



HAL
open science

Des racines de l'émotion : les préaffects et le tournant anthropologique du XIIe siècle

Damien Boquet

► **To cite this version:**

Damien Boquet. Des racines de l'émotion : les préaffects et le tournant anthropologique du XIIe siècle. D. Boquet et P. Nagy (dir.),. Le Sujet des émotions au Moyen Âge, Beauchesne, p. 163-186., 2009. halshs-03164775

HAL Id: halshs-03164775

<https://shs.hal.science/halshs-03164775>

Submitted on 10 Mar 2021

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.

Publié dans D. Boquet et P. Nagy (dir.), *Le Sujet des émotions au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 2009, p. 163-186.

Des racines de l'émotion : les préaffects et le tournant anthropologique du XII^e siècle

Damien Boquet

« Et il est un point par où le sage dépasse le dieu : celui-ci doit à sa nature de ne point connaître la crainte, le sage le doit à lui-même. Quelle grande chose, de joindre à la faiblesse d'un mortel la tranquillité d'un dieu. »

Sénèque, *Lettres à Lucilius* (53, 11-12)

Dans sa *vita* de Marie d'Oignies, rédigée peu après la mort de la sainte au début du XIII^e siècle, Jacques de Vitry évoque les déboires d'un moine cistercien qui s'adonnait à une ascèse immodérée :

Témoin l'histoire de ce moine de l'ordre cistercien, qu'animait un désir extrême d'innocence et de pureté – mais sans discernement. Sa ferveur était telle qu'il s'efforçait de parvenir à l'état d'innocence qui fut celui de nos premiers parents avant le péché. Mais il avait beau se mortifier dans l'abstinence, les veilles, les prières et les larmes, ce labeur immense restait vain, et il ne pouvait retrouver l'innocence originelle. La fatigue et le découragement commencèrent à le gagner.

Certes, il ne refusait pas de s'alimenter ; mais il ne voulait éprouver aucune délectation sensible en mangeant. Il ne voulait pas seulement maîtriser les mouvements premiers de la sensibilité, il voulait les éradiquer entièrement. Il rêvait d'une vie parfaite, d'une vie dépourvue de toute faute vénielle. Autant dire qu'à l'instigation du démon de midi il aspirait à l'impossible, et comme en dépit de tous ses efforts, il ne pouvait parvenir à atteindre ce vers quoi il tendait, il finit par en concevoir une tristesse si grande qu'il sombra dans un profond désespoir. Au point que dans l'état d'épuisement où il se trouvait, il avait perdu tout espoir d'atteindre le salut ; et c'est bien naturel, de la part d'un homme qui

considérerait les fautes vénielles – dont nous ne pouvons nous débarrasser complètement en cette vie – comme des péchés mortels.¹

Cet *exemplum* renvoie à un motif bien connu depuis le temps des Pères du désert, une mise en garde contre le désespoir de l'acédie qui guette celui qui s'impose des privations excessives. Néanmoins, ce motif ancien est présenté ici doté d'une armature conceptuelle très moderne. L'objectif de ce moine est l'*apatheia*, la tranquillité de l'âme que certains Pères orientaux jugeaient accessible. Mais les théologiens latins n'y ont jamais véritablement cru, en raison notamment de leur théorie du péché originel : une des peines infligées à l'homme a été de le rendre définitivement sensible au trouble de la passion. Le grand abbé cistercien, Bernard de Clairvaux lui-même, le rappelle encore à ses moines : par le péché d'Adam et Ève, l'humanité a définitivement perdu le *non posse non turbari*, la capacité à ne pas être troublé par le premier choc de la passion². C'est pourquoi Jacques de Vitry sous-entend qu'en ayant cette exigence de l'apathie, ce moine avait la folie de se guérir des séquelles du péché originel. Surtout, on ne peut qu'être intrigué par l'utilisation avertie que Jacques fait du vocabulaire scolastique de son temps, notamment au travers de l'expression *primus motus sensualitatis* employée ici probablement pour la première fois hors d'un contexte savant.

Cette racine de l'émotion que Jacques appelle « mouvement premier », les auteurs chrétiens usent de nombreux termes pour la désigner, j'y reviendrai. Par commodité et en lien avec mes recherches antérieures, j'ai choisi de l'appeler « préaffect »³. Le préaffect n'est ni la colère, ni la joie, ni donc une émotion à part entière mais pour les théologiens et les auteurs spirituels, il s'agit du premier élan vers l'émotion ou la passion, qui peut tout aussi bien s'évanouir dans l'instant qu'annoncer un désir voire une disposition durable de l'affectivité.

¹ *Accidit aliquando quod quidam Cisterciensis Ordinis Monachus, tantum zelum innocentiae et puritatis, licet non secundum scientiam haberet, quod quasi ad statum primi parentis ex fervore spiritus pervenire nitebatur. Cumque diu labore plurimo, sed casso, sese affligendo in abstinentia et vigiliis et orationibus et lacrymis, primum statum innocentiae recuperare non valeret, primo cecidit in taedium et acediam. Volebat enim cibaria sumere, sed nullam sensibilem delectationem dum manducaret sentire : studebat primos sensualitatis motus non solum reprimere, sed penitus extinguere : studebat etiam sine aliquo veniali vitam suam in perfecta puritate custodire. Cum autem, daemónio meridiano instigante, aspiraret ad impossibile, nec ad id ad quod tendebat posset aliquo modo, quantumcumque laboraret, pervenire ; tandem in foveam desperationis prae tristitia dilapsus est ; adeo quod se in statu corruptionis in quo erat, nullo modo salutem adipisci sperabat ; utpote quia venialia, quibus omnino carere non possumus in hac vita, putabat mortalia : unde nec Corpus Christi aliquo modo, etiam diebus illis, quibus institutum est in Ordine, volebat recipere.* JACQUES DE VITRY, *Vita B. Mariae Oigniacensis*, dans *Acta Sanctorum*, 23 juin, tome V, Paris, Victor Palmé, 1867, lib. II, § 62, p. 561B-C ; traduit par J. MINIAC, JACQUES DE VITRY, *Vie de Marie d'Oignies*, Arles, Actes Sud, 1997, p. 111.

² Voir BERNARD DE CLAIRVAUX, *La Grâce et le libre arbitre*, Paris, Cerf, 1993 (Sources chrétiennes 393), p. 294.

³ Voir D. BOQUET, *L'Ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, Publications du CRAHM, 2005. Le vocable double *affectus-affectio* étant l'un des termes favoris des latins pour rendre compte de la théorie des passions, il m'est apparu naturel d'appeler préaffect le mouvement premier. En outre, je ne fais que prendre à mon compte la proposition de P. VEYNE dans SENEQUE, *Entretiens. Lettres à Lucilius*, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 807, note 1 ; p. 810, note 1 ou p. 873, note 3.

L'idée que je soutiens est que la notion de préaffect a joué au XII^e siècle un rôle précurseur. C'est une sorte de « concept sentinelle » comme l'on parle d'espèces sentinelles pour qualifier les végétaux ou les animaux particulièrement sensibles aux modifications de leur environnement naturel. De la même façon, à partir d'un observatoire particulier, celui de la pensée théologique, le préaffect annonce une mutation de plus grande ampleur dans la conception chrétienne de l'anthropologie affective, mais qui se reflète également dans les sensibilités et les comportements. Cette mutation concerne le passage dans la culture chrétienne d'une vision conflictuelle mais unifiée de la personne, tout entière exprimée par l'âme, qui a prévalu pendant le premier millénaire, vers une perception plus fragmentée et distendue qui conduit à une forme d'écartèlement à l'intérieur de la personne entre les deux extrêmes du corps et de la raison cognitive⁴. Le champ de l'affectivité est un excellent poste d'observation de ce tournant anthropologique du Moyen Âge central. L'enquête d'A. Boureau dans ce volume sur l'avènement des passions de l'âme dans la scolastique rappelle que le nouvel édifice anthropologique trouve son point d'équilibre au cœur du XIII^e siècle. Néanmoins, l'élan est pris avant la grande rencontre avec Aristote, dès le début du XII^e siècle, voire à la fin du XI^e siècle.

La renaissance du préaffect au XII^e siècle

La notion de préaffect s'enracine historiquement dans la philosophie stoïcienne⁵ : c'est la *propatheia* grecque, la prépassion ou première manifestation de la passion qui met en relation une représentation avec une impulsion involontaire. Elle parvient aux premiers théologiens latins par deux canaux. Le premier, c'est l'école d'Alexandrie avec Philon⁶ puis surtout Clément et Origène⁷. Le traducteur latin d'Origène, Rufin, et Jérôme traduisent ainsi *propatheia* par les termes de *propassio*, *antepassio* ou *primus motus*⁸. Ambroise de Milan cite quant à lui la catégorie plus

⁴ Ce processus a été particulièrement bien mis en lumière par l'étude d'Alain Boureau sur la naissance de la démonologie à l'extrême fin du XIII^e siècle. Voir A. BOUREAU, *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob, 2004. Voir mon analyse des derniers chapitres dans D. BOQUET, « Un homme sous influence. Vers une histoire de la personne humaine dans *Satan hérétique* d'Alain Boureau », *Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 37 (2006), p. 189-197. Voir aussi A. BOUREAU, « La passion et la faute. Nouvelles approches des émotions médiévales », *Émotions médiévales*, numéro spécial de la revue *Critique*, 716-717 (2007), p. 43 : « Il me paraît probable que ce déplacement des passions vers l'âme intellectuelle, si on l'interprète comme symptôme d'une tendance plus générale, a eu un impact considérable sur la civilisation occidentale, en isolant le corps de son environnement d'humeurs, de sensations et de passions, en en faisant, au mieux, un simple instrument ».

⁵ Voir K. ABEL, « Das *Propatheia* – Theorem. Ein Beitrag zur stoischen Affektenlehre », *Hermes*, 3 (1983), p. 78-97 et R. SORABJI, *Emotions and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 17-155.

⁶ Voir M. GRAVER, « Philo of Alexandria and the Origins of the Stoic Προπαθειαι », *Phronesis*, 44/4 (1999), p. 300-325.

⁷ Voir R.A. LAYTON, « *Propatheia* : Origen and Didymus on the Origins of Passions », *Vigiliae Christianae*, 54/3 (2000), p. 262-282.

⁸ Voir M.L. COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, 2. *Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, Leiden, Brill, 1990, p. 76-78.

générale d'*hormè*, qui qualifie tous les élans de la partie hégémonique de l'âme, et la rend par le latin *impetus*⁹. L'autre voie passe par les classiques latins directement, principalement Cicéron et Sénèque. Chez Cicéron, on rencontre les termes de *commutatio*, *affectio*, *impulsio*, *impulsus* ou *appetitus* qui désignent tous le premier ébranlement dans l'âme de la passion. Sénèque emploie les expressions de *primum animi ictum*, *prima agitatio animi*, *pulsus*, *affectus* ou encore *primus motus* qui aura la préférence des scolastiques¹⁰.

Cette tradition philosophique a livré aux auteurs chrétiens une approche complexe du préaffect. En effet, selon les écoles, voire les auteurs, le préaffect a été présenté soit comme un élan spontané de la sensibilité qui favorise l'émergence de la passion mais agit en amont de la rationalité ; soit comme le premier signe de la passion elle-même qui agit dans l'âme rationnelle. Ce double énoncé, partiellement contradictoire, se retrouve par exemple chez Sénèque pour qui le *primus motus* apparaît tantôt comme un premier choc de la passion dans l'âme rationnelle, tantôt comme un mouvement de l'âme irrationnelle qui précède la passion, tantôt même comme une pulsion corporelle (*pulsus corporis*). Cette idée d'une installation progressive de la passion va profondément marquer l'anthropologie chrétienne en Occident. En outre, elle laisse transparaître des zones d'incertitude concernant la rationalité du mouvement. Les stoïciens grecs depuis Chrysippe reconnaissaient que le processus passionnel s'accompagnait d'une représentation. Pour eux, non seulement il n'y a pas d'exclusion entre le phénomène affectif de la passion et la raison mais la passion elle-même est un dérèglement du jugement. Sénèque maintient ce préalable de la représentation impulsive mais il faut immédiatement préciser que pour lui, comme pour Cicéron, le préaffect est un événement subi par l'âme, totalement involontaire. Or, ce qui échappe entièrement à la volonté peut-il être qualifié de rationnel ? Il semblerait que Sénèque ait été tenté, peut-être sous l'influence platonisante de Posidonius, d'identifier une âme irrationnelle qui serait le lieu du préaffect¹¹. Un autre enjeu de taille concerne la responsabilité individuelle face au préaffect et son caractère nuisible. Si le préaffect est involontaire et irrationnel, voire déclenché par le corps, l'individu ne saurait se le voir imputé sur un plan moral. C'est ce que suggère Sénèque : c'est seulement quand la volonté relaie le mouvement premier du choc affectif que la responsabilité de l'individu est engagée :

Aucune des impulsions qui frappent l'esprit par hasard ne doit être appelée passion ; celles-là l'esprit les subit en quelque sorte plutôt qu'il ne les crée. Donc la passion consiste non pas à être ému par l'idée que fait naître un objet, mais à s'y abandonner et à suivre ce mouvement fortuit. S'imaginer que la pâleur, les larmes, l'excitation génitale, un profond soupir, l'éclat soudain des yeux ou tout autre phénomène analogue soit l'indice d'une passion et la manifestation de notre état d'esprit, c'est tomber dans l'erreur et méconnaître

⁹ Voir AMBROISE DE MILAN, *Les Devoirs*, texte établi et traduit par M. TESTARD, tome 1, Paris, Les Belles Lettres, 1984, § 228, p. 205.

¹⁰ Pour les références et une analyse, voir D. BOQUET, *L'Ordre de l'affect*, op. cit., p. 41-49. J'ajoute que *primus motus* se rencontre aussi chez Cicéron comme dans le *De Amicitia*, § 29.

¹¹ J'expose brièvement les ambiguïtés de la position de Sénèque, qui se retrouvent directement dans l'appropriation chrétienne du préaffect, dans *L'Ordre de l'affect*, op. cit., p. 46-49.

qu'il s'agit là d'impulsions purement corporelles [...]. Donc ce premier trouble de l'âme que provoque l'idée d'offense n'est pas plus la colère que l'idée même d'offense...¹²

Il y a donc une propension à la naturalisation des mouvements premiers qui s'accompagne d'une neutralité de valeur. Le préaffect, appelé ici *prima agitatio animi*, n'en reste pas moins le premier stade vers la passion, quant à elle hautement préjudiciable à la sagesse. D'où une méfiance et une obligation pour le sage d'anticiper les situations où il pourrait être l'objet de ses ruses.

Grâce aux travaux pionniers d'Odon Lottin, repris et complétés par les synthèses récentes de Richard Sorabji et de Simo Knuuttila, il est plus aisé aujourd'hui de suivre les différentes étapes de l'appropriation chrétienne du préaffect, depuis les Pères de l'Église jusqu'aux auteurs médiévaux¹³. Ma réflexion s'appuie largement sur ces précieux travaux dont le seul défaut est d'opérer parfois une séparation quelque peu artificielle, notamment lorsqu'il s'agit des XI^e-XII^e siècles, entre la production des écoles et celle des monastères, cantonnant en général la seconde dans le champ de la spiritualité, la première se voyant décerner le privilège d'incarner la scolastique naissante, alors que jusque dans le dernier tiers du XII^e siècle au moins, le brassage des idées demeure intense et permet de parler d'une culture savante commune, fondée sur le projet d'une synthèse ordonnée de l'héritage patristique.

Pour donner corps à cette remarque, je partirai d'un sermon monastique d'Aelred de Rievaulx, consacré à la fête de la purification de Marie, qui tient une place un peu à part dans l'œuvre de l'abbé cistercien¹⁴. Le sermon reprend le thème des noces mystiques en suivant une interprétation symbolique de la vision du Temple dans le livre d'Ezéchiel (*Ez*, 40). L'édifice est identifié à l'âme par Aelred et chacune de ses pièces symbolise une étape dans la progression de tout mouvement affectif. Aelred assimile alors le parvis extérieur de l'édifice à la mémoire qui reçoit et stocke les expériences imprimées par les sens. Lorsque la pensée (*cogitatio*) s'attarde sur un souvenir plaisant (*voluptas carnalis*), alors elle agit comme une porte qui conduit au parvis intérieur de la délectation (*delectatio*). La prochaine salle est le lieu du consentement (*consensus*) dans laquelle un plaisir ne pénètre qu'après avoir franchi le vestibule de la délibération (*deliberatio*) épaulée par la volonté (*voluntas*). Enfin, c'est dans la chambre nuptiale (*thalamus*) que s'accomplit l'étreinte intime (*affectus*). Avec un certain fatalisme,

¹² *Nihil ex his quae animum fortuito impellunt affectus vocari debet : ista, ut ita dicam, patitur magis animus quam facit. Ergo affectus est non ad oblatas rerum species moveri, sed permittere se illis et hunc fortuitum motum prosequi. Nam si quis pallorem et lacrimas procidentis et irrationem umoris obsceni altumve suspirium et oculos subito aciores aut quid his simile indicium affectus animique signum putat, fallitur nec intellegit corporis hos esse pulsus [...]. Ergo prima illa agitatio animi quam species injuriae incussit non magis ira est quam ipsa injuriae species...* SENEQUE, *La Colère*, texte établi et traduit par A. BOURGERY, Paris, Les Belles Lettres, 1971, livre II, § III, 1-5, p. 30-31.

¹³ Voir O. LOTTIN, « Les mouvements premiers de l'appétit sensitif de Pierre Lombard à saint Thomas d'Aquin », dans *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, tome II : Problèmes de morale, 1^{ère} partie, Gembloux, J. Duculot, 1948, p. 493-589 ; R. SORABJI, *Emotion and Peace of Mind*, op. cit. ; S. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2004.

¹⁴ Voir AELRED DE RIEVAULX, « Sermo XXXII : in purificatione sanctae Mariae », dans *Opera omnia 2. Sermones I-XLVI*, Turnhout, Brepols, 1989 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis IIA), p. 258-266.

Aelred concède qu'il est presque impossible d'échapper au plaisir de la *delectatio* tout en considérant que le véritable enjeu est dans le consentement :

En effet, lorsque toutes ces choses parviennent jusqu'à notre mémoire et qu'elles font irruption, de façon toute aussi désordonnée soit-elle, si nous choisissons l'une d'elles, que nous nous y attardons, que nous y pensons intensément, alors nous lui ouvrons la porte. En effet, la pensée elle-même est cette porte qui mène à la délectation. Nous avons tous fait l'expérience de ce dont je parle. Si quelque volupté charnelle se glisse jusqu'à notre mémoire, et si de là nous commençons à y penser intensément, nous ressentons alors aussitôt de la délectation. De cette manière, l'ennemi pénètre dans le parvis intérieur. Mais qui peut monter la garde devant ce parvis de sorte l'ennemi n'y entre pas un jour ? Gardons au moins le vestibule. Le vestibule, c'est la délibération.¹⁵

Dans son *Miroir de la charité*, il confirme qu'être troublé (*excitari vel pulsari*) par ces mouvements involontaires n'est ni louable quand ils sont bons, ni préjudiciables quand ils sont mauvais¹⁶. En fait, le dispositif décrit par Aelred dans ce sermon est une adaptation d'un schéma augustinien bien connu au XII^e siècle : celui des étapes de la progression d'un désir illicite vers le péché. Cette progression est énoncée par Augustin dans plusieurs textes, notamment dans son commentaire du *Sermon sur la montagne* ou encore dans le livre XII de la *Trinité*. Il établit alors trois étapes vers le péché : la suggestion ou pensée (*suggestio / cogitatio*), le plaisir lié à la pensée (*delectatio*) et le consentement (*consensio*)¹⁷. Déjà, il faut souligner que si Aelred reprend cette trame, il se l'approprie de façon audacieuse et révélatrice des attentes de son temps, en ce sens que pour lui, ce n'est pas seulement le péché qui progresse ainsi, mais tout désir.

Plus largement, dans la première moitié du XII^e siècle, ce schéma devient la base d'une réouverture des débats savants autour de la question des préaffects, notamment dans les milieux influencés par l'école de Laon, avec Anselme de Laon, Guillaume de Champeaux, Geoffroy Babion ou Pierre Lombard qui utilisent les termes de *propassio*, *primus motus*, *prima passio* ou *motus subitus* pour qualifier la phase de la *delectatio*¹⁸. Ainsi Pierre Lombard dans ses *Sentences* reprend l'analogie augustinienne entre les

¹⁵ *Cum enim ista omnia veniunt in memoriam nostrum et quodammodo inordinate irruant, si aliquid eligimus in quo immoramur et de quo sedule cogitemus, illi ianuam aperimus. Ipsa enim cogitation est ianua per quam intrat in delectationem. Experti sumus omnes quod dico. Si voluptas aliqua carnalis venit nobis in memoriam, si incipimus inde intente cogitare, statim inde sentimus quondam delectationem. Ita ingreditur hostis atrium interius. Sed quis potest ita custodire atrium istud, ut aliquando non intret inimicus ? Custodiamus saltem vestibulum. Vestibulum est deliberatio.* AELRED DE RIEVAULX, « Sermo XXXII », *op. cit.*, § 17-18, p. 263.

¹⁶ Voir AELRED DE RIEVAULX, *De Speculo caritatis*, dans *Opera omnia I. Opera ascetica*, Turnhout, Brepols, 1971 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis I), III, § 38, p. 123.

¹⁷ Voir AUGUSTIN, *De Sermonibus domini in monte*, éd. A. MUTZENBECHER, Turnhout, Brepols, 1967 (Corpus Christianorum Series Latina 35), I, § 12, 34-35, p. 37-38 et *La Trinité*, Œuvres de saint Augustin 16, Institut d'Études Augustiniennes, 1997, livre XII, chap. XII-XIII, p. 242-251.

¹⁸ Pour une analyse de la théorie de la *propassio* dans l'école de Laon, voir R. BLOMME, *La Doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII^e siècle*, Gembloux, Duculot, 1958, p. 21-53 et le tableau synopsis sur les différentes définitions de la *propassio*, p. 99. À compléter par S. KNUUTTILA, *Emotions*, *op. cit.*, p. 178-182.

acteurs du péché originel et les trois moments du péché : le serpent symbolise la tentation, la femme la délectation et l'homme le consentement¹⁹. Dès lors, le lien est entièrement noué entre la trilogie augustinienne du péché et la théorie du préaffect. Citons pour confirmation le vocabulaire de Jacques de Vitry, lui-même formé dans les écoles parisiennes à la fin du XII^e siècle par les premiers disciples de Pierre Lombard²⁰. En parlant de *primus motus sensualitatis*, en le qualifiant de péché véniel (*venialia*) à une époque où se cristallise sur le plan théologique la distinction péché véniel / péché mortel, il utilise précisément les termes propres d'Anselme de Laon et de Pierre Lombard.

Le nœud de la réflexion chez les maîtres des écoles puis de l'université va porter sur la responsabilité du préaffect indélébile. La question qui est posée est : le péché implique-t-il qu'il y ait consentement ou bien un préaffect non consenti inclinant vers le péché est-il déjà un péché ? Sur cette base, on peut suivre un débat vigoureux au XII^e siècle entre d'un côté l'« école » d'Abélard pour qui seul le consentement fait le péché et les disciples d'Anselme de Laon pour qui le préaffect involontaire serait déjà un péché véniel. O. Lottin, R. Sorabji ou S. Knuuttila, qui envisagent tous trois ces discussions intellectuelles avec le regard aiguisé de l'historien de la philosophie, perçoivent les divergences des uns et des autres comme le résultat d'une succession d'interprétations qui ont infléchi le sens des autorités de référence²¹. Ainsi, selon Lottin, suivi par Knuuttila, la lecture de la trilogie suggestion / délectation / consentement par Anselme de Laon puis Pierre Lombard n'expose pas fidèlement la théorie augustinienne mais suit l'interprétation qu'en avait faite Grégoire le Grand²², dans la mesure où Augustin ne situait le péché ni dans la suggestion, ni même dans la délectation immédiate qui accompagne une pensée illicite, mais seulement dans le consentement de la volonté²³, alors que Grégoire pose explicitement que le péché commence dès la suggestion²⁴.

¹⁹ Voir PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, éd. PP. Collegii S. Bonaventurae, Spicilegium Bonaventurianum IV, Grottaferrata (Romae), Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971, t. I, pars II, l. II, dist. XXIV, cap. 6-12, p. 455-460.

²⁰ Jacques de Vitry possède une excellente maîtrise des canonistes et théologiens du XII^e siècle (Pierre Lombard, Pierre le Chantre ou Pierre le Mangeur), pour s'en convaincre voir par exemple la dernière partie consacrée aux sacrements de l'*Histoire occidentale*, Paris, Cerf, 1997, p. 236-340.

²¹ R. Sorabji montre ainsi qu'Augustin rend mal la position stoïcienne sur les préaffects en interprétant de façon erronée l'anecdote d'Epicure – rapportée par Aulu Gelle dans les *Nuits Attiques*, 19.1.17 – à propos du sage qui, embarqué sur un navire brutalement pris dans une tempête, subit les premiers assauts de la peur mais sans y céder. Augustin rejette le principe d'une séparation entre le premier choc de l'émotion et l'émotion et considère que le sage est bel et bien saisi d'effroi. Voir R. SORABJI, *Emotion and Peace of Mind*, *op. cit.*, p. 372-384. Il faut lire aussi la réponse de S. KNUUTTILA, *Emotions*, *op. cit.*, p. 172 pour qui Sorabji ne prend pas suffisamment en compte les considérations propres d'Augustin qu'il convient d'intégrer à sa théorie de la volonté et du péché originel.

²² On trouvera la liste des principaux textes d'Augustin et de Grégoire le Grand sur les préaffects dans R. BLOMME, *La Doctrine du péché*, *op. cit.*, p. 24-25, n. 1.

²³ L'analyse de S. KNUUTTILA est fine et nuancée, voir *Emotions*, *op. cit.*, p. 170. Néanmoins, elle cherche trop à mon sens à résoudre l'incertitude, ou plutôt le jeu qu'Augustin a sciemment introduit dans la dimension pécheresse de la délectation. À compléter par S.C. BYERS, « Augustine and the Cognitive Cause of Stoic 'Preliminary Passions' », *Journal of the History of Philosophy*, 41/4 (2003), p. 433-448.

²⁴ Voir O. LOTTIN, *Psychologie et morale*, *op. cit.*, II/1, p. 496 et S. KNUUTTILA, *Emotions*, *op. cit.*, p. 173-174.

Il reste que la position d'Augustin concernant l'imputabilité de la délectation n'apparaît pas si tranchée :

Consentir à cet attrait [sensible], c'est manger le fruit défendu. Mais si ce consentement se limite à une simple complaisance de pensée et que l'autorité d'une décision qui vient de plus haut retient les membres pour les empêcher de se livrer au péché comme des instruments d'iniquité (*Rom.*, VI, 13), alors, me semble-t-il, c'est comme si la femme était la seule à manger du fruit défendu. Lorsqu'au contraire, en consentant à mal user des choses perçues par les sens corporels, on se résout à commettre n'importe quel péché, même corporel, si jamais on en a le pouvoir, il faut alors comprendre que cette femme a donné à son mari à manger avec elle d'une nourriture interdite [...]. Évidemment, lorsque l'âme se complaît seulement en pensée aux choses défendues, décidée, il est vrai, à ne pas le commettre, mais aimant à retenir et à retourner des images qu'elle eût dû rejeter dès la première atteinte, il ne faut toutefois pas dire qu'il n'y a pas péché : ce péché est toutefois moindre que si l'on décidait à le commettre également en acte.²⁵

On constate qu'Augustin développe une conception graduelle du *consensus* : il y a un premier *consensus*, un consentement de complaisance, lorsque l'esprit laisse la *suggestio* devenir *cogitatio* ; et un second *consensus* lorsqu'il acquiesce au principe d'une action²⁶. Le commentaire d'Augustin du *Sermon sur la montagne* laisse tout aussi clairement entendre que la délectation est déjà constitutive du péché :

Or, trois choses concourent à la consommation du péché : la suggestion, la délectation et le consentement. La suggestion vient par la mémoire ou par les sens, c'est-à-dire par la vue, par l'ouïe, par l'odorat, par le goût, par le toucher. Si l'on a trouvé du plaisir dans l'idée de la jouissance, il faut réprimer cette délectation illicite (*delectatio illicita*). Ainsi, lorsque nous jeûnons, la vue des aliments excite et flatte notre appétit, ce qui n'est autre chose que la délectation ; mais nous n'y consentons pas, et nous la réprimons par l'ascendant de la raison qui lui est supérieure. Mais si nous y consentons, le péché est complet (*plenum*

²⁵ *Huic autem illecebrae consentire, de ligno prohibito manducare est. Sed iste consensus si sola cogitationis delectatione contentus est, superioris vero auctoritate consilii ita membra retinentur, ut non exhibeantur iniquitatis arma peccato (Rom. VI, 13) ; sic habendum existimo velut cibum vetitum mulier sola comederit. Si autem in consensione male utendi rebus quae per sensum corporis sentiuntur, ita decernitur quodcumque peccatum, ut si potestas sit, etiam corpore compleatur; intelligenda est illa mulier dedisse viro suo secum simul edendum illicitum cibum [...]. Nec sane, cum sola cogitatione mens oblectatur illicitis, non quidem decernens esse facienda, tenens tamen et volvens libenter quae statim ut attigerunt animum respui debuerunt, negandum est esse peccatum, sed longe minus quam si et opere statuatur implendum. AUGUSTIN, *La Trinité*, livre XII, chap. XII, 17, p. 244-245.*

²⁶ R. BLOMME identifie ces « deux sortes de consentements », dans *La Doctrine du péché*, op. cit., p. 24-25, note 1.

peccatum), Dieu le voit au fond de notre cœur, bien qu'aucun acte extérieur ne le fasse connaître aux hommes.²⁷

Même si le péché n'est véritablement accompli que par le consentement, Augustin diffuse l'idée d'une entrée progressive. L'expression *plenum peccatum* rend compte d'un processus, engagé dès la délectation qui résulte d'un appétit charnel (*appetitus carnalis*) et se parachève dans le consentement. Augustin maintient donc une certaine incertitude quant au statut de la délectation : si la raison ne cède pas par consentement, la faute dit-il est « nulle ou si légère qu'elle est presque nulle »²⁸. Toute la subtilité tient assurément dans ce *tam tenuis*. La faute est certes légère, mais en tant qu'elle dispose au péché, la délectation est déjà, d'une certaine façon, de plain pied avec le péché. Dès lors, on ne peut pas dire que Pierre Lombard en qualifiant le préaffect (*motus sensualis*) de « péché véniel et très léger » (*veniale ac levissimum est peccatum*)²⁹ aille au-delà de la pensée d'Augustin. Tout au plus, le pas franchi est-il vraiment minime. En outre, ce subtil glissement est autorisé par la position d'Augustin, sans qu'il faille nécessairement y voir l'effet d'une relecture aggravante de Grégoire le Grand dont on peut douter par ailleurs :

Il faut bien faire la distinction, de façon qu'entre la suggestion et la délectation, entre la délectation et le consentement, l'esprit s'établisse juge de lui-même. En effet, quand l'esprit du mal a suggéré un péché dans la pensée, et s'il ne s'ensuit aucune délectation dans le péché, il n'est commis aucun péché, mais lorsque la chair a commencé à éprouver de la délectation, alors le péché prend naissance ; et si, en plus, elle y consent délibérément, on peut alors reconnaître que le péché est accompli.³⁰

Grégoire ne parle pas différemment ici d'Augustin en posant précisément la même distinction entre la naissance du péché (*nasci*) et son accomplissement (*perfici*).

²⁷ *Nam tria sunt quibus impletur peccatum : suggestione delectatione consensione. Suggestio sive per memoriam fit sive per corporis sensus, cum aliquid videmus vel audimus vel olfacimus vel gustamus vel tangimus. Quod si frui delectaverit, delectatio illicita refrenanda est. Velut cum jejunamus et visis cibis palati appetitus adsurgit, non fit nisi delectatione ; sed huic tamen non consentimus, et eam dominantis rationis jure cohibemus. Si autem consensio facta fuerit, plenum peccatum erit, notum deo in corde nostro, etiamsi facto non innotescat hominibus.* AUGUSTIN, *De Sermonibus domini in monte*, op. cit., I, § 12, 34, p. 36-37, lignes 781-790 ; traduction dans *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome 9, Paris, L. Vivès, 1869, p. 43.

²⁸ *...vel nulla est vel tam tenuis, ut prope nulla sit...* Augustin, *De Sermonibus domini in monte*, op. cit., I, § 12, 34, p. 37, lignes 810-811.

²⁹ PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, op. cit., l. II, dist. XXIV, c. 9, p. 457.

³⁰ *Et necessaria est magna discretio, ut inter suggestionem atque delectationem, inter delectationem et consensum iudex sui animus praesideat. Cum enim malignus spiritus peccatum suggerit in mente, si nulla peccati delectatio sequatur, peccatum omnimodo perpetratum non est ; cum vero delectare caro coeperit, tunc peccatum incipit nasci ; si autem etiam ex deliberatione consentit, tunc peccatum cognoscitur perfici.* Extrait d'une lettre de Grégoire à Augustin de Canterbury, cité par BEDE, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, tome 1 (livres I-II), introduction et notes par A. CREPIN, texte critique par M. LAPIDGE, traduction par P. MONAT et P. ROBIN, Paris, Cerf, 2005 (Sources chrétiennes 489), I, 27-28, p. 238-239.

Enfin, on retrouve exactement le même jeu à propos du commencement du péché chez saint Jérôme³¹ :

La différence entre le *pathos* et la *propatheia*, c'est-à-dire entre la passion et la prépassion, la voici : la passion est considérée comme un vice tandis que la prépassion – bien qu'elle contienne la faute en son origine – n'est cependant point considérée comme un péché. Donc celui qui, « voyant une femme » sent son âme chatouillée, celui-là éprouve le choc de la prépassion. Consent-il à la faute, transforme-t-il en affect ce qui n'était qu'une pensée, selon ce qui est écrit par David : « Ils en sont venus à l'affect du cœur » (Ps. 72), le voici passé de la prépassion à la passion et ce n'est point la volonté de pécher qui lui manque mais l'occasion.³²

Cette distinction entre le péché et ce qui contient l'origine (*initium*) du péché, posée par les Pères, va s'avérer difficilement tenable. L'ambiguïté sémantique de l'expression *licet initii culpam habeat* est elle-même révélatrice puisque *initium* peut qualifier tout aussi bien le début d'un processus que son fondement. Ainsi, lorsque le moine de Corbie, Paschase Radbert, paraphrase ce passage de Jérôme au milieu du IX^e siècle, il dira à propos de la *propassio* : « bien qu'elle contienne l'origine de la faute » (*licet habeat initium culpae*)³³, modifiant ainsi le sens premier de Jérôme.

On pourrait toujours dire que lui aussi a une lecture grégorienne de Jérôme. Néanmoins, au-delà de ces très fines modulations, l'historien doit prendre acte sur ce point d'une pensée anthropologique fondamentalement ambiguë. Ce qui peut apparaître comme une succession de déplacements sémantiques à l'échelle de la parole d'auteur, s'avère en réalité partie intégrante d'un discours commun parfaitement cohérent, établi dans la longue durée, qui pose le principe d'un infléchissement vers le péché de la délectation, donc du préaffect. On pourra également y voir l'écho de l'antique oscillation du préaffect, entre premier choc avant la passion ou premier stade dans la passion. En dernier lieu, on décèle une confrontation entre deux logiques, entre doctrine et pratique. Sur le plan de la morale pratique, il faut en effet que le chrétien sache précisément où se trouve la ligne de démarcation entre le péché et le non-péché : le

³¹ Voir R.A. LAYTON, « From 'Holy Passion' to Sinful Emotion : Jerome and the Doctrine of *Propassio* », dans *In Dominico Eloquio / In Lordly Experience : Essays on Patristic Exegesis in Honor of Robert Louis Wilken*, éd. P.M. BLOWERS, A.R. CHRISTMAN et D.G. HUNTER, Wm. B., Eerdmans Publishing Co., 2002, p. 280-293.

³² « *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam moechatus est eam in corde suo* ». *Inter pathos et propatheia, id est inter passionem et propassionem, hoc interest quod passio reputatur in vitio, propassio (licet initii culpam habeat) tamen non tenetur in crimine. Ergo qui viderit mulierem et anima ejus fuerit titillata, hic propassione percussus est ; si vero consenserit et de cogitatione affectum fecerit, sicut est in David : « Transierunt in affectum cordis », de propassione transivit et passionem et huic non voluntas peccandi deest, sed occasio.* JEROME, *Commentaire sur saint Matthieu*, tome I, texte établi et traduit par E. BONNARD, Paris, Cerf, 1977 (Sources chrétiennes 242), I, 5, 28, p. 118-119.

³³ *Quem sane locum Greci duobus verbis significantius explanant : pathos et propathian id est passionem et propassionem dicentes. Quandoquidem passionem dicunt ad vitium animi reputari propassionem vero licet habeat initium culpae non tamen teneri in crimine.* PASCHASE RADBERT, *Expositio in Mathaeo*, Turnhout, Brepols, 1984 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 56), I, III, p. 329-330, lignes 3053-3057.

consentement à la délectation sera ce seuil. En revanche, sur le plan doctrinal, il faut comprendre que l'entrée en état de péché est un processus graduel et continu, depuis la responsabilité collective du péché originel qui est devenue une faiblesse de nature pour l'humanité jusqu'à l'actualisation en chaque individu du péché par le consentement de la volonté. La délectation est ainsi simultanément séquelle et symptôme : séquelle de la faute originelle (c'est le sens de l'expression *initii culpam* chez Jérôme) ; symptôme avant-coureur d'un péché en processus d'actualisation (c'est l'*initium culpae* de Paschase).

Au XII^e siècle, les intellectuels affrontent cette ambiguïté qui ne leur paraît plus acceptable en l'état. En ce sens, on assiste à un ébranlement de l'édifice augustinien, autour de cette question du préaffect, qui va s'exprimer de deux façons : soit par des choix des uns et des autres en faveur d'un positionnement haut ou bas vis-à-vis du consentement (avant ou après le plaisir de la délectation) ; soit par des tentatives de dépassement en reformulant le problème du préaffect selon une terminologie plus systématique.

La querelle de deux augustiniens

Un des exemples les plus flagrants des confusions issues de la lecture d'Augustin se retrouve dans le célèbre épisode de l'affrontement entre Abélard et Bernard de Clairvaux au concile de Sens en mai 1141³⁴. En effet, dans le florilège d'extraits d'Abélard dénoncés comme litigieux³⁵, un article porte sur la trilogie augustinienne suggestion / délectation / consentement. C'est l'article 13 :

Il faut bien savoir que la suggestion n'est pas un péché, pour celui à qui elle s'adresse, non plus que la délectation qui suit la suggestion, laquelle ne se produit dans l'âme qu'à cause de notre faiblesse et par le souvenir du plaisir qui se trouve dans l'accomplissement de la chose que le tentateur suggère à notre esprit ; il n'y a que dans le consentement, qui n'est autre que le mépris de Dieu, que consiste le péché.³⁶

Les cisterciens reprochent à Abélard de ne placer la responsabilité qu'au niveau du consentement qui précède l'acte. Cette citation d'Abélard, issue peut-être de notes de cours, ne se retrouve pas en ces termes dans ses œuvres. Mais elle correspond malgré

³⁴ Pour la date du concile de Sens, je suis les avis de P. Zerbi et R. Volpini. Voir P. ZERBI, « Les différends doctrinaux », dans *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité*, Paris, Cerf, 1992 (Sources chrétiennes 380), p. 433.

³⁵ Il s'agit du premier florilège, composé de 14 *capitula*, datant probablement du printemps 1140, qui accompagne la *Disputatio* et précède une seconde liste plus étoffée de 19 *capitula* sur lesquels se prononcera le concile de Sens. Voir P. ZERBI, « Les différends doctrinaux », art. cité, p. 431-432.

³⁶ *Sciendum quoque quod suggestio non est peccatum illi cui suggestio fit, nec delectatio consequens suggestionem, quae delectatio inest ex infirmitate et memoria voluptatis, quae est in impletione illius rei quam adversarius suggerit; sed solus consensus, qui et contemptus Dei dicitur, in quo peccatum consistit. Excerpta*, dans *PL* 182, col. 1054 A-B. Commentaire de R. BLOMME, *La Doctrine du péché*, op. cit., p. 272-274.

tout précisément à ce qu'Abélard écrit dans son *Ethique*. Le passage relève de la fameuse morale de l'intention selon laquelle le consentement est nécessaire au péché :

Quand nous disons ainsi que sur trois modes se produit péché ou tentation, lesquels sont suggestion, délectation et consentement, il faut entendre que de ces trois façons nous sommes fréquemment entraînés à l'opération du péché, comme ce fut le cas de nos premiers parents.³⁷

Sauf que lorsqu'il décline les trois modes, Abélard conserve la dynamique augustinienne d'une entrée progressive dans le péché : il y a déjà une forme de corruption de l'esprit dans la délectation même si, *stricto sensu*, le péché exige le consentement :

Nous aussi, bien souvent par ces mêmes trois étapes nous en venons, non au péché, mais à sa perpétration, par suggestion, c'est-à-dire exhortation de quelqu'un qui nous incite du dehors à faire ce qu'il ne convient. Si nous savons que c'est là chose délectable, avant même de le faire, par la délectation du fait notre esprit se corrompt et dans cette pensée même nous sommes tentés par la délectation. Dès qu'à cette délectation nous donnons notre assentiment, de par ce consentement nous péchons. En fin de compte par ces trois moments nous accédons à l'opération du péché.³⁸

Surtout, la suite immédiate du texte d'Abélard dévoile l'une des clefs du malentendu avec les cisterciens :

D'aucuns voudraient élargir le sens du terme suggestion pour l'appliquer à la suggestion qu'exerce la chair même à défaut de toute personne tentatrice³⁹, dans le cas, par exemple, où la vue d'une femme entraîne un homme à la désirer. Mais cette suggestion-là ne se doit dire, semble-t-il, que délectation. Or cette délectation, devenue quasi nécessaire, et les autres du même genre que nous avons dites déjà ne point être péché, l'apôtre l'appelle humaine tentation.⁴⁰

³⁷ *Cum ergo peccatum vel tentationem tribus modis dicimus peragi, suggestione scilicet, delectatione, consensu, ita est intelligendum: quod ad operationem peccati per haec tria frequenter deducimur, sicut in primis contigit parentibus.* PIERRE ABELARD, *Scito te ipsum, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, 190, Turnhout, Brepols, 2001, I, 21, p. 21. Traduction de M. DE GANDILLAC, PIERRE ABELARD, *Conférences, dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien. Connais-toi toi-même, éthique*, Paris, Cerf, 1993, p. 226.

³⁸ *Sic et nos frequenter non ad peccandum, sed ad peccati perpetrationem, hisdem passibus pervenimus, suggestione scilicet, hoc est exhortatione alicujus nos incitantis ad aliquid agendum, quod non convenit. Quod quidem agere si delectabile esse noverimus, ante ipsum etiam factum ipsius facti delectatione mens nostra corripitur et in ipsa cogitatione per delectationem temptatur. Cui videlicet delectationi dum assentimus per consensum, peccamus. His tandem tribus ad operationem peccati pervenimus.* ABÉLARD, *Scito te ipsum, op. cit.*, I, 21, p. 22 ; trad. *Éthique, op. cit.*, p. 227.

³⁹ Abélard vise ici GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralia in Job*, VI, 27, dans *PL* 75, col. 661 B.

⁴⁰ *Sunt, qui suggestionem carnis etiamsi persona suggerens desit, comprehendi nomine suggestionis velint, veluti si quis, visa muliere, in concupiscentiam ejus incidat. Sed haec profecto suggestio nihil aliud quam delectatio videtur esse dicenda; quam quidem delectationem quasi necessariam factam et caeteras*

Le flottement porte sur la conception du préaffect qui est tantôt assimilé au mouvement de la tentation (donc du côté de la *suggestio*), tantôt à la première satisfaction involontaire de la *delectatio*. Abélard voit bien le glissement et il tranche en connaissance de cause. Je pense d'ailleurs que Bernard lui a répondu (ou a chargé un cistercien plus familier du débat scolastique tel Guillaume de Saint-Thierry de le faire) dans un texte, jugé authentique par Leclercq et Rochais, et inclus dans l'édition de ses *Sentences*⁴¹. Il reprend dans ce court exposé la trilogie *suggestio / delectatio / consensus*⁴² mais tout en plaçant le préaffect du côté de la suggestion : « nous devons écraser la tête du serpent, c'est-à-dire étouffer en nous le mouvement premier »⁴³. Comme la suite du texte le confirme, conformément au modèle augustinien, le serpent correspond bien à la *suggestio*⁴⁴. La délectation, même avant le consentement, serait donc déjà péché⁴⁵. On note par ailleurs que Bernard dans ce texte emploie précisément l'expression *primus motus* pour qualifier le préaffect. Or, selon Lottin l'expression réapparaîtrait, avec son sens philosophique, pour la première fois dans les *Sentences* de Roland Bandinelli (le futur Alexandre III)⁴⁶, dans les années 1140, et à peu près au même moment chez Pierre Lombard. Comme je ne pense pas qu'il faille envisager une invention parallèle, ni que les maîtres se soient inspirés de Bernard, il me paraît bien plus probable que Bernard ait produit ce texte⁴⁷ après l'épisode du concile de Sens de 1141, sans doute après avoir pris connaissance de l'état de la question dans les milieux scolaires autorisés⁴⁸.

hujusmodi, quas non peccatum esse supra meminimus, humanam tentationem Apostolus vocat...
 ABÉLARD, *Scito te ipsum*, op. cit., I, 22, p. 22 ; trad. *Éthique*, op. cit., p. 227.

⁴¹ Voir BERNARD DE CLAIRVAUX, « Sententia 107. Series Tertia », dans éd. J. LECLERCQ, H.-M. ROCHAIS et C.H. TALBOT, *Sancti Bernardi Opera*, Rome, Editiones Cistercienses, 1972, VI-2, p. 172-176.

⁴² Autre occurrence dans le sermon 45 *De Diversis*, dans *Sancti Bernardi Opera*, op. cit., VI-1, 1970, § 6, p. 265.

⁴³ *Debemus enim caput serpentis conterere, id est primum motum in nobis coercere*. BERNARD DE CLAIRVAUX, « Sententia 107 », dans *Sancti Bernardi Opera*, op. cit., VI-2, p. 173.

⁴⁴ Dans les *Sermons divers*, il place assez nettement la *delectatio* du côté de la *voluntas*. La comparaison des sermons 32 et 45 autorise un rapprochement *affectio / delectatio* : « Delectatus enim per voluntatem, exercitatus per rationem » (sermon 32, § 3 dans *Sancti Bernardi Opera*, op. cit., VI-1, p. 220).

⁴⁵ Bernard ne semble pas avoir été toujours aussi catégorique sur la responsabilité de ces *illiciti motus*, voir D. BOQUET, « Le gouvernement de soi et des autres selon Bernard de Clairvaux. Lecture de la lettre 42, *De Moribus et officio episcoporum* », dans *Le Pouvoir au Moyen Âge. Idéologies, pratiques, représentations*, éd. C. CAROZZI et H. TAVIANI, Aix-en-Provence, PUP, 2005, p. 293.

⁴⁶ *Non enim prohibuit primum motum concupiscenciae, sed ne ipsi concupiscenciae motui cedamus usque ad consensum, ut ipsum cum consensu habeamus et in ipso delectamur*, dans éd. A.M. GIETL, *Die Sentenzen Rolands nachrinals Papstes Alexander III*, Freiburg im Breisgau, Herder'sche Verlagshandlung, 1981, p. 151.

⁴⁷ Il demeure dans 3 manuscrits : Paris Nat. Lat. 13578, fol. 116, Paris Mazarine 941, fol. 38, et Tours 343, fol. 49-51v. Voir H.-M. ROCHAIS, « Une collection de textes divers de S. Bernard dans le manuscrit de Tours 343 », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 29 (1962), p. 77-158 (édition du texte 70, p. 99-103, avec des correspondances avec d'autres textes de Bernard, p. 102-103, note 249).

⁴⁸ L'intérêt des cisterciens pour la production théologique des écoles est bien connu et de mieux en mieux documenté. Il va bien au-delà des célèbres crises avec Abélard, Gilbert de la Porrée ou Guillaume de Conches qui ont défrayé la chronique. Ainsi, les travaux récents de Cédric Giraud ont montré que le principal recueil de sentences de l'école de Laon, le *Liber Pancrisis*, a été copié à Clairvaux dans les années 1170, peut-être même a-t-il été composé dans ce monastère dans les années 1140. Si tel est le cas, il est difficile de ne pas y voir l'impulsion de Bernard. En faveur de cette hypothèse, il faut rapprocher la sentence n° 107 de Bernard et la sentence n° 85 d'Anselme de Laon (selon l'édition d'O. LOTTIN,

Les enjeux de l'affrontement ne sont pas nuls puisqu'il s'agit de mesurer les conséquences du péché originel dans l'homme actuel. D'ailleurs, le pauvre cistercien de Jacques de Vitry se meurt, non pas seulement d'orgueil mais aussi d'ignorance, de ne pas savoir où commence l'*initium culpa*. Néanmoins, il est important de souligner que les positions d'Anselme de Laon, Abélard, Bernard, Aelred ou Pierre Lombard sont fondamentalement très proches. Finalement, elles font jouer le concept de préaffect autour de son axe philosophique, comme c'est le cas depuis l'Antiquité. On place le consentement plus ou moins haut dans la chaîne du désir, et par là même plus ou moins tôt l'entrée en rationalité et en responsabilité. Quoi qu'il en soit, on ne quitte pas le champ délimité par Augustin : ce qui est nouveau, et me paraît en lien avec une évolution plus profonde des sensibilités, c'est la réticence désormais à accepter l'ambivalence implicite de la pensée augustinienne. La remise en cause vient ici d'un besoin de trancher l'incertitude. Or, dans les milieux scolaires, on observe le même phénomène de scission, mais avec les outils propres de la logique cette fois : c'est-à-dire que ce n'est plus l'interprétation de l'autorité qui est dédoublée, mais c'est le concept même de préaffect qui est divisé en deux.

La scission du préaffect

Les prémices d'une telle scission semblent apparaître dès les années 1130 dans les écoles. Gilbert de la Porrée va ainsi proposer une solution qui a le grand avantage de résoudre le paradoxe d'un préaffect qui serait simultanément involontaire et moralement imputable⁴⁹. Il identifie deux sortes de préaffect : un *motus primo primitivus* (mouvement premier primaire) et un *motus secundo primitivus* (mouvement premier secondaire). Cette scission du préaffect est reprise par d'autres maîtres dans la deuxième moitié du XII^e siècle, y compris d'ailleurs par ceux qui défendent, à la suite d'Abélard, la position d'une irresponsabilité vis-à-vis du préaffect. C'est le cas notamment de Simon de Tournai qui identifie dans ses *Disputationes* trois grandes étapes dans le processus affectif : un *primus primitivus* qui correspond au premier choc de la *titillatio carnis* ; puis un *secundus post primitivum* quand l'âme prend plaisir à l'idée mais sans consentir à l'acte et enfin le *consensus* de la volonté⁵⁰. Pour Simon, la *titillatio carnis* ne saurait être un péché, même véniel, car elle échappe à tout contrôle de la volonté. La thèse est encore défendue par Alain de Lille mais, comme le souligne Lottin, elle ne dépasse guère le seuil du XIII^e siècle même si la non-imputabilité des préaffects est encore défendue par les premiers maîtres dominicains Roland de Crémone et Hugues de

Psychologie et morale, op. cit., tome V) qui se trouve dans le *Liber Pancrasis*. Voir C. GIRAUD, *Per Verba magistri. Anselme de Laon († 1117), son école et le mouvement théologique du XII^e siècle*, thèse de doctorat, s.d. J. Verger, Paris IV – Sorbonne, 2006, p. 232-241 (sur l'origine et la datation du *Liber Pancrasis*), 431-432 (sur les préaffects dans le *Liber Pancrasis*) et 537-553 (sur le contexte des relations entre l'école de Laon et les cisterciens).

⁴⁹ Voir O. LOTTIN, *Psychologie et morale, op. cit.*, II/1, p. 515 et S. KNUUTTILA, *Emotions, op. cit.*, p. 185.

⁵⁰ Voir SIMON DE TOURNAI, *Disputationes*, éd. J. WARICHEZ, Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, études et documents 12, 1932, p. 127-128. Le texte est reproduit par O. LOTTIN, *Psychologie et morale, op. cit.*, II/1, p. 517.

Saint-Cher, voire de façon sporadique plus avant dans le XIII^e siècle, par Guillaume de Middleton ou Albert le Grand dans sa *Somme théologique*⁵¹.

Lottin a suivi avec une grande minutie le développement de ces débats à l'université au XIII^e siècle. Il montre que la thèse de l'irresponsabilité s'estompe progressivement, au profit de la ligne du péché véniel définie par Anselme de Laon et Pierre Lombard. Guillaume d'Auxerre défend ainsi la thèse du péché véniel du préaffect⁵². On la retrouve chez Pierre de Capoue, le Chancelier Philippe, Alexandre de Halès, Gueric de Saint-Quentin, Jean de la Rochelle puis Thomas d'Aquin qui suit de près le Chancelier Philippe. Surtout, Lottin met au jour la convergence entre la dualité du préaffect et l'émergence d'une théorie de la double sensibilité (*duplex sensualitas*), séparant une sensibilité strictement animale de la sensibilité rationnelle. Assurément, cette théorie de la *duplex sensualitas* ne se constitue pas brutalement. Elle était déjà en gestation dans la distinction monastique entre la sphère de la volonté et celle de l'affect-appétit⁵³. Plus profondément, elle a ses racines dans la distinction patristique entre l'*anima bestialis* et l'*anima rationalis*⁵⁴. A chacune une activité sensitive : ce qui relève de la pure nature et des effets corporels dépend de la partie inférieure de l'âme que l'homme partage avec les animaux et ce qui relève de la sphère de la rationalité dépend de la partie supérieure de l'âme, la *mens*, lieu de la ressemblance divine. Mais le propre du préaffect jusqu'au milieu du XII^e siècle était de résider simultanément dans les deux tacitement, donc d'assurer une unité de l'être, même au prix d'une ambiguïté quant à sa valeur morale. Le schéma de la double sensibilité s'accorde ainsi parfaitement avec la nouvelle dualité des préaffects et règle la question de la responsabilité : les préaffects primaires, qui correspondent à la stricte causalité naturelle, ne sont pas imputables ; en revanche, les préaffects secondaires tombent sous le coup de la responsabilité morale. Au-delà donc de la diversité des positions individuelles, une tendance nette se dégage à l'université jusqu'à Thomas d'Aquin, qui se caractérise par une scission en l'homme entre d'une part une impulsivité primaire, qui est certes exonérée de tout péché mais dans une acception très restrictive, ce sont les besoins vitaux (boire, manger) et de tout ce qui relève de l'appétit naturel et d'autre part une impulsivité secondaire, qui relève de l'appétit sensitif. Cet appétit second selon Thomas est soumis à la raison, en tant qu'il procède d'une connaissance sensitive préalable (par le truchement de la perception ou de l'imagination)⁵⁵.

De cette façon, la théorie de la *duplex sensualitas* a œuvré en sous main pour la thèse du Lombard car depuis longtemps dans la tradition on comprenait le préaffect comme l'élan primitif de la sensibilité de l'âme. Même Augustin n'avait jamais songé à rendre l'homme responsable de ce qui relevait de la stricte causalité naturelle. En fait, le préaffect secondaire de la scolastique recouvre presque tout entier le préaffect de la

⁵¹ Voir O. LOTTIN, *ibid.* et S. KNUUTTILA, *Emotions, op. cit.*, p. 185-195.

⁵² On lira des pages intéressantes sur le préaffect scolastique, avec une attention particulière à la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre dans C. BALADIER, *Erôs au Moyen Âge. Amour, désir et « delectatio morosa »*, Paris, Cerf, 1999, p. 90-99.

⁵³ Ainsi qu'on peut le constater chez Anselme de Canterbury, Guibert de Nogent ou Aelred de Rievaulx, voir D. BOQUET, *L'Ordre de l'affect, op. cit.*, p. 103-108.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 140.

⁵⁵ Voir par exemple THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, I, q. 78, a. 4.

tradition. Ainsi, en ne validant que la non-imputabilité du préaffect primaire, les disciples de Pierre Lombard, sous couvert d'une sorte de compromis, n'ont fait que parachever le glissement pessimiste à l'œuvre dès la patristique. La timide exploration conduite au XII^e siècle chez certains auteurs en faveur d'un rôle plus positif joué par les préaffects dans l'anthropologie a tourné court.

Un redéploiement de la subjectivité affective

Au temps de Jérôme, d'Augustin, de Grégoire le Grand et du triomphe de l'ascétisme monastique, la question de la responsabilité des désirs était aisément tranchée : seul le consentement de la volonté faisait le péché, mais l'infirmité de la nature humaine consécutive au péché originel faisait qu'une volonté secrète pouvait habiter un désir même embryonnaire. C'est pourquoi ces auteurs posaient simultanément la nécessité du consentement pour faire le péché tout en laissant aller vers l'amont le moment où il intervenait.

Au tournant des années 1100, cette configuration commence à poser problème. On la trouve toujours enracinée : c'est elle qui permet à Pierre Lombard de tenir la position d'un préaffect non volontaire mais imputable. Dans le même temps, il y a une insatisfaction. Nombre d'auteurs cherchent à mettre fin au flottement, soit en prenant fait et cause pour l'un des pôles de l'axe, plaidant pour un consentement en amont ou en aval par rapport à la *delectatio* ; soit en cherchant une solution de dépassement par une fragmentation des instances sensibles.

Le préaffect ancien et médiéval ne recouvre qu'une portion de ce que nous nommons émotion, à savoir le moment natif où ces phénomènes affectifs surgissent dans l'être. Tenus sous étroite surveillance par les Anciens, les préaffects n'ont guère eu une image plus favorable dans l'anthropologie chrétienne. Cependant, rien n'était écrit par avance. Car il faut se souvenir qu'il n'est pas de salut sans affectivité dans le christianisme. C'est par l'amour, le désir, la charité que le chrétien participe à son salut. Mais assurément, il s'agit là d'élans affectifs contrôlés en raison. En revanche, l'émotion qui naît de sa propre spontanéité suscite la plus extrême méfiance. S'il y a une tendance forte qui se dégage sur tout le millénaire concerné, c'est le souci des théologiens de maintenir le préaffect en état de subordination dans la hiérarchie des élans de l'âme. A l'époque des Pères, cette subordination est exigée au nom du danger moral que représente le préaffect, séquelle du dérèglement de l'affectivité induite par le péché originel. Au XIII^e siècle, le discours s'est nettement infléchi. Il est toujours question de l'imputabilité morale des préaffects mais on assiste à une forte naturalisation du discours anthropologique. Comme le souligne Lottin, « chez une créature raisonnable c'est la raison qui doit trôner »⁵⁶. Il n'est pas pensable pour les scolastiques de laisser les mouvements spontanés de l'appétit sensitif détrôner la raison. Augustin avait appelé à mater ces révoltés de l'âme ; Thomas d'Aquin en fera des esclaves soumis de la raison. Si les préaffects ont trouvé leur place dans l'équilibre

⁵⁶ O. LOTTIN, *Psychologie et morale, op. cit.*, II/1, p. 589.

chrétien de la nature humaine, c'est toujours celle du vaincu, voué à la soumission ou à la rébellion.

Quels sont les effets de la naturalisation du préaffect au XIII^e siècle ? Elle participe d'abord de la suspicion générale et grandissante dans la culture occidentale envers toute émotion qui n'est pas sous un étroit contrôle de la volonté. Mais la plus importante est peut-être le renforcement du hiatus entre l'émotion et la cognition. Le moment natif de l'émotion est repoussé vers l'animalité à mesure que la sensibilité elle-même est de plus en plus distinguée de l'intellect. L'homme n'est plus malade de ses préaffects, mais il en est responsable au titre que sa raison exerce de droit une tutelle sur tout mouvement qui ne relève pas de la biologie. La conséquence anthropologique de ces évolutions est une forme d'étirement de la personne émotionnelle. Tout se passe comme si la mise en ordre scolastique procédait à un déploiement de l'ADN augustinien. Une partie de l'implication émotionnelle et affective est repoussée vers la causalité naturelle et le corps, au risque de se retrouver à l'extrême périphérie du sujet ; tandis que l'autre partie de la dynamique affective est quant à elle attirée au contraire vers l'âme intellectuelle. Tout le problème réside désormais dans la difficulté à maintenir ce grand écart à l'intérieur du sujet entre l'émotion rationnelle et intellectuelle et l'émotion animale.

Ainsi, rien ne dit que le préaffect primaire se laisse repousser du côté du corps et de l'animalité sans emporter la part de subjectivité qu'il exprimait encore dans l'anthropologie du XII^e siècle. Je me suis limité ici au seul registre des sources savantes. Néanmoins, il est possible d'aller à la rencontre des sensibilités et des expériences émotionnelles. D'abord en vérifiant une certaine diffusion, par exemple *via* les traités de pédagogie, de cette distinction, à l'origine universitaire, entre impulsion primaire et impulsion secondaire qui devient la base de la distinction entre péché véniel et péché mortel, elle-même si importante dans la pastorale. Ainsi c'est précisément selon ce raisonnement que Raymond Lulle s'adresse à son fils dans son célèbre traité d'éducation la *Doctrina d'enfant* :

Ce qu'on appelle le premier mouvement, fils, est celui d'une âme qui meut ses facultés si soudain que la raison n'a ni le temps ni le pouvoir d'y consentir ; le second mouvement est celui d'une âme qui consent raisonnablement ou se montre capable de remettre en question le premier mouvement. C'est de là que vient la différence entre le péché mortel et le péché véniel. Le premier mouvement, en effet, ne laisse pas de liberté à la raison. Pourtant, celle-ci aurait le pouvoir de consentir ou de refuser, c'est là tout le mérite spirituel, ou parfois la faiblesse, du second mouvement.⁵⁷

Ensuite, au-delà des références explicites aux théories du préaffect, on peut en mesurer l'impact dans d'autres types de sources, les sermons, les écrits de dévotions ou encore les récits hagiographiques. Pour seul exemple, je reviendrai à la *vita* de Marie

⁵⁷ RAYMOND LULLE, *Livre de l'enseignement des enfants (Doctrina pueril)*, présentation et traduction de B. JOLIBERT, Paris, Klincksieck, 2005, § 92, p. 141.

d'Oignies, plus précisément à la réponse donnée par Jacques de Vitry aux erreurs funestes du moine cistercien. Quelques pages après ce récit, Jacques concède qu'il était parfois lui-même choqué par le caractère extrême des mortifications que s'infligeait Marie :

Toutefois, elle savait faire preuve de discrétion dans son ascèse ; et ce d'autant plus qu'elle n'avait pas la présomption de faire quoi que ce soit sans en être familièrement instruite par l'Esprit Saint. Jamais, par exemple, elle n'aurait osé se priver un seul jour de nourriture sans avoir acquis la certitude absolue d'être en extase (*raptam*), dans une totale privation des sens (*absorpta sensualitate*). Une fois qu'elle se trouvait dans un état semblable, elle essaya de prendre quelque chose pour ne pas contrarier son entourage ; et non seulement elle fut incapable de rien absorber, mais elle faillit s'évanouir de douleur.

[...] Il y eut un temps où elle s'alimentait trois fois par semaine : elle mangeait notamment le vendredi, mais ne mangeait absolument rien le dimanche ; et de même, le jeudi, elle s'abstenait de toute nourriture. Il nous aurait semblé plus raisonnable de ne rien manger le vendredi, qui est un jour de pénitence en mémoire de la mort de notre Seigneur, et de prendre de la nourriture le jeudi ou le dimanche. Comme je lui faisais un jour la remarque, elle me fit cette réponse : « J'ai du mal à descendre dans la sphère du sensible (*ad sensibilia*), car cela m'oblige à interrompre la joie de la contemplation pour prendre de la nourriture corporelle. En revanche, le jeudi, qui est le jour de l'Esprit Saint, et le dimanche, à cause de la joie de la résurrection, je suis comblée de nourriture spirituelle, rassasiée de mets éternels, et ces jours-là sont pour moi des jours de fête, pendant lesquels je ne suis nullement obligée de descendre aux réalités d'en bas par besoin d'une réfection sensible. »

Cette réponse me cloua le bec. Et tenant ma raison pour nulle, je me suis fait tout petit.⁵⁸

L'épisode est révélateur. Si Jacques avoue rester le bec cloué, c'est certes pour lui une façon de confirmer que Marie a bien reçu le don de science, thème de ce chapitre de la *vita*. Mais c'est surtout parce qu'elle avance une argumentation qui prend

⁵⁸ *Ipsa tamen tanto circa se discretior erat, quanto nihil de se, nisi a Spiritu sancto familiariter edocta, aliquid facere praesumebat. Non enim diem unum sine refectione cibi praeterire auderet, nisi se absorpta sensualitate, supra se raptam certissime cognosceret. Aliquando tamen, ut pacem coassistentium conservaret, in tali statu aliquid capere tentavit ; et nihil penitus capere potuit, sed prae dolore fere defecit. [...] Unde cum aliquanto tempore ter in hebdomada cibum sumeret, feria sexta manducabat, die Dominica nihil penitus manducando; simpliciter quinta feria a cibis penitus abstinebat. Cumque nobis potius rationabile videretur, quod sexta feria, qui dies est poenitentiae, omnino non manducaret, quinta autem feria vel die Dominica cibumsumaret : imo quia dies poenitentiae est dies mortis Domini, respondit mihi ipsa aliquando. Ad sensibilia non sine labore descendo, dum gaudium contemplationis interrumpo, cibum corporalem capiendo. Quinta vero feria, quae est dies Spiritus sancti, et die Dominica, propter gaudium Resurrectionis, spirituali refectione contenta, aeterni epulis satiata, totum diem festum ago, dum nullo sensibilis refectionis usu oportet me ad inferiora descendere. Quo audito os ulterius contra ipsam non aperiens silui ; et rationem meam nullam reputans, humiliatus sum in oculis meis : sapientia autem justificata est a filii suis.* JACQUES DE VITRY, *Vita B. Mariae Oigniacensis*, § 65-66, p. 562C-D ; trad., p. 117-118.

totalément à contre-pied la conception classique du jeûne et de la pénitence comme préparatoires à une élévation spirituelle. Le corps de Marie n'est pas seulement un outil de componction et un lieu de pénitence, il produit sa propre dynamique spirituelle. Par exemple, contre le froid de l'hiver, son corps diffuse une chaleur spirituelle qui la réchauffe physiquement, si bien qu'elle exhale une sueur parfumée⁵⁹ ; de même ses veilles répétées l'épuisent et la régénèrent tout à la fois :

L'abstinence qui desséchait son corps à force de l'amaigrir, conjuguée au feu de l'amour qui l'embrasait intérieurement, avait la vertu de tenir Marie constamment en éveil. De plus, les chants suaves des esprits angéliques, avec lesquels elle passait souvent ses nuits sans sommeil, lui ôtaient toute envie de dormir, sans qu'il en résultât aucun préjudice pour sa santé.⁶⁰

Le récit est parsemé de ces affirmations contradictoires qui dévoilent l'ambivalence du corps de sainteté. Jacques de Vitry, qui dans le prologue de la *vita* apporte son soutien à la lutte contre les dualismes hétérodoxes⁶¹, innove en mariant l'ancien programme ascétique qui vise à épuiser le corps pour libérer l'esprit à un nouveau souci du corps auquel on reconnaît une intervention directe dans le parcours spirituel. C'est précisément à ce point d'intersection que se manifeste la nouvelle anthropologie affective. Marie ne jeûne pas pour se libérer de son corps et espérer l'extase. Elle jeûne parce qu'elle sait qu'elle a atteint un autre état qui la dispense de manger. Pour autant, c'est bien par son corps qu'elle y parvient mais un corps qui n'a plus de besoin élémentaire (et on retrouve finalement la libération totale du sensible, jusqu'aux besoins vitaux, dont le seul espoir avait pourtant failli perdre le moine cistercien...). On la saisit même dans une sorte d'état intermittent : sa subjectivité est pour ainsi dire dédoublée. Elle ne jeûne pas le jeudi pour mériter d'être ravie en extase le dimanche. Il n'y a pas de dualisme mais bien un double corps de Marie : celui qui est en extase le jeudi et le dimanche d'un côté, et le corps contingent à nourrir le vendredi de l'autre. Et malheur à qui voudrait faire coïncider ces deux subjectivités. Non seulement, elle ne ressent aucun plaisir à manger mais elle souffre horriblement lorsqu'elle se force à manger en état d'extase. Ainsi, on voit que la transgression reprochée au moine cistercien, Marie l'a également commise, sans sanction pourtant. Ce

⁵⁹ JACQUES DE VITRY, *Vita B. Mariae Oigniacensis*, § 37, p. 555E. Sur l'implication sensible et émotionnelle des odeurs de sainteté, je renvoie à l'article de Martin Roch dans le présent recueil.

⁶⁰ *Unde quantum poterat a somno abstinens, nocturnis vigiliis tanto devotius, quanto liberius, et sine aliquo a circumstantium strepitu, Domino serviebat : virtus enim abstinentiae corpus attenuando desiccans, et ignis amoris interius ardens, omnem ab ea somnolentiam expellebant. Dulces etiam Angelicorum spirituum cantus, cum quibus noctes saepe ducebat insomnes, omnem somnum ab oculis ejus sine aliqua corporis molestia relegabant.* JACQUES DE VITRY, *Vita B. Mariae Oigniacensis*, § 33, p. 554F ; trad. p. 68-69.

⁶¹ Voir A. VAUCHEZ, « Prosélytisme et action antihérétique en milieu féminin au XIII^e siècle : la *Vie de Marie d'Oignies* († 1213) par Jacques de Vitry », *Problèmes d'histoire du christianisme*, 17 (1987), p. 95-110. À compléter par M. LAUWERS, « *Noli me tangere* : Marie Madeleine, Marie d'Oignies et les pénitentes du XIII^e siècle », *Mélanges de l'École française de Rome*, 104 (1992), p. 209-268 ; ID., « Entre béguinisme et mysticisme : la vie de Marie d'Oignies († 1213) de Jacques de Vitry ou la définition d'une sainteté féminine », *Ons Geestelijk Erf*, 66 (1992), p. 46-69 et, en dernier lieu, I. GEYER, *Marie von Oignies. Eine hochmittelalterliche mystikerin zwischen Ketzerie und Rechtgläubigkeit*, Francfort, 1994.

qui paraissait impossible à Jacques (échapper au péché véniel du préaffect) est en train de devenir réalité, au prix d'une configuration neuve de la sensibilité que Jacques de Vitry a contribué à promouvoir et qui pourtant lui échappe aussitôt.

La segmentation savante des instances sensibles tout comme la stratification du sujet de piété relèvent d'un unique dispositif culturel. Le destin spectaculaire de Lukarde d'Oberweimar étudié par Piroška Nagy dans ce même volume s'inscrit dans le prolongement : un siècle environ après Marie d'Oignies, Lukarde à son tour subit un véritable processus de transformation de son être par sa conformation affective et corporelle à la passion du Christ, avec ce même choc entre plusieurs niveaux d'existence comme le montre son aptitude à être physiquement repue par les nourritures spirituelles que lui prodigue la Vierge⁶². On mesure alors le chemin parcouru. La conformation christique de Lukarde est assurément plus aboutie, plus fluide aussi et bien calée dans une trame narrative maîtrisée, désormais presque banale.

Chacun à sa façon, Jacques de Vitry et Marie d'Oignies ont été parmi les premiers à expérimenter la grande mutation anthropologique du Moyen Âge, aux côtés de leur contemporain François d'Assise qui l'incarnera quant à lui pour les générations à venir. Le témoignage précoce sur Marie d'Oignies, à la confluence des territoires de la science théologique, de la mystique féminine et des préoccupations pastorales des clercs, annonce une forme nouvelle de sensibilité religieuse, nouvelle par les récits exemplaires qu'elle génère et les pratiques qu'elle reflète, qui ne se manifeste pas seulement par l'engagement plus intense du corps et des émotions mais par une configuration originale de la subjectivité dans son rapport avec les affects⁶³, appelés à occuper tout le champ de l'être tout en s'étirant toujours davantage entre les passions de l'âme et les impulsions du corps⁶⁴.

⁶² Voir dans ce livre l'article de P. Nagy. C'est aussi à l'aune de cette reconfiguration de la subjectivité affective qu'il faut considérer toutes ces affamées d'hostie qui peuplent l'hagiographie féminine de la fin du Moyen Âge. Voir C.W. BYNUM, *Jeûnes et festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, Cerf, 1994, p. 227-246 et *passim* mais aussi EAD., *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York, Zone Books, 1992.

⁶³ Voir D. BOQUET, « Incorporation mystique et subjectivité féminine d'après le *Livre d'Angèle de Foligno* († 1309) », *Clio, Histoire, Femmes et Sociétés*, 26 (2007), p. 189-208.

⁶⁴ Dans le champ philosophique, à la fin du Moyen Âge, cet étirement a pu être perçu comme une tentative de réconciliation entre la position d'Aristote pour qui l'âme est affectée par le corps et d'Augustin pour qui l'âme est en dernier lieu affectée par elle-même. Voir en ce sens, O. BOULNOIS, « Duns Scot : existe-t-il des passions de la volonté ? », dans *Les Passions antiques et médiévales. Théories et critiques des passions*, dir. B. BESNIER, P.-F. MOREAU, L. RENAULT, I, Paris, PUF, 2003, p. 281-295.