LA NATURE CHEZ ALAIN DE LILLE

Rejoignant par diverses voies historiques, notamment à travers Boèce, le texte de la *Métaphysique* (Δ 4, 1014 b sq.) où Aristote, après être parti du sens originaire de φύσις, lié au verbe «naître», semble privilégier, comme y invite d'ailleurs le reste de son œuvre, le sens de forme substantielle unie à une matière et principe interne de mouvement, – les *Distinctiones* d'Alain de Lille (citées par G. Raynaud de Lage, dans sa thèse, p. 65, n. 157) signalent onze significations de *natura*, englobant à peu près le tout du réel – et du possible – depuis Dieu comme cause efficiente du monde jusqu'à la matière première, telle que la définit plus précisément le sermon «De sphoera intelligibili» (publié par Marie-Thérèse d'Alverny dans ses *Textes choisis*, p. 300 sq.), qui la situe à un niveau intermédiaire – celui des formes qui «flottent», pour ainsi dire, entre l'état de séparation où elles demeurent dans ce que l'auteur appelle ici, audacieusement, l'«âme du monde», et, d'autre part, ce plan inférieur du sensible où elles sont comme immergées dans des matières déterminées, ce que le Stagirite appelle «substances premières» n'étant ici – selon une perspective platonisante – que les «icones» des véritables «modèles» contenus, en toute pureté, dans la *mens divina.* Entre ces deux extrêmes, le mot «nature» peut s'appliquer aussi, par extension, à l'habitude, qui prend parfois sa place, voire à la mort, en tant qu'elle est la condition requise pour que se succèdent les êtres périssables, tout en conservant la spécificité de leur forme à travers les générations. Des onze acceptions notées par Alain, Raynaud de Lage privilégie les deux dernières : ce qui correspond à la raison naturelle et ce qui prescrit au semblable d'engendrer le semblable. En fait elles ont toutes leur importance et, de diverses manières, elles trouveraient leur place dans un exposé complet du problème. On les rencontrera au passage en exposant ici quelques aspects significatifs d'une théorie assez complexe et qui manque parfois de cohérence.

Dans la somme dite *Quoniam homines*, distinguant trois puissances cognitives, sens, intellect et intelligence (celle-ci appelée *intellectualitas* dans le «De sphoera», dont la division des facultés est quadripartite, avec insertion de l'*imaginatio*), Alain marque peu d'indulgence pour la *naturalis philosophia*, vouée au terrestre,

et dépendant du sensible, tandis que pour lui les deux «théologies», la «subcéleste» et la «supracéleste», relevant des deux puissances supérieures, concernent respectivement, d'abord les Anges et les âmes, ensuite les mystères divins, Trinité et Incarnation. Tout en évoquant Socrate, Hermès et la Sibylle, Alain dénonce les sottises d'Épicure et les arguties d'Aristote ; s'il est surtout sévère pour la folie manichéenne (en fait, celle des Cathares qui, à l'en croire, devraient leur surnom à ce qu'ils baisent l'arrière-train des chats, mais dont le crime est surtout de prétendre se délivrer du «mauvais» principe – celui de la génération – par un luxurieux gaspillage de leur liqueur séminale, éd. Glorieux, p. 130), il semble juger «insane» ce même Platon que, dans un texte de tout autre style (*Anticlaudianus*, I, 132-134), il loue d'avoir su, «plus divinement» que d'autres, «rêver, d'un profond esprit, les arcanes des choses». Selon la Somme *Quoniam homines* (p. 125), sa plus grave erreur serait d'avoir enseigné l'éternité, non sans doute du monde (Alain n'ignore pas le *Timée*), mais des Idées et de la matière (condamnation qui précise et limite ce que suggère le «De sphoera» quant à la *materia prima*). Dans la même perspective le théologien rappelle le rejet par l'Église de thèses comme celles d'Origène sur la préexistence des âmes (p. 289).

La polysémie du terme *natura* (nullement propre à Alain) se manifeste avec pleine évidence quand nous lisons, par exemple (p. 139), que «la nature de Dieu lui-même» ne saurait être «pleinement» comprise *nec in via nec in patria*, sous aucun de ses quatre aspects, *essentia*, *subsistentia*, *substantia* et *persona*. Mais il n'est pas douteux qu'ici le théologien – à la différence de Jean Scot décrivant la *divisio naturae* et sans doute d'Honorius Augustodunensis dans sa *Clavis physicae* – évite d'englober, sous la dénomination de «nature», l'ensemble de l'incréé et du créé. Insistant sur le caractère «gratuit» de la justification et de la réprobation (Dieu ne «couronne» que ses propres «dons», non les «mérites» humains, et sa grâce procède de sa «seule volonté», selon un *justum judicium* qui exclut sans doute tout arbitraire, mais reste pour la raison naturelle parfaitement *occultum*), Alain souligne que, *per se*, l'homme est un *spiritus vadens ad peccatum* et *non rediens ad bonum* (p. 243-245) ; et il précise maintes fois le caractère en quelque sorte «miraculeux» de la création proprement dite, celle qui s'accomplit *ex nihilo* et *sine ministerio inferioris causae* («Expositio prosae de Angelis», *Textes inédits*, p. 199). *Quoniam homines* précise que l'homme ne fut point

fait *opere naturae*, *sed sola Dei auctoritate* (on verra cependant que, dans le *De planctu*, lorsqu'il s'agit de produire un nouvel Adam, sorte d'*homo perfectus* fait pour un monde ramené à la parfaite harmonie, Dieu ne crée que le *spiritus*, laissant à Natura le reste de l'œuvre).

Cette *factio* divine, prolongée par une nécessaire *conservatio* (sans laquelle la «nature» de l'homme, comme celle de l'Ange, ne pourrait subsister), se distingue de la simple *procreatio*, opération reproductrice des êtres périssables s'engendrant selon la plus rigoureuse taxinomie (sous d'autres noms, c'est bien là, avec une indispensable fécondité, une des hantises d'Alain ; elle paraît exclure, sinon les anomalies morales dénoncés dans le *De planctu*, notamment l'homosexualité qui aux «marteaux de Vénus» substitue les «enclumes», P.L. col. 450 b, du moins l'existence réelle de monstres et d'hybrides) – mais tout d'abord, et plus fondamentalement, opération spécifique de la *Natura procreatrix*, ce personnage allégorique qui apparaît, avec des différences sensibles de position et de fonction, dans les deux grandes œuvres «littéraires» de notre Lillois.

Avant d'en venir à ces écrits singuliers, qu'il nous soit permis – pour mieux saisir certains contrastes – de rappeler sur quel ton méprisant (dans un texte tardif qui pourrait être un repentir, sinon une rétractation) l'auteur du sermon «De clericis ad theologiam non accedentibus» (*Textes inédits*, p. 274 sq.) considère tout ce qui pour lui ressortit à une *vana philosophia*. Certes il ne méconnaît pas la prescription faite aux Hébreux d'emporter dans leur exode les «dépouilles» des Hébreux (rappelée d'ailleurs dès le début de *Quoniam homines*, p. 120) ; mais le sermon «De clericis» souligne surtout l'obligation pour la *ratio naturalis* de se tenir à son rang de «servante». Alain écrit ici *ancilla coelestis philosophiae*, prenant «philosophie», au sens ancien, comme signifiant mode de vie plutôt que discipline scientifique. Le labeur de la raison n'est qu'une sorte de «marchepied» en direction de cette *intelligentia* (ou *intellectualitas*) qui se distingue malaisément de ce que certains textes (même le *De planctu* et l'*Anticlaudianus*) désignent comme *fides* (parfois elle-même personnifiée comme le sont *ratio* et *natura*). Mais il faut surtout souligner combien l'Égypte ici est dévalorisée, avec ses triples «ténèbres» – palpables, intérieures et extérieures – qui symbolisent le «monde» lui-même (objet d'un nécessaire mépris, ainsi que toutes ses *carnales scientiae quae sunt vasa fictilia*, p. 277). Dans une telle perspective, la *philosophia terrestris* n'est qu'un arbre inutile, *sine foliis* et *sine fructu*.

Moins radicale, la position indiquée par *Quoniam homines* correspond mieux sans doute à ce que fut la pensée d'Alain dans la majeure partie de sa carrière. D'abord parce qu'elle laisse place à certaines continuités et transitions entre nature et grâce, notant par exemple l'insertion dans la «nature» même d'Adam d'une «possibilité» de ne pas mourir. La nature, en effet, tend d'elle-même à la vie, non à la mort ; grâce à l'«arbre de vie» planté au paradis terrestre l'homme innocent pouvait subsister en cueillant et en consommant des fruits «naturellement» destinés à sa subsistance ; ainsi il aurait pu échapper (sans miracle) à la maladie et au vieillissement. On le voit, les frontières sont perméables entre le prélapsaire et le postlapsaire (Alain pense, bien entendu, qu'Adam, s'il n'eût péché, se serait livré à un «commerce charnel» avec son épouse, moyen normal de «croître et multiplier» ; il n'ajoute pas, comme fera Saint-Thomas, que, maître de ses mouvements charnels, il eût goûté plus de plaisir que le pécheur à ces ébats, mais il précise que tout se fût effectué sans aucune *libidinis fervor* ni aucun *pruritus*, fruits de la faute originelle, p. 293-295).

Position plus nuancée aussi parce que, tout en subordonnant les *seminales rationes* (qui assurent le bon fonctionnement du *cursus naturae*) aux *aeternae rationes* issues de la *voluntas divina*, l'auteur souligne que cette volonté, sans aucun arbitraire, s'identifie à la *ratio* et à la *sapientia* divines. Mais également que, lorsque le Créateur, s'étant réservé un domaine propre où il opère *ad nutum suum*, par exemple pour tirer Ève de la côte d'Adam (non d'un germe spécifique), agit au-dessus de la nature, il en respecte pourtant les lois, car il avait pris soin que la côte du premier homme contînt les éléments «naturels» requis pour que se constitue et subsiste un corps de femme. Certes, les «raisons éternelles» sont seulement *in Deo*, mais tout ce qui relève du «cours naturel» (même dans l'opération divine *ad extra*) se situe à la fois *in Deo et in natura* (p. 296).

Mais c'est surtout dans les deux grandes œuvres allégoriques d'Alain – l'une mélangée de prose et de vers sur le modèle de la *Consolatio*, l'autre, en neuf chants, faite entièrement d'hexamètres réguliers (que, par lapsus ou par jeu, Gilson appelle «alexandrins», les qualifiant, avec quelque sévérité, de «laborieux», *La Philosophie au Moyen-Age*, 2ème éd., p. 315) – que cette collaboration entre *Deus* et *Natura* prend des aspects singuliers et qu'un texte poétique, riche de réminiscences païennes et de

symboles mythologiques, risque de suggérer des interprétations hasardeuses (telle l'idée, plusieurs fois reprise par Raynaud de Lage, notamment p. 70 de sa thèse, que le temps et l'historicité seraient ici réduits à un rôle mineur).

Héritier et maillon d'un courant venu de la plus haute Antiquité chrétienne, puissant au XIIème siècle, ensuite un peu refoulé et discipliné (ou prenant, chez Jean de Meung, figure scandaleuse par glissement du thème de la fécondité en direction de l'hédonisme), mais qui retrouve vie, avec d'autres composantes, plus tard, chez Nicolas de Cues, chez Marsile Ficin et dans tout un vaste secteur de ce qu'on appelle la «Renaissance», – Alain décrit un univers fortement hiérarchisé, riche pourtant en transitions et en correspondances très complexes. Entre le sommet et la base, Natura joue un rôle central. L'auteur ne doute pas que cette très noble ouvrière, au service fort actif du Créateur, même parfois traitée en «reine» (comme la *donna gentile* de Dante), participe pleinement, sans équivoque, sans concession dualiste, à la bonté de Dieu, car c'est bien par son entremise que furent faites toutes ces choses que l'Écriture déclare *valde bona*.

Et pourtant, dans cet univers alanien – plus encore, semble-t-il, que chez beaucoup de ses prédécesseurs et de ses successeurs de même famille intellectuelle – la présence du mal reste obsédante, dans l'*Anticlaudianus*, où il s'agit de lutter contre lui en faisant naître un homme parfait, noyau d'un monde régénéré, mais plus encore dans le *De planctu naturae* qui aboutit à la solennelle excommunication des pécheurs. Même abstraction faite du péché proprement dit, qui est l'affaire de l'homme (Alain parle peu de la chute de Lucifer), le cosmos, tout harmonieux qu'il est, car les extrêmes se compensent, est loin d'apparaître comme un *hortus deliciarum* ; le tigre est féroce, le chameau disgracieux, l'éléphant grotesque ; aux oreilles du puriste le braiment de l'âne est comme un barbarisme et la chèvre, «vêtue de laine sophistique», offusque les narines par son odeur nauséabonde (*De planctu*, P.L., 438 a-b).

Allons plus loin : dans le monde comme dans l'homme même, Alain discerne une lutte permanente entre deux forces adverses, la *rationalitas* d'un côté et, de l'autre, cette *sensualitas* qu'on serait tenté peut-être – rejoignant, sur un registre cette fois plus platonicien que biblique, les sévérités du «De clericis» – de comparer à la «cause errante» du *Timée*, puisque l'auteur l'assimile à l'errance sans loi des étoiles filantes. C'est l'univers entier, non

l'homme seul, qui de la sorte est pris entre deux appels, l'un qui l'entraîne à *debacchari cum brutis*, l'autre qui l'exhorte à *disputare cum angelis* (443 c). Mais pour comprendre la signification de ce «duel», il faut bien voir qu'aux yeux d'Alain Dame Nature garde dans toute l'affaire une pleine innocence – et c'est sans doute là l'une des difficultés de sa doctrine puisqu'elle exclut par ailleurs tout ce qui peut suggérer la présence, à un quelconque niveau, d'une sorte d'Anti-physis plus ou moins substantialisée.

Le Lillois, en effet, tient pour indubitable que Natura, accomplissant au service de Dieu son œuvre procréatrice, avait tout ordonné pour que – dans ce conflit entre raison et sens – les arguments de celle-là fussent les plus forts. Et lorsque celui-ci néanmoins l'emporte assez pour «exiler» l'homme de sa «patrie» (on dirait une sorte de chute naturelle, plutôt qu'une punition infligée d'en haut), c'est d'elle-même Ratio qui pousse l'homme déchu à remonter vers son lieu naturel, non encore le ciel, mais une sorte de «faubourg» de l'univers, à la limite inférieure de la «république» régie par les Anges, là où, en «obéissant», il peut se «recréer», se «restaurer» (444 b). Certes, à prendre les choses strictement, c'est Dieu lui-même, non la Nature, qui proprement «recrée la vie» (446 a), mais l'auteur ne met guère l'accent sur la perte des ailes par suite de la disharmonie interne ; s'il parle d'une terre devenue «lupanar», l'enlisement dans le bourbier n'est pas pour lui une véritable captivité, avec des chaînes qu'un libérateur devrait venir briser. Malgré quelques formules épisodiques, il est rarement question d'un sacrifice rédempteur rachetant gracieusement les péchés d'une race livrée, depuis sa première faute, à l'empire du démon. Le lecteur qui se tiendrait aux œuvres littéraires d'Alain serait tenté d'y voir une version humaniste du drame chrétien, voire une présentation du platonisme qui en atténuerait sensiblement les aspects les plus dualistes. Malgré l'allusion qu'on a dite aux tentations du cosmos (plus ou moins imposées par la concordance postulée entre macrocosme et microcosme), on ne trouve guère ici l'équivalent de l'aventure décrite par Plotin, lorsqu'il montre la troisième hypostase, toute divine qu'elle est, s'abandonnant aux prestiges de la multiplicité et du temps.

Ainsi, les effets du «duel» universel, qu'on pouvait croire plus graves, se réduisent, au niveau cosmique, à de simples dissonances, finalement intégrables dans l'harmonie d'une juste mesure. Même les affreux péchés humains que décrit, non sans

quelque complaisance, le *De planctu* – bestialité, infanticide, narcissisme, sodomie – se présentent moins (selon la définition d'Abélard) comme «mépris de Dieu», et révolte contre lui, que comme une coupable méconnaissance des lois de la nature ; et ces violations semblent d'abord des erreurs logiques et grammaticales ; ici, comme dans le cas de l'âne et de la chèvre, Alain parle volontiers de sophisme et de paralogisme, de solécisme ou de barbarisme (450 a-b). C'est par la faute de ces faux-pas langagiers que la beauté elle-même, grâce naturelle et de soi innocente, peut devenir parfois un piège du démon. Il y faut cependant une autre intervention (plus incertaine) que celle de Natura. Et il est bien caractéristique que la responsabilité des défaillances essentielles soit rejetée sur une déesse païenne, dont la tradition platonicienne soulignait très fortement l'ambivalence.

En effet, l'«élégant Architecte» divin, pour faire passer à la *realis existentia* les Idées qu'il a conçues tout en conservant entre les espèces l'*unio pacifica* qu'Alain compare si souvent à un mariage légitime, délègue à Natura la traduction «finie» de l'«infini», l'imitation temporelle de l'éternel. Opération qui ne comporte aucune défaillance, pas même l'effet de ces écrans que l'Aréopagite montrait à l'œuvre pour affaiblir la diffusion de la lumière et de la chaleur. C'est sous le contrôle continu de Dieu que, dans l'éther où elle réside (du moins pour le *De planctu*) cette *Dei gratia mundana civitatis vicaria procreatrix – nativorum omnium originale principium*, non point simple *ancilla*, comme l'exige le théologien de *Quoniam homines*, mais bien, nous l'avons dit déjà, *mundane regionis regina* (479 a) – procède à son travail, d'une main que le Créateur même daigne guider. A ce niveau, on ne saurait attendre aucune véritable erreur. Mais justement Nature est trop grande dame pour descendre elle-même jusqu'aux faubourgs terrestres où résident les mortels. De même que le Démiurge du *Timée* – auquel elle doit plusieurs traits – délègue une partie de ses pouvoirs à des acolytes, la *Dei vicaria* envoie Vénus ici-bas, avec son fils Cupidon, né de son époux légitime – Hyménée, – pour y présider à de fécondes unions ; mais c'est alors que vont se gâter les choses.

Les platoniciens distinguaient deux figures d'Aphrodite, l'uranienne et la triviale, se souciant peu, pour leur part, d'attribuer à celle d'en-haut une sorte de fécondité animale qui l'eût plutôt deshonorée. Ici au contraire, le thème de la fécondité joue un rôle central. Faudrait-il y voir l'écho de cet essor démographique

que signalent les historiens au XIIème siècle et qui, malgré les meurtrières épidémies du XIVème siècle, devait préparer de loin – liée, selon Chaunu, au «rationalisme» scolastique – la grande «expansion» européenne du XVème et du XVIème siècles ? Ne nous attardons pas sur une question jetée comme en passant, et retenons plutôt ce qui importe davantage ici : le rejet de toute culpabilité sur Vénus elle-même, devenue infidèle à son époux. Nouant, en effet, des liens coupables avec un certain Antigamus (allégorie de toutes les fautes contre le mariage et, plus généralement, contre l'ordre naturel), la mère de Cupidon lui a donné un demi-frère adultérin, pervertisseur et subversif, dénommé Jocus.

Bien que la «plaisanterie» ne soit pas la «joie», on pourrait se demander (cette fois encore un peu par jeu) si la *joy* des poètes courtois ne serait pas ici visée. De toute manière, encore qu'il évoque des vertus chevaleresques, comme Largesse et Loyauté (autre sens, cette fois profane, de *Fides*), Alain ne peut nourrir aucune complaisance pour des amours stériles et des liaisons le plus souvent adultères. Quoi qu'il en soit, c'est bien par la faute de Jocus qu'au *liberale opus* de l'amour authentique se substitue trop souvent un *mechanicum opus*, à un ouvrage selon les règles une production désordonnée, à un labeur civilisé un «rustique» travail (l'usage péjoratif de cette épithète ne suffit pas à nous convaincre que le lillois Alain, ensuite parisien et montpelliérain, représenterait, comme on l'a dit d'Abélard, la nouvelle civilisation urbaine).

Les dommages sont si sérieux que Natura, émue de voir son œuvre défigurée, notamment par les crimes des clercs du plus haut rang – sodomie certes, objet propre de sa «plainte», mais aussi ivrognerie, gourmandise, avidité, arrogance, haine, flatterie – appelle à son aide un vieillard à l'aspect juvénile, Génie, ici porte-parole de la *superessentialis Usia* (481 c). Avec lui nous touchons à l'un des procédés favoris d'Alain, celui des «doublures». Le sens de ces glissements, substitutions et délégations reste plus d'une fois obscur. Et c'est une des raisons qui rendent incertaine la définition même de Natura, qui n'occupe pas exactement la même place dans les deux grandes allégories d'Alain. Dans le *De planctu*, cette belle *mulier* – bientôt reconnue comme *virgo* et comme *mater* – est décrite en des termes d'un érotisme assez insistant. Cependant elle habite le ciel et c'est de là qu'elle descend pour déplorer les crimes qui se commettent contre ses lois. Et c'est aussi du ciel qu'elle fait venir, à la fin, ce Genius que l'auteur

désigne ailleurs comme *Natura vel Deus naturae* («Hierarchia Alani», *Textes inédits*, p. 228). Sauf par le sexe (et peut-être par l'âge) il ne se distingue guère de notre *Dei vicaria* dont il semble le très intime associé, tant dans le «sacerdoce» que dans l'œuvre de procréation. C'est au contraire comme une habitante du monde sublunaire que l'*Anticlaudianus* présente Natura. Il semble qu'elle ne doive point quitter elle-même sa demeure terrestre, car pour porter au ciel la requête délibérée avec les Vertus elle est forcée de recourir à la médiation d'une autre elle-même, Prudentia ou Fronesis (on notera que, si l'on prend ce mot grec dans son sens platonicien plutôt qu'aristotélicien, il évoque la Sagesse en personne).

Mais ce n'est pas tout ; cette messagère – qualifiée, tout comme Nature, de *virgo parens rerum* – ne fait qu'une partie de la route dans son premier équipage. Chez Dante, après avoir relayé Virgile (et Stace), Béatrice cédera la place à saint Bernard. Ici, elle va jusqu'au bout, mais elle connaît à la dernière étape, devant le ciel empyrée, une de ces défaillances qui marquent pour Alain la présence d'une sorte de rupture, de passage à un degré supérieur, sans qu'aucune de ces béances soit infranchissable. Abandonnant le char préparé par Ratio, Natura reçoit le réconfort d'une autre dame, dite très énigmatiquement *regina poli* ; on l'identifie généralement à la théologie, mais elle présente des traits qui l'apparentent, sinon à la Sophia gnostique, du moins à la Sagesse biblique, celle qui fut présente en Dieu dès la création du monde, symbole supérieur et de la vertu de sagesse et de la nature procréatrice, liée elle-même à ce Noys qu'on est tenté d'assimiler au Verbe, en sorte que la continuité s'affirme depuis la matière même jusqu'au mystère de la Trinité.

Mais ce qui fait plus encore problème dans l'*Anticlaudianus*, c'est le projet de Nature et de ses compagnes terrestres ; car il ne s'agit plus seulement d'«excommunier» les vices contre nature pour retrouver une harmonie antérieure. Le labeur conjoint par lequel le suprême Artisan et sa collaboratrice (terrestre sans doute, mais également cosmique, en vertu de la liaison, toujours réaffirmée, entre le microcosme et le macrocosme) vont constituer un «homme parfait», doté d'une «âme pure», ne peut guère s'identifier à la mission du Verbe incarné, d'abord parce que le rapport entre personne divine et personne humaine de Jésus ne correspond que très mal à la relation qu'indique le poème entre l'âme céleste descendue ici-bas par l'entremise de Fronesis, et le

corps matériel que forge pour elle Natura, mais plus simplement encore parce que le voyage symbolique ici conté se situe expressément après l'Incarnation (guidée par la *Regina poli*, Fronesis apprend là-haut de quelle merveilleuse manière, «en vue de notre salut», le *Filius artificis summi* s'est fait recevoir, comme dans un lit nuptial, par le sein d'une vierge, «tout ensemble fille du Père et mère du Fils», V, 480-485).

Il ne peut s'agir non plus de l'Adam Kadmon des traditions kabbalistes, à peine élaborées à l'époque en milieu juif et peu connues de la chrétienté, non davantage de l'Adam prélapsaire de la *Genèse* puisque précisément l'*homo perfectus* n'est pas un retour au passé, mais l'annonce de temps nouveaux. Par certains traits il préfigure l'*homo maximus* de Nicolas de Cues, tel qu'il apparaîtra au troisième livre de la *Docte Ignorance*, véritable *nexus* entre l'infini divin et l'indéfini cosmique. Les différences sont évidentes, car l'entité postulée comme exigence dialectique, culmination de toutes les puissances naturelles aboutissant au dépassement de soi, s'identifie chez le Cusain au Dieu-Homme de la foi chrétienne (encore que la Nativité, comme chez Eckhart, se dépouille chez lui, bien plus que chez Alain, de toute détermination temporelle). Il se peut que Nicolas se soit, directement ou non, inspiré d'Alain. Lorsqu'il écrit ses *Conjectures*, il regrette de n'avoir pas assez marqué, dans son ouvrage précédent, la transcendance de Dieu ; à ce propos il reprend l'un des vocables du sermon alanien «De sphoera» (l'*intellectualitas* superposée à l'*intelligentia*) et, tout en l'appliquant non seulement à Dieu mais aussi – dans une autre perspective – au cosmos lui-même (qui perd alors sa figure médiévale), il retrouve également la fameuse image de la sphère infinie (autre version : intelligible) dont le centre est partout et la circonférence nulle part (on pouvait la lire dans les *Regulae*, dans le *Livre des XXIV sages*, chez saint Bonaventure, et dans bien d'autres lieux encore).

Trois siècles après l'auteur de l'*Anticlaudianus*, dans une tout autre conjoncture, le Cusain explicitera (en liaison avec son thème de l'*homo maximus*) les éléments en quelque sorte «progressistes» de la civilisation humaine, imaginant un labeur collectif et convergent, un avancement, à la fois scientifique et religieux, vers la «concordance catholique» et vers la «paix de la foi». Alain imagine plutôt une Nature qui reçoit d'en haut, par pur don divin, l'âme de l'homme parfait, et fabrique ensuite, avec tout ce que l'humanité, jusqu'alors, a produit de meilleur, avant comme

après la Rédemption, un corps adapté à cette âme, en vue d'une sorte d'âge d'or, très inspiré des Anciens, et qui serait peut-être la fin de l'histoire, vision atténuée d'une eschatologie simplifiée et dédramatisée. Malgré l'usage du mot *spiritus* pour désigner l'âme du nouvel homme, il ne semble pas qu'il y ait rien chez Alain qui annonce vraiment le Troisième Règne de Joachim et, si l'excommunication du *De planctu*, prononcée contre les violateurs de la loi naturelle, est comme le substitut d'un Jugement Dernier, l'*ordo novus* de l'*Anticlaudianus* décrit surtout un univers sans maladies, sans infirmités et sans haine, non véritablement une Jérusalem céleste.

On l'a dit, à travers toute l'œuvre littéraire d'Alain, nous retrouvons le grand motif central de l'ascension progressive, mais aussi une dialectique sommaire des opposés de type platonicien (un et multiple, même et autre, fini et infini), avec une multiplication souvent lassante d'oxymera (exemples, entre tant d'autres : *inaequalis aequalitas*, *deformis conformitas*, *divisa identitas*, *De planctu*, 443 c – *odor sapidus insipidusque sapor*, *mors vivens*, *moriens vita*, 455 a-b, etc.). Plutôt qu'une coïncidence des opposés, Alain souligne des paradoxes qui provoquent, chez ses personnages, des syncopes physiologiques et des «extases». Dans le *De planctu*, c'est la défaillance du poète lui-même quand lui apparaît en songe dame Nature et qu'il se trouve *in exstasis alienatione sepultus, nec vivus nec mortuus* (442 b) – état qui ne correspond à aucune des deux sortes de «sorties de soi» indiquées dans le Prologue de la Somme *Quoniam homines* : ni le raptus mystique en face de l'indicible mystère divin, ni, moins encore, cette plongée dégradante dans les passions qui fait de l'homme, métaphoriquement, un loup ou un porc. L'extase est ici l'étonnement de voir surgir cette *Dei auctoris vicaria* qui, au moment voulu, tira, dit-elle expressément, de la matière informe le visage humain du poète, organisant un corps digne de recevoir comme époux l'esprit qui lui convient (*spiritus* est ici pris pour anima, à cause de la métaphore nuptiale) et lui conférant cette harmonie sans laquelle il répugnerait au *sponsus* directement sorti des mains divines (442 c).

Ce discours de Natura nous le rappelle, la *vicaria* n'est responsable que d'un réceptacle, mais comparé à l'épouse du *Cantique*, et qu'il faut bien entendre au sens le plus vaste, puisqu'il comporte explicitement, outre le sens, la mémoire et le raisonnement (ce qui est venu du ciel n'étant en somme que la pointe supérieure de

l'âme intellective, ce *νοῦς* qu'Aristote, lui aussi, disait venir «du dehors»). Le tout fabriqué «à la similitude» du «grand monde» dont notre corps est d'une certaine façon le «miroir» (443 b). Certes l'opposition demeure entre l'opération divine et celle de son auxiliaire, réduite à forger des êtres caducs (d'une certaine manière *potentia impotens*, elle forge «pour la mort», elle qui aime tant la vie). S'il est vrai cependant qu'elle ignore les mystères de la Nativité en ce qu'ils ont d'insondable, c'est sans hiatus qu'elle est conduite jusqu'à la foi. Encore que le domaine proprement céleste ne soit pas son «office», au *Credo ut intelligam* d'Anselme elle oppose littéralement un *Scio ut credam* (446 b). De la sorte, comme le comparatif entre le positif et le superlatif (Alain adore les métaphores grammaticales), elle est bien le milieu entre l'humain et le divin.

Dans l'*Anticlaudianus*, au moment où Fronesis, devant le ciel empyrée, a perdu, elle aussi, connaissance, elle reçoit de la *Regina poli* (dite *matrona fides*) un merveilleux miroir qui, tels les intermédiaires offerts dans la *République* de Platon aux captifs délivrés, doit empêcher ses yeux d'être blessés par trop de lumière, en sorte qu'elle puisse progressivement (malgré le faux hiatus de la syncope) scruter les mystères de l'ordre divin (VI, 73-155). Certes, à ce niveau, règne la *sola voluntas* et, sous la «dictée du maître», «la règle se tait» ; ce qui est cherché, au-delà de toute ratio, est sans aucun doute la *sola fides* (VI, 180) : la chose pourtant n'est pas si simple, car loin d'éliminer la raison, la foi ici tient à satisfaire ses vrais désirs et d'abord à *sistere* ses *somnia* (VI, 80). Ce qu'à présent Fronesis discerne là-haut, y compris les mystères de la prédestination et le motif originel de toutes les vocations, c'est beaucoup moins un ensemble de décrets que tout un jeu complexe de *celestes ideae* et d'*ingenitae species* (VI, 214 sq.), des réalités par conséquent nullement hétérogènes aux modèles offerts à Natura pour guider son œuvre démiurgique.

A l'autre extrémité de l'échelle, les continuités sont aussi manifestes. Le projet rénovateur de Natura se délibère en concile et c'est un vœu commun de l'univers créé que Fronesis va présenter à Dieu. Enfants de cette messagère, en qui elle infusa elle-même «tous les dons de Sophia» (II, 331), les sept arts libéraux qui constituent les parties du char ascensionnel ressemblent peu aux sombres dépouilles égyptiennes. Ici la vieille mythologie rejoint sans faille apparente l'anagogie chrétienne. Minerve, en effet, voyant les *artes* splendir d'un tel éclat, ordonne elle-même

au merveilleux véhicule de prendre la route du ciel pour y scruter «les secrets de Noys». Tout au long de la montée, c'est du même regard que Fronesis semble scruter au passage les hiérarchies célestes (et diaboliques), les phénomènes météorologiques, puis le mouvement des planètes avec leur double aspect physique et astrologique. Certes, au-delà des constellations, les *arcana Dei* la stupéfient et la font balbutier (V, 126-127), mais bientôt l'aide d'une sorte de sœur aînée la conduit au-delà d'elle-même, dans l'ascension de ce qu'Alain ne craint pas de nommer un «Olympe» (V, 258 sq.). Or il est singulier que, même à ce niveau qu'on aurait dit purement théologique, à côté des Séraphins, des Chérubins et des Trônes, en compagnie à présent des bienheureux qui, sans rejeter la chair, l'ont forcée à servir l'esprit (V, 457), la voyageuse contemple encore des réalités paradoxales, mais d'ordre physique, non seulement les eaux célestes accrochées au cristallin dont aucun feu ne fait fondre la glace – phénomènes qui *excedunt matris naturae jura* (V, 368) et devant lesquels la philosophie défaille, car ils correspondent à des «formes nouvelles» et à de «nouvelles lois» (V, 425) –, mais derechef encore des réalités d'ordre simplement météorologiques, responsables des chutes de grêle et des orages (V, 325).

Il serait fastidieux de suivre tous ces épisodes qui se succèdent et se répètent. Devant tant de mystères, Fronesis à nouveau s'est trouvée mal. A présent intervient Fides, charitable *matrona* devant laquelle on voit s'incliner Ratio (qui, comme Abraham, obéit à des ordres d'abord entendus comme contraires à la morale naturelle et reconnus ensuite comme relevant d'une harmonie supérieure). Et lorsque Dieu enfin, au terme de l'ascension, accepte de former le *spiritus* qui va venir animer le corps de l'*homo perfectus* (véritable *peregrinus in orbe terreno*), il est bien significatif que lui aussi, comme Natura à l'autre extrémité, délibère et consulte. Alain le montre qui recourt à Noys pour que cet auxiliaire divin prépare à son intention un modèle idéal de l'Anthropos, et le lui montre *in speculo* (le miroir sert ici à beaucoup d'usages) comme le rassemblement de tout ce qui a pu être réalisé de meilleur dans l'ordre spirituel (la force de Job, la foi d'Abraham, la simplicité de Tobie, etc., VI, 436 sq.). L'homme nouveau, ainsi, ne sera que la perfection suprême mais préparée par tous les prophètes et tous les saints.

Munie d'un onguent (que les critiques assimilent généralement au baptême, sans que le texte impose cette exégèse), Fronesis à

présent regagne la terre, sans souffrir ni du froid saturnien ni des ardeurs de Mars ; ayant retrouvé le char de Raison, elle offre le don céleste à la *Dei vicaria*, qui se met au travail, unissant assez bien les éléments pour que le feu, loin de les troubler, apaise au contraire les humeurs. Le résultat est «un nouveau Narcisse», un «nouvel Adonis», si beau qu'une «nouvelle Vénus» (pure métaphore ici, la déesse païenne ne joue pas le rôle ambigu d'acolyte à demi infidèle que lui attribuait le *De planctu*) ne pourrait, en le voyant, que succomber à son «habituelle fureur» (VII, 41-43). Ouvrage si réussi que Nature elle-même s'en étonne. Dès lors reste seulement à éliminer le hasard, ou plutôt, sous le contrôle de Raison, à neutraliser Fortune, qui, elle aussi, voudrait participer (autre continuité) à l'œuvre commune, et finalement accepte de cesser ses mensonges pour se mettre au service d'une Nobilitas qui semble bien ici renvoyer à la Prouesse des chevaliers.

Certes le dernier chant de l'*Anticlaudianus* montre la révolte d'un Enfer qui jusqu'alors n'avait pas pris figure dramatique. On ne s'étonne pas que l'instable Fortune soit tentée de céder aux assauts diaboliques, mais Nature ne se laisse point séduire. La froide et conventionnelle série de combats singuliers entre Vices et Vertus se clôt, bien entendu, sur la victoire de la *Dei vicaria*, qui paraît en même temps l'exclusion des dieux antiques, y compris cet Excessus que, d'une manière en vérité toute proche des philosophes grecs et latins, l'auteur oppose à la nécessaire Moderatio. On le voit bien, cette sorte d'apocalypse reste très raisonnable. Dans le nouvel âge d'or – préfiguré de bien des manières par la première description de Natura, avec ses pieds qui représentent les herbes du sol, ses sous-vêtements et sa tunique symbolisant plantes et animaux, son diadème correspondant aux astres et aux constellations – les opposés maintenant se rejoignent. La terre touche le ciel et brille autant que l'éther, le fer ne blesse plus le sol qui porte de lui-même ses moissons, les roses n'ont plus d'épines, mais il ne semble pas qu'il s'agisse d'une Terre nouvelle, ni d'un nouveau Ciel. La nature simplement a retrouvé sa plénitude première, et rien désormais ne la sépare de la grâce ; à la limite on se demande même ce qui l'en distingue si le mystère aussi n'est qu'une forme supérieure d'intelligibilité (on évoquerait volontiers ici, dans un style tout différent, la théorie malebranchiste du miracle ou les grandes constructions unifiantes de Leibniz).

Reste à chercher si les vues que suggère la lecture du *De planctu* et de l'*Anticlaudianus* se concilient finalement avec celles qui se tirent des œuvres théologiques d'Alain et de ses sermons. Je laisse à de plus qualifiés le soin de répondre et j'attends de mes auditeurs critiques et suggestions.

Maurice de Gandillac
Professeur honoraire à l'Université de Paris-I