L'oblitération du sujet et de l'individu par la notion de personne dans l'Occident médiéval (IV^e-XII^e siècles)

The Effacement of Subject and Individual in Favour of Person in the European Middle Ages

Bernard Ancori

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/2250>

DOI : 10.4000/cps.2250

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2012

Pagination : 135-170

ISBN : 978-2-354100-44-5

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Bernard Ancori, « L'oblitération du sujet et de l'individu par la notion de personne dans l'Occident médiéval (IV^e-XII^e siècles) », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 31 | 2012, mis en ligne le 15 mai 2019, consulté le 09 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/2250> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.2250>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

L'oblitération du sujet et de l'individu par la notion de personne dans l'Occident médiéval (IV^e-XII^e siècles)

Bernard Ancori

Située dans une perspective d'anthropologie historique, cette étude part de la taxonomie proposée par un des maîtres de cette discipline, qui distingue utilement trois notions souvent confondues : « a) l'individu, *stricto sensu* ; sa place, son rôle dans son ou ses groupes ; la valeur qui lui est reconnue ; la marge de manœuvre qui lui est laissée, sa relative autonomie par rapport à son encadrement institutionnel ; b) le sujet ; quand l'individu, s'exprimant lui-même à la première personne, parlant en son propre nom, énonce certains traits qui font de lui un être singulier ; c) le moi, la personne ; l'ensemble des pratiques et des attitudes psychologiques qui donnent au sujet une dimension d'intériorité et d'unicité, qui le constituent au-dedans de lui comme un être réel, original, unique, un individu singulier dont la nature authentique réside tout entière dans le secret de sa vie intérieure, au cœur d'une intimité à laquelle nul, en dehors de lui, ne peut avoir accès, car elle se définit comme conscience de soi-même »¹.

- 1 Jean-Pierre VERNANT, « L'individu dans la cité », in : *Sur l'individu*, Colloque de Royaumont, Paris, Éditions du Seuil, 1987, p. 23-24 ; J.-P. VERNANT, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989, p. 215-216. Synthétisant nombre d'observations antérieures de l'auteur, ces deux textes sont identiques à ceci près que le second est complété par un appareil de notes absent du premier. Nous citons ici la version la plus complète. Selon Jean-Pierre Vernant, la présence de l'individu, du sujet et de la personne dans une société donnée se traduit

Nous traiterons ici de l'*individu* dont la *singularité* justifie qu'on en publie la biographie, du *sujet autonome d'un faire* et de son autobiographie et de l'*intérieurité* de la *personne* occupée à rédiger son journal intime ou à se livrer dans des confessions. Un individu singulier, un sujet agissant et une personne intérieure : telles sont les trois notions que nous mettrons à l'épreuve concernant la période qui va de la disparition de l'Empire romain d'Occident à la mutation féodale des XI^e-XII^e siècles. Notre analyse sera centrée sur la convergence de la culture savante – c'est-à-dire chrétienne – avec ce que nous pouvons savoir de la culture populaire à propos des trois notions précitées. Nous verrons ainsi que l'émergence de la notion de *personne*, inaugurée par saint Augustin dans ses *Confessions*, coïncide avec l'oblitération de la dimension active inhérente à la notion de *sujet* dans le *De Trinitate* de l'évêque d'Hippone. Cette conception rejoint celle du *corps grotesque* qui traverse l'ensemble de la culture populaire médiévale². Plus généralement, elle participe d'un *symbolisme unaire* qu'illustrent également l'art roman et le schéma des trois ordres à la fin de la période considérée. Quant à l'*individu*, introduit comme la catégorie logique la plus basse dans l'arbre de Porphyre revisité par Boèce³, il n'apparaît qu'à la toute fin de cette même période, et ceci sous la seule forme de l'individu *particulier* (représentant d'un *type* humain)⁴, et non sous celle de l'individu *singulier* (différent de tout autre)⁵.

respectivement par l'existence de biographies, d'autobiographies et de journaux intimes ou de confessions.

- 2 Mikhaïl BAKHTINE, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1970; Aaron J. GOUREVITCH, *Les catégories de la culture médiévale*, Paris, Gallimard, 1983.
- 3 Jean WIRTH, «Le sujet médiéval», in: Elizabeth GUIBERT-SLEIDZIEWSKI & Jean-Louis VIEILLARD-BARON (éds), *Penser le sujet aujourd'hui*, Paris, Klincksieck, 1988, p. 239-256; Jean WIRTH, *L'image médiévale. Naissance et développements (V^e-XV^e siècle)*, Paris, Klincksieck, 1989.
- 4 Caroline WALKER BYNUM, «Did the Twelfth Century Discover the Individual?», *Journal of Ecclesiastical History*, 1980, 1, January, p. 1-17; Robert LEGROS, «La naissance de l'individu moderne», in: Bernard FOCCROULLE, Robert LEGROS & Tzvetan TODOROV, *La naissance de l'individu dans l'art*, Paris, Grasset, 2006, p. 121-200.
- 5 Louis DUMONT, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.

I. La personne augustiniennne

Selon Peter Brown⁶, c'est à la faveur d'un changement de *style* des relations humaines, amorcé au tournant des II^e-III^e siècles de notre ère, que s'introduit la dimension nouvelle de la personne dans l'Antiquité tardive. Alors qu'au siècle des Antonins les communautés de quartiers vivent en face-à-face, au sein de villes méditerranéennes de tailles relativement réduites, selon un modèle de parité et de réciprocité entre les hommes, égaux entre eux comme ils le sont collectivement devant les dieux, trois siècles plus tard l'Empire romain d'Occident s'organise comme une hiérarchie séculaire pyramidale. Celle-ci est alors doublée d'une hiérarchie spirituelle, aussi bien polarisée par l'image de « l'homme divin » chez les païens que par celle des « amis de Dieu » chez les chrétiens. En fait, entre le monde païen de Marc Aurèle (121-180) et la fin de l'Empire romain, devenu chrétien depuis Constantin (270/ 288-337), l'Occident passe d'un « âge d'équilibre » valorisant la communauté comme entité dans laquelle la richesse et autres succès individuels sont faits pour la dépense – et non pour une accumulation qu'empêchent notamment les dons aux dieux – à un « âge d'ambition », beaucoup plus tourné vers la sphère privée que le précédent : très nette dès 260, la fin du paganisme civique se traduit par l'abandon des sacrifices et des temples dans le courant du IV^e siècle, ainsi que par la réorientation vers le privé de la richesse auparavant dirigée vers les édifices et les cultes publics. Simultanément, la puissance divine unique, que son extériorité par rapport à la communauté humaine oppose à tous les autres pouvoirs, se voit représentée ici-bas par un nombre limité d'agents humains exceptionnels, chargés de commander son action parmi les hommes. L'Église chrétienne sélectionne soigneusement ces hommes, c'est-à-dire d'abord ces êtres « sans nom » que sont les Martyrs, puis, à partir des III^e-IV^e siècles, les évêques, qui contrôlent la vie religieuse de la Méditerranée occidentale en organisant notamment le culte des saints qui remplacent désormais les anges gardiens dans le rôle de l'ami invisible veillant sur chaque chrétien.

Pourquoi ce privilège accordé aux seuls évêques ? Le point crucial est ici le suivant :

6 Peter BROWN, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, Gallimard, 1983.

« avec le surgissement du saint homme, de l'homme de Dieu, de l'ascète, de l'anachorète, un type d'individu fait son apparition qui ne s'est séparé du commun, désengagé du social, que pour se mettre en quête de son véritable moi, un moi tendu entre l'ange gardien qui le prolonge vers le haut et les forces démoniaques qui marquent, vers le bas, les frontières intérieures de sa personnalité. *Recherche de Dieu et recherche du moi sont les deux dimensions d'une même épreuve solitaire* »⁷.

Or, contrairement aux sociétés orientales maintenant le saint homme en dehors d'elles-mêmes, et laissant par suite se multiplier les points de contact avec un sacré qui ne menaçait en rien leur équilibre interne, le monde occidental fut travaillé de l'intérieur par un saint homme qui devint aussi un possible vecteur de subversion. C'est pourquoi l'Occident se montra alors soucieux de contenir cette menace potentielle, en limitant soigneusement le nombre de ceux qui avaient compétence pour répondre au besoin collectif de proximité avec les saints et de contact avec le sacré⁸. Ce petit nombre d'hommes était celui des évêques :

« c'est en orchestrant et en contrôlant la vie religieuse des grands sanctuaires urbains de la Méditerranée occidentale, de Rome à Mérida, de Tours à Carthage et à Tébessa, que dans les débuts de l'Occident médiéval, les évêques acquirent leur position exceptionnelle dans la société »⁹.

Cette position exceptionnelle est celle d'Augustin au moment où il offre la première réflexion systématique de l'Occident sur la notion de personne, et c'est précisément dans le sillage du type d'épreuve spirituelle évoqué par Jean-Pierre Vernant qu'il initie, au tournant des IV^e-V^e siècles, la philosophie du *moi* en Occident. Car au lieu de dire : « l'âme », l'évêque d'Hippone affirme : « je suis, je me connais, je me veux, ces trois actes s'impliquant mutuellement »¹⁰, et il introduit ce faisant le *moi* dans la pensée occidentale. Cette introduction s'effectue à la faveur de cet effet visible et immédiat du culte des saints durant l'Antiquité tardive que représente alors la montée de l'Église catholique

7 J.-P. VERNANT, *L'individu, la mort, l'amour*, éd. cit., p. 231 (mes italiques).

8 Peter BROWN, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, Des Travaux / Éditions du Seuil, 1985, p. 120 sq. ; André VAUCHEZ, « Le saint », in : Jacques LE GOFF (dir.), *L'homme médiéval*, Paris, Éditions du Seuil, 1989, p. 347 sq.

9 P. BROWN, *La société et le sacré...*, éd. cit., p. 120.

10 P. HADOT cité par J.-P. VERNANT, *L'individu, la mort, l'amour*, éd. cit., p. 232.

vers le pouvoir, intimement liée en Europe occidentale à la localisation du sacré.

Ce faisant, saint Augustin renoue avec Platon en refusant la fusion stoïcienne du divin et du sensible. Il reconduit ainsi un dualisme corps-âme dans lequel le moi coïncide « avec l'âme » et l'âme seule, synonyme de « l'homme intérieur »¹¹. Ce dualisme rappelle celui du fondateur de l'Académie, puisqu'il conjoint espace divin et espace intérieur :

« indépendamment de la personne divine engagée dans la rencontre, indépendamment aussi de la confession, ici païenne, là chrétienne, de l'homme qui s'y porte, ce dernier trouve simultanément Dieu et sa propre identité »¹².

Mais il n'en tranche pas moins sur le dualisme platonicien, et ceci doublement. D'abord, parce que le dualisme augustinien abstrait l'homme de la dimension de *devoir-être*, traditionnelle chez les Grecs, pour lui conférer désormais statut d'*observable* :

« ainsi débute, au V^e siècle de notre ère, le dialogue de l'introspection dont les répliques secrètes appellent au jour ce que chacun enferme en soi mais qu'aucune définition universelle ne peut contenir : le sujet singulier »¹³.

Ensuite, parce qu'il rompt avec la responsabilité platonicienne en concevant cet observable comme étant totalement impuissant : avant tout observateur de lui-même, le sujet augustinien est entièrement passif. Opposé au pélagisme associant la grâce à l'action de l'homme¹⁴, Augustin fait en effet de Dieu le seul et unique Sujet du vouloir et du connaître : la vérité n'est accessible à l'homme qu'à travers une grâce divine accordée de manière discrétionnaire par le divin Sujet¹⁵. Augustin rompt ainsi avec la logique du don / contre-don installée entre les dieux et les hommes depuis des temps immémoriaux pour lui substituer une logique de l'acte gratuit. Dans la perspective de sa totale prédestination, ce n'est que par une extrême humilité que l'homme peut s'ouvrir à un tel acte : « l'homme humble dans l'absolu est celui qui ne peut pas faire de

11 Maria DARAKI, *Une religiosité sans Dieu. Essai sur les stoïciens d'Athènes et saint Augustin*, Paris, La Découverte, 1989, p. 185.

12 M. DARAKI, *op. cit.*, p. 186.

13 M. DARAKI, *op. cit.*, p. 181.

14 Francis FERRIER, *Saint Augustin*, Paris, P.U.F., 1989, p. 64-77.

15 M. DARAKI, *op. cit.*, p. 187-188, 194-196.

don ; il fait le don de soi dans un vocabulaire d'offrande amoureuse»¹⁶. Réciproquement, c'est en exerçant Sa toute-puissance que Dieu fait don de la grâce à l'homme. Absolue humilité d'un côté, absolu pouvoir de l'autre : cette dramatisation de l'asymétrie des conditions de l'échange entre créature et Créateur constitue l'expression la plus pure de la foi, en tant que celle-ci ne se soutient de rien d'autre que d'elle-même.

La grâce augustinienne construit en réalité le sujet médiéval sur une base paradoxale, non seulement parce que le bon sens répugne à admettre que le Père juste de tous les hommes puisse refuser le salut à ceux qui le méritent et l'accorder à ceux qui ne le méritent pas, ainsi que le relève Maria Daraki¹⁷, mais aussi parce que le Sujet d'Augustin se présente, à l'instar du Sujet de Boèce, comme une classe nécessairement vide – au sens strictement logique de cette expression – comme le montre J. Wirth évoquant à cet égard un objet intellectuel aussi incongru que le « cercle carré »¹⁸. Organisée sur ce point autour du paradoxe du menteur, la logique issue de Boèce rencontre la théologie d'Augustin en reproduisant à son niveau propre le paradoxe qu'elle s'efforce de domestiquer : les logiciens médiévaux énoncent avec une visée performative la proposition selon laquelle seules ont valeur performative les propositions énoncées par le Créateur, et Augustin fait coexister l'impuissance radicale du sujet humain du *De Trinitate* et des *Confessions* avec l'exhortation à l'activisme de ce même sujet dans *La Cité de Dieu*. Ce paradoxe traverse toute l'histoire institutionnelle et symbolique du catholicisme. S'il est vrai qu'au Moyen Âge le sujet religieux et institutionnel s'exprime par les mêmes métaphores que le sujet logique auto-contradictoire, et qu'il n'existe aucun autre sujet médiéval que ce dernier, comme l'affirme Jean Wirth¹⁹, c'est bien parce que la logique médiévale trouve une caution doctrinale dans la pensée de l'évêque d'Hippone. Sans cette caution,

16 M. DARAKI, *op. cit.*, p. 221.

17 M. DARAKI, *op. cit.*, p. 196-197, ajoute immédiatement : « Cette conclusion, saint Augustin ne l'a pas voulue ; elle s'est imposée d'elle-même, et elle montre seulement que la perception des réalités humaines dans une vision centrée sur l'homme abyssal est totalement incompatible avec l'idée de Dieu quel qu'il soit. Cette vérité se manifeste dans ce qu'il faut bien appeler les paradoxes augustinien – qui valent bien les paradoxes stoïciens, mais dans un sens inversé ».

18 J. WIRTH, « Le sujet médiéval », éd. cit.

19 J. WIRTH, « Le sujet médiéval », éd. cit., p. 224-253.

l'univers institutionnel et symbolique de l'Occident médiéval ne se serait certainement pas construit sur un modèle proposé par la seule logique. Mais avec elle, cet univers n'accorde le statut de personne à l'homme qu'en privant celui-ci de la dimension active inhérente à la notion de sujet tout en l'exhortant à mettre cette dimension à l'œuvre (Augustin), voire en la produisant par l'acte même qui en énonce pourtant la négation (les logiciens médiévaux).

L'émergence de la notion de personne, aux premiers siècles du Moyen Âge occidental, s'accompagne donc d'une évolution particulièrement ambiguë du sujet – l'homme chrétien se voyant dépossédé d'un tel statut par la toute-puissance d'un paradoxal Sujet divin dont ce même homme se charge pourtant, tout aussi paradoxalement, de proclamer la Révélation. La valeur performative de cette proclamation fait de l'homme un sujet agissant, bien qu'en droit un tel sujet demeure dans un implicite relatif tout au long d'un premier âge féodal qui l'oblitére par un discours théologique et logique centré sur Dieu en tant que Sujet unique. Pourtant, selon la conception paulinienne de la loi, cette dernière n'existe que dans la mesure où le chrétien la fait activement advenir²⁰ : tel est bien le message de saint Paul qu'entend et reprend le saint Augustin de *La Cité de Dieu*, lorsqu'il invite « le monde romain à relire son histoire politique (comme son histoire culturelle, doctrinale, philosophique), à découvrir la vanité de sa "théologie civile", à confesser son besoin d'un médiateur entre Dieu et les hommes – médiateur qu'Augustin identifie à la personne du Christ »²¹. Que l'Église coïncide parfaitement ou non avec la cité divine²², cette réflexion sur l'autorité menée par l'évêque d'Hippone montre que « c'est au cœur de chaque homme que se joue le combat spirituel des "deux cités" »²³.

Simultanément, Augustin incarne jusqu'au tourment le plus lancinant tous les aspects problématiques d'un tel combat en découvrant en lui-même la faille qui le rend absolument singulier – distinct de tout

20 Guy LAFON, « L'Épître aux Romains ou la Religion Innocente », préface à *Épître aux Romains. Épître aux Galates*, de saint Paul, Paris, Flammarion, 1987.

21 Michel FÉDOU, « Augustin », in : François CHATELET, Olivier DUHAMEL & Eveline PISIER (éds), *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, P.U.F., 1986, p. 33.

22 Étienne GILSON, « Église et Cité de Dieu chez saint Augustin », *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, Paris, J. Vrin, 1954, p. 5-23.

23 M. FÉDOU, « Augustin », éd. cit., p. 38.

modèle²⁴. En effet, le tiers indispensable à l'achèvement de l'ipséité²⁵, que les Grecs n'avaient éloigné de la sphère sacrée que pour le confiner dans l'espace interindividuel de la cité-État²⁶, c'est dans une profondeur intra-individuelle qu'Augustin le situe²⁷. En inscrivant jusqu'en son for intérieur

24 Écoutons ici M. DARAKI, *Une religiosité sans Dieu*, éd. cit., p. 200 (italiques de l'auteur) : « L'individualisme n'est pas le *je*; il est l'affirmation du *je* par exclusion de tout modèle de référence. Dans la démarche individualiste à proprement parler, l'homme refuse de se penser par référence à tel ou tel paradigme qui constitue un pôle de regroupement pour tous les autres individus de sa culture. Il est le sujet singulier que l'on confond souvent, à tort, avec "l'homme intérieur". "L'homme intérieur" de la culture chrétienne surgit déjà chez Paul au premier siècle. Il ne parle pas encore à la première personne, mais il est déjà un lieu privé. [...] Mais cet homme singulier est guidé par un modèle; le Christ en est le "pédagogue". [...] Le Christ qui appelle l'homme singulier à "lui ressembler" est le thème permanent chez les Pères grecs. [...] L'Église d'Occident élaborera plus "rationnellement" le paradigme de la personne chrétienne. Le *je* augustinien n'est pas la personne chrétienne avec ses attributs de base: volonté, responsabilité, libre arbitre. Il est rebelle à tout paradigme, et c'est par là qu'il est le grand ancêtre de l'individu dans sa version moderne, autrement dit dans sa version problématique ». Ce que M. Daraki appelle ici « personne » incorpore certains attributs de ce que J.-P. Vernant appelle « individu » (« lieu privé »), et ce qu'elle nomme « individu » est pour partie ce que J.-P. Vernant nomme « sujet » (« parler à la première personne »). Sous d'autres aspects, la notion de personne de M. Daraki coïncide avec celle de J.-P. Vernant (« l'homme intérieur »), et il en va de même de sa définition de l'individu (« sujet singulier »). Au-delà de cet enchevêtrement terminologique, il est évident que saint Augustin se conçoit comme une personne: héritage paulinien ou non, l'existence d'une conscience de sa propre intériorité est chez lui indéniable. En fait, bien qu'il donne parfois le sujet humain pour totalement impuissant, l'évêque d'Hippone est le premier en Occident à rassembler en lui les trois dimensions complémentaires de ce que nous appelons la condition du sujet. Outre une conception de la volonté qui le rapproche davantage de Lacan que de Descartes, c'est aussi pourquoi il est étonnamment moderne – « post-cartésien », selon M. Daraki, *op. cit.*, p. 203.

25 Paul RICOEUR, « Individu et identité personnelle », in: *Sur l'individu*, Colloque de Royaumont, Paris, Éditions du Seuil, 1987, p. 54-72.

26 Bernard ANCORI, « Archéologie du sujet occidental. Jalons grecs et médiévaux », Séminaire *Que sommes-nous dans ce monde qui est aujourd'hui le nôtre?*, Maison Interuniversitaire des Sciences de l'Homme Alsace, Strasbourg, 23-24 octobre 2009, à paraître.

27 M. DARAKI, *op. cit.*, p. 197, 203-204, 212-215.

le *tiers mesurant* que sa fonction épiscopale le voue à incarner entre les hommes dont il orchestre l'accès aux lieux du surnaturel, Augustin instaure une nouvelle psychologie. Selon l'heureuse expression de Maria Daraki, celle-ci « nous fait assister à une appropriation individualiste de Dieu. [...] Augustin a inventé le Dieu privé, cela ne grandit ni Dieu, ni le Monde, ni l'homme. Mais il fonde la conscience individuelle sur la notion de privilège. La prédestination est un rêve de sujet singulier »²⁸. Nous retrouvons bien là cette solidarité, au sein d'une seule et même épreuve spirituelle, de la recherche du moi et de la recherche de Dieu, dont parle Jean-Pierre Vernant à la suite de Peter Brown. Surtout, saint Augustin signe ici la rupture profonde, irrémédiable, de la pensée occidentale avec la conception antique de la nature – notamment avec le dernier avatar, stoïcien, d'une telle conception. Car « il y a un lien profond entre l'appropriation individualiste de Dieu et la désacralisation de la nature »²⁹. De sorte que l'épreuve spirituelle évoquée à nouveau à l'instant ne comporte pas deux, mais *trois* versants : appropriée par le *moi*, l'infinie transcendance de *Dieu* confère à l'intériorité de l'homme un caractère abyssal dont Augustin entreprend immédiatement l'exploration sur le mode d'une relation d'*objet*. C'est dans son principe même que l'observation de soi, sous couvert de quête de Dieu, va de pair avec l'observation d'une nature désacralisée – avec l'émergence de l'objet *en tant que tel*. Mais ce n'est qu'avec la mutation féodale des XI^e-XII^e siècles que se développera progressivement cette maîtrise simultanée du moi et du monde naturel qui culminera dans la philosophie naturelle de Descartes – une philosophie dont Étienne Gilson donne la pensée médiévale, notamment scolastique, pour seule source doctrinale³⁰.

II. Symbolisme universel, corps grotesque et symbolisme unaire

Du IV^e au XII^e siècle, l'Occident chrétien est dominé par la doctrine du symbolisme universel, exposée par saint Augustin dans son *De Trinitate*³¹. Le trait essentiel de cette doctrine tient au fait qu'elle divise

28 M. DARAKI, *op. cit.*, p. 199.

29 M. DARAKI, *op. cit.*, p. 213.

30 Étienne GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, J. Vrin, 1984.

31 Jean CHYDÉNIUS, « La théorie du symbolisme universel », *Poétique*, 23, 1975, p. 322-341.

l'intégralité du monde en deux classes : celle des êtres qui créent et ne sont pas créés (Dieu seul), et celle des êtres créés et qui ne créent pas (l'ensemble de Sa création, composée de *vestigia trinitatis*). Repris au début de la période scolastique par Hugues de Saint-Victor comparant la nature à un livre écrit de la main de Dieu, le symbolisme universel rejoint en cela le néo-platonisme chrétien de Denys l'Aréopagite, et exerce encore son influence sur Albert le Grand et sur Thomas d'Aquin³². Il découle de cette doctrine que le rapport de l'homme à la nature est un rapport d'inclusion, sinon d'identification : pour être fin dernière de la création, l'homme n'en est pas moins créé par Dieu, de sorte que s'il apparaît comme un signe particulier dans l'ensemble de la création, cette particularité n'entame en rien son statut de signe. L'homme est un signe parmi d'autres, et, à ce titre, il est immergé dans la nature au sein de laquelle il participe de l'accomplissement du divin dessein. Le symbolisme universel augustinien constitue ainsi une source doctrinale de l'analogie entre microcosme et macrocosme qui forme la base même de la symbolique médiévale³³. Plus précisément, l'analogie platonicienne entre corps humain et cité idéale (*République*, V, 462a-e), est reprise par saint Paul dans son *Épître aux Romains* (XII, 3-8) et s'y trouve appliquée à la société chrétienne dont l'organisation doit refléter celle du corps du Christ. Or, saint Augustin s'appuie explicitement sur un passage de saint Paul pour donner une justification biblique à sa doctrine du symbolisme universel³⁴, et c'est bien en vertu d'une telle analogie que toutes les choses créées sont des *vestigia trinitatis* – des indices laissés par le Créateur, qui nous renseignent à Son sujet.

De Platon à Augustin en passant par Paul, l'analogie ici évoquée est celle qui s'établit entre différentes totalités organiques : à l'instar d'une cité idéale platonicienne supposée se comporter comme un seul homme, tous les membres de la société chrétienne doivent coopérer harmonieusement au cœur de la hiérarchie de mérites et de services mutuels décrite par l'*Épître aux Romains*. C'est donc aussi ce caractère de totalité que le symbolisme universel augustinien imprime à l'ensemble de la création. Au sein d'une nature mise tout entière au service du dessein de Dieu, les modalités de participation de chaque signe, la fonction de

32 J. CHYDÉNIUS, *op. cit.*, p. 324-325.

33 A. J. GOUREVITCH, *Les catégories de la culture médiévale*, éd. cit., p. 64.

34 J. CHYDÉNIUS, *op. cit.*, p. 324.

chaque pièce de l'édifice, sont définies par la place occupée par celle-là dans celui-ci, elle-même entièrement déterminée par l'ensemble des rapports qui s'organisent pour lui donner sens. Exactement de la même manière que le mot ne prend sens que par sa place dans la phrase, et la phrase par le contexte linguistique plus large dans lequel elle s'insère: le monde d'Augustin se déploie «comme un immense et magnifique poème, dont chaque partie, chaque phrase et chaque mot vient à sa place, passe et s'efface devant le suivant, au moment précis que le génie du poète lui assigne en vue de l'effet d'ensemble qu'il veut obtenir»³⁵. D'où l'importance mille fois relevée des lois du discours en un Moyen Âge où la rhétorique est longtemps une discipline maîtresse. D'où également la sensation de plénitude ressentie par les contemporains à propos d'un monde médiéval où rien ne manque ni n'est en trop.

Une telle totalité est tout entière orientée par la seule volonté divine, à partir d'un point extérieur à elle car situé sur un plan transcendantal: le Créateur est l'unique chose qui soit pure chose, une chose qui n'est pas signe, puisqu'elle n'est pas créée³⁶. Réalité pleine et totale, cette *essentia* par excellence – ce qui est vraiment, parce qu'il est toujours de la même manière³⁷ – détermine intégralement la création selon un modèle si prégnant qu'entre la soumission totale et le rejet total aucune voie médiane n'est possible³⁸. C'est toujours en référence à cette construction que les chrétiens lettrés se situent, de sorte que le dualisme apparent de leurs représentations mentales divisant le monde de façon tranchée en couples d'opposés radicaux découle en réalité de la définition préalable d'un modèle unique qui n'est autre que celui du symbolisme universel. Or, dans la conception augustinienne,

«strictement parlant, le mal n'est pas. Ce que l'on désigne de ce nom se réduit à l'*absence* d'un certain bien dans une nature qui devrait

35 Étienne GILSON, *La philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Paris, Payot, 1944, p. 133.

36 J. CHYDÉNIUS, *op. cit.*, p. 324, 326.

37 É. Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, éd. cit., p. 130.

38 L'Église ne cesse de creuser cette contradiction: elle est l'intermédiaire institutionnel d'un message dont la nature même rend redondante toute intermédiation de ce genre. Au Moyen Âge, c'est cette contradiction qui forme le terreau de l'égalitarisme hérétique que l'appareil ecclésial s'efforce de réduire. Cf. Georges DUBY, *Les trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978, p. 163 *sq.*

le posséder. C'est ce que l'on exprime en disant que le mal est une privation. La nature déchue est donc mauvaise en tant que viciée par le péché, mais elle est un bien en tant que nature; exactement, elle est ce bien même en qui le mal existe et sans lequel il ne saurait exister»³⁹.

Plus généralement, dans la culture savante de l'Occident médiéval «le concept "haut" se combinait aux notions de noblesse, de pureté, de bien, tandis que le concept "bas" était associé à l'idée d'*absence* de noblesse, de grossièreté, d'impureté, de mal»⁴⁰.

Dès lors, avons-nous réellement affaire ici à un symbolisme *binaire*, comme l'écrit Jacques Le Goff à propos d'un symbolisme médiéval dont l'archétype serait fourni par une opposition fondamentale dont l'expression et les applications auraient gouverné l'Occident chrétien depuis le haut Moyen Âge jusqu'au XII^e siècle: celle de la société du Christ et de la société du Diable⁴¹? Une telle interprétation nous paraît problématique. En effet, qualifier de binaire un schéma organisé en couples d'opposés implique l'existence d'une symétrie de principe entre ces opposés dont chacun, se posant, définit l'autre comme ce qu'il n'est pas et peut ainsi être pris pour point de départ du schéma tout entier. Une telle symétrie s'organise par rapport à un axe médian dont la nature, sans être davantage définie, renvoie implicitement à un vide. Le schéma binaire évoqué par Jacques Le Goff serait donc constitué de contraires – d'opposés à l'intérieur d'un même genre par rapport auquel leurs statuts respectifs seraient identiques – dont la symétrie s'articulerait autour d'un vide. Tel semble en effet être le cas avec le couple Paradis-Enfer: avant que le Purgatoire n'apparaisse comme un lieu tiers⁴², il n'y avait, à la lettre, *rien* entre le Paradis et l'Enfer, car le voyageur qui perdait sa route se retrouvait soit dans l'un, soit dans l'autre⁴³. Mais cet exemple est trompeur, car en général la symbolique médiévale ne respecte pas cette équivalence de principe entre contraires: il n'y a ici nulle symétrie entre le haut et le bas ni, plus généralement, entre catégories valorisées

39 É. GILSON, *La philosophie au Moyen Âge*, éd. cit., p. 134 (mes italiques).

40 A. J. GOUREVITCH, *Les catégories de la culture médiévale*, éd. cit., p. 77 (mes italiques).

41 Jacques LE GOFF, «Qu'est-ce que l'histoire de l'imaginaire? Exemple: l'imaginaire de la société féodale médiévale», in: *Sens et place des connaissances dans la société*, Paris, CNRS Éditions, 1984, p. 217-250.

42 Jacques LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.

43 A. J. GOUREVITCH, *Les catégories de la culture médiévale*, éd. cit., p. 74.

positivement et catégories valorisées négativement, car les secondes n'existent tout simplement pas sans les premières, alors que l'inverse n'est pas vrai. Ainsi, le mal ne saurait exister sans le bien, dont l'existence se passe au contraire parfaitement de celle du mal, et s'il y a un Paradis sans Enfer, il n'y a pas d'Enfer sans Paradis.

En réalité, le modèle augustinien définit en se posant l'aire de sa propre négation qu'il va jusqu'à englober. Pour reprendre une distinction introduite par Kant et reprise par Jon Elster, la seule négation possible de ce modèle est une *négation active*, jamais une *négation passive*⁴⁴ : ce qui le conteste lui est encore soumis, de sorte que rien ne lui échappe réellement. Un tel principe permet à saint Augustin d'expliquer la présence du mal dans la création d'un Dieu bon⁴⁵, et se conserve inchangé durant toute la période médiévale : au bas Moyen Âge encore, « chaque voix se fondait dans l'harmonie générale et chaque créature, jusqu'au diable lui-même et à l'affreux païen Mahomet, remplissait le rôle tracé pour elle d'avance dans le programme de la Providence et s'acquittait de la tâche qui lui incombait »⁴⁶. Le monde de saint Augustin nous apparaît ainsi à la fois despotique et doublement totalitaire. Despotique, car il repose intégralement sur une transcendance, et totalitaire en deux sens de ce terme : au sens systémique, pour lequel une totalité est un ensemble dont les éléments ne sont définis que par leurs

44 Jon ELSTER, « Négation active et négation passive. Essai de sociologie ivanienne », in : Paul WATZLAWICK (éd.), *L'invention de la réalité. Comment savons-nous ce que nous croyons savoir? Contributions au constructivisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1988, p. 193-221. Avec Jon Elster, considérons les propositions suivantes :

I. La personne *a* croit à la vérité de la proposition *p* : *a* croit (*p*),

II. Non (*a* croit (*p*)),

III. *a* croit (*non-p*).

La proposition II est la négation passive de I, la proposition III en est la négation active. Selon Jon Elster, alors que la négation de la logique formelle est en général la négation passive, une expression de la mentalité "primitive" consisterait à ignorer une telle distinction. De même, la marque d'un régime totalitaire consisterait à ne laisser s'exprimer la contestation que sur un mode actif, et non sur un mode passif. Pour ce qui nous concerne directement ici, cette distinction permet de différencier l'athéisme, négation active de Dieu, de l'agnosticisme, négation passive. Il est évident que le modèle de saint Augustin ne peut accepter que l'athéisme, et non l'agnosticisme.

45 É. GILSON, *La philosophie au Moyen Âge*, éd. cit., p. 134.

46 A. J. GOUREVITCH, *Les catégories de la culture médiévale*, éd. cit., p. 74.

relations ; au sens politique, où est totalitaire un régime dont l'emprise va jusqu'à définir et englober le champ de toutes ses contestations possibles. Dans ce monde sans véritable extériorité, il ne peut exister ni symétrie ni vide entre catégories opposées, de même qu'il n'en existe aucun entre l'endroit et l'envers d'un doigt de gant : nous sommes en présence d'une symbolique *unaire*, et non pas binaire.

Certes, la doctrine du symbolisme universel n'informe alors directement que la très faible partie de la population qui a accès à la culture savante. L'immense majorité des hommes de ce temps est illettrée, et ne reçoit du message augustinien que les aspects caricaturaux qui s'accordent à un très ancien fonds de croyances païennes dont tout indique qu'il résiste longtemps à la christianisation. Mais il reste que, sans partager la transcendance du Dieu des chrétiens, cette culture populaire est elle-même fortement imprégnée de totalitarisme, et ceci au double sens rappelé à l'instant : politique, vu l'extrême rigidité des lois barbares, tel le *wehrgeld*⁴⁷, mais aussi systémique, comme en témoigne l'image du *corps grotesque*⁴⁸. Selon A. J. Gourevitch, depuis l'Antiquité jusqu'à la Renaissance, le Moyen Âge aurait été dominé par l'image « d'un corps qui n'est pas fini en soi, qui ne se démarque pas nettement du monde environnant, mais qui s'y verse, qui ouvre sur le monde et qui l'aspire »⁴⁹. Cette image serait propre à un monde rural dans lequel, « lié à la terre par l'économie, absorbé par les travaux agricoles, l'homme concevait la nature comme une partie de lui-même et non comme un simple objet auquel s'appliquait son travail »⁵⁰. A. J. Gourevitch ne cesse d'insister sur ce point : à haute époque, l'incapacité de l'homme à se distinguer de son environnement lui aurait fait désigner le monde de la nature par référence au corps humain. Au fondement de l'organicisme social, alors partagé par des cultures savante et populaire qui s'accordent sur l'analogie entre microcosme et macrocosme, se trouverait ainsi un facteur écologique : « les transitions de l'un (le corps humain) à l'autre

47 Bernard ANCORI, *Échange monétaire et évolution économique*, Thèse de doctorat d'État ès sciences économiques, Université Louis Pasteur (Strasbourg I), 1990, p. 102-104.

48 M. BAKHTINE, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, éd. cit., p. 302-365 ; A. J. GOUREVITCH, *Les catégories de la culture médiévale*, éd. cit., p. 47-95.

49 A. J. GOUREVITCH, *op. cit.*, p. 40.

50 *Ibid.*, p. 49.

(l'environnement de l'homme) étaient fluides et indéfinies»⁵¹ du fait de la nature alors quasi-exclusivement agricole de l'activité humaine. Dans cette niche écologique, l'homme ne pouvait clairement se distinguer d'un environnement naturel dans lequel il vivait son insertion sur le mode radical d'une immersion. Dans la pensée de A.J. Gourevitch, une telle proposition dépasse le seul cadre de l'Occident médiéval pour acquérir statut de loi universelle: «organiquement intégré au monde, soumis aux rythmes naturels, l'homme ne pouvait pas regarder la nature de l'extérieur»⁵², et ce lien organique se maintiendrait «aussi longtemps que la grande masse des hommes qui composent la société continue à vivre en économie naturelle et ne peut faire face à ses besoins essentiels que dans l'échange avec la nature»⁵³. En outre, une telle indifférenciation marquerait également les rapports entre individus et entre groupes humains: cette conception du monde, où la nature est perçue comme le prolongement du « moi », apparaît « indissociable de l'unité tout aussi organique de l'individu et du groupe social »⁵⁴. Finalement, « l'abolition de toutes les frontières entre le corps et le monde, la fluidité des passages de l'un à l'autre, sont caractéristiques de la culture populaire au Moyen Âge et, partant, de la conscience populaire »⁵⁵.

Si nous avons multiplié les citations, c'est en raison du caractère proprement inouï d'une telle conception pour la pensée de notre temps qui, la situant sur un plan de signification inadéquat, la taxerait volontiers de schizophrène. Formulons deux brèves remarques à ce sujet. La première est que, pour l'être humain, la perception de son corps comme unité organique parfaitement distincte de son environnement ne constitue nullement une évidence naturelle qui se produirait nécessairement dans toutes les cultures à un certain stade du développement de l'enfant. D'Homère à Empédocle, il a fallu un long travail à l'homme grec archaïque pour doter son être d'une dimension d'unicité et d'intériorité – d'ailleurs encore inachevée à l'âge classique⁵⁶. Le même type de phénomène s'observe dans un Occident médiéval dont

51 *Ibid.*, p. 50.

52 *Ibid.*, p. 57.

53 *Ibid.*, p. 58.

54 *Ibid.*, p. 59.

55 *Ibid.*, p. 59.

56 J.-P. VERNANT, *L'individu, la mort, l'amour*, éd. cit. ; B. ANCORI, « Archéologie du sujet occidental », éd. cit.

rien ne montre mieux la difficile évolution à cet égard que le caractère tardif de l'introduction de l'intentionnalité dans la constitution de la faute – nous y reviendrons. La seconde remarque tient au plan de signification pertinent pour l'appréciation de la conception évoquée par A.J. Gourevitch. Au Moyen Âge, du plus cultivé au plus illettré, tous croyaient au miracle⁵⁷, et il ne s'agit donc pas de se situer ici sur un plan qui serait celui d'une réalité appréhendée par les sens et rationnellement traduite par des mots, mais plutôt au niveau auquel les événements mondains acquièrent une dimension transcendante – l'ancien français parle de *senefiance* pour exprimer le rapport entre ces deux plans⁵⁸. Au Moyen Âge, la culture savante découvre la vérité du monde en accédant à un plan transcendantal où l'ordre cosmique voilé au profane se donne à lire par l'interprétation réfléchie des symboles. Aux différences de contenus près, il en va de même pour la culture populaire, et c'est donc sur un tel plan qu'il faut situer le *corps grotesque*, «qui se renouvelle éternellement, est cosmique, universel et immortel»⁵⁹.

Entre l'image du *corps grotesque* et la symbolique unaire du modèle augustinien la convergence est alors remarquable. Premièrement, toutes deux gommant toute notion de frontière de la relation entre l'homme et son environnement naturel. D'une part en effet, la nature augustinienne, pour avoir statut d'observable, n'en est pas moins incluse avec l'homme dans la classe des *vestigia trinitatis* – ces êtres créés et qui ne créent pas. Observer la nature ou scruter sa propre intériorité participe dès lors d'une seule et même entreprise qui consiste à tenter de repérer la parcelle divine qui y a été déposée. D'autre part, la principale caractéristique du *corps grotesque* consiste en sa participation dynamique à un cosmos dont il est pleinement *partie prenante*. Il s'agit là d'un «corps en mouvement. Il n'est jamais prêt ni achevé: il est toujours en état de construction, de création et lui-même construit un autre corps; de plus, ce corps absorbe le monde et est absorbé par ce dernier»⁶⁰. C'est pourquoi le nez, le ventre, le phallus, le derrière, et surtout la bouche jouent, dans ce corps, un rôle essentiel: «tous ces excroissances et orifices sont caractérisés par

57 J. LE GOFF, «Qu'est-ce que l'histoire de l'imaginaire? ...», éd. cit., p. 234.

58 Georges MATORE, *Le vocabulaire et la société médiévale*, Paris, P.U.F., 1985, p. 68.

59 A. J. GOUREVITCH, *Les catégories de la culture médiévale*, éd. cit., p. 59.

60 M. BAKHTINE, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, éd. cit., p. 315.

le fait qu'ils sont le lieu où sont surmontées les frontières entre deux corps et entre le corps et le monde, où s'effectuent les échanges et les orientations réciproques»⁶¹. La communication entre l'homme et la nature apparaît si *parfaite* avec l'image du *corps grotesque* qu'elle paraît en retrouver son sens originel de *communion*. Deuxièmement, à la dimension d'intériorité de l'âme augustinienne répond l'image d'un *corps grotesque* qui « ignore la superficie (la surface) du corps et ne s'occupe que des saillies, excroissances, bourgeons et orifices, c'est-à-dire uniquement ce qui fait franchir les limites du corps et introduit au *fond* de ce corps. [...] Ainsi, l'image grotesque montre-t-elle la physionomie non seulement externe, mais aussi interne du corps : sang, entrailles, cœur et autres organes »⁶². Là où l'introspection augustinienne en quête de Dieu explore l'intériorité de l'homme dans une visée éminemment spirituelle, l'image du corps grotesque est celle d'une intériorité toute matérielle qui s'offre aux regards sous ses formes les plus triviales⁶³. Troisièmement, de même que le statut de signe particulier de l'homme dans le symbolisme universel conduit la théologie chrétienne à le placer au sommet de la création, l'image du corps grotesque donne le corps humain pour « le dernier cri du cosmos, le meilleur, [...] la force cosmique dominante »⁶⁴. Quatrièmement enfin, à l'instar de la demeure du chrétien, qui est la chrétienté tout entière, « le corps universel, grandissant et éternellement triomphant, se sent dans le cosmos comme chez lui »⁶⁵. Signe parmi les signes dans un monde étendu aux dimensions de l'univers et de l'éternité, ou corps non fini en soi mais s'ouvrant au contraire sur un environnement qui le pénètre, l'homme est toujours pensé en position d'inclusion dans une totalité dont les limites sont à la fois proches et lointaines :

« toutes les images que le Moyen Âge occidental nous a livrées de lui-même sont construites sur ce modèle. De gros plans au cadre étroit

61 *Ibid.* En revanche, les yeux ne jouent aucun rôle. Ils expriment la vie purement individuelle.

62 *Ibid.*, p. 316 (italiques de l'auteur).

63 Cette image représente ainsi l'antithèse du corps « parfaitement prêt, achevé, rigoureusement délimité, fermé, montré de l'extérieur, non mêlé, individuel » (*ibid.*, p. 318) qui sera privilégié par le nouveau canon corporel à partir du XVI^e siècle.

64 *Ibid.*, p. 338.

65 *Ibid.*, p. 338.

(les clairières) qui soudain s'élargissent, en de fulgurants travellings à l'infini [...]. Cette référence globale, c'est le plus bel aspect du totalitarisme médiéval »⁶⁶.

La conception unaire promue et diffusée par l'Église parmi les lettrés s'accorde donc avec le symbolisme lié aux conditions matérielles de l'activité de la plupart des hommes de ces temps pour associer indissolublement particularisme et universalisme dans la conscience médiévale. Inscrit dans une visée d'herméneutique généralisée, dont l'étymologie, le raisonnement par analogie et la considération des choses comme autant de signes dont il faut démêler les significations sont les trois instruments principaux⁶⁷, un tel symbolisme comporte toute une série de traits dont la réunion mène à cette imbrication du concret et de l'abstrait où Jacques Le Goff, Aaron J. Gourevitch et Régine Pernoud voient le fond même des mentalités médiévales⁶⁸: absence relative du souci d'observation par rapport au rôle de l'imagination dans la confection des énoncés; négligence de l'exactitude du détail au profit de la leçon d'ensemble émanant de ces mêmes énoncés; mise de la parole et du verbe au premier plan d'une éducation donnant une importance plus grande à l'ouïe qu'à la vision – une vision elle-même supplantée par le toucher dans la hiérarchie d'utilisation des sens. Ici, le monde est Un et se livre tout entier en chacune de ses parties. Si infime soit-elle, chacune de ces dernières rend intégralement compte de la totalité dans laquelle elle est insérée: puisque aucune solution de continuité ne vient rompre l'Ordre voulu par Dieu ou tramé par les forces cosmiques, entendre et toucher le proche renseignent fidèlement et exhaustivement sur le lointain.

Au bas Moyen Âge et à la Renaissance, le lieu d'expression privilégié du *corps grotesque* est celui du carnaval dont le cortège de masques vient matérialiser l'étymologie ancienne du mot « personne »: *persona* vient du latin (du verbe *personare*, *per-sonare*: parler à travers), où il désigne le

66 Jacques LE GOFF, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Flammarion, 1982, p. 141.

67 É. GILSON, *La philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, éd. cit., p. 326-328.

68 J. LE GOFF, *La civilisation de l'Occident médiéval*, éd. cit., p. 309, 327; A.J. GOUREVITCH, *Les catégories de la culture médiévale*, éd. cit., p. 67, 89; Régine PERNOUD, *Lumière du Moyen Âge*, Grasset-Fasquelle, Paris, 1981, p. 125, 185.

masque que portent les acteurs de théâtre afin de leur donner l'apparence des personnages qu'ils interprètent, mais aussi de permettre à leur voix de porter suffisamment loin pour être audible des spectateurs⁶⁹. De même que la fête carnavalesque efface toute distinction entre spectateurs et acteurs comme entre catégories sociales, toute distinction est abolie, par cette image de fête, entre corps humain et environnement naturel : l'une des formes les plus anciennes de la représentation du *corps grotesque* consiste en divers mélanges de traits humains et animaux⁷⁰. De Callisthène aux bestiaires médiévaux *via* Isidore de Séville, c'est de là que proviennent les hommes-bêtes, les hommes-plantes, les arbres à tête humaine, les montagnes anthropomorphes, les créatures céphalopodes ou à multiples bras, qui abondent durant toute l'Antiquité et le Moyen Âge, pour atteindre des sommets dans les oeuvres fantastiques d'un Bosch ou d'un Bruegel.

III. Art roman et schéma des trois ordres

L'art roman s'épanouit entre l'an mille et les années 1150 là où la féodalisation est la plus avancée en Europe, et il repose entièrement sur l'unité d'une présence de Dieu révélée transcendalement à l'homme⁷¹. Calqué sur une doctrine augustinienne rappelée par saint Bernard tenant l'unité divine pour si totale qu'il ne convient pas de l'envisager « comme si tous les hommes ne faisaient qu'un, mais comme si un seul était tous »⁷², le système roman comporte trois caractéristiques principales. D'abord, il ne définit pas les objets qu'il appréhende en les observant pour eux-mêmes, selon leurs particularités objectives⁷³. Ensuite, loin de relier une suite de ces éléments selon un schéma de dépendance logique, il les structure « dans un système de dépendance autour d'un pôle d'attraction ou des lignes de force d'un schéma indiscutable »⁷⁴.

69 Du moins est-ce l'étymologie proposée par Gavius Bassus; pour plus de précisions, voir l'introduction du présent volume par Anne MERKER.

70 A. J. GOUREVITCH, *Les catégories de la culture médiévale*, éd. cit., p. 314.

71 Marie-Madeleine DAVY, *Initiation à la symbolique romane (XIF siècle)*, Paris, Flammarion, 1977, p. 35 sq.

72 Cité par M.-M. DAVY, *op. cit.*, p. 37.

73 André SCOBELTZINE, *L'art féodal et son enjeu social*, Paris, Gallimard, 1973, p. 176.

74 *Ibid.*, p. 178.

Enfin, « un élément d'un ensemble peut avoir plusieurs significations, être intégré dans plusieurs systèmes de sujétion, sans qu'il y ait là aucune contradiction »⁷⁵.

Caractéristique de l'art roman, l'extrême diversité des figures tient à leur commune intégration dans une combinaison d'ensemble – ou plutôt, cette diversité n'est permise *que* par une telle intégration : incorporé dans un schéma global par la tension d'une relation lui donnant sens, le particularisme de chaque figure peut d'autant mieux s'exprimer que cette relation se montre prégnante⁷⁶. En somme, le degré de liberté des éléments répond ici au degré d'affirmation du caractère totalitaire de leur relation : si l'homme roman est insaisissable, selon le mot de André Scobeltzine⁷⁷, c'est parce qu'il n'est rien d'autre que l'ensemble des rapports qui le signifient. Et puisqu'il n'est ainsi rien de lui-même, cet homme peut être aussi singulier que le désire l'artiste inspiré par Dieu – un artiste qui ne signe pas ses productions. D'où la prolifération des monstres dans l'art roman, ces monstres permettant à l'homme de mieux se connaître par le repoussoir qu'ils lui offrent dans le miroir à l'envers ainsi tendu devant lui⁷⁸, et dont la bizarrerie la plus extrême vient encore confirmer une Toute-Puissance divine emprisonnant dans Ses rets jusqu'à l'inconcevable lui-même.

Quant au visiteur d'une église romane, il n'est pas un simple spectateur. Il participe par son parcours même « au mouvement général de soumission de tous les éléments autour de l'autel principal »⁷⁹. D'ailleurs, une église de ce style ne se contente pas de recevoir passivement les fidèles, mais cherche à les attirer vers elle par de vastes portails richement ornés et largement ouverts sur l'extérieur. Une telle invite débouche sur l'intégration du visiteur au sein d'un ordre qui le dépasse et auquel il ne peut qu'acquiescer de par la dynamique même de son déplacement :

« l'individu, quel qu'il soit, qui pénètre dans l'édifice, est amené à s'insérer par son propre mouvement dans un réseau d'inféodation plus vaste qui regroupe les espaces, les arcs et les colonnes, et même les figures

75 *Ibid.*, p. 179.

76 *Ibid.*, p. 14, 96, 98-100, 112, 113.

77 *Ibid.*, p. 13.

78 J. LE GOFF, « Qu'est-ce que l'histoire de l'imaginaire? », éd. cit., p. 231-232.

79 A. SCOBELTZINE, *L'art féodal et son enjeu social*, éd. cit., p. 154.

monstrueuses des chapiteaux, et qui s'ordonne vers l'autel, vers l'abside, et par-delà vers le Dieu-Seigneur»⁸⁰.

À cette mise en scène à laquelle invite à participer l'entrée même de l'église romane, répond une extrême discrétion dans l'exposition de la structure construite de l'édifice : ses murs et ses voûtes sont formés d'un assemblage de pierres très nombreuses, de tailles et de teintes diverses, que ne relie qu'un très mince joint de mortier⁸¹. À l'instar d'un Pierre Damien disant « que l'église de pierre offre l'image de l'immense cité de Dieu qui est faite de tous les chrétiens, de la même manière que l'édifice est constitué de pierres »⁸², Hugues de Saint-Victor voit dans ces pierres des fidèles « carrés et fermes » par la stabilité de la foi et la vertu de fidélité⁸³. Dans la minceur de ce joint de mortier que la foi rend presque inutile, nous pouvons lire la toute-puissance d'une source transcendante : c'est bien la foi qui tient les pierres ensemble et l'édifice debout, et non pas le mortier. De sorte que l'église romane, comme la société du premier âge féodal dont elle figure une métonymie matérialisée, se conçoit comme déposée d'un seul bloc par la main de Dieu crevant les nuages. Des éléments dont les caractères propres sont mal fixés et ne prennent sens qu'au sein d'un cadre préalable délimitant et structurant un espace absolument contraignant pour ceux qui vont s'y inscrire : à l'évidence, la signification globale de cet art destiné à l'édification des fidèles relève du Verbe divin, et exprime à son tour le caractère totalitaire déjà commun au symbolisme universel augustinien et au *corps grotesque*.

À l'instar d'une architecture gothique qui viendra plus tard matérialiser la pensée scolastique⁸⁴, l'art roman vient ainsi matérialiser aux XI^e-XII^e siècles une forme doctrinale dont la première expression lui est contemporaine, et qui n'est autre que le schéma des trois ordres diffusé simultanément par l'évêque de Laon et celui de Cambrai. En effet, appuyé sur Grégoire le Grand, saint Augustin et Denys l'Aréopagite, le schéma des trois ordres est adressé à quelques lettrés, et il ne dit pas

80 *Ibid.*, p. 171.

81 *Ibid.*, p. 111.

82 *Ibid.*, p. 111.

83 *Ibid.*, p. 112.

84 Erwin PANOFSKY, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris, Éditions de Minuit, 1967.

autre chose que ce qu'exhibe l'art roman aux yeux de la grande masse des illettrés de cette époque. Adalbéron de Laon qui l'énonce au début du XI^e siècle est un expert consommé des lois du discours⁸⁵. Centré sur un postulat de cohérence entre ciel et terre formant deux parties d'un monde homogène – proposition cruciale énoncée au vers 228, au centre exact du poème d'Adalbéron⁸⁶ –, son schéma prône la mutualité des services dans une organisation terrestre hiérarchisée où la complémentarité des éléments est absolument nécessaire à la concorde globale⁸⁷. Ceux qui prient, ceux qui combattent, ceux qui travaillent : il est clair que ce schéma instaure une forme de division sociale des tâches dans la relation globale de l'homme à l'ensemble des trois pôles autour desquels s'ordonne l'idéologie indo-européenne si patiemment analysée par Georges Dumézil⁸⁸.

Chacun de ces trois groupes, pris un à un, est dans un rapport immédiat avec le pôle orientant sa spécialité et passe, dans sa relation aux deux autres groupes, par la médiation d'un personnage occupant le pôle correspondant. Ainsi l'*oratore* – c'est-à-dire l'évêque, pour Adalbéron et Gérard : ce personnage se tient à proximité immédiate du sacré, puisqu'il régit la sainte Église qui règle les communications entre le bas monde et le royaume de Dieu, alors même que les sphères terrestre et céleste sont conçues comme deux étages d'un édifice non cloisonné⁸⁹. En revanche, l'évêque passe par l'intermédiaire du *pugnatore* (le roi) dans sa relation à

85 Georges DUBY, *Les trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978, p. 65.

86 *Ibid.*, p. 67-68.

87 *Ibid.*, p. 77-81.

88 Il faudrait citer ici l'intégralité de l'œuvre de cet auteur. Cependant, depuis la coupure de 1938, l'architecture globale de son système, pour avoir été constamment augmentée et enrichie, n'a guère varié. Cf. Georges DUMÉZIL, *Entretiens avec Didier Eribon*, Paris, Gallimard, 1987. On en trouvera une présentation synthétique dans Georges DUMÉZIL, « L'idéologie tripartite des Indo-Européens », coll. Latomus, XXXI, *Revue d'Études Latines*, Bruxelles, 1958. Sur l'expression médiévale de cette idéologie, outre l'ouvrage cité de G. DUBY, voir Jacques LE GOFF, « Les trois fonctions indo-européennes, l'histoire et l'Europe féodale », *Annales Économies Sociétés Civilisations*, n° 6, 1979, nov.-déc., p. 1187-1215.

89 G. DUBY, *Les trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, éd. cit., p. 48-49.

l'action militaire dont celui-ci a directement la charge⁹⁰, et son rapport au monde de la production est médiatisé par le personnage de l'*agricultore*. Ce dernier n'est qu'à peine mentionné dans le schéma d'Adalbéron dont le texte, comme celui de Gérard, ne contient aucun mot qui signifie «travailleur» pour le désigner⁹¹. Ainsi confondu avec un pôle productif fugitivement évoqué, l'*agricultore* passe par la médiation de l'*oratore* dans son rapport au sacré, et par celle du *pugnatore* dans sa relation aux choses guerrières. Quant au *pugnatore*, il passe par la médiation de l'*oratore* dans son rapport au sacré – une médiation signifiée depuis Pépin le Bref par l'onction – et, bien sûr, par celle de l'*agricultore* dans sa relation au monde de la production. Le schéma d'Adalbéron de Laon et Gérard de Cambrai met ainsi au premier plan des médiations dans les rapports de chacun aux deux pôles ordonnant les fonctions dont il n'est pas en charge, et une absence de toute médiation dans son rapport au pôle qui aime sa fonction spécifique: sous la forme pleine de la nécessaire intermédiation d'un certain type de personne, ou sous la forme vide à laquelle renvoie une intimité telle que la notion même de lien en vient à disparaître, c'est donc un *système de relations* qui structure et donne sens aux trois groupes d'éléments constitutifs du schéma épiscopal.

Ce schéma nous apparaît donc à la fois triadique et totalitaire. Il y a trifonctionnalité «parce qu'il existe un rapport d'homologie entre le ciel et la terre, [que] les ordonnances de la société humaine reflètent nécessairement celles d'une société plus parfaite; [qu']elles reproduisent imparfaitement les hiérarchies, les inégalités qui maintiennent ordonnée la société des anges»⁹². C'est donc cette exemplarité céleste qui fonde la trifonctionnalité, avec son cortège d'inégalités: à l'image d'anges et d'archanges manifestement inégaux, la hiérarchie dans la

90 «Devrait passer», plutôt que «passe», car au début du XI^e siècle ce *pugnatore* est défaillant: il a charge du combat, et d'abord de celui qui devrait être mené afin de rétablir la paix civile, mais son éloignement de fait de cette fonction favorise les excès de chevaliers mal tenus en bride. C'est justement pour rappeler le *pugnatore* à ses devoirs et le soutenir de sa parole que Gérard de Cambrai formule le postulat de trifonctionnalité. Il reste qu'en droit, sinon en fait, le *pugnatore* qu'appellent de leurs vœux Gérard et Adalbéron, également imprégnés de culture carolingienne, se tient à proximité immédiate des choses guerrières.

91 G. DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, éd. cit., p. 81.

92 *Ibid.*, p. 14.

complémentarité des ordres formant l'organisation terrestre est voulue par Dieu – mieux : elle a toujours été voulue par lui, selon une structure qui se donne ainsi pour immobile. Et il y a totalitarisme parce qu'en rejetant à l'infini le point de fuite de l'épure du monde, la transcendance divine installe dans son unique perspective l'ensemble d'un schéma qui apparaît dès lors sous la forme d'une constellation de points que seul relie Son Verbe. Il en va bien de même ici que dans l'art roman, où la toute-puissance du cadre lie celui-ci au personnage « au point de former une unité de signification irréductible à la simple superposition de deux éléments constitutifs »⁹³, et renvoie dès lors à la toute puissance de Dieu soumettant chaque créature à l'ordre de l'ensemble de Sa création. Dans la peinture romane notamment, l'absence de relief soumet « l'ensemble des figures à la toute-puissance du plan »⁹⁴. Et dans la même logique, l'*espace-limite* des sculpteurs romans conduit à un art qui « tend au bloc, au dense, à l'épargne des ombres, à la paix de la lumière, à l'unité du mur, [un art qui] s'éloigne de nous, [...] se construit sans nous »⁹⁵. Dans cette double absence, nous reconnaissons le caractère immédiat du rapport de chacun à son domaine propre que nous venons de voir dans le schéma des trois ordres. L'affinité structurale est donc patente entre le système roman et la première expression de ce schéma. Si les éléments mis en relation par l'une ou l'autre construction ne sont pas identiques – ici, essentiellement l'évêque et le roi ; là, diverses figures de l'univers chrétien –, leurs structures respectives sont rigoureusement semblables : hiérarchisation des relations entre éléments, et primat absolu de celles-là sur ceux-ci dans un cadre global défini par le Verbe divin. À l'instar du symbolisme universel augustinien et de l'image du *corps grotesque*, l'art roman et le schéma des trois ordres illustrent ainsi le symbolisme unaire qui imprègne toute la période du IV^e au XII^e siècle. Durant l'ensemble de cette période, ce symbolisme cantonne l'homme médiéval dans un rôle d'*actor*, le privant ainsi du statut d'*autor* (celui qui accroît, qui fonde) qui serait celui d'un sujet autonome, maître et responsable de son faire. La personne augustinienne n'est certes pas seule responsable de cette

93 A. SCOBELTZINE, *L'art féodal et son enjeu social*, éd. cit., p. 26.

94 *Ibid.*, p. 32.

95 Henri FOCILLON, *L'art des sculpteurs romans. Recherches sur l'histoire des formes*, Paris, P.U.F., 1982, p. 26-27. Dans le même sens, voir Henri FOCILLON, *Vie des formes*, Paris, P.U.F., 1984, p. 35 sq.

oblitération du sujet humain, car la culture savante qu'elle informe rejoint ici la culture populaire. Il n'en reste pas moins que le caractère continu et irrésistible de la montée en puissance de la religion chrétienne lors de ce que Marc Bloch appelait «le premier âge féodal»⁹⁶ lui confère sur ce point une responsabilité particulière.

IV. L'individu médiéval

Qu'en est-il alors de l'individu – cette troisième notion mise ici à l'épreuve en ce qui concerne la période considérée? Il est clair que l'Occident médiéval connaît d'emblée l'individualisation, par laquelle est dit un individu quelconque dans son rapport à l'espèce⁹⁷. La logique de Boèce fait précisément de l'individu l'espèce la plus spéciale, celle sous laquelle ne se rangent plus que des individus – ainsi l'espèce homme⁹⁸. Mais l'individu médiéval ne se réduit pas à la branche la plus basse de l'arbre de Porphyre revisité par Boèce: *individuum*, *individualis*, *singularis* ne sont pas seulement des termes techniques de la dialectique, comme le laisse entendre Caroline Walker Bynum visant à réfuter la découverte de l'individu par le XII^e siècle⁹⁹. Dès l'orée du Moyen Âge, il existe au moins une espèce spécialissime dont les individus sont clairement identifiés, et décrits comme tels: celle des saints. Certes, ces récits visent à édifier le lecteur davantage qu'à lui fournir des informations positives sur la vie des personnages en cause – il s'agit là d'hagiographies, plutôt que de biographies. Il n'empêche qu'au Moyen Âge, personne ne confond saint Martin avec saint Jérôme. Aussi idéalisées soient-elles, les figures des saints des premiers siècles chrétiens n'en apparaissent pas moins singularisées, différentes les unes des autres, de sorte que leurs descriptions apportent toujours quelque contenu biographique au concept médiéval d'individu. La preuve en est que la voie royale nous permettant aujourd'hui de sonder leur moi profond consiste en l'examen

96 Marc BLOCH, *La société féodale*, Paris, Albin Michel, 1939.

97 P. RICOEUR, «Individu et identité personnelle», éd. cit.

98 Pour une minutieuse analyse de la logique de Boèce, voir J. WIRTH, *L'image médiévale. Naissance et développements (V^e-XV^e siècle)*, éd. cit.

99 C. WALKER BYNUM, «Did the Twelfth Century Discover the Individual?», éd. cit., p. 4.

des récits de leurs rêves dont fourmille l'hagiographie¹⁰⁰, et que cet examen montre que les contenus de ces rêves sont étroitement tributaires de l'ancrage spatio-temporel du rêveur considéré¹⁰¹.

Ce type de contenus, ainsi que le statut socioculturel des rêveurs, évolue en corrélation étroite avec les changements d'ensemble que connaît l'Occident médiéval. C'est ainsi qu'au XI^e siècle, le rêve se désacralise en même temps qu'il se démocratise. D'une part en effet, «on peut dire que le diable y recule au profit de Dieu et que surtout se dilate le champ du rêve "neutre", du *somnium*, plus étroitement lié à la physiologie de l'homme. Cette relation entre le rêve et le corps, ce basculement de l'oniromancie vers la médecine et la psychologie, s'accomplira au XIII^e siècle avec Albert le Grand, puis avec Arnaud de Villeneuve»¹⁰². Et d'autre part, le saint, qui avait remplacé en cela les élites antiques (rois ou héros), cesse d'être le rêveur privilégié de la communauté chrétienne : «de simples clercs – en attendant de vulgaires laïcs – sont favorisés de rêves signifiants»¹⁰³. En outre, à l'instar du roi ou du héros païen, le saint possède au moins une caractéristique de ce que Louis Dumont appelle l'individu moral¹⁰⁴ : si le discours portant sur les premiers exalte leur singularité, le second conserve de son modèle d'origine (l'ermitte, le moine) une dimension non sociale. Ce n'est certes pas assez pour en faire des individus tels qu'on en rencontre dans notre idéologie moderne de l'homme et de la société : il leur manque l'indépendance ou l'autonomie

100 Pour une première approche des rêves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident médiéval, de la fin du IV^e au début du VII^e siècle et lors du grand bouleversement du XII^e, voir le court article de Jacques LE GOFF, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident : 18 essais*, Paris, Gallimard, p. 299-306. Pour une mise au point de l'histoire complexe des attitudes successives de saint Augustin lui-même à l'égard des rêves, voir Jacques LE GOFF, *L'imaginaire médiéval. Essais*, Paris, Gallimard, 1985, p. 295-301. Cette dernière étude s'insère dans une enquête plus large sur le christianisme et les rêves du II^e au VII^e siècle, avec une mise en perspective historique – héritage biblique et héritages gréco-romains, *op. cit.*, p. 265-316.

101 Ainsi, le récit du rêve de saint Jérôme serait le document qui exprime le mieux l'angoisse des lettrés chrétiens du IV^e siècle face à la culture gréco-romaine, qu'ils appellent «païenne» ; cf. J. LE GOFF, *L'imaginaire médiéval*, éd. cit., p. 265.

102 J. LE GOFF, *Pour un autre Moyen Âge*, éd. cit., p. 305.

103 *Ibid.*

104 L. DUMONT, *Essais sur l'individualisme*, éd. cit.

pour cela. Mais c'est suffisant pour suggérer que la démocratisation du rêve, dans l'Occident chrétien du XII^e siècle, s'y accompagne de la promotion d'une dimension individualiste.

D'autres signes militent en ce sens, dont le moindre n'est pas l'évolution de la confession et de la pénitence au XII^e siècle. Car la confession est désormais centrée sur le pécheur (plutôt que sur le péché) et son intention (plutôt que la faute), et la recherche de la pénitence s'efface alors devant celle de la contrition. L'extrême importance de cette évolution découle du fait qu'elle porte sur la dimension la plus cruciale de la vie spirituelle médiévale, qui est la relation de chacun à Dieu. La promotion de la vie intérieure du chrétien autorise donc à généraliser à l'ensemble des chrétiens, clercs puis laïcs, la dimension non sociale qui était au début réservée aux saints. C'est ainsi l'une au moins des caractéristiques de l'individu moderne que l'on voit émerger dans la société du XII^e siècle – un siècle qui s'ouvre avec les années 1050, selon le titre de l'ouvrage de Colin Morris annonçant la découverte de l'individu lors de cette période¹⁰⁵. Un autre signe va dans le même sens : l'éclosion, dans la littérature française du XII^e siècle, des premiers bourgeons de la subjectivité littéraire¹⁰⁶. Ces bourgeons fleuriront au siècle suivant, qui opère une synthèse critique des rares manuscrits littéraires français existant et les diffuse à échelle plus vaste dans un contexte mental renouvelé par la découverte de l'espace à plusieurs centres qui est celui de la ville renaissante. Dans cet espace livré aux vertiges des relativités et des contingences, la littérature devient œuvre de voix individuelles. C'est dire qu'elle devient purement et simplement elle-même, puisqu'il n'est de littérature sans expression critique d'une subjectivité définie par « ce qui marque le texte comme le point de vue d'une conscience »¹⁰⁷. Entre 1214 et 1270, les textes en langue vulgaire se multiplient ainsi en France, et la quasi-totalité des genres littéraires auxquels ils appartiennent – du roman naissant à la poésie lyrique ou au fabliau, et jusqu'à l'*exemplum* – témoigne alors d'une très nette affirmation du *je* de l'auteur, clairement

105 Colin MORRIS, *The Discovery of the Individual: 1050-1200*, New York, Harper Torchbooks, 1972.

106 Michel ZINK, *La subjectivité littéraire*, Paris, P.U.F., 1985.

107 M. ZINK, *La subjectivité littéraire*, éd. cit., p. 8.

ancré dans le présent de l'œuvre en tant que véritable source de cette dernière¹⁰⁸.

Le sujet littéraire naît ainsi avec une littérature qui, loin de continuer à se tourner vers le passé indéfini d'une source dont l'écrivain se bornerait à traduire le message, se donne désormais comme une fiction¹⁰⁹. Cette évolution est en rapport étroit avec celle, déjà évoquée, de la pensée théologique vers le contritionnisme, et Michel Zink mentionne explicitement ce lien dans son analyse du célèbre *De vita sua* composé vers 1114-1115 par Guibert de Nogent¹¹⁰. Néanmoins, Michel Zink relève dans son commentaire de la fin du prologue de Guibert que ce dernier se réfère «à son propre ouvrage en le désignant sous le titre de *monodiae: in libris monodiarium mearum*, écrit-il»¹¹¹. Or, le terme de *monodia* renvoie au fait de «chanter soi seul», sans distinguer entre un «soi qui chanterait» et un «chant portant seul»: sans définir «soi» comme sujet ou comme objet¹¹². C'est pourquoi, ajoute-t-il, les premiers éditeurs du texte avaient raison dans le choix de leur titre: Guibert ne se livre pas aux monodies *de conscientia sua*, mais bien *de vita sua* – «à propos de chaque étape de sa vie, il est en effet soucieux de replacer sa personne, sa situation à un moment donné, ses expériences, dans l'ensemble social, historique, spirituel dont ils font partie»¹¹³. En d'autres termes, Guibert ne distingue pas aussi nettement que nous le faisons aujourd'hui sa vie intérieure de son contexte. Certes, «la combinaison de l'introspection et de la confession caractérise, précisément à partir de cette époque, toute la littérature spirituelle»¹¹⁴, mais une telle combinaison indique précisément

108 Le premier texte d'auteur écrit en langue française est celui des *Mémoires* de Joinville (1225-1317), qui offre une biographie de saint Louis, terminée en 1309 mais commencée bien plus tôt.

109 Il est particulièrement suggestif de remarquer que, dans le *Conte du Graal* commencé vers 1180 et largement diffusé ensuite, Chrétien de Troyes, confronté à la nécessité d'entraîner l'adhésion du lecteur, suggère que la vérité de son œuvre se trouve dans la leçon que ses romans ont à livrer, et surtout «que leur sens se dégage dans une large mesure de l'organisation qu'ils donnent aux événements qu'ils relatent», Michel ZINK, *La subjectivité littéraire*, éd. cit., p. 40.

110 *Ibid.*, p. 179 sq.

111 *Ibid.*, p. 181.

112 *Ibid.*, p. 198.

113 *Ibid.*, p. 189.

114 *Ibid.*, p. 188.

que l'indéniable percée introspective des XI^e-XII^e siècles n'en continue pas moins de s'inscrire dans le modèle de «l'individualisme-en-relation-à-Dieu» décrit par Louis Dumont¹¹⁵ : comme le souligne M. Zink, il faudrait parler ici de rétrospection plutôt que d'introspection¹¹⁶.

Au dernier quart du XII^e siècle, le *je* reste donc encore très largement un *il*. C'est ce point qui se trouve au cœur de la critique adressée par Caroline Walker Bynum¹¹⁷ aux médiévistes affirmant l'existence d'une découverte de l'individu au XII^e siècle – notamment à Colin Morris¹¹⁸ : à l'instar de Peter Haidu disant qu'à cette époque, «en dehors et à l'écart du social, l'individu humain n'existe simplement pas, il est exilé dans une région liminale qui ne peut en produire que l'animalité pure (cas théorique) ou la réintégration sociale éventuelle»¹¹⁹, Caroline Walker Bynum montre que la construction intérieure du sujet est alors inséparable de celle de sa relation, en tant que représentant d'un type humain, avec ce qui figure son extérieur, c'est-à-dire d'autres types humains, dans la dimension synchronique, et la référence christique ou les actualisations anciennes de celle-ci, dans la dimension diachronique. C'est dire que l'introspection inaugurée par saint Augustin devient pratique courante à partir des XI^e-XII^e siècles, mais elle demeure alors au service d'un *devoir-être* : la nature d'observable de l'homme augustinien reste subordonnée à l'impératif d'une éthique collective.

C'est pourquoi Caroline Walker Bynum propose de remplacer l'expression de «découverte de l'individu» par celle de «découverte du soi» en ce qui concerne cette période, et ceci en deux sens très précis : d'abord, comme une augmentation de l'intérêt pour le paysage intérieur de l'être humain à partir des années 1050 ; ensuite, au sens où la connaissance du cœur intime de la nature humaine constitue un thème et une préoccupation explicites de la littérature de cette période. Mais avec cette précision, ajoute-t-elle immédiatement, l'on ne caractérise encore qu'à moitié la vie religieuse de l'Europe des années 1050-1200 :

115 L. DUMONT, *Essais sur l'individualisme*, éd. cit.

116 M. ZINK, *La subjectivité littéraire*, éd. cit., p. 89.

117 C. WALKER BYNUM, «Did the Twelfth Century Discover the Individual?», éd. cit.

118 C. MORRIS, *The Discovery of the Individual*, éd. cit.

119 Peter HAIDU, «Temps, histoire, subjectivité aux XI^e et XII^e siècles», in : *Le Nombre du Temps. En hommage à Paul Zumthor*, Paris, Champion-Slatkine, 1988, p. 122.

pour être complet, il faut également souligner que l'importance nouvelle de l'intention dans l'éthique, sur laquelle insistent les auteurs de l'époque, s'inscrit dans un impératif d'imitation littérale des détails de la vie du Christ¹²⁰.

La « découverte du soi » au XII^e siècle est sans doute un « moment dialectique nécessaire pour la création ultérieure de l'individu « moderne » »¹²¹, mais à cette époque la construction intérieure du sujet en tant qu'élément d'un groupe lui-même à la recherche de son identité, inséparable d'une construction extérieure qui situe simultanément ce sujet et ce groupe par rapport à d'autres, s'origine dans la multiplication des groupes et des types humains que connaît alors l'Occident, et dans la nécessité pour chacun de choisir dès lors le type de vie active (un concept nouvellement valorisé) qu'il lui convient de mener¹²². Choisir implique de disposer de critères pour ce faire, et au XII^e siècle ces derniers sont tout naturellement inspirés par les épisodes de la vie du Christ et des grandes figures de la chrétienté – devenues telles précisément du fait de la conformation de leurs propres vies au modèle christique¹²³. Ce modèle, et ses actualisations ultérieures dans les vies des saints, constituent donc de puissants moyens d'identification pour ces groupes. Mais en outre, la transitivité de la relation de ressemblance – la « ressemblance » est une catégorie fondamentale de la théologie du XII^e siècle, souligne Caroline Walker Bynum¹²⁴ – implique que chaque type humain ou groupe constitue à son tour un exemple pour les autres. C'est pourquoi l'accent est alors mis sur l'absolue nécessité d'une parfaite conformité entre intérieur et extérieur, aussi importante dans la définition de la grâce que la conformité de chacun à Dieu. D'où le concept de « reformation

120 C. WALKER BYNUM, « Did the Twelfth Century Discover the Individual? », éd. cit., p. 4.

121 P. HAIDU, « Temps, histoire, subjectivité aux XI^e et XII^e siècles », éd. cit., p. 122.

122 C. WALKER BYNUM, « Did the Twelfth Century Discover the Individual? », éd. cit., p. 5-7.

123 Au XIII^e siècle, la prolifération des types humains (clercs, prêtres, gens mariés, veufs, vierges, soldats, marchands, etc.), ayant chacun leur propres règles de vie et institutions en accord avec leurs différents talents, accentuera encore cette double nécessité de bien choisir un rôle spécifique, différent des autres, et d'effectuer ce choix de telle sorte que ces différents rôles soient complémentaires dans une construction collective du socle de l'Église sur lequel se tient le Christ. Cf. C. WALKER BYNUM, *op. cit.*, p. 8.

124 *Ibid.*, p. 12.

par le modèle» mis en avant par le XII^e siècle: la définition interne de soi va alors de pair avec celle de groupes, non seulement envisagés pour eux-mêmes, mais aussi comme moyen de sauver et évangéliser les autres en tant que modèles¹²⁵.

En définitive, ce que Caroline Walker Bynum appelle «découverte de soi», en insistant sur son aspect inséparable d'une «découverte du groupe» pour réfuter l'existence d'une «découverte de l'individu» au XII^e siècle, n'est donc rien d'autre que la généralisation, à des types humains de plus en plus nombreux, de la «découverte de la personne» sept siècles plus tôt par saint Augustin: comme jadis pour l'évêque d'Hippone, pour chaque élément de chacun de ces groupes l'essentiel est alors de se définir en trouvant en soi la parcelle divine qu'y a déposé le Créateur, et ceci de manière à construire ici-bas la cité de Dieu. En ce sens, Caroline Walker Bynum est parfaitement fondée à avancer l'expression de «découverte de soi»: la dimension d'intériorité inhérente à la *personne* augustinienne se trouve indéniablement actualisée à plus vaste échelle lors du long XII^e siècle [1050-1200] qui voit ainsi proliférer ces représentants prototypiques de classes englobées dans un univers hiérarchiquement ordonné que Robert Legros appelle des individus *particuliers*¹²⁶. Mais d'un autre côté, ainsi que le souligne Maria Daraki, saint Augustin présente un tel degré de singularité qu'il est difficile de le réduire à un type, et c'est bien là ce qui fait de lui l'ancêtre de l'*individu* moderne¹²⁷. Bien que les conditions sociales et culturelles le vouent à demeurer très longtemps à l'état latent dans l'Occident chrétien, ce second aspect de la figure augustinienne fait ainsi partie d'emblée de la culture chrétienne. En somme, le côté paradoxal du message d'Augustin se donne à voir jusque dans l'identité propre de celui qui en est l'auteur, et il en va de même pour les *Vies* de saints – ces hagiographies qui ne peuvent éviter de livrer quelque élément proprement biographique.

Parallèlement à la dimension de la personne, le chrétien possède ainsi depuis toujours celle de l'individu, et c'est la promesse du développement de cette dernière qui commence à devenir réalité au XII^e siècle. C'est là très précisément ce que Colin Morris dit discerner dans la «découverte

125 *Ibid.*, p. 14.

126 R. LEGROS, «La naissance de l'individu moderne», éd. cit.

127 M. DARAKI, *Une religiosité sans Dieu*, éd. cit., p. 200.

de l'individu » à cette époque¹²⁸. Comme le pressent ce dernier, bien qu'il n'approfondisse guère le raisonnement sur ce point, il ne s'agit donc pas d'opposer « soi » et « individu » pour caractériser une telle évolution. Et réciproquement, bien qu'elle oppose « découverte de soi » et « découverte de l'individu », Caroline Walker Bynum pose le véritable problème qui consiste en l'élucidation des causes et des caractéristiques de la rupture, lors des siècles suivants, de l'équilibre qu'avait réalisé le XII^e siècle entre soi et communauté, d'une part, et entre intérieur et extérieur, d'autre part¹²⁹.

Ainsi que nous avons tenté de le montrer ailleurs¹³⁰, cette rupture est celle d'un équilibre du système idéologique indo-européen centré sur le divin et le symbolisme unaire qui le rend manifeste aux yeux de tous, au profit d'un autre équilibre de ce même système, désormais centré sur l'humain et le symbolisme *ternaire* qui vient détrôner le précédent. La cause de cette rupture réside en l'arrêt de la guerre externe en Occident au début du XI^e siècle, qui incite alors les grands seigneurs à rechercher dans la seigneurie foncière d'autres ressources que le seul butin guerrier afin d'alimenter leur soif de dépenses ostentatoires. De là, l'émergence d'un véritable *sujet* humain en la personne du *ministerialis* posant la nature en *objet en tant que tel*, dont l'observation à des fins de maîtrise doit mener à la production des ressources recherchées – ce nouveau regard sur la nature signant la « renaissance » du XII^e siècle¹³¹. De là également, la montée en puissance de la classe des marchands au siècle suivant¹³², ces marchands qui fourniront plus tard à l'art pictural ses premiers

128 C. MORRIS, *The Discovery of the Individual*, éd. cit.; C. MORRIS, « Individualism in Twelfth-Century Religion. Some further Reflections », *Journal of Ecclesiastical History*, 2, April 1980, p. 195-206.

129 C. Walker Bynum, « Did the Twelfth Century Discover the Individual? », éd. cit., p. 16.

130 Bernard ANCORI, « Permanence et actualité du système idéologique indo-européen : la Grèce ancienne, l'Occident médiéval et nous », *Texto!*, Rubrique *Dits et inédits*, 2009 : <http://www.revue-texto.net/index.php?id=2014>; B. ANCORI, « Archéologie du sujet occidental. Jalons grecs et médiévaux », éd. cit.

131 Marie-Dominique CHENU, « L'homme et la nature. Perspectives sur la renaissance du XII^e siècle », *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1952, p. 39-66; M.-D. CHENU, « Nature ou Histoire? Une controverse exégétique sur la création au XII^e siècle », *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, J. Vrin, 1954, p. 25-30.

132 Jacques LE GOFF, *Marchands et banquiers du Moyen Âge*, Paris, P.U.F., 1980.

modèles d'*individus singuliers*¹³³. De là enfin, la lente transformation des notions d'entreprise et d'entrepreneur qui débouchera au XVIII^e siècle sur la première théorisation de ce *sujet* par excellence que sera devenu l'entrepreneur moderne¹³⁴.

Bibliographie

- ANCORI Bernard, *Échange monétaire et évolution économique*, Thèse de doctorat d'État ès sciences économiques, Université Louis Pasteur (Strasbourg I), 1990.
- ANCORI Bernard, «Permanence et actualité du système idéologique indo-européen : la Grèce ancienne, l'Occident médiéval et nous», *Textol*, Rubrique *Dits et inédits*, 2009 : <http://www.revue-textol.net/index.php?id=2014>
- ANCORI Bernard, «Archéologie du sujet occidental. Jalons grecs et médiévaux», Séminaire *Que sommes-nous dans ce monde qui est aujourd'hui le nôtre?*, Maison Interuniversitaire des Sciences de l'Homme Alsace, Strasbourg, 23-24 octobre 2009, à paraître.
- BAKHTINE Mikhaïl, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1970.
- BLOCH Marc, *La société féodale*, Paris, Albin Michel, 1939.
- BROWN Peter, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, Gallimard, 1983 (1^{re} éd. américaine : *The Making of Late Antiquity*, Harvard University Press, 1978).
- BROWN Peter, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, Des Travaux / Éditions du Seuil, 1985 (1^{re} éd. américaine : *Society and the Holy in Late Antiquity*, Faber & Faber, 1982).
- CHENU Marie-Dominique, L'homme et la nature. Perspectives sur la renaissance du XII^e siècle, *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, Paris, J. Vrin, 1952, p. 39-66.
- CHENU Marie-Dominique, «Nature ou Histoire? Une controverse exégétique sur la création au XII^e siècle», *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, Paris, J. Vrin, 1954, p. 25-30.

133 Tzvetan TODOROV, «La représentation de l'individu en peinture», in : Bernard FOCCROULLE, Robert LEGROS & Tzvetan TODOROV, *La naissance de l'individu dans l'art*, Paris, Grasset, 2006, p. 13-39.

134 Hélène VÉRIN, *Entrepreneurs, Entreprise. Histoire d'une idée*, Paris, P.U.F., 1982.

- CHYDÉNIUS Jean, «La théorie du symbolisme universel», *Poétique*, 23, 1975, p. 322-341.
- DARAKI Maria, *Une religiosité sans Dieu. Essai sur les stoïciens d'Athènes et saint Augustin*, Paris, La Découverte, 1989.
- DAVY Marie-Madeleine, *Initiation à la symbolique romane (XII^e siècle)*, Paris, Flammarion, 1977.
- DUBY Georges, *Les trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978.
- DUMÉZIL Georges, «L'idéologie tripartite des Indo-Européens», coll. Latomus, XXXI, *Revue d'Études Latines*, Bruxelles, 1958.
- DUMÉZIL Georges, *Entretiens avec Didier Eribon*, Paris, Gallimard, 1987.
- DUMONT Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.
- ELSTER Jon, «Négation active et négation passive. Essai de sociologie ivanienne», in: Paul WATZLAWICK (éd.), *L'invention de la réalité. Comment savons-nous ce que nous croyons savoir? Contributions au constructivisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1988, p. 193-221 (1^{re} éd. allemande: *Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus*, R. Piper Co Verlag, 1981).
- FÉDOU Michel, «Augustin», in: François CHATELET, Olivier DUHAMEL & Éveline PISIER (éds), *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, Presses universitaires de France, 1986, p. 31-40.
- FERRIER Francis, *Saint Augustin*, Paris, Presses universitaires de France, 1989.
- FOCILLON Henri, *L'art des sculpteurs romans. Recherches sur l'histoire des formes*, Paris, Presses universitaires de France, 3^e éd., 1982 (1^{re} éd.: 1931).
- FOCILLON Henri, *Vie des formes*, Presses universitaires de France, 8^e éd., 1984 (1^{re} éd.: 1943).
- GILSON Étienne, *La philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Paris, Payot, 1944.
- GILSON Étienne, «Église et Cité de Dieu chez saint Augustin», *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, Paris, J. Vrin, 1954, p. 5-23.
- GILSON Étienne, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, J. Vrin, 5^e éd., 1984 (1^{re} éd.: 1930).
- GOUREVITCH Aaron J., *Les catégories de la culture médiévale*, Paris, Gallimard, 1983 (1^{re} éd. russe: *Kategorii Srednevekovoj Kul'tury*, Moscou, Éditions Izkusstvo, 1972).

- HAIDU Peter, «Temps, histoire, subjectivité aux XI^e et XII^e siècles», in: *Le Nombre du Temps. En hommage à Paul Zumthor*, Paris, Champion-Slatkine, 1988, p. 105-122.
- LAFON Guy, «L'Épître aux Romains ou la Religion Innocente», préface à *Épître aux Romains. Épître aux Galates*, de saint Paul, Paris, Flammarion, 1987.
- LE GOFF Jacques, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*, Paris, Gallimard, 1977.
- LE GOFF Jacques, «Les trois fonctions indo-européennes, l'histoire et l'Europe féodale», *Annales Économies Sociétés Civilisations*, n° 6, nov.- déc. 1979, p. 1187-1215.
- LE GOFF Jacques, *Marchands et banquiers du Moyen Âge*, Paris, Presses universitaires de France, 6^e éd. mise à jour, 1980 (1^{re} éd.: 1956).
- LE GOFF Jacques, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.
- LE GOFF Jacques, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Flammarion, 1982 (1^{re} éd.: 1964).
- LE GOFF Jacques, «Qu'est-ce que l'histoire de l'imaginaire? Exemple: l'imaginaire de la société féodale médiévale», in: *Sens et place des connaissances dans la société*, Paris, CNRS Éditions, 1984, p. 217-250.
- LE GOFF Jacques, *L'imaginaire médiéval. Essais*, Paris, Gallimard, 1985.
- LE GOFF Jacques, *La bourse et la vie. Économie et religion au Moyen Âge*, Paris, Hachette, 1986.
- LEGROS Robert, «La naissance de l'individu moderne», in: Bernard FOCCROULLE, Robert LEGROS & Tzvetan TODOROV, *La naissance de l'individu dans l'art*, Paris, Grasset, 2006, p. 121-200.
- MATORE Georges, *Le vocabulaire et la société médiévale*, Paris, Presses universitaires de France, 1985.
- MORRIS Colin, *The Discovery of the Individual: 1050-1200*, New York, Harper Torchbooks, 1972.
- MORRIS COLIN, «Individualism in Twelfth-Century Religion. Some further Reflections», *Journal of Ecclesiastical History*, 2, April 1980, p. 195-206.
- PANOFKY Erwin, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris, Éditions de Minuit, 1967.
- PERNOUD Régine, *Lumière du Moyen Âge*, Paris, Grasset-Fasquelle, 1981 (1^{re} éd.: 1944).
- RICOEUR Paul, «Individu et identité personnelle», in: *Sur l'individu*, Colloque de Royaumont, Paris, Éditions du Seuil, 1987, p. 54-72.

- SCOBELTZINE André, *L'art féodal et son enjeu social*, Paris, Gallimard, 1973.
- TODOROV Tzvetan, «La représentation de l'individu en peinture», in: Bernard FOCCROULLE, Robert LEGROS & Tzvetan TODOROV, *La naissance de l'individu dans l'art*, Paris, Grasset, 2006, p. 13-39.
- VAUCHEZ André, «Le saint», in: Jacques LE GOFF (dir.), *L'homme médiéval*, Paris, Éditions du Seuil, 1989, p. 345-380.
- VÉRIN Hélène, *Entrepreneurs, Entreprise. Histoire d'une idée*, Paris, Presses universitaires de France, 1982.
- Vernant Jean-Pierre, «L'individu dans la cité», in: *Sur l'individu*, Colloque de Royaumont, Paris, Éditions du Seuil, 1987, p. 20-37.
- VERNANT Jean-Pierre, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989.
- WALKER BYNUM Caroline, «Did the Twelfth Century Discover the Individual?», *Journal of Ecclesiastical History*, 1, January 1980, p. 1-17.
- WIRTH Jean, «Le sujet médiéval», in: Elizabeth GUIBERT-SLEIDZIEWSKI & Jean-Louis VIEILLARD-BARON (éds), *Penser le sujet aujourd'hui*, Paris, Klincksieck, coll. Méridiens-Klincksieck, 1988, p. 239-256.
- WIRTH Jean, *L'image médiévale. Naissance et développements (V^e-XV^e siècle)*, Paris, Klincksieck, coll. Méridiens-Klincksieck, 1989.
- ZINK Michel, *La subjectivité littéraire*, Paris, Presses universitaires de France, 1985.