



HAL
open science

Les mots avant les choses : mystique cistercienne et anthropologie historique de l'affectivité

Damien Boquet

► **To cite this version:**

Damien Boquet. Les mots avant les choses : mystique cistercienne et anthropologie historique de l'affectivité. *Mystique: la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*, édité par A. Dierkens et B. Beyer de Ryke (Problèmes d'histoire des religions), 2005, Bruxelles, Belgique. pp.109-119. halshs-00008408v1

HAL Id: halshs-00008408

<https://shs.hal.science/halshs-00008408v1>

Submitted on 29 Jan 2006 (v1), last revised 3 Feb 2006 (v2)

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.

**LES MOTS AVANT LES CHOSES : MYSTIQUE CISTERCIENNE ET
ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE DE L’AFFECTIVITÉ**

DAMIEN BOQUET
Université de Provence (Aix-Marseille I)

L’une des caractéristiques les plus affirmées de la mystique occidentale après l’an mil est sa tonalité affective. Cette familiarité entre mystique et affectivité se décline sous des formes variées : dans les écrits de dévotion qui incitent à l’épanchement fusionnel du cœur en Dieu ; dans des traités spéculatifs qui déclinent les itinéraires de déification par l’union d’intelligence et d’amour ou encore, dans un tout autre registre, à travers les programmes iconographiques où les motifs de l’extase ou des noces spirituelles sont décrits aujourd’hui encore avec le vocabulaire de l’affectivité.

Dans le champ historique, les rapports entre mystique et vie affective ont été envisagés selon deux voies principales, celle de l’histoire de la pensée et celle de l’histoire des sensibilités. Dans les deux cas, la dimension anthropologique de l’investissement affectif n’a pas eu la part belle. C’est compréhensible du côté de l’histoire des idées qui s’intéresse aux constructions intellectuelles ; c’est plus surprenant de la part des historiens des sensibilités qui se sont finalement peu interrogés sur leurs propres présupposés concernant le vocabulaire et les catégories de l’affectivité et leur historicité. Or, depuis les travaux pionniers de Lucien Febvre sur les sensibilités collectives jusqu’au récent essai de Ramsay MacMullen sur la place des émotions dans l’écriture de l’histoire¹, on trouve fermement ancré chez les historiens le présupposé selon lequel l’émotion serait un soubassement, un en-deçà du champ rationnel². Les manifestations émotionnelles, individuelles ou collectives, exprimeraient ainsi un état plus primitif de la relation sociale et au monde, plus proche de l’invariant biologique ou de la structure. Selon cette perspective, la rencontre de la mystique, comme forme la plus intériorisée et fusionnelle de ce qu’on appelle, de façon évocatrice, le sentiment religieux, et de la vie émotive ne

¹ Voir L. FEBVRE, « La sensibilité et l’histoire. Comment reconstituer la vie affective d’autrefois », dans *Annales ESC*, t. 3, 1941, p. 221-238 et R. MACMULLEN, *Les Émotions dans l’histoire, ancienne et moderne*, Paris, Les Belles Lettres, 2004 (Histoire). Sur ce dernier livre, voir mon compte-rendu dans *Bryn Mawr Classical Review*, avril 2004, <http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/2004/2004-04-19.html>.

² Parmi les rares exceptions, voir les travaux de B.H. ROSENWEIN, dont « Worrying about Emotions in History », dans *American Historical Review*, 107 (juin 2002), p. 821-845 ou <http://centri.univr.it/rm/biblioteca/scaffale/r.htm#Barbara%20H.%20Rosenwein>.

saurait étonner ; au contraire, elle aurait un caractère attendu, puisque dans les deux cas, on est au contact immédiat avec la structure culturelle de la société.

Pour questionner l'étrange évidence de cette association, j'ai choisi l'exemple cistercien au XII^e siècle et son traitement historiographique.

Historiographie de la mystique cistercienne

En 1934, l'historien de la philosophie Étienne Gilson publie *La Théologie mystique de saint Bernard*, livre qui va véritablement fonder l'étude moderne de la pensée cistercienne³. L'audace de Gilson a été d'ériger la mystique cistercienne au rang d'une théologie à une époque où elle était considérée presque uniquement comme une spiritualité⁴. Cependant que d'autres défendent la pertinence du concept de « théologie monastique⁵ », Gilson reconnaît chez Bernard d'authentiques « spéculations théologiques » qui constituent une « systématique » distincte de la pratique⁶. Il applique alors aux cisterciens le concept de « mystique spéculative⁷ » et le définit comme étant « un effort conscient pour compléter la ressemblance naturelle de l'âme à Dieu par une conformité sans cesse plus pleinement réalisée de la volonté humaine à la volonté divine. Aimer Dieu, c'est faire en sorte que Dieu s'aime lui-même en nous comme il s'aime lui-même en lui⁸ ».

Quels sont les fondements spéculatifs de cette mystique bernardine ? Tout repose selon Gilson sur la doctrine héritée d'Augustin de l'image et de la ressemblance de l'homme à Dieu : la nature divine de l'homme créé à l'image de Dieu a été déformée par le péché originel ; depuis, celui-ci doit tendre, par la force de sa volonté guidée par la grâce, vers la restauration de cette ressemblance perdue. Cet itinéraire de retour à Dieu est parcouru par la dynamique de l'amour qui n'est autre qu'une caractérisation de la volonté orientée vers Dieu répondant à l'antériorité de l'amour de Dieu pour l'homme. Le concept bernardin d'amour apparaît ainsi à la fois comme un dynamisme métaphysique, à savoir l'actualisation du lien ontologique qui unit la créature au créateur, et un dynamisme existentiel, soit l'élan volontaire et libre d'un désir fort d'un espoir de jouissance.

Autour de cette analyse, plusieurs débats vont surgir dans la première moitié du XX^e siècle qui concernent la nature exacte de cet amour qui sauve.

³ Voir É. GILSON, *La Théologie mystique de saint Bernard*, Paris, Vrin, 2000 [1^{ère} éd. 1934] (Études de philosophie médiévales, XX).

⁴ Voir J. LECLERCQ, « Saint Bernard et la théologie monastique du XII^e siècle », dans *Saint Bernard théologien. Actes du congrès de Dijon 15-19 septembre 1953, Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, t. 9, 1953, p. 8.

⁵ Voir ID., *L'Amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1990 [1^{ère} éd. 1957], p. 179-218.

⁶ Voir É. GILSON, *La Théologie*, op. cit., p. 9.

⁷ Voir ID., *La Philosophie au Moyen Âge*, Paris, Payot & Rivages, 1999 [1^{ère} éd. 1922], p. 297-309.

⁸ ID., *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1978 [1^{ère} éd. 1932] (Études de philosophie médiévales, XXXIII), p. 411.

Un des enjeux est alors de savoir à partir d'où dans l'ordre de la nature et de la chair l'élan d'amour peut prendre sa source pour conduire jusqu'à une élévation en Dieu. Ainsi, par exemple, Gilson écarte toute forme de filiation entre la conception courtoise de l'amour et la mystique cistercienne⁹. Il s'oppose à toute analogie entre l'amour humain chanté par les troubadours et l'amour naturel des cisterciens. Le premier engage selon lui le corps et le désir sexuel ; le second, même s'il peut être qualifié de charnel au sens où c'est un amour égoïste, contient en puissance toute la capacité spirituelle d'union de l'âme à Dieu. De la même façon, Gilson réfute à plusieurs reprises dans ses écrits la thèse de Pierre Rousselot selon laquelle il existerait une forme de contradiction chez Bernard entre cet amour naturel égoïste, qualifié par Rousselot de physique ou de gréco-thomiste, et l'amour extatique qui serait pur et désintéressé¹⁰. Pour Gilson, un tel hiatus n'est qu'une projection artificielle, née d'une incompréhension du naturel chez Bernard. L'état de nature cistercien ne réside pas dans la seule disposition de l'homme à satisfaire ses appétits mais dans l'état historique du pécheur indépendamment de l'intervention de la grâce. Ainsi, quelle que soit la distance qui sépare les différents degrés d'amour de Dieu, il ne saurait y avoir pour Gilson de rupture de nature dans l'itinéraire de retour à l'Un¹¹. Un autre débat porte enfin sur la nature de l'extase mystique, qui est interprétée par certains comme étant une fusion plénière, un anéantissement de l'âme en Dieu comme récompense d'un amour totalement pur. C'est effectivement par le biais d'images évoquant la fusion des substances, celles de la goutte d'eau diluée dans le vin qui prend la couleur même du vin ou de l'air baigné de soleil qui devient clarté, que Bernard qualifie l'ultime degré de l'amour spirituel, l'amour de soi pour Dieu¹². Gilson se montre alors particulièrement réactif contre une interprétation panthéiste voire quiétiste de la mystique bernardine. Selon lui, il n'est jamais question chez Bernard d'anéantissement ou d'annulation de la personnalité mais seulement de coïncidence des vouloirs dans le respect de la distinction des substances¹³.

En résumé, et pour s'en tenir aux conclusions, Gilson identifie l'union mystique cistercienne comme l'ultime étape d'un processus de ressemblance

⁹ Voir la discussion dans É. GILSON, *La Théologie, op. cit.*, Appendice IV, « Saint Bernard et l'amour courtois », p. 193-215.

¹⁰ Voir P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, Paris, Vrin Reprises, 1981 [selon éd. 1933], p. 3-4 et *passim* et É. GILSON, *L'Esprit de la philosophie, op. cit.* p. 403-412.

¹¹ Voir ID., *La Théologie, op. cit.*, p. 153, note 1.

¹² Voir BERNARD DE CLAIRVAUX, *L'Amour de Dieu*, Paris, Cerf, 1993 (Sources Chrétiennes, n° 393), § 28, p. 132. Pour la citation et son commentaire, voir dans le présent recueil la contribution de CH. BROUWER, « Mystique et rationalité chez les penseurs latins des XI^e-XII^e siècles : Anselme de Canterbury et Bernard de Clairvaux ». Voir aussi É. GILSON, *La Philosophie, op. cit.*, p. 298 et ID., *La Théologie, op. cit.*, p. 144.

¹³ Voir ID., *La Théologie, op. cit.*, p. 146. Il manifeste la même réaction exaspérée vis-à-vis de ceux qui émettent la même sentence de panthéisme envers Guillaume de Saint-Thierry, voir *La Théologie, op. cit.*, p. 232.

des facultés de l'âme jusqu'à une unité totale en Dieu qui, en cette vie, consiste en un accord parfait des volontés. Il fait ainsi la distinction entre « être un » et « être l'Un ». Être l'Un est réservé à l'unité d'essence entre le Père et le Fils, alors qu'être un désigne « une tendre concorde entre [les] affections [de l'homme et de Dieu]¹⁴ ». Si l'extase est possible chez Bernard, elle ne réside pas dans une expérience réelle de la divinisation mais seulement dans une vision par anticipation.

Aujourd'hui encore, la lecture gilsonienne de la théologie mystique de Bernard continue à s'imposer, même si elle a été tempérée en raison de la diversité rhétorique de l'œuvre de l'abbé de Clairvaux¹⁵. Cela n'empêche pas de percevoir derrière le projet de Gilson l'influence bien contemporaine en ce début de XX^e siècle du néo-thomisme, notamment dans l'attention qu'il porte au principe de l'unité anthropologique de l'être créé. Au-delà de la vieille dialectique opposant la chair et l'esprit, Bernard et les cisterciens défendent une vision réunifiée de l'être qui se concrétise dans le principe d'un continuum de l'amour. C'est pourquoi il n'est pas étonnant que Gilson se penche avec intérêt sur l'interprétation gréco-thomiste de l'amour naturel bernardin proposée par Rousselot dans la mesure où lui-même fait une lecture pré-thomiste de l'anthropologie bernardine. Comme Rousselot, Gilson est très attentif au continuum des amours chez Bernard, depuis l'amour de convoitise jusqu'à l'amour de charité, tout en prolongeant cette continuité jusqu'à l'amour extatique. A plusieurs reprises, Gilson insiste sur le fait qu'en cela Bernard prépare l'anthropologie hylémorphique de Thomas d'Aquin¹⁶. Plus globalement, en prenant appui sur la doctrine de l'image et de la ressemblance, Gilson tend à travers tout le millénaire médiéval un même fil qui relie Augustin à Thomas d'Aquin, en passant par le relais précieux de la mystique cistercienne¹⁷, ainsi que le confirme le dernier paragraphe de son livre *L'Esprit de la philosophie médiévale* paru en 1932 qui reflète bien le sens de son projet historiographique :

« S'il en est bien ainsi, ce n'est pas seulement la cohérence interne de la mystique cistercienne qui se trouve assurée, mais peut-être aussi, dans une certaine mesure, la continuité historique et doctrinale de la mystique médiévale. La conception physique ou « gréco-thomiste » de l'amour mérite sans doute le nom de physique, mais à la condition d'entendre par là une nature

¹⁴ ID., *La Théologie*, op. cit., p. 146.

¹⁵ Voir par exemple B. MCGINN, *The Growth of Mysticism. Gregory the Great through the 12th Century*, New York, The Crossroad Publishing Company, 1996, p. 158-224. La notion de théologie mystique a également été appliquée à Guillaume de Saint-Thierry, voir P. VERDEYEN, *La Théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, Paris, FAC-éditions, 1990 (Spirituels).

¹⁶ Voir par exemple É. GILSON, *La Théologie*, op. cit., p. 52, note 1 et p. 59, note 1.

¹⁷ Ainsi, il verra au « centre de l'anthropologie thomiste » la doctrine de l'image reprise à Augustin et à Bernard, voir É. GILSON, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1997 [selon éd. 1964] (Études de philosophie médiévale), p. 37. Voir aussi ID., *L'Esprit de la philosophie*, op. cit., p. 405.

chrétienne créée à l'image de son créateur, c'est-à-dire très peu grecque et très thomiste. [...] S'il en est ainsi, la notion d'image dont le rôle domine jusqu'à la philosophie de la nature et qui oriente le désir de tout être créé, doit assurer dans le thomisme, comme dans la mystique cistercienne, la convergence de la perfection propre à l'homme et de sa soumission complète à la volonté divine. Les fragments de l'histoire mieux comprise tendent peut-être d'eux-mêmes à reconstituer une unité¹⁸.»

En revanche, il est un aspect dans les rapports entre mystique et affectivité qui suscite de vifs échanges jusqu'à la fin du XX^e siècle. Il concerne la dimension proprement sociale induite par la mystique et, par voie de conséquence, englobe des questionnements sur la place du corps et de ses appétits. Lorsque Gilson abordait dans les années 1930 la question de la crudité de la poésie courtoise, ce n'était pas sans s'en excuser : « c'est un point déplaisant sur lequel je regrette de devoir insister », disait-il. Il qualifiait alors avec indulgence de « petite déformation professionnelle », « tout à leur honneur » cette tendance des historiens de la littérature à jeter un voile pudique sur toute allusion sexuelle¹⁹. Comme on va le voir, cinquante ans plus tard, dans les années 1980, il semble bien que la petite déformation professionnelle ait été amplement corrigée... Le débat s'est alors cristallisé, chez les spécialistes de la pensée cistercienne, principalement sur la doctrine monastique de l'amitié et sa signification à la fois mystique et sociale.

Une mystique de l'amitié ?

Au premier abord, l'amitié ne semble pas particulièrement prédisposée à l'expérience mystique qui est un face-à-face fusionnel, censé justement transcender la relation sociale. Cette inaptitude de l'amitié à conduire à l'union avec l'Un, contrairement à l'amour, remonte au moins à Platon²⁰. Elle est confortée indirectement par Aristote qui cantonne l'amitié dans la sphère sociale. Le christianisme antique entérine ce handicap mystique de l'amitié puisque les Pères de l'Église – Ambroise, Augustin ou Cassien – ne valorisent l'amitié que dans la mesure où elle fortifie et protège la relation individuelle et verticale de l'individu avec Dieu. Quand bien même elle a son rôle à jouer pour souder la communauté chrétienne, elle n'est qu'une servante de l'amour de l'individu pour son Dieu²¹.

¹⁸ ID., *L'Esprit de la philosophie*, op. cit., p. 412.

¹⁹ Voir ID., *La Théologie*, op. cit., p. 196-197.

²⁰ Voir P. MACHEREY, « Le *Lysis* de Platon : dilemme de l'amitié et de l'amour », dans S. JANKÉLÉVITCH et B. OGILVIE (dir.), *L'Amitié. Dans son harmonie, dans ses dissonances*, Autrement, Série Morales, n° 17, février 1995, p. 58-75.

²¹ Pour un accès aisé aux sources patristiques en traduction, voir J. FOLLON et J. MCEVOY, *Sagesses de l'amitié II. Anthologie de textes philosophiques patristiques, médiévaux et renaissants*, Cerf-Éditions universitaires de Fribourg, 2003 (Pensée antique et médiévale, Vestigia, n°29).

Dans le contexte de la renaissance du XII^e siècle, cette subordination de l'amitié à l'amour n'est plus aussi tranchée. C'est ce qu'on constate dans les écrits d'un autre cistercien, contemporain de Bernard, Aelred (1110-1167), qui a été abbé du monastère de Rievaulx dans le nord de l'Angleterre de 1147 à sa mort. La réflexion d'Aelred sur l'efficacité spirituelle de l'amitié s'inscrit dans une anthropologie générale qu'il expose principalement dans deux traités : *Le Miroir de la charité*, écrit au début des années 1140, et *L'Amitié spirituelle*, un dialogue cicéronien achevé une vingtaine d'années plus tard²².

Pour Aelred, un mouvement amoureux est causé soit par une inclination involontaire de l'âme qu'il nomme *affectus* ; soit par un commandement réfléchi de la raison. Cette disposition intérieure devient pleinement élan d'amour lorsque la volonté valide et actualise l'*affectus* ou bien l'injonction raisonnable, ou encore une combinaison harmonieuse des deux. Sur cette base, Aelred valorise deux formes d'amour sur le plan des relations interindividuelles : la charité et l'amitié. D'un traité à l'autre, le cistercien établit une complémentarité entre charité et amitié : la charité se présente comme un amour à vocation universelle alors que l'amitié est un amour sélectif. En outre, seule l'amitié, quand elle est vertueuse, est capable de réaliser ce qui est pour Aelred la forme accomplie de l'amour en combinant la douceur inhérente à l'élan spontané et l'agrément de la raison. Le scénario de salut envisagé par Aelred serait alors celui d'une extension progressive de l'amour d'amitié à l'amour de charité sous la forme d'une « charité d'amitié universelle²³ ». Il y a donc bien une dimension mystique de l'amitié spirituelle chez Aelred et c'est vers cet horizon que se clôt son traité *L'Amitié spirituelle* :

« Ainsi à partir du saint amour qui nous unit à un ami, nous montons vers celui qui nous unit au Christ pour déguster à pleine bouche et avec joie le fruit spirituel de l'amitié, en attendant pour plus tard le plein épanouissement de toutes choses²⁴ .»

²² Voir AELRED DE RIEVAULX, *Opera omnia, I, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis I*, édité par A. HOSTE et C.H. TALBOT, Turnhout, Brepols, 1971, p. 1-161 (*De Speculo caritatis*) et p. 279-350 (*De Spirituali amicitia*). Pour la traduction française, voir AELRED DE RIEVAULX, *Le Miroir de la charité*, texte traduit par Ch. DUMONT et G. DE BRIEY, Abbaye de Bellefontaine, 1992 (Vie Monastique, n° 27) et ID., *L'Amitié spirituelle*, texte traduit par G. DE BRIEY, Abbaye de Bellefontaine, 1994 (Vie Monastique, n° 30).

²³ Voir P.-A. BURTON, « A propos de l'amitié dans la doctrine spirituelle d'Aelred. Dans un « entretemps » qui prépare – dans le Christ – à une charité d'amitié universelle », dans *Collectanea cisterciensia*, tome 58, 1996, fasc. 3, p. 243-261.

²⁴ *Ita a sancto illo amore quo amplectitur amicum, ad illum conscendens, quo amplectitur Christum ; spiritalem amicitiae fructum pleno laetus ore carpebit ; plenitudinem omnium exspectans in futurum...* AELRED DE RIEVAULX, *De Spirituali amicitia*, III, 134, dans *Opera omnia, op. cit.*, p. 349 ; *L'Amitié spirituelle, op. cit.*, p. 97.

La plupart des commentateurs placent cette « mystique communautaire²⁵ » de l'amitié dans la lignée de l'amitié patristique, avec toujours la même subordination du lien à l'autre au lien à Dieu : le préalable de l'amitié en Dieu valide les amitiés humaines²⁶. Néanmoins, chez Aelred, qui vit dans une société où la légitimité catholique n'est plus à conquérir, il semble bien que ce soit la dimension spécifiquement interindividuelle de l'amitié qui porte la promesse de l'union en Dieu. On peut citer aussi une autre réplique du même traité où l'un des interlocuteurs du dialogue questionne son abbé :

« Yves- Quoi donc ? Dirai-je de l'amitié ce que Jean, l'ami de Jésus, exprime à propos de la charité : Dieu est amitié²⁷ ? »

Les exégètes modernes s'arrêtent en général à l'audace de cette formule ; pourtant, la véritable innovation réside dans la réponse d'Aelred :

« Aelred- A vrai dire, l'expression est inusitée et elle n'est pas fondée sur l'autorité des Écritures. Mais je n'hésite pas à appliquer à l'amitié ce qui est dit ensuite à propos de la charité : Qui demeure dans l'amitié, demeure en Dieu et Dieu demeure en lui²⁸. »

C'est donc bien la relation amicale vertueuse dans sa dimension strictement humaine et sociale qui conduit vers l'adhésion en Dieu.

Un dernier élément vient alimenter le débat. Il porte sur la complétude apparente de la charité et de l'amitié. En effet, si la charité est toujours un élan spirituel, ce n'est pas le cas de l'amitié qui peut être charnelle ou intéressée. Il reste qu'Aelred reconnaît que ces différentes amitiés conservent quelque analogie de nature, ce qui l'amène à tolérer une amitié guidée par le seul principe de plaisir car elle donne un avant-goût de l'amitié spirituelle. A ce moment, on comprend que tous les ingrédients sont de nouveau réunis pour reporter sur la mystique communautaire de l'amitié les clivages anciens entre amour physique et amour extatique. Ceux-ci s'actualisent alors dans la question de savoir jusqu'où, dans l'ordre de la chair, l'amitié peut être cultivée avec quelque espoir que sa propre dynamique élève collectivement les amis jusqu'à une union spirituelle en Dieu. C'est ainsi qu'un universitaire de Yale, John Boswell, s'est largement servi de la doctrine aelrédiennne de l'amitié pour

²⁵ L'expression est de Ph. NOUZILLE, *Expérience de Dieu et théologie monastique au XII^e siècle. Etude sur les sermons d'Aelred de Rievaulx*, Paris, Cerf, 1999 (Philosophie & Théologie), p. 266, note 3.

²⁶ Voir par exemple, M. PFEIFER, « Trois "styles" de la mystique cistercienne : Bernard, Guillaume, Aelred », dans *Collectanea cisterciensia*, t. 65, 2003, fasc. 2, p. 107-108.

²⁷ *O quid est hoc? Dicamne de amicitia quod amicus Jesu Joannes de caritate commemorat : Deus amicitia est ?* AELRED DE RIEVAULX, *De Spirituali amicitia*, I, 69, *op. cit.*, p. 301 ; *L'Amitié spirituelle*, *op. cit.*, p. 36.

²⁸ *Inusitatum quidem hoc, nec ex Scripturis habet auctoritatem. Quod tamen sequitur de caritate, amicitiae profecto dare non dubito, quoniam : Qui manet in amicitia, in Deo manet, et Deus in eo* (I Joan. IV, 16). AELRED DE RIEVAULX, *De Spirituali amicitia*, I, 70, *op. cit.*, p. 301 ; *L'Amitié spirituelle*, *op. cit.*, p. 36.

étayer la thèse d'une tolérance chrétienne vis-à-vis de l'homosexualité au XII^e siècle²⁹. Aujourd'hui, la transformation de l'amitié spirituelle en sous-culture gaie n'est plus défendable. Néanmoins, il faut se souvenir que Boswell écrivait dans un contexte militant très actif aux États-Unis d'émancipation des minorités sexuelles et d'essor sur le plan universitaire des *gay and lesbian studies*. Les Églises chrétiennes américaines étaient parties prenantes de ces débats de société et Boswell lui-même a voulu montrer que le christianisme n'avait pas toujours été répressif envers l'homosexualité³⁰.

Ainsi, du néo-thomisme aux *gender studies*, la mystique affective des cisterciens a été lue au cours du XX^e siècle suivant des grilles pour le moins variées mais qui ont en commun d'être très dépendantes de problématiques intellectuelles contemporaines, elles-mêmes reliées à des enjeux de société. Cette perméabilité n'a en soi rien d'exceptionnel, elle est même le propre des sciences humaines, si ce n'est qu'elle est accentuée ici par le fait qu'il existe entre l'exégèse médiévale et les sciences sociales, entre les concepts du théologien et ceux de l'anthropologue, ce que Philippe Buc a appelé un « continuum herméneutique³¹ » qui est par ailleurs trop souvent ignoré voire nié. De là naissent plusieurs perturbations. Comme l'a montré Buc à propos de la notion de rituel, le danger vient parfois de l'illusion d'employer un paradigme original alors que celui-ci descend en réalité directement de la culture même qu'il est censé déchiffrer. Parfois, à l'inverse, le danger survient d'un refus de prendre en compte l'empreinte de ce continuum herméneutique sur les schémas d'interprétation actuels. C'est ce qui se produit dans la rencontre entre le phénomène mystique et la conceptualisation de la vie affective.

Psycho-anthropologie de l'affectivité et expérience de Dieu

Pour les cisterciens, l'homme, parce qu'il est marqué ontologiquement du sceau divin de l'image tout en étant privé depuis la chute de la plénitude de la ressemblance, est un être nécessairement dynamique. Capable par nature de fusion avec l'Un, il a perdu par le péché l'efficacité d'y parvenir par lui-même. D'où un déséquilibre permanent, une quête incessante de la restauration de la totalité de son être originel. Ici, économie psychique de l'affectivité, anthropologie religieuse et théologie se rejoignent. Les cisterciens utilisent alors le concept d'*affectus* pour désigner ce dynamisme qui traverse toutes les dimensions de l'être. Défini par Aelred de Rievaulx comme étant une

²⁹ Voir J. BOSWELL, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité. Les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au XIV^e siècle*, Paris, Gallimard, 1985 [éd. originale 1980] (Bibliothèque des Histoires), p. 284-289.

³⁰ Les résonances homoaffectives de l'amitié monastique alimentent un débat depuis plusieurs décennies. Je traite ce dossier dans D. BOQUET, *L'Ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, Publications du CRAHM, à paraître en 2005, chapitre X.

³¹ Philippe BUC, *Dangereux rituel. De l'histoire médiévale aux sciences sociales*, Paris, PUF, 2003 (Le nœud gordien), p. 277.

« certaine inclination spontanée et douce de l'âme elle-même vers quelqu'un³² », l'*affectus* est à la racine tout aussi bien des appétits, des sentiments que de la volonté rationnelle. Dans le même temps qu'il désigne le fondement sensible de la personne, il qualifie aussi l'élan primordial vers Dieu. Ainsi, du côté de l'anthropologie, le dynamisme de l'*affectus* devient l'expression d'une psychologie ; du côté de la théologie, il est tension mystique.

Or, malgré la place déterminante qu'il occupe dans la théologie monastique, le concept d'*affectus* n'a jamais été au centre de l'intérêt des spécialistes, en raison de son affinité avec l'affect psychanalytique. Une preuve en est le refus de la quasi totalité des traducteurs de rendre *affectus* par affect alors qu'il s'agit par ailleurs de la plus ancienne traduction en français du terme, qui date de la fin du XII^e siècle³³. La conséquence en a été une dilution du concept, considéré comme étant l'une de ces catégories vagues et ajustables à l'envi de l'anthropologie pré-scolastique.

Pourtant, il faut rappeler que, depuis l'Antiquité, la notion d'*affectus* relève du lexique philosophique et spécialisé des passions de l'âme. C'est ainsi que Sénèque par exemple définit la passion ou *affectus* comme étant le résultat d'un processus psychique en trois moments : tout d'abord la présence d'une représentation mentale, une *species* (par exemple l'idée d'une offense) qui suscite une impulsion involontaire, un *primus motus non voluntarius* (dans l'exemple choisi, ce serait une sensation violente de rejet) et devient une passion constituée – en l'occurrence la colère – si la volonté relaye le mouvement premier³⁴. Parfois, Sénèque utilise également ce terme d'*affectus* pour désigner l'étape intermédiaire du mouvement premier involontaire³⁵. Chez les Pères, le concept d'*affectus*, entendu dans ce sens technique, continue de qualifier soit la passion, soit l'impulsion involontaire que les Grecs appelaient *propatheia* et les Latins *propassio* ou *antepassio*. L'*affectus* latin, au moins jusqu'au XIII^e siècle, c'est tout cela : non pas une notion mollement dilatée qui permettrait à l'exégète ou au traducteur modernes d'aller puiser dans le pot commun du vocabulaire affectif le terme qui le rassure mais un concept spécifique et dense qui traduit la vie sensible de l'âme et le registre des appétits spontanés.

La situation se complique pour les francophones puisque l'ancien français *affect* ou *affet* disparaît à la fin du Moyen Âge, en subissant l'attraction sémantique d'affection. Pendant ce temps, l'allemand *Affekt* ne connaît pas le même déclin et continue d'avoir sa place dans la langue philosophique : il désigne alors plutôt la première phase d'une manifestation affective, quelque

³² *Est igitur affectus spontanea quaedam ac dulcis ipsius animi ad aliquem inclinatio.* AELRED DE RIEVAULX, *De Speculo caritatis*, III, 31 dans *Opera omnia, op. cit.*, p. 119.

³³ Sur cette question et celle du maigre bagage bibliographique de l'affect médiéval, voir D. BOQUET, *L'Ordre de l'affect, op. cit.*, Introduction.

³⁴ Voir SÉNÈQUE, *Dialogues, I, De la colère*, Paris, Belles Lettres, 1971, livre II, iv, 1, p. 31.

³⁵ Voir par exemple SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, tome III, Paris, Belles Lettres, 1965, lettre 75, 11-12, p. 53.

chose entre l'émotion et la prépassion antique. C'est le sens par exemple qu'il a chez Kant³⁶. Dans la langue philosophique latine de l'époque moderne, *affectus* conserve cette familiarité avec la passion antique comme on peut encore le vérifier au XVII^e siècle chez Spinoza³⁷.

Ainsi, lorsque dans les années 1890, Freud à son tour utilise ce terme pour élaborer avec Joseph Breuer sa théorie de la pulsion, il s'inscrit de fait dans une lignée philosophique qui remonte directement jusqu'à l'Antiquité. Or, la filiation n'est pas seulement lexicale mais aussi épistémologique. En effet, pour s'en tenir aux écrits des années 1890-1910, Freud considère que se joue dans la pulsion une relation dynamique entre une représentation (image mentale d'un événement passé) et ce qu'il nomme l'*Affektbetrag* et qu'il traduira lui-même en français par « valeur affective³⁸ ». Il s'agit de la quantité d'énergie psychique investie dans la pulsion. Il n'est pas question pour moi d'imposer des raccourcis hâtifs entre Freud et les théories anciennes, pourtant il existe bien une généalogie intellectuelle impossible à ignorer : comment, en effet, ne pas rapprocher la pulsion freudienne, qui suppose une disjonction entre la représentation et la décharge émotive, et la passion antique et médiévale qui elle aussi s'appuie sur l'articulation entre une *species* ou représentation et une impulsion première, le *primus motus non voluntarius* ? Au cœur de cette perspective historique qui reste largement à reconstruire, on a l'affect comme mot et comme chose.

En refusant de traduire *affectus* par affect, voire par pulsion, comme la sémantique historique y encourage, les savants craignent assurément une rencontre trop frontale de l'anthropologie médiévale avec la psychanalyse. Si cette prévention se comprend, elle a aussi pour conséquence d'amplifier voire de créer des ruptures épistémologiques. Au nom d'une forme de précaution, on nie la complexité d'un continuum culturel qui se prolonge jusqu'à l'outillage intellectuel de l'historien lui-même et, ce faisant, on n'en mesure pas les répercussions sur la validité de la méthode historique. C'est ainsi qu'il paraît d'autant plus incongru de disjoindre ce qui relève du religieux et ce qui relève de la dimension affective de la psychologie dans la mentalité médiévale que nos propres outils d'analyse portent encore le poinçon de l'entrelacs de ces deux facteurs. Or, de fait, si l'historien est prompt à gloser sur les modalités d'expression d'une piété sensible à la fin du Moyen Âge, il se garde d'envisager la réciproque, à savoir se demander dans quelle mesure l'identité affective de l'homme médiéval est de nature religieuse. Plus généralement, on constate que l'historiographie des phénomènes affectifs est aujourd'hui encore tributaire de ses défricheurs Norbert Elias ou Lucien Febvre pour qui cependant il existait un état brut de l'émotion, exprimant une relation

³⁶ Voir E. KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1994, III, 73, p. 109.

³⁷ Voir SPINOZA, *Ethique*, Paris, GF-Flammarion, III, 1965, p. 135.

³⁸ Voir S. FREUD, *Métopsychoanalyse*, Paris, Gallimard, 1968 (Idées), p. 54-55 et A. GREEN, *Le Discours vivant. La conception psychanalytique de l'affect*, Paris, PUF, 2001 [1^{ère} éd. 1973] (Le fil rouge), p. 27, note 2. En 1895, Freud juge plus approprié de rendre *Affekt* en français par « état émotif », voir A. GREEN, *Le Discours vivant, op. cit.*, p. 17.

immédiate à soi et au monde, destinée à être codifiée par le langage et le processus de civilisation. L'expression ou la signification sociale des sentiments pouvait varier dans l'histoire mais non pas les fondements, l'architecture même des identités affectives. Or, si l'on fait sauter ce verrou de l'intangible, on voit s'ouvrir des perspectives nouvelles : parmi celles-ci, il y a justement pour le Moyen Âge cette réalité, pour nous un peu déroutante, d'une psychologie de l'affectivité qui se construit aussi dans la relation avec un absolu transcendant.

Dores et déjà, certaines zones de ce champ ont été visitées³⁹, mais les friches dominent. Ainsi, qu'en serait-il d'une histoire de la colère chrétienne⁴⁰ ; pareillement de la joie, de la délectation mais aussi de la concupiscence ou de la convoitise qui ne serait pas seulement une histoire des théories sur ces notions mais une appréhension globale des pratiques discursives dans les sources religieuses ? Surtout, comment l'envisager du point de vue de la méthode ? D'abord, en n'écrasant pas leurs mots avec nos choses. Donc, en privilégiant la lexicologie et l'analyse sémantique. Le travail de l'historien face aux discours est de procéder à une contextualisation diachronique. Cette exigence, au demeurant élémentaire, contient néanmoins une ambivalence source de confusion dans la façon dont elle est conduite. Qu'entend-on en effet par mise en contexte ? A la fois la prise en compte du texte dans son ensemble et de ce qui est hors du texte, au-delà du texte. Mais à chaque passage entre source et situation, entre discours et méta-discours, il y a un risque de projection anachronique voire téléologique. Dans l'étude de la mystique cistercienne, cette interférence tient principalement dans la dissociation du religieux et de l'anthropologie affective et, par voie de conséquence, dans la subordination finale de l'un à l'autre, parce que c'est ainsi que nous pensons, par formation et par conviction. Seul varie, suivant la position de chacun, l'ordre du rapport hiérarchique.

Les concepts employés par les moines ont un passé mais aussi un futur qui est devenu notre modernité. Si l'on résiste à ce schéma de subordination, si l'on s'astreint à une méthode de mise en perspective qu'on pourrait qualifier d'hypertextualisation, c'est-à-dire un travail de reconstruction du texte qui vaut par le réseau de ses connexions internes, on apprend que ce que nous appelons affectivité et mystique sont une seule et même figure médiévale. L'affect cistercien, dans la mesure où il associe spontanéité et espoir d'une jouissance, s'apparente à ce que nous nommons pulsion, mais une pulsion simultanément orientée vers Dieu et vers le monde. L'historien doit compter avec cette donnée : c'est aussi par le religieux que s'inventent et évoluent les identités affectives.

³⁹ Voir par exemple, P. NAGY, *Le Don des larmes au Moyen Âge. Un instrument spirituel en quête d'institution (V^e-XIII^e siècle)*, Paris, Albin Michel, 2000.

⁴⁰ Voir en ce sens l'article pionnier de L.K. LITTLE, « Anger in Monastic Curses », dans B.H. ROSENWEIN (éd.), *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1998, p. 9-35.