubiquitous Other », dans *Animals and Human Society. Changing Perspectives*, éd. A. Manning, J. Serpell, London 1994, 59-80. Pour une lecture anthropologique de la représentation des animaux dans leur rapport à l'homme dans l'art médiéval, voir les travaux de P.-O. Dittmar (thèse de doctorat *Naissance de la bestialité. Une anthropologie du rapport homme-animal dans les années 1300*, Paris, EHESS, 2010, et plusieurs articles publiés ou en cours). Voir aussi le livre pionnier de J. E. Salisbury, dont la thèse d'un effacement progressif de la frontière entre l'homme et l'animal à partir du XII<sup>e</sup> siècle ne tient cependant pas assez compte de la multiplicité des valeurs attachées aux animaux : *The Beast Within. Animals in the Middle Ages*, London 1994 (2011<sup>2</sup>). Pour la thématique générale de l'animal au Moyen Âge, dans des disciplines diverses, voir en outre les articles réunis dans *Micrologus = Il mondo animale / The World of Animals*, 8 (2000). K. Thomas, *Man and the Natural World. Changing Attitudes in England 1500-1800*, London 1983, a toujours beaucoup à offrir au médiéviste.

17. L. Cova, « Animal e renovatio mundi. I perché di un'assenza », *Micrologus* 8 (2000), 177-96.

18. Voir aussi Friedrich, *Menschentier*, 40-49, qui discute également une représentation différente, celle de la coexistence paisible de l'homme et des animaux au paradis.

La philosophie naturelle aristotélicienne semble, à première vue, davantage égaliser l'homme et l'animal. Pour Aristote, l'homme *est* un animal. Dans les écrits zoologiques, l'homme et les autres animaux sont décrits dans les mêmes termes. Les animaux n'y sont pas classés à l'aune de leur usage par l'homme, comme sauvages ou domestiqués, mangeables ou non mangeables, utiles ou inutiles, catégories fondamentales dans la vision biblique, juridique et 'folklorique' de l'animal. La zoologie d'Aristote n'en est, cependant, pas pour autant moins anthropocentrique. L'impossibilité des croisements entre espèces différentes (sauf les plus proches, comme le cheval et l'âne, le chien et le loup), en raison des temps de gestation différents, est un principe général de sa zoologie, mais Aristote raisonne, comme souvent, à partir de l'exemple de l'homme<sup>19</sup>. Presque tout le dixième livre de ses *Problèmes*, encore relativement peu étudié, traite des différences physiologiques et anatomiques entre l'homme et les autres animaux.

Certains philosophes scolastiques acceptent, à l'opposé d'Aristote, la possibilité de mélanges entre l'homme et l'animal, afin de rationaliser les êtres hybrides légendaires comme les minotaures et d'expliquer certaines naissances monstrueuses<sup>20</sup>. Albert le Grand réfute cependant très fermement la possibilité du mélange entre l'homme et l'animal, attribuant aux astres les naissances monstrueuses d'apparence hybride. Sa position est reprise et développée par d'autres philosophes et médecins et touche, à la fin du Moyen Âge, un public plus large grâce à son intégration dans un commentaire au très diffusé *Secrets des femmes*. Une anecdote significative, bien que sans doute imaginaire, contenue dans ce même commentaire raconte comment l'intervention d'Albert le Grand prévient de justesse l'exécution d'un berger après la naissance suspecte d'un veau d'apparence à moitié humaine<sup>21</sup>.

19. Aristote, *De generatione animalium*, IV.3.769b10-30.

20. Köhler, *Homo animal nobilissimum*, 363-77 ; 387-411. Guillaume d'Auvergne soutient que les démons incubes utilisent les semences d'animaux pour engendrer des enfants, mais cette hypothèse est isolée dans la théologie scolastique, cf. Van der Lugt, *Le ver, le démon et la vierge*, 259-60.

21. Köhler, *ibid.*, 372-73 ; Taddeo Alderotti, *Expositio in Iohanitii Isagogarum libellum*, éd. Venezia 1527, fol. 372r ; Ps-Albert le Grand, *De secretis mulierum*, éd. Frankfurt 1615, p. 198-99, cf. aussi H. R. Lemay, *Women's Secrets. A Translation of Pseudo-Albertus Magnus' De Secretis Mulierum with Commentaries*, Albany 1992, 116. Il s'agit du commentaire 'B' de la classification de H. R. Lemay. L'édition critique de J. P. Baragán Nieto du *De secretis mulierum (El De secretis mulierum atribuido a Alberto Magno. Estudio, edición crítica y traducción)*, Porto 2011) montre que le commentaire B (incipit « Ad lucidiorem notitiam... »)

Alors que les civilistes médiévaux souscrivent à l'explication 'bestiale' des naissances monstrueuses de mère humaine et leur refusent le statut de personne juridique, les théologiens et canonistes, sauf exception, destinent toutes les naissances monstrueuses au baptême<sup>22</sup>.

13

Les différences physiques et anatomiques entre l'homme et l'animal sont, chez les savants médiévaux, plus clairement que chez Aristote lui-même, comprises comme indicateurs de la supériorité de l'homme, et liées au thème de l'homme comme microcosme<sup>23</sup>. Selon la théorie médicale et philosophique de la complexion – le rapport des qualités premières (le chaud, le froid, l'humide et le sec) qui caractérise chaque être vivant, voire toute substance dans l'univers –, l'homme possède la complexion qui se rapproche le plus de l'idéal, l'équilibre parfait.

Cependant, l'homme mérite sa qualification d'« animal le plus noble » avant tout par son intellect et son sens moral. Albert le Grand concède, dans ses écrits zoologiques, que certains animaux possèdent des sens internes comme la mémoire, leur permettant de retrouver leur proie déjà tuée, ou font preuve de prudence en constituant des stocks de nourriture. Les singes possèderaient même des capacités techniques primitives et peuvent apprendre par imitation. Mais comme le montrent les débats médiévaux sur les « pygmées », un peuple mythique dont la description médiévale dépend essentiellement de sources livresques, et que les philosophes médiévaux situent quelque part entre l'homme et le singe, la raison reste le privilège exclusif de l'homme. En reconnaissant que les animaux possèdent des sens internes, les philosophes rapprochent l'homme de l'animal, plutôt que l'animal de l'homme<sup>24</sup>.

14

La raison et le sens moral commun à tous les hommes constituent est néanmoins moins répandue, tant dans les manuscrits que dans les versions imprimées, que le commentaire 'A' de Lemay. Je remercie Jean-Patrice Boudet pour ces informations.

22. Cf. M. van der Lugt, « L'humanité des monstres et leur accès aux sacrements dans la pensée médiévale », dans *Monstre et imaginaire social. Approches historiques*, éd. A. Caiozzo et A.-É. Demartini, Paris 2008, 135-61. Avec les notes en latin sur <http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/17/54/97/PDF/Monstreshumaniteetsacrementsdanslapenseemedievale.pdf> (consulté en dernier le 3 septembre 2013).

23. G. Guldentops, « Albert the Great's Zoological Anthropocentrism », *Micrologus*, 8 (2000), 217-36, ici 223-25.

24. Pour le débat médiéval sur la nature des 'pygmées', cf. Köhler, *Homo animal nobilissimum*, 419-43; Friedrich, *Menschentier*, 139-40 et Van der Lugt, « L'humanité des monstres » (pour des références à la bibliographie antérieure).

également le socle du droit naturel. Le *Digeste* comporte, certes, une autre définition aussi, qui conçoit le droit naturel comme le domaine commun à tous les animaux, y compris l'homme (*Digeste* 1.1.3). Ne concernant que les règles de la conjonction des sexes et de l'engendrement, il s'agit cependant d'un noyau juridique rudimentaire très étroit qui comprend le mariage, mais exclut même le droit de propriété le plus primitif<sup>25</sup>.

C'est selon cette logique d'une distinction forte entre nature humaine et nature animale fondée sur la raison que certains comportements peuvent être qualifiés de bestiaux et d'inhumains. Dans les discours polémiques et politiques, le tyran, le criminel et le hors-la-loi, mais aussi le juif qui refuse de manière irrationnelle et obstinée de reconnaître le Messie, se voient ainsi comparés à des bêtes sauvages<sup>26</sup>. La chasse, passe-temps noble par excellence, figure, sous les plumes cléricales, comme une activité abrutissante, qui obscurcit la raison et conduit l'homme, oublieux de sa création à l'image de Dieu, à s'abandonner à ses passions animales<sup>27</sup>.

Dans le thème littéraire et folklorique du loup-garou, l'animalisation se fait plus concrète. Le loup-garou n'est cependant pas toujours chargé de connotations maléfiques. Bisclavret, un seigneur dont la femme infidèle l'empêche, par le vol de ses vêtements, de recouvrir son apparence humaine, fait preuve de valeurs féodales d'honneur et de fidélité<sup>28</sup> et la métamorphose des loups-garous irlandais dont Giraud de Barri décrit les

15

25. Cf. R. Weigand, *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus*, München 1967 ; R. A. Greene, « Instinct of Nature : Natural Law, Synderesis, and the Moral Sense », *Journal of the History of Ideas* 58 (1997), 173-98.

26. Friedrich, *Menschentier*, 164-73. D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris 1998, 321-23 ; I. Resnick, *Marks of Distinctions : Christian Perceptions of Jews in the High Middle Ages*, Washington DC 2012, 37-45. En raison de leur obstination et irrationalité, les juifs se voient aussi souvent comparés à des troupeaux de bétail. Dans l'association fréquente entre le juif et le cochon il s'agit, en revanche, de retourner de manière dépréciative contre les juifs leur refus de manger du porc. Cf. C. Fabre-Vassas, *La bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon*, Paris 1994. Pour l'imagerie animale des juifs, voir aussi D. Sansy, « Bestiaire des juifs, bestiaire du diable », *Micrologus*, 8 (2000), 561-80.

27. *Ibid.*, 181-82, J.-C. Schmitt, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris 1994, chapitre 5, 115-45 (sur la Mesnie Hellequin) et P. Buc, *L'ambiguïté du livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Paris 1994, 112-22. Voir aussi *ibid.*, 176-93 pour l'exploitation cléricale de la métaphore biblique du roi « quasi bos » : dénué de raison, mangeant du foin, le roi a besoin du savoir cléricale pour accomplir sa mission.

28. Marie de France, *Bisclavret*, dans L. Harf-Lancner, trad. et notes, *Lais de Marie de France*, Paris 1990, 116-33 (contient l'édition de K. Warnke).

préoccupations religieuses, s'apparente également moins à une perte d'humanité qu'à un travestissement imposé, sous lequel se cache une nature humaine inchangée. La distinction entre l'homme et l'animal est ici maintenue. Les théologiens et canonistes réfutent de leur côté fermement la possibilité de toute métamorphose, en considérant les transformations apparentes comme des illusions diaboliques<sup>29</sup>.

En même temps, les bestiaires, la littérature des *exempla* et les récits fabuleux prêtent aux animaux, et à certains hybrides légendaires comme les centaures, des émotions, une vie intérieure, une parole, et des actions raisonnées. L'animal y sert de miroir de la vie des hommes, de ses vices et vertus. Il est comme un homme et parfois plus vertueux que lui. Le Moyen Âge est fasciné par les animaux sociaux comme les fourmis et les abeilles et les érige en modèle pour la société ordonnée et hiérarchisée de l'homme. Le *Bonum universale de apibus* du dominicain Thomas de Cantimpré et le *Formicarius* de Jean Nider ne représentent que les exemples les plus programmatiques et systématiques de cette lecture moralisatrice, normative et anthropomorphique du monde animal<sup>30</sup>.

À la fin du Moyen Âge, les procès d'animaux nuisibles ou homicides semblent, à première vue, également attribuer une capacité morale aux animaux et témoigner de leur égalité avec les hommes. Cependant, au-delà du fait que ces procès, et les débats et condamnations qu'ils suscitérent à l'époque, sont le théâtre d'un affrontement entre mentalités diverses – visions des juristes des théologiens, visions plus 'folkloriques' des plaignants – ils témoignent, au bout du compte, moins d'une vision anthropomorphique des animaux que d'une nécessité perçue de rétablir l'ordre naturel et de laver l'affront fait à la domination naturelle de l'homme sur la nature<sup>31</sup>.

16

La continuité entre l'homme et l'animal paraît beaucoup plus forte,

29. Friedrich, *Menschentier*, 125-30.

30. N. Pollini, « Les propriétés des abeilles dans le *Bonum universale de apibus* de Thomas de Cantimpré (1200-1270) », *Micrologus*, 8/1 (2000), 261-96 ; C. Chêne, « Des fourmis et des hommes. Le *Formicarius* (1436-1438) de Jean Nider OP », *Micrologus*, 8/1 (2000), 297-350. Voir aussi les autres articles dans le même volume de la revue *Micrologus* et M. A. Polo de Beaulieu et J. Berlioz éd., *L'animal exemplaire au Moyen Âge (V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Rennes 1999.

31. Cf. l'analyse d'E. Cohen, *The Crossroads of Justice*, chap. 7. Voir aussi P. Dinzelsbacher, « Animals Trials : A Multidisciplinary Approach », *Journal of Interdisciplinary History*, 32 (2002), 405-21, ici 419-21.

en revanche, dans la littérature cynégétique et les discours sur la noblesse et le sang noble des derniers siècles du Moyen Âge. Dès le XII<sup>e</sup> siècle, les textes décrivent une hiérarchie des oiseaux de proie du plus noble au moins noble et la notion de race apparaît, comme l'a récemment montré Charles de Miramon, d'abord dans les textes sur la chasse, à propos des oiseaux de proie et surtout des chiens, pour être transposée, ensuite, à la société des hommes<sup>32</sup>. L'utilisation de la terminologie raciale reste rare, cependant, jusqu'à la fin du Moyen Âge et ne trouve par exemple pas d'écho dans l'ethnographie qui reste fondée sur la théorie antique du déterminisme climatique<sup>33</sup>, sur l'opposition entre chrétiens et non-chrétiens et sur celle, partiellement liée, entre civilisation et barbarie<sup>34</sup>.

17

La distinction entre l'homme et l'animal structurent les discours médiévaux sur l'autre. Le Moyen Âge hérite de l'image du barbare de l'Antiquité et souscrit à sa comparaison avec un animal sauvage. Habitant la forêt, habillé de peaux de bêtes, consommant de la viande crue, et vivant sans lois, ni institutions, mais selon des coutumes bestiales (cannibalisme), parfois d'une grande force physique, mais intellectuellement diminué et dominé par ses passions, le barbare est privé des marqueurs de la civilisation et de l'humanité. Comme les races monstrueuses légendaires, il se voit relégué aux confins du monde civilisé et aux latitudes extrêmes, les conditions climatiques étant tenues pour responsables partiellement de ses particularités physiques, mentales et culturelles<sup>35</sup>.

Le système ethnographique antique et médiévale se fonde non pas sur la notion d'une échelle linéaire et hiérarchique, mais sur l'idéal de la

32. C. de Miramon, « Noble Dogs, Noble Blood : The Invention of the Concept of Race in the Late Middle Ages », dans *The Origins of Racism in the West*, éd. M. Eliav-Feldon, B. Isaac et J. Ziegler, Cambridge 2009, 2000-16 et C. de Miramon et M. van der Lugt, « Penser l'hérédité au Moyen Âge : une introduction », dans *L'hérédité entre Moyen Âge et Époque moderne. Perspectives historiques*, éd. M. van der Lugt et C. de Miramon, Firenze 2008, 1-38, ici 23-33.

33. Pour le déterminisme climatique et sa réception au Moyen Âge, cf. Köhler, *Homo Animal Nobilissimum*, 778-828 et l'ouvrage classique et toujours stimulant de C. Glacken, *Traces on the Rhodian Shore. Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*, Berkeley 1967 (traduit comme *Histoire de la pensée géographique. II. Conception du monde au Moyen Âge*, Paris 2002, pour la section sur le Moyen Âge), ainsi que M. J. Tooley, « Jean Bodin and the Mediaeval Theory of Climate », *Speculum*, 28 (1953), 64-83.

34. J. P. Rubiés, « Introduction » dans *Medieval Ethnographies. European Perceptions of the World Beyond*, éd. J. P. Rubiés, Farnham 2009.

35. Cf. Friedrich, *Menschentier*, 88-95.

tempérance, de l'équilibre et du juste milieu, idéal sous-jacent, également, à l'éthique aristotélicienne et à la théorie médicale de la complexion. À mesure que l'on s'éloigne du centre et de son climat tempéré, on s'écarte de la norme et l'animalisation de l'homme progresse. Si l'Antiquité place ses barbares surtout au Sud et au Nord d'une zone tempérée et civilisée autour de la Méditerranée, le Moyen Âge les situe aussi parfois à l'Ouest<sup>36</sup>, et surtout à l'Est, les Mongols étant, au XIII<sup>e</sup> siècle, perçus comme le peuple bestial et barbare par excellence<sup>37</sup>. La zone tempérée glisse sous certaines plumes médiévales vers le Nord<sup>38</sup>, et l'image des habitants noirs des zones torrides se dégrade, conséquence, sans doute, de l'expansion du commerce d'esclaves à la fin du Moyen Âge<sup>39</sup>.

18

Dans les écrits et commentaires politiques, les philosophes médiévaux assimilent le barbare également, à la suite d'Aristote, à l'esclave par nature', expression qui renvoie à l'être humain destiné à être dominé et incapable d'une vie autonome et d'une activité politique, en raison d'un intellect défectueux<sup>40</sup>.

36. C'est le cas de l'Irlande chez Giraud de Barri, qui dissocie toutefois les habitants et le climat. L'Irlande est, selon lui, particulièrement tempérée, mais ses habitants sont des barbares. L'environnement ne peut pas produire la civilisation de manière autonome. Cette dissociation permet à Giraud de Barri de concilier ses préjugés anti-irlandais avec une idéologie de la conquête. *Topographia Hibernica*, I, 34-40, et III, 10, éd. J. Dimock, *Giraldi Cambrensis Opera*, 5, London 1867, 68-73 ; 149-53.

37. Friedrich, *Menshentier*, 92-93.

38. Notons en outre que les auteurs médiévaux adaptent le modèle du déterminisme climatique à une échelle plus locale, pour distinguer les différents peuples au sein de l'Occident. Cf. Köhler, *Homo animal nobilissimum*, 815-27.

39. Vers 1300, le médecin Arnau de Villanova assimile le physique des noirs à celle du singe, tout en leur attribuant une sexualité débordante et bestiale, les amenant, selon lui, à s'accoupler sans se préoccuper du sexe, de l'âge, voire de l'espèce de leur partenaire. Le portrait dressé par lui des peuples du Nord est loin d'être aussi défavorable. On peut se demander si cette opinion très négative ne s'explique pas, en partie, par le fait qu'Arnau a grandi à Valence et résidé à Barcelone, l'un des centres les plus importants du commerce d'esclaves en Occident. Cf. M. van der Lugt, « La peau noire dans la pensée médiévale », *Micrologus = La pelle umana / Human Skin*, 13 (2005), 439-75, ici 454-55, 474. Pour une étude approfondie de l'image médiévale de la sexualité des noirs, et une prise en compte de la différence entre hommes et femmes, cf. V. Groebner, « The Carnal Knowing of a Coloured Body : Sleeping with Arabs and Blacks, 1300-1500 », dans *The Origins of Racism*, 217-31.

40. Pour la réception médiévale du concept d'esclave par nature, Köhler, *Homo animal nobilissimum*, 709-77 et G. Fioravanti, « *Servi, rustici, barbari* : Interpretazioni medievali della *Politica* aristotelica », *Annali della Scuola normale superiore di Pisa*, classe di lettere e filosofia, serie III, 9 (1979), 399-429. La théorie de l'esclave par nature ne trouve, au Moyen Âge, guère d'application concrète, mais les arguments des philosophes médiévaux en faveur et contre la notion seront mobilisés à l'Époque moderne dans les débats sur l'*encomienda*. Pour ces débats modernes, cf. A. Pagden, *The Fall of Natural Man. The*

Ni Aristote, ni les philosophes médiévaux ne nient pour autant l'appartenance des barbares et des esclaves par nature à l'espèce humaine. Si le pygmée se trouve en haut de l'échelle des animaux, les barbares et les esclaves se trouvent en bas de l'échelle de l'humanité<sup>41</sup>. La distinction entre l'homme et l'animal et l'unité de la nature humaine sont maintenues, mais coexistent, comme le souligne ici Marco Toste, avec la notion d'une diversité et hiérarchie naturelle et sociale interne à l'humanité, en raison des capacités diverses des différents groupes et individus à actualiser toutes les potentialités naturelles de l'homme. Cette variation découle des capacités intellectuelles diverses, causées par la constitution du corps et sa complexion, déterminées, à leur tour, par le climat. La complexion est soumise au changement et les différences naturelles internes à l'espèce humaine sont par conséquent, au moins en principe, ouvertes à la variation au cours du temps et à travers l'espace<sup>42</sup>.

19

### *Une hiérarchie naturelle des sexes*

La tension entre égalité et inégalité naturelle se retrouve dans les débats médiévaux sur la distinction et la hiérarchie des sexes. Depuis le livre pionnier de Joan Cadden et les recherches qui l'ont suivi, on connaît mieux la richesse et la complexité des débats médiévaux sur la différence sexuelle<sup>43</sup>. L'un des paradoxes centraux de l'anthropologie chrétienne réside dans le fait que les théologiens médiévaux assignent l'homme et la femme à une seule et unique nature humaine, créée à l'image de Dieu, mais considèrent que la soumission de la femme à l'homme, dans le mariage, est tout aussi naturelle<sup>44</sup>. Cette soumission *secundum conditionem nature* – qui n'est pourtant pas assimilable au statut de servante, l'homme et la femme devant aussi se tenir bonne compagnie –, découle des modalités de la création : la femme est créée à partir de l'homme, et non l'inverse ; de sa côte et

---

*American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge 1982.

41. Cf. Köhler, *Homo animal nobilissimum*, 773.

42. Cf. *infra*, 34-36.

43. J. Cadden, *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages : Medicine, Science, and Culture*, Cambridge 1993 et Köhler, *Homo Animal Nobilissimum*, 445-596.

44. Cf. M. van der Lugt, « Pourquoi Dieu a-t-il créé la femme ? Différence sexuelle et théologie médiévale », dans *Ève et Pandora. La création de la femme*, éd. J.-C. Schmitt, Paris 2001, 89-113 et Ead., « Sex Difference in Medieval Theology and Canon Law : A Tribute to Joan Cadden », *Medieval Feminist Forum*, 46 (2010), 101-21.



non de sa tête ou de ses pieds. L'autorité sociale de la nature coïncide avec les intentions sociales de Dieu<sup>45</sup>. L'argument de la création de la femme vient, dans les commentaires sur la *Politique*, confirmer, et parfois adoucir, la thèse aristotélicienne de la soumission naturelle de la femme et de son confinement dans la sphère de la maison, en raison de sa faiblesse physique et intellectuelle. Aristote assigne l'homme et la femme cependant lui aussi à la même espèce, tout en distinguant la femme de l'esclave par nature<sup>46</sup>.

20

Dans ce volume, Francesco Santi montre comment un théologien du XII<sup>e</sup> siècle utilise la distinction entre une conception fonctionnaliste de la nature humaine (empruntée, dans son cas, à la philosophie naturelle de son époque) et une conception essentialiste, pour justifier la réalité et la perfection du mariage chaste de Marie et de Joseph, et l'impossibilité du mariage homosexuel. Le mariage nécessite, selon Hugues de Saint-Victor, non pas l'acte sexuel, mais l'union de deux personnes de nature inégale, parce que le mariage doit être le reflet de l'union mystique de Dieu et de l'âme. Le mariage homosexuel, union d'égaux, doit donc être écarté.

Les théologiens médiévaux réfutent l'idée que la différence sexuelle serait la conséquence du péché, et écartent même l'idée que la procréation serait sa seule raison d'être. Les corps glorieux ne se reproduiront plus, mais seront néanmoins masculins et féminins. Le sexe, mais non la sexualité, fait partie intégrante de la 'vérité de la nature humaine'. Si Adam et Ève n'avaient pas péché, ils se seraient, certes, accouplés et reproduits, mais l'acte sexuel aurait, alors, été moralement neutre, dépourvu du plaisir désordonné et coupable qui le caractérise depuis la Chute<sup>47</sup>.

Les scolastiques lisent cette justification d'inspiration augustinienne de la différence sexuelle et de la création de la femme à travers le prisme de la philosophie naturelle d'Aristote. Ils admettent, par conséquent, qu'en laissant la nature parfaite suivre son cours, l'homme n'aurait pas pu engen-

45. Cadden, *Meanings of Sex Difference*, 193; Van der Lugt, « Sex Difference », 105-6.

46. Aristote accuse les barbares de traiter leurs femmes comme des esclaves. Pour cette thématique et sa réception médiévale, cf. Köhler, *Homo animal nobilissimum*, 554-76.

47. Pour les débats scolastiques sur la génération et la sexualité au paradis, cf. P. Biller, *The Measure of Multitude : Population in Medieval Thought*, Oxford 2000, 89-110. Pour le concept de *veritas humane nature*, cf. A. Boureau, « Hérité, erreurs et vérité de la nature humaine (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) », dans *L'hérité entre Moyen Âge et Époque moderne*, 67-82.

drer des filles à moins de freiner consciemment la force de son sperme. La présence de la femme au paradis dépend ainsi d'un acte de volonté et perd en 'naturalité'<sup>48</sup>.

21

Pour Aristote, la nature vise à chaque acte de génération la production d'un garçon ressemblant au père. Elle produit des filles, et des ressemblances à la mère, si elle rencontre un obstacle à la réalisation de cet objectif : force insuffisante de la semence du père, matière défectueuse fournie par la mère, etc.<sup>49</sup>. C'est en ce sens que la femme est un 'homme manqué'. Cette expression notoire n'a, en soi, pas de connotation morale. Comme Aristote, les philosophes médiévaux soulignent que la femme n'est pas défectueuse au même titre qu'un monstre, puisqu'elle est nécessaire pour perpétuer l'espèce et fait, à ce titre, partie des intentions de la nature<sup>50</sup>.

Mais la notion de l'homme manqué place l'homme et la femme à des niveaux de perfection et d'imperfection différents, la qualification de l'homme comme chaud et actif correspondant à des qualités positives, et celle de la femme comme froide et passive à des qualités négatives<sup>51</sup>. La complexion d'un homme peut varier, mais jamais être aussi froide et humide que celle de la femme la plus chaude et sèche.

Ces différences physiques ont, surtout, des conséquences morales directes. La complexion de la femme affaiblit ses sens externes et internes, et donc son intelligence et sa capacité de maîtriser ses passions et pulsions par la raison. Naturellement plus encline aux vices, elle se voit attribuer tout un catalogue de traits de caractère dépréciatif<sup>52</sup>.

Si l'idée d'une corrélation entre complexion et caractère reste relativement secondaire et dispersée dans la médecine et la philosophie natu-

22

48. *Ibid.* et Van der Lugt, « Pourquoi Dieu a-t-Il créé la femme ? » ; « Sex Difference ».

49. Pour les débats médiévaux sur les causes de la détermination du sexe dans la génération, cf. Cadden, *Meanings of Sex Difference*, 130-34.

50. Aristote, *De generatione animalium*, II.3.737a27sq ; IV.6.775a15sq. Cf. Köhler, *Homo animal nobilissimum*, 487-510 pour les interprétations de cette expression chez les philosophes médiévaux. Les savants médiévaux suivent Aristote également dans l'idée que le sexe est un accident et que l'homme et la femme appartiennent à la même espèce. *Ibid.*, 464-86.

51. Cadden, *Meanings of Sex Difference*, 23. Dans les écrits hippocratiques, la différence physiologique de l'homme et de la femme n'est cependant pas hiérarchique, *ibid.*, 17.

52. Köhler, *Homo animal nobilissimum*, 524-25, 532-33.

relle, la physiognomonie savante élabore à partir de cette hypothèse de départ un discours moral matérialiste cohérent et systématique. L'idée de l'infériorité morale de la femme fondée sur la complexion y trouve, comme le montre ici Joseph Ziegler, une expression particulièrement dure. L'homme au physique efféminé se voit quant à lui taxé des vices du sexe faible<sup>53</sup>.

Les médecins et philosophes scolastiques admettent que la différence des sexes connaît des degrés, mais nient à partir du XIII<sup>e</sup> siècle sous l'influence grandissante d'Aristote l'existence d'un intermédiaire parfait entre l'homme et la femme, même s'il peut selon eux être difficile d'établir le sexe dominant<sup>54</sup>. Les juristes et théologiens conçoivent également les hermaphrodites dans un cadre binaire. L'anatomie joue cependant un rôle relativement limité comme critère de classification et le droit médiéval perçoit l'identité sexuelle comme une réalité avant tout sociale, une approche que l'on retrouve également parfois dans la littérature vernaculaire, avec le motif du travestissement<sup>55</sup>.

Comparé à d'autres systèmes juridiques (droit romain, droit musulman médiéval), l'hermaphrodite occupe une place discrète dans la théologie et le droit canonique, reflet d'une égalité juridique des sexes plus grande. Outre le contexte du mariage, l'hermaphrodite surgit surtout dans les débats sur l'ordination, sacrement dont la femme est exclue<sup>56</sup>. Les théologiens et canonistes ne voient pas pour autant l'ambiguïté sexuelle d'un œil favorable, malgré sa valeur parfois positive sur le plan symbolique<sup>57</sup>. L'hermaphrodite ne peut se marier qu'à condition d'adopter un rôle sexué et de s'y tenir toute sa vie. Sa condition physique n'a pas de valeur morale en soi,

23

53. Pour la physiognomonie savante médiévale, voir aussi les nombreuses autres publications de Joseph Ziegler, ainsi que J. Agrimi, *Ingeniosa scientia nature. Studi sulla fisiognomica medievale*, Firenze 2002 et V. Groebner, « *Complexio/Complexion. Categorizing Individual Natures. 1250-1600* », dans *The Moral Authority of Nature*, 361-83. Voir aussi M. Klemm, « Les complexions vertueuses : la physiologie des vertus dans l'anthropologie médicale de Pietro d'Abano », *Médiévales*, 63 (2012), 59-74, et D. Jacquart, « Autour de la *Compilatio phisionomiae* de Pietro d'Abano », dans *Médecine, astrologie et magie entre Moyen Âge et Renaissance : autour de Pietro d'Abano*, éd. J.-P. Boudet, F. Collard et N. Weill-Parot, Firenze 2013, 231-46.

54. Certains modèles médicaux impliquent cependant l'existence d'un troisième sexe. Cf. Cadden, *Meanings of Sex Difference*, 211-12.

55. Cf. M. Perret, « Travesties et transsexuelles : Yde, Silence, Grisandole, Blanchandine », *Romance Notes*, 25 (1985), 328-40.

56. Cf. Van der Lugt, « Sex Difference », 110-13 et « L'humanité des monstres ».

57. C. Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, Los Angeles, London 1982.

mais la possibilité de l'alternance des rôles sexuels fait de l'hermaphrodite une personne aussi suspecte et condamnable que l'homosexuel. L'hermaphrodite menace l'ordre naturel compris tant comme système physique que comme code moral<sup>58</sup>.

On le voit, l'autorité de la nature construit l'anthropocentrisme, l'ethnocentrisme et le phallocentrisme caractéristique de la société médiévale et c'est sur ce socle que se fonde la loi naturelle.

### ***La nature comme norme universelle***

Dans la vision chrétienne de la généalogie des normes, la loi naturelle est comprise comme la norme du temps de la Nature, antérieure au temps de la Loi et de la Grâce. Nous sommes ici dans une logique de succession. La loi naturelle ne s'efface pas, mais perd en autorité avec l'éloignement progressif par rapport à l'origine, et avec l'avènement de nouvelles lois, rendu nécessaire par la Chute et le changement de la nature humaine qu'elle a entraîné.

Le degré et le caractère de la transmutation de la nature humaine par le péché originel, et par conséquent, la force et la faiblesse relatives de la norme naturelle, faisaient, cependant, débat au Moyen Âge. Chez les théologiens scolastiques, deux grandes tendances se détachent, comme le montre ici Roberto Lambertini. Pour la première, le pouvoir de coercition, caractéristique de la nature corrompue, s'est développé à partir d'une capacité naturelle de domination de certains individus naturellement plus intelligents. Ce pouvoir, et l'inégalité naturelle qu'elle suppose – causée, elle, par l'influence astrale sur la génération – existent également dans l'état de nature. Pour la seconde tendance, que l'on trouve surtout chez les théologiens franciscains, le changement occasionné par le péché originel est tel que la naissance du pouvoir de contrainte après la Chute ne saurait s'expliquer comme le produit de la nature seule.

24

Malgré la force de ce modèle historique, des visions anhistoriques de la loi naturelle gagnent, cependant, du terrain au cours du Moyen Âge : avec l'idée d'un ordre naturel des institutions qui correspondrait à la 'nature

---

58. Cf. Cadden, *Meanings of Sex Difference*, 201-2, 209, 212, 214 ; Van der Lugt, « Sex Difference », 110-13 et « L'humanité des monstres ».

des choses' ; avec l'invention du couple droit naturel/droit positif<sup>59</sup> ; avec la possibilité, aussi, de considérer le juridique, le politique et la morale en faisant abstraction de la Chute et de la fin des temps, de la providence et de la grâce.

Comme le rappelle Marco Toste, les statuts de la faculté des arts de Paris interdisent aux philosophes de faire appel aux catégories théologiques. Dans les commentaires scolastiques sur la *Politique* et l'*Éthique*, l'origine du pouvoir et la sociabilité humaine sont par conséquent discutées sans référence aucune à la nature pècheresse de l'homme et à la transcendance divine, même si le parti pris chrétien des auteurs se fait sentir dans certains choix interprétatifs et certains écarts par rapport à leur source.

Les théologiens et philosophes souscrivent, dès le XII<sup>e</sup> siècle, à l'idée que l'homme possède une tendance naturelle à la vertu, qui sert de socle à l'action de la grâce. Plusieurs théologiens vont plus loin et admettent que les païens de l'Antiquité étaient parfois vertueux et que donc la grâce peut agir sans la foi chrétienne<sup>60</sup>. Les auteurs de récits de voyage s'ouvrent également parfois à l'idée que la vertu puisse exister en dehors du cadre chrétien. Tant le laïc Marco Polo que le clerc Jean de Mandeville rompent, comme le montre ici Joan Pau Rubiés, avec l'association traditionnelle des terres non-chrétiennes à l'idolâtrie diabolique, à la dépravation morale, et aux coutumes barbares et bestiales. Aux yeux du marchand vénitien, le Khan est un roi juste, et les coutumes et pratiques religieuses païennes dont il est l'observateur fasciné ont leur logique propre. Mandeville innove en faisant appel au concept de loi naturelle pour légitimer son relativisme culturel et religieux. L'intégration de ce concept d'origine scolastique dans la littérature de voyage en vernaculaire lui permet de rationaliser les coutumes païennes, voire l'idolâtrie, comme des manifestations de la loi naturelle universelle.

25

59. Pour Alain Boureau c'est cependant le droit positif qui est le plus neuf et lourd de conséquences, cf. son « Droit naturel et abstraction judiciaire. Hypothèses sur la nature du droit médiéval », *Annales HSS*, 57 (2002), 1463-88.

60. Cf. la contribution de Joseph Ziegler dans ce volume et I. P. Bejczy, « The Problem of Natural Virtues », dans *Virtue and Ethics in the Twelfth Century*, éd. Id. et R. G. Newhauser, Leiden 2005, 133-54 ; Bejczy, *The Cardinal Virtues in the Middle Ages : A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*, Leiden 2011.

**Contra naturam. Les multiples habits de la nature médiévale**

Dans le sillage d'Aristote, les savants médiévaux sont persuadés – comme aujourd'hui les sociobiologistes – que la nature ne fait rien en vain ; qu'elle agit toujours dans un but précis. La Bible véhicule également avec force l'idée du dessein de l'univers. Comment, dès lors, situer ce qui semble échapper à ce principe d'ordre et de nécessité ? Au moins quatre types de solutions s'offraient aux médiévaux, avec des conséquences diverses pour l'autorité de la nature.

Les phénomènes et événements contraires à l'ordre de la nature pouvaient, tout d'abord, être attribués à l'intervention divine et interprétés comme preuve du pouvoir et de la grandeur de Dieu. Le qualificatif *contra naturam* est alors souvent rejeté, avec l'argument d'inspiration augustinienne que rien ne peut être contraire à l'ordre de la nature, puisque tout émane de la volonté de Dieu. Selon cette conception du monde, les miracles chrétiens et les merveilles de la nature, comme l'action de l'aimant, ne sont pas clairement séparés. Ils sont inexplicables ; ils provoquent l'étonnement et l'admiration ; ils indiquent à quel point le pouvoir divin dépasse la compréhension humaine. Miracles et merveilles constituent une catégorie subjective plutôt qu'ontologique bien circonscrite<sup>61</sup>. Dans cette perspective, les guérisons soudaines ou inespérées apparaissent comme des signes de la miséricorde divine, des récompenses d'une foi inébranlable ; les désastres naturels, les épidémies, les naissances monstrueuses comme des punitions de la faute humaine, de mauvais présages et des avertissements et invitations à faire pénitence<sup>62</sup>.

26

Selon une deuxième interprétation, les phénomènes contraires au cours habituel de la nature, bien qu'exceptionnels, étonnants, ou inexplicables,

61. Les théologiens scolastiques définissent le miracle cependant aussi d'un point de vue ontologique, comme la suspension par Dieu de l'ordre naturel et comme phénomène surnaturel. Cf. les références de la note suivante.

62. Voir, par exemple, B. Ward, *Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record and Event, 1000-1215*, Philadelphia 1982 ; P. Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, Paris 1985 ; J. Berlioz, *Catastrophes naturelles et calamités au Moyen Âge*, Firenze 1998 (Micrologus' Library, 1) ; C. Rohr, *Extreme Naturereignisse im Ostalpenraum. Naturerfahrung im Spätmittelalter und am Beginn der Neuzeit*, Köln, Weimar, Wien 2007 ; L. Daston et K. Park, *Wonders and the Order of Nature*, New York 1998, chapitre 1. M. van der Lugt, *Le ver, le démon et la vierge. Les théories médiévales de la génération extraordinaire*, Paris 2004, 16-18.

cables, ont des causes purement naturelles. Plutôt que contre nature ou surnaturels, ces phénomènes sont qualifiés de *praeter naturam* et peuvent faire l'objet d'une enquête philosophique et scientifique<sup>63</sup>. Les scolastiques attribuent les forces physiques qu'ils peuvent expérimenter et mal expliquer, comme le magnétisme, à la présence d'une propriété ou cause occulte<sup>64</sup>. D'autres phénomènes sont perçus comme de simples exceptions contingentes à la règle, dues à des circonstances matérielles particulières ou à l'action de causes exceptionnelles empêchant la nature d'atteindre son objectif. La loi de la nature n'est pas une loi d'airain, mais plutôt une coutume qui ne s'applique que dans la plupart des cas. La nature ne fait pas toujours ce qui est mieux, mais ce qui est possible vu les circonstances.

Les scolastiques qualifient parfois ces exceptions d'erreurs de la nature' (*peccata naturae*), mais l'expression n'a pas un sens moral<sup>65</sup>. L'auteur d'un traité de physiognomonie étudié ici par Joseph Ziegler explique ainsi, sur un ton parfaitement neutre, que la nature produit une *virago* si, au moment où se forment les organes génitaux, la matière n'est pas assez chaude pour former les organes masculins, alors que l'embryon est masculin par ailleurs. Comme le montre Thomas Ricklin dans son étude des débats florentins sur la nature du poète, les anomalies naturelles peuvent aussi être positives. S'inspirant de théories astrologiques contemporaines, Boccace attribue ainsi les talents extraordinaires de Dante à la constellation qui aurait présidé à sa conception. En notant que les femmes sont *in pluribus* par nature moins intelligentes que les hommes, les scolastiques admettent pour leur part implicitement que des exceptions à la règle sont rares mais possibles<sup>66</sup>.

27

Un troisième type d'explication des phénomènes contraires à l'ordre naturel distingue entre différents types de natures dont les objectifs peuvent être différents : une nature générale et une nature particulière, une nature de l'espèce et une nature de l'individu. Cette distinction permet, par exemple, comme le montre Marco Toste, aux commentateurs médiévaux

63. Van der Lugt, *Le ver, le démon et la vierge*, 18-19.

64. N. Weill-Parot, *Points aveugles de la nature. La rationalité scientifique médiévale face à l'occulte, l'attraction magnétique et l'horreur du vide (XIII<sup>e</sup>-milieu du XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris 2013.

65. Exemples de l'expression *peccatum naturae* chez Köhler, *Homo animal nobilissimum*, 388-89.

66. *Ibid.*, 596.

de la *Politique* et de l'*Éthique* de dire qu'il est naturel pour l'homme de se marier, sans qu'il soit nécessaire de qualifier le célibat et l'abstinence sexuelle de non-naturels. Elle rend possible, également, de concilier, jusqu'à un certain point, le concept aristotélicien d'esclavage par nature avec la tradition patristique, selon laquelle l'esclavage est une conséquence du péché et contraire à la nature humaine<sup>67</sup>. L'article des condamnations de 1277 sur l'homosexualité auquel j'ai fait référence plus haut affirme que les rapports homosexuels sont contre la nature de l'espèce, qui vise à se perpétuer par la procréation, mais peuvent correspondre à la nature d'un individu particulier<sup>68</sup>.

Cette approche de l'homosexualité contraste avec sa qualification plus habituelle, dans les sources médiévales, de péché, voire de crime contre-nature, de violation de la nature et de ses lois, d'abomination. Utilisée avec ces connotations morales, la catégorie du *contra naturam* vise tout d'abord, sous la plume de théologiens, de juristes et de moralistes, les actes qui ne respectent pas la différence sexuelle et les frontières entre l'homme et l'animal (homosexualité, bestialité, cannibalisme). Tout acte sexuel non-reproductif peut aussi être qualifié de la sorte<sup>69</sup>. À partir du XII<sup>e</sup> siècle, la catégorie s'étend, de plus, comme l'a montré Jacques Chiffolleau dans un essai pionnier, pour s'appliquer à des phénomènes aussi divers que la simonie, l'hérésie, et la lèse-majesté, participant à leur criminalisation<sup>70</sup>.

28

L'autorité morale et normative attribuée à la nature n'est pas la même pour ces quatre approches du contre-nature. Dans le premier cas, la nature n'est que l'instrument de la justice et de la vengeance divine. Dans le deuxième, nous sommes face à une nature plus autonome et neutre qui se cache ou n'atteint pas toujours ses objectifs, mettant à défi l'ingéniosité et la curiosité du scientifique, alors que l'on assiste, dans le troisième, à une pluralité, voire une atomisation des normes naturelles, et donc à une certaine neutralisation morale.

67. Cf. *Ibid.*, 753-55 ; 766-69, 777.

68. *La condamnation parisienne de 1277*, 128-29 : « Quod peccatum contra naturam, utpote abusus in coitu, licet sit contra naturam speciei, non tamen est contra naturam individui ».

69. Cf. J. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago 1987, 212-14 ; 398.

70. J. Chiffolleau, « *Contra naturam*. Pour une approche casuistique et procédurale de la nature médiévale », *Micrologus = Il teatro della natura / The Theatre of Nature*, 4 (1996), 265-312.



Les trois premières approches finissent par intégrer le contre-nature dans la nature. Seul le quatrième sens maintient la séparation du *contra naturam* de l'ordre naturel. La nature y apparaît comme la victime des transgressions des hommes, exposant les coupables à l'infamie et aux plus graves des punitions. Cependant, la nature n'est ici finalement qu'une remplaçante de Dieu. Qualifier un acte de 'contre nature' est surtout une arme polémique qui suspend tout débat. C'est ce manque de rigueur intellectuelle qui donne à la catégorie du *contra naturam* sa force potentiellement mortelle, même si les autorités laïques et ecclésiastiques médiévales qui se posent en protectrices de la nature n'ont pas les moyens de l'État moderne <sup>71</sup>.

Comme le montre le cas de l'homosexualité et de l'hermaphrodite, le choix d'une des quatre interprétations du 'contre nature' dépend en grande partie du contexte et de l'objectif visé. Dans les chroniques et les récits, les naissances monstrueuses figurent souvent comme signe d'un mal à venir ou comme l'effet visible du péché <sup>72</sup>, mais les médecins et philosophes évitent les jugements moraux et se concentrent sur les causes naturelles de ces naissances <sup>73</sup>. Les épidémies de peste de la fin du Moyen Âge s'accompagnent d'un recours accru à la protection divine, d'efforts de moraliser la société et de la recherche de boucs émissaires, mais Dieu est le grand absent des traités médicaux <sup>74</sup>. Les chroniqueurs décrivent les tremblements de terre et glissements de terrain souvent comme un châtiment divin. Au contraire, les exégètes qui évoquent l'effondrement du Mont-Granier en Savoie en 1248, en commentant un passage du livre de Job mentionnant le renversement des montagnes (Job 9 :5-6) par Dieu, n'établissent, comme

29

71. Voir l'analyse de H. Puff, « Nature on Trial. Acts 'Against Nature' in the Law Courts of Early Modern Germany and Switzerland », dans *The Moral Authority of Nature*, 232-53.

72. Il s'agit le plus souvent d'un péché collectif, mais les naissances monstrueuses peuvent aussi être interprétées comme la conséquence de la violation de normes sexuelles par les parents. Cf. Daston et Park, *Wonders and the Order of Nature*, 56, 181.

73. Pour ces explications, cf. Köhler, *Homo animal nobilissimum*, 387-411.

74. La bibliographie sur les réponses aux épidémies, et surtout à la Peste noire, est abondante. Pour une première approche, retenons O. J. Benedictow, *The Black Death, 1346-1353. The Complete History*, Woodbridge 2004 ; A. Paravicini Bagliani et F. Santi, éd., *The Regulation of Evil : Social and Cultural Attitudes to Epidemics in the Late Middle Ages*, Firenze 1998 ; A. Carmichael, *Plague and the Poor in Renaissance Florence*, Cambridge 1986 ; Ead., « Universal and Particular : The Language of Plague, 1348-1500 », *Medical History*, Suppl. 2008, 17-52 ; J. Arrizabalaga, « Facing the Black Death : Perceptions and Reactions of University Medical Practitioners », dans *Practical Medicine from Salerno to the Black Death*, éd. L. García-Ballester, R. French, J. Arrizabalaga et A. Cunningham, Cambridge 1994, 237-88.

le montre ici Alain Boureau, aucun lien entre la catastrophe et la faute humaine, qu'elle soit individuelle ou collective<sup>75</sup>. Dans les textes scolastiques, les interprétations religieuses et morales des désastres naturels semblent somme toute plutôt rares<sup>76</sup>.

Cependant, comme le confirment les contributions à ce volume, les approches différentes du contre-naturel ne sont pas forcément incompatibles ou mutuellement exclusives. Si, selon le commentaire arabe du *Centiloquium* étudié ici par Jean-Patrice Boudet, le désir homosexuel et la pédophilie sont *extra naturam* (contrairement à la fornication, qualifiée, elle, de naturelle, bien que non conforme à la loi), les inclinaisons à ces pratiques sont déterminées par des influences astrales spécifiques et sont donc accessibles à la raison et incluses dans le système explicatif de l'astrologie. Dans sa rationalisation de la vie solitaire, Pierre d'Auvergne combine la distinction entre nature de l'espèce et nature de l'individu, avec l'idée que c'est la matière qui fait parfois obstacle à l'actualisation de la tendance naturelle de l'espèce humaine à la sociabilité. L'autonomie des processus naturels n'empêche pas non plus le dessein divin. Selon Thomas d'Aquin, les montagnes ont des rythmes de formation et d'érosion qui leur sont propres, causant des effondrements catastrophiques périodiques, mais c'est Dieu qui ordonne, en tant qu'instance supérieure, la nature vers sa finalité. Les philosophes et médecins ne nient pas, pour leur part, la possibilité de l'intervention divine ou démoniaque, mais tendent seulement à limiter ce type d'explication autant que possible<sup>77</sup>.

Cependant, si la nature est multiple, au point que l'on ne peut plus

75. Pour le dossier de sources narratives sur l'effondrement du Mont-Granier, cf. Berlioz, *Catastrophes naturelles*, chapitre 4.

76. Christian Rohr montre que l'attitude face aux désastres varie également selon leur rareté, leur caractère plus ou moins soudain, et l'existence, ou non, de modèles bibliques. Dans la région des Alpes qui fait l'objet de son étude, les interprétations morales et religieuses sont les plus précoces et les plus systématiques pour les nuées de sauterelles, alors que les inondations (locales, donc difficilement assimilables au déluge) ne suscitent généralement pas ce type d'explication. Rohr suggère, en outre, que les interprétations religieuses et morales des désastres naturels sont plus typiques de l'Époque moderne que du Moyen Âge, cf. Rohr, *Extreme Naturereignisse*, 550-51.

77. Pour deux exemples concrets de cette attitude, cf. M. van der Lugt, « The Incubus in Scholastic Debate. Medicine, Theology and Popular Belief », dans *Religion and Medicine in the Middle Ages*, éd. P. Biller et J. Ziegler, Woodbridge 2001, 175-200 et Ead., « The Learned Physician as a Charismatic Healer. Urso of Salerno (Flourished End of Twelfth Century) on Incantations in Medicine, Magic, and Religion », *Bulletin of the History of Medicine*, 87 (2013), 307-46.

vraiment dire quelle est la nature, si elle est universelle et individuelle, extérieure et intérieure, si la nature s'atomise ou s'identifie à Dieu et perd son autonomie, si la nature permet de justifier à peu près tout et son contraire, l'autorité morale de la nature s'assouplit au point de s'affaiblir. Trop de nature tue la nature.

Cette thématique du caractère multiple de la nature se retrouve, comme le montre ici Christian Kiening, dans la littérature en langue vernaculaire. Les récits allemands des derniers siècles du Moyen Âge représentent la nature parfois comme 'un second Dieu' rappelant la 'Dame Nature' de la philosophie naturelle du XII<sup>e</sup> siècle, mais la font figurer aussi comme une force intérieure, une pulsion dangereuse, que les conventions sociales et les normes courtoises ne peuvent qu'imparfaitement canaliser. Les récits allemands confirment la validité des normes sociales, mais révèlent aussi leur fausseté et leur fragilité. La nature est investie d'un savoir caché, dévoilé par l'intrigue narrative.

31

La tension entre les 'sollicitations de la nature' et les conventions sociales et préceptes religieux, ainsi que l'idée de la nature comme détentrice de savoir social, se trouve également au cœur de l'article que Danielle Jacquart, en revenant à la thématique de son livre pionnier<sup>78</sup>, consacre ici aux discussions du médecin bolonais Mondino de' Liuzzi sur la sexualité. Devant ses étudiants, Mondino, médecin laïc, évoque le plaisir avec une franchise impossible au théologien, mais il se fait plus discret dans ses conseils aux patients et, surtout, aux patientes. Dans le cas d'une veuve, Mondino note, en accord avec les théories médicales en vigueur, que l'abstinence est la cause de sa maladie, tout en admettant que la reprise d'une activité sexuelle n'est pas une option pour elle. Aux hommes, il conseille une pratique sexuelle modérée si l'appel de la nature se fait trop pressant, mais d'éviter les 'femmes lascives'. Seul le respect des bonnes mœurs et de la fidélité conjugale permet de conserver la santé et de s'assurer une descendance mâle. L'autorité de la nature concilie ainsi la morale chrétienne avec les valeurs lignagères bourgeoises.

78. D. Jacquart et C. Thomasset, *Sexualité et savoir médical au Moyen Âge*, Paris 1985. Sur la convergence et divergence, dans les discours médiévaux sur le plaisir et la sexualité, entre normes naturelles, normes sociales et préceptes religieux, voir aussi Cad-den, *Meanings of Sex Difference*.

**Ars imitatur naturam. L'autorité de la nature sur la création humaine**

Le pouvoir normatif de la nature s'étend au-delà du domaine des pulsions, à des activités humaines qui relèvent par excellence de l'artifice. Le retour du dessin d'après-nature, au XIII<sup>e</sup> siècle, exprime, comme l'analyse Jean Wirth dans sa contribution, non seulement l'effort de réaliser une représentation aussi fidèle que possible du monde naturel, mais doit surtout se comprendre comme une imitation de la nature. Pionnier du dessin d'après nature et du dessin d'architecture, Villard de Honnecourt met en correspondance, par le biais de figures géométriques, les formes du monde naturel, les structures des bâtiments et la composition de groupes de personnages, de manière à inscrire ses propres inventions dans l'ordre de la nature.

32

À la suite d'Aristote, le Moyen Âge donne, en effet, à l'imitation de la nature un sens très large. Les juristes médiévaux citent l'adage *Ars imitatur naturam* de manière quasi obsessionnelle pour justifier l'acquisition de la citoyenneté par un étranger<sup>79</sup>, ou pour penser l'adoption<sup>80</sup>. Pour les juristes, il s'agit, là, de feindre la nature et d'obéir à son ordre conforme au plan divin.

Si la notion platonicienne de la 'fureur divine' étudiée ici par Thomas Ricklin sépare le poète véritable et inspiré du rhétoricien besogneux, les théoriciens médiévaux de l'*ars dictaminis*, auxquels Benoît Grévin consacre sa contribution, inscrivent les règles de leur art dans l'ordre de la nature. Les *dictatores* du XIII<sup>e</sup> siècle exaltent la rhétorique, certes, comme un dépassement du langage naturel et désordonné, mais relient, par le biais d'un jeu d'associations typiquement médiéval, le langage orné et harmonieux à la perfection de l'homme-microcosme, qui est à son tour l'image de Dieu, créateur du monde. L'*ars dictaminis* apparaît ainsi comme un moyen de retrouver dans le langage l'harmonie et l'ordre naturel qui précédèrent la Chute.

La métaphore d'imitation de la nature implique cependant une supériorité de la nature sur l'action créatrice de l'homme. Dans le droit, son

79. Cf. J. Kirshner, « *Ars imitatur naturam*. A Consilium of Baldus on Naturalization in Florence », *Viator*, 5 (1974), 289-332.

80. Cf. F. Roumy, *L'adoption dans le droit savant du XII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1998, 136-61.

utilisation permet de justifier la fiction juridique, mais impose, ou permet d'imposer, d'importantes limites à son ampleur. Les civilistes médiévaux interdisent l'adoption de plus âgé que soi, voire l'adoption tout court par une personne incapable d'engendrer naturellement, symptôme de la naturalisation progressive du droit de la filiation et son écart grandissant par rapport aux modèles romains classiques<sup>81</sup>.

33

Le paradigme de l'art comme imitation de la nature structure également les controverses médiévales sur les capacités et limites de l'exploration scientifique et la possibilité de perfectionner la nature<sup>82</sup>. Dans les débats sur l'alchimie et la magie, la limite est à la fois pratique et morale, les critiques puisant dans un autre champ métaphorique traditionnellement associé à la science : celui de secrets arrachés, de voiles levés, d'une pudeur violée<sup>83</sup>. La science transgressive de l'alchimiste et du magicien viole l'ordre de la nature et s'apparente au péché contre-nature. Dans la démonologie, l'intégration de la notion de l'ordre de la nature et de la représentation de la technique comme imitation de la nature conduit paradoxalement à une certaine neutralisation morale. Malgré ses ambitions extravagantes et ses intentions malveillantes, le démon est comme un scientifique particulièrement habile et accompli, dont l'action ne peut, au bout du compte, pas dépasser les forces de la nature<sup>84</sup>.

### *Forces et faiblesses de la seconde nature*

La question de la force et de la faiblesse de l'autorité morale et normative de la nature se pose de manière encore plus aiguë dans l'anthropologie. C'est dans la médecine et son concept de complexion, et plus encore dans la physiognomonie et l'astrologie, étudiées ici par Joseph Ziegler et Jean-Patrice Boudet, que les explications naturalistes de la vertu, du caractère et du comportement humain trouvent leur expression la plus systé-

---

81. *Ibid.*

82. Cf. W. Newman, *Promethean Ambitions. Alchemy and the Quest to Perfect Nature*, Chicago, London 2004 et les nombreuses publications de Chiara Crisciani et de Michela Pereira.

83. Newman, *Promethean Ambitions* ; P. Hadot, *Le voile d'Isis : Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Paris 2004 ; M. van der Lugt, « 'Abominable Mixtures'. The *Liber vaccae* in the Medieval West or the Dangers and Attractions of Natural Magic », *Traditio* 64 (2009), 229-277, ici 258-61.

84. Van der Lugt, « 'Abominable Mixtures' », 261-64.

matique et développée. Ce naturalisme ne conduit-il pas au déterminisme moral, privant l'homme de son libre arbitre ? Est-il possible de résister à sa nature, voire de la modifier ?

34

Pour prévenir les critiques, les auteurs de traités astrologiques et physiognomoniques assurent leurs lecteurs, de manière liminaire et rituelle, qu'il faut bien sûr comprendre la détermination par les astres et par la forme et l'aspect du corps en termes de tendances et de prédispositions seulement. L'homme reste libre et peut résister à ses pulsions et inclinaisons naturelles. Comme certains sociobiologistes qui affirment qu'une meilleure connaissance des causes biologiques du viol permet de prendre des mesures préventives<sup>85</sup>, les auteurs médiévaux avancent que mieux connaître sa nature, grâce à la science, peut aider à corriger et combattre les défauts naturels. Selon une anecdote sans cesse répétée, Hippocrate lui-même serait ainsi parvenu à dompter sa mauvaise nature<sup>86</sup>.

Cependant, les mœurs acquises ne peuvent pas changer le caractère inné et la nature profonde qui risque de se révéler toujours à travers le vernis de l'éducation et des conventions sociales. C'est le message d'une autre anecdote, tirée du très influent commentaire de Hali Abenrudian au *Tegni* de Galien. Un homme de bonne éducation morale et religieuse, mais d'une complexion colérique, est l'image de la vertu en public, mais s'emporte facilement devant ses domestiques. Il traite tous ceux qui sont sous sa domination avec une extrême dureté et parvient de moins en moins, avec l'âge et à mesure que sa complexion s'assèche et qu'il développe beaucoup de bile noire, à se maîtriser<sup>87</sup>.

Sous l'adage classique « l'habitude est une seconde nature » (*consuetudo est altera natura*, ou des variantes), les textes médicaux véhiculent cependant aussi un autre modèle anthropologique, plus dynamique et souple et fondé moins sur la dichotomie entre la nature et la culture, l'inné et l'ac-

35

85. Cf. les références *supra*, note 13.

86. Pour cette anecdote, cf. Groebner, « *Complexio/Complexion* », 361, 370-71.

87. Hali Abenrudian, comm. *Tegni*, ad XI.7, éd. dans Pietro Torrigiano, *Plusquam commentum in parvam Galeni artem*, Venezia 1557, fol. 186v. Ce n'est sans doute pas un hasard si Hali Abenrudian a également composé des ouvrages d'astrologie. Dans ses *Questions sur le livre de la Physiognomonie*, Jean Buridan cite le commentaire au *Tegni* de Hali pour un cas un peu différent, mais dont le message est le même. Pour Buridan, cf. J. Ziegler, « Philosophers and Physicians on the Scientific Validity of Latin Physiognomy, 1200-1500 », *Early science and medicine*, 12 (2007), 285-312.

quis, que sur l'idée que tout organisme s'adapte continuellement à son environnement physique et culturel. Les médecins reprennent d'abord des anecdotes sur le poison : certaines plantes toxiques perdent leur toxicité après avoir été transplantées depuis leur pays d'origine<sup>88</sup> et la 'pucelle vénéneuse', jeune fille nourrie à l'aconit depuis l'enfance, s'adapte progressivement au poison, tout en s'y assimilant<sup>89</sup>. Le cas le plus intéressant et le plus classique est celui des macrocéphales, peuple mythique décrit dans le traité hippocratique *Airs, eaux, lieux*. Les macrocéphales ont pour coutume de façonner les têtes de leurs nouveaux-nés, ce qui donne à leur crânes une longueur inhabituelle. Mais cette coutume devient un trait inné qui se transmet aux générations suivantes<sup>90</sup>. De la même façon, les premiers habitants des zones torrides sont devenus noirs à cause du soleil, puis ont transmis, le soleil aidant, cette couleur de peau à leurs descendants. Cependant, tout comme les têtes des macrocéphales ont avec la cessation de la coutume progressivement perdu leur longueur, la peau des noirs qui se déplacent vers le Nord s'éclaircit en plusieurs générations<sup>91</sup>.

Dans cette perspective, la nature humaine n'est pas un noyau dur recouvert d'une couche plus ou moins épaisse et solide de civilisation, mais elle-même le produit de l'interaction continue de causes et de forces multiples. L'organisme est adapté à son environnement et tout changement brusque est dangereux pour la santé. Sur le long terme, l'habitude peut cependant durablement transformer la nature d'origine et conduire l'organisme à un nouveau point d'équilibre. Le médecin doit donc tenir compte des habitudes de son patient en déterminant le traitement. Il serait mal

36

88. Il s'agit d'une tradition antique transmise au Moyen Âge entre autres à travers le *De plantis*. Nicolas de Damas (ps-Aristote), *De plantis*, I.7.124, éd. H. J. Drossaart Lulofs, E. L. J. Poortman, Nicolaus Damascenus, *De plantis. Five translations*, Amsterdam 1989, p. 536.

89. Avicenne, *Canon*, IV.6.1.1, éd. Venezia 1507, réimpr. Hildesheim 1998, fol. 470v. Devenue immune elle-même, la jeune fille empoisonne tous les hommes qui couchent avec elle. Selon certaines variantes, la pucelle aurait été élevée de la sorte pour servir « d'arme biologique ». Sur l'histoire et ses origines et ramifications, cf. C. Thomasset, *Une vision du monde à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle : commentaire du Dialogue de Placides et Timéo*, Genève 1982, 73-108.

90. Hippocrate, *Airs, eaux, lieux*, 14.

91. Van der Lugt, « La peau noire ». Les opinions divergent sur le degré de mutabilité de la peau noire. Aux sources citées pour l'idée que la peau noire s'éclaircit en trois ou quatre générations, on peut ajouter le commentaire du médecin salernitain Archimatheus à l'*Isagoge* de Johannitius (ad 19, 2, éd. H. Grensemann, consultable sur [http://www.uke.de/institute/geschichte-medizin/index\\_18229.php](http://www.uke.de/institute/geschichte-medizin/index_18229.php)).

avisé de prescrire un régime de paysan à un prince au ventre robuste, mais nourri, depuis la naissance, de mets fins<sup>92</sup>. Les médecins médiévaux décrivent la goutte comme une maladie noble qui est l'héritage de l'intempérance et de l'indulgence gastronomique des ancêtres<sup>93</sup>. La coutume comme seconde nature conduit ainsi à naturaliser l'ordre social.

Si cette même métaphore peut s'utiliser pour exprimer la difficulté de changer les mauvaises habitudes<sup>94</sup>, elle suppose cependant la possibilité du changement progressif. Le Slave qui s'installe dans le Sud et l'Éthiopien qui part dans le Nord ne meurent pas, comme l'avait soutenu Avicenne, mais acquièrent, si le déplacement est assez lent et graduel, la complexion de leur opposé<sup>95</sup>. Le médecin peut améliorer une complexion mauvaise de naissance par un traitement long et coûteux<sup>96</sup>; l'homme peut domestiquer les animaux sauvages par un long dressage<sup>97</sup>; on peut internaliser les bonnes mœurs par l'éducation et la pratique de la vertu; il est possible d'échapper aux conditions de la naissance et de se forger artificiellement et patiemment un nouveau statut et une nouvelle identité.

37

Dans un *consilium* célèbre, Balde utilise l'image de la seconde nature pour soutenir que la citoyenneté acquise peut, en cas de conflit de normes, prévaloir sur celle de la naissance. Il favorise l'association volontaire par rapport à l'association nécessaire et naturelle, mais le fait au nom de la nature. Le rapport du nouveau citoyen à sa nouvelle patrie est décrit comme une transplantation durable, comme un contrat qui se transforme,

92. Cf. Van der Lugt, « The Learned Physician », 324.

93. M. van der Lugt, « Les maladies héréditaires dans la pensée scolastique », dans *L'hérédité entre Moyen Âge et Époque moderne*, 273-320, ici 292.

94. Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VII.11.1152a29-33.

95. Cf. J. Ziegler, « Physiognomy, science, and proto-racism 1200-1500 », dans *The Origins of Racism*, 181-99, ici 195-98.

96. Galien, *Tegni*, XXV.6-9. Pietro Torrigiano, *Plusquam commentum in parvam Galeni artem*, éd. Venezia 1557, fol. 115r-115v. Tous les médecins médiévaux ne sont cependant pas aussi optimistes sur les possibilités de la correction médicale des défauts innés de la complexion.

97. Frédéric II, *De arte venandi cum avibus*, cité par Friedrich, *Menschentier*, 183 : « [...] necessaria est ars et instrumenta et artifex, per que priventur, quamvis non ex toto, aves rapaces ab hac natura sua, et per que suas proprietates desinant naturales et acquirant in se proprietates et mores artificiales standi cum homine et revertendi ad ipsum. Qui mores acquisiti per duritiam processus temporis et assiduitate vertantur eis in habitum et consuetudinem et naturam alteram ». Voir aussi A. Paulus et B. Van den Abeele, *Frédéric II de Hohenstaufen, L'art de chasser avec les oiseaux. Traduction intégrale en français du traité de fauconnerie De arte venandi cum avibus*, Nogent-le-Roi 2000. Friedrich, *Menschentier*, 183-84.



par l'observation habituelle et assidue des règles qui gouvernent la communauté, en une obligation naturelle qui se transmet aux enfants<sup>98</sup>. L'adage de l'habitude comme seconde nature est un *topos* de la pensée ancienne et médiévale au sens large, mais l'argumentation de Balde, avec l'image structurante de la transplantation et l'insistance sur la transmission héréditaire du statut acquis, rappelle de près l'anthropologie médicale.

### Conclusion

Afin d'expliquer le difficile concept galénique de la complexion égale, Turisanus, médecin italien actif au début du XIV<sup>e</sup> siècle, développe l'analogie de la hiérarchie sociale avec sa distribution inégale de richesses, d'honneurs et de privilèges, selon la dignité de chacun. L'égalité de la complexion ne doit pas se comprendre au sens absolu, mais au sens où chaque organisme et chaque chose reçoivent la proportion des qualités élémentaires qui leur permet d'exercer convenablement la fonction qui leur est propre. C'est ce qu'Avicenne qualifie de complexion égale « selon la justice » (*ad justiciam*). De même, tout comme le non-respect de la distribution des honneurs selon la hiérarchie des dignités conduit aux conflits et à la violence, le déséquilibre de la complexion est cause de fatigues et maladies. L'équilibre et le maintien à sa place de chaque chose est l'idéal, que ce soit dans l'univers tout entier, dans la société, ou dans le corps humain<sup>99</sup>. Chez Turisanus, le discours médical et l'idéologie politique se renforcent et se confirment ainsi mutuellement.

38

Constatant la curieuse tendance de la sociobiologie à naturaliser les valeurs actuelles, l'un de ses critiques a soutenu que ce n'est pas tant cette nouvelle science de la nature humaine qui a discrédité l'utopie politique de la table rase, mais que c'est la faillite de cette utopie qui a rendu crédible l'interprétation sociobiologique de la nature humaine<sup>100</sup>.

98. Cf. J. Kirshner, « Between Nature and Culture : An Opinion of Baldus of Perugia on Venetian Citizenship as Second Nature », *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 9 (1979), 179-208.

99. Pietro Torrigiano, *Plusquam commentum*, éd. cit., fol. 14r. Cf. P.-G. Ottosson, *Scholastic Medicine and Philosophy. A Study of Commentaries on Galen's Tegni* (ca. 1300-1450), Napoli 1984, 150-51. Pour la distinction entre égalité au sens absolu et au sens relatif, cf. D. Jacquart, *La médecine médiévale dans le cadre parisien. XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1998, 391-402.

100. K. Malik, compte rendu de Pinker, *The Blank Slate*, dans *Prospect*, oc-

Cette analyse est, peut-être, plus pertinente encore pour le Moyen Âge. On peut dire, en schématisant, que les États-Unis sont une société scientifique où la pensée morale est relativement peu développée et doit s'adapter à la science <sup>101</sup>. Plus la vérité scientifique est présentée de manière neutre, plus ses implications morales seront perçues comme objectives et incontournables. Les sociobiologistes de la première heure comme Wilson et Barash, au langage cru et aux propos à l'emporte-pièce, ont été suivis par une génération de scientifiques aux paroles plus voilées et nuancées qui font valoir qu'expliquer n'est pas excuser. Cette plus grande prudence rend plus difficile de les accuser d'arrière-pensées politiques et permet de renforcer l'autorité morale de la science <sup>102</sup>.

Le Moyen Âge, en revanche, est une société morale, religieuse et juridique. La valeur intrinsèque de la science n'y va nullement de soi et se défend, depuis Augustin, par rapport à la foi. La science doit démontrer son utilité spirituelle et religieuse. En tant que servante de la théologie, elle se doit d'être morale. On peut ainsi se demander si ce n'est pas la capacité de la science médiévale de confirmer certains jugements moraux et certaines convictions largement partagés qui a contribué à la légitimation des sciences de la nature comme doctrine valide.

39

Les rapports entre l'autorité de la nature et les normes religieuses, sociales et juridiques médiévales n'en sont pas pour autant harmonieux. Comme le montrent les contributions à ce volume, la nature porte en elle une puissance déstabilisatrice, une capacité de révéler les faiblesses, les limites et les apories du système social, religieux et juridique. L'appel à l'autorité morale de la nature apparaît ainsi comme un moyen de contourner, de détourner ou de fissurer les constructions médiévales des normes.

---

tobre 2002, consultable sur [http://www.kenanmalik.com/essays/pinker\\_gray.html](http://www.kenanmalik.com/essays/pinker_gray.html) (consulté en dernier le 31 juillet 2013).

101. Malgré son influence croissante sur l'éducation primaire et secondaire dans les états du *Bible Belt*, le créationnisme reste marginal dans la science universitaire aux États-Unis. Les partisans de la sociobiologie et de la psychologie évolutionniste accusent leurs critiques justement de faire le lit des créationnistes. Sur ce dernier point, cf. Dusek, « Sociobiology Sanitized ».

102. Selon Dusek, « Sociobiology Sanitized », le héros des sociobiologistes actuels serait Richard Dawkins, parce que ce dernier ne tire pas lui-même de conclusions sociales et politiques de sa théorie du « gène égoïste ».

## ABSTRACT

*The Moral and Normative Authority of Nature in the Middle Ages. An Introduction and Comparative Essay*

The moral and normative authority of nature varied considerably depending on the specific context and intentions of medieval authors who referred to its power, order, or law. Nature often validated social, religious, moral, and legal norms. This convergence may have contributed to the legitimation of science at a time when its validity was far from self-evident. However, nature's power was also disruptive. Appealing to its authority could be a way to reveal the weaknesses, limits, and contradictions of the medieval moral, religious, social, and legal system. In order to clarify and illustrate this fundamental ambiguity, this article isolates and analyses a number of central themes and issues : the social and moral implications of the distinction between man and animals as well as between male and female ; nature's relative importance as a universal law with respect to history, providence, lawgiving, and the diversity of customs ; the interpretation of natural phenomena and human behaviours perceived as running counter to nature's order ; the legitimation of art and the artificial as imitations of nature ; and the extent and limits of natural determinism in medicine, physiognomy, and astrology. Medieval texts proposed two opposing anthropological models. One portrayed civilization and education as a thin veneer, while the other bridged the gap between nature and culture through the metaphor of « habit as a second nature », emphasizing the ability of organisms to adapt to their physical and cultural environment. This article compares medieval debates and developments in contemporary science, in particular the rise of sociobiology in the 1970s and evolutionary psychology in the 1990s and the subsequent controversies it provoked in North America.

40

Maaïke van der Lugt  
Université Paris Diderot – Paris 7  
Institut universitaire de France  
vanderlugt@univ-paris-diderot.fr