

Anita GUERREAU-JALABERT (CNRS – IRHT)

Occident médiéval et pensée analogique : le sens de spiritus et caro

Dans son texte de présentation à notre colloque, J.-Ph. Genet relève le poids déterminant du christianisme dans les constructions idéelles propres à l'Occident médiéval. L'enquête qu'il nous propose sur les structures et les logiques de l'idéal dans ces sociétés devrait donc d'abord trouver son objet dans le déchiffrement des représentations chrétiennes. Mais pour les analyser, il convient de reconnaître l'historicité du christianisme et de nous défaire de ce que nous croyons en savoir : le christianisme médiéval est bien différent dans son contenu et dans sa signification de la « religion » promue par le néo-christianisme entre XIX^e siècle et Vatican II¹. Le thème que j'ai choisi de traiter ici en est une bonne illustration. Il s'agit en effet de proposer l'hypothèse que les notions de chair et d'esprit, qui nous paraissent si familières, ont eu, dans la pensée médiévale, un tout autre sens que celui que nous leur prêtons et qu'elles ont constitué la base d'une matrice d'analogie générale tout à fait comparable à celles que l'on a pu identifier ailleurs - on pense notamment aux exemples bien connus de la Chine ou du monde berbère, mais à d'autres aussi, moins souvent cités, tel celui des Lele étudié par M. Douglas². Comme on tentera de le montrer, cette matrice, qui apparaît avec les premiers Pères de l'Eglise, court tout au long du Moyen Age, elle y constitue un fondement de la pensée théologique, mais elle est aussi partagée et parfaitement maîtrisée par les dominants laïcs, comme l'indique la littérature émanant de ces milieux, conservée à partir du XII^e siècle.

Une conception de l'homme

C'est dans les conceptions de l'être humain que les notions de chair et d'esprit se sont mises en place dans les premiers siècles du christianisme. L'examen de ces conceptions fait apparaître une situation complexe : on y trouve en effet des éléments qui renvoient aux philosophies antiques et d'autres qui proviennent du monde juif, par le biais des traductions de l'Ancien Testament. Il est donc tentant, et tout à fait possible, de relier ponctuellement tel ou tel aspect des représentations chrétiennes à l'un ou l'autre de ces héritages ; de ce point de vue, les idées véhiculées par le platonisme ou le néoplatonisme, mais aussi par le stoïcisme latin ont retenu l'attention des commentateurs bien plus clairement que celles du judaïsme, sans doute à juste titre. Néanmoins, l'Ancien Testament a fourni au christianisme des éléments importants : il a non seulement influé sur les conceptions du rapport entre l'homme et Dieu, mais aussi sur le vocabulaire même de l'anthropologie chrétienne, introduisant dans cette dernière des notions-clés. Les auteurs chrétiens, et d'abord les Pères de l'Église, ont réorganisé ces données, parfois proches, parfois très éloignées les unes des autres, en une synthèse originale que l'on ne peut réduire à une simple somme d'emprunts divers et qui trouve sa logique dans un ensemble de représentations du monde qui ne sont ni celles de l'Antiquité païenne ni celles du judaïsme. C'est donc cette structure nouvelle qu'il

1 Sur cette rupture, voir A. Guereau, *Fief, féodalité, féodalisme. Enjeux sociaux et réflexion historique*, *Annales E.S.C.*, 45, 1990, p. 137-166.

2 M. Granet, *La pensée chinoise*, Paris, 1934 ; P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, 1972 ; M. Douglas, *Modèles corps/maison du monde: le microcosme comme représentation collective*, *Sociétés*, 2005/3, 89, p. 43-62.

convient de déchiffrer³.

Le modèle chrétien repose sur un schéma fondamental et intangible : l'homme est composé de deux éléments ou de deux substances : l'âme et le corps. C'est un point sur lequel s'accordent, à plusieurs siècles d'écart, deux auteurs majeurs : Augustin, pour qui « homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore (*de trinitate* 15, 11) ; et Thomas d'Aquin qui utilise sous diverses formulations l'idée que « homo est compositus ex anima et corpore ». La simplicité de ce schéma est, pour nous, obscurcie à la fois par une relative variabilité du lexique mis en œuvre, sur lequel on va revenir, et par des constructions qui confèrent une certaine complexité à l'idée de l'âme - en laquelle certains auteurs ont, dans certains contextes, introduit des subdivisions qui créent des apparences d'organisation ternaire : la composante vitale et la composante rationnelle, ou encore des « puissances » distinctes, correspondant à des fonctions (psychiques et intellectuelles) diverses⁴.

Si l'on s'en tient au christianisme latin et sans ignorer le rôle joué par l'intermédiaire grec, on retrouve dans le vocabulaire mis en œuvre le double héritage mentionné plus haut. On relève en effet l'emploi de deux termes d'origine classique : *anima* et *corpus*. Mais leur association traduit un glissement de sens : en effet, *anima*, en latin classique, désigne le souffle vital - et non les fonctions cognitives ou psychologiques de l'homme qui sont représentées par *animus* et d'autres termes (*mens*, *intellectus*). Les corpus textuels numérisés permettent d'observer deux phénomènes : le remplacement tendanciel d'*animus* par *anima*, dont la fréquence d'emploi augmente de manière massive, et l'équivalence globale posée entre *anima* et un ensemble d'autres vocables pour définir ce qui ne relève pas du corps - ce qui correspond à l'établissement d'un schéma fondamentalement binaire⁵. On constate du reste dans ce registre le poids nouveau conféré au cœur (*cor*), à partir de saint Augustin, sur la base de la langue biblique. Choix qui résulte de la nécessité, pour les traducteurs de la bible, de trouver des termes pour rendre des conceptions de l'homme qui sont propres au monde juif.

Ce sont les mêmes raisons qui ont imposé dans le latin chrétien un usage entièrement nouveau pour deux autres vocables : *caro* et *spiritus*, qui rendent certaines des notions véhiculées par l'Ancien Testament. Dans ce transfert, chacun de ces mots reçoit un sens nouveau : *caro*, qui s'applique en latin classique à une partie du corps des êtres vivants (notamment, pour les hommes et les animaux, ce qui n'est ni os, ni sang, ni peau) conserve ce sens, mais devient aussi un simple équivalent de *corpus* : il rend en ce sens l'hébreu *basar* (qui dénomme en particulier le corps vivant et, par extension, l'homme

3 Les historiens médiévistes devraient absolument conférer une valeur générale à la réflexion énoncée par C. Casagrande et S. Vecchio à propos de la réinterprétation patristique et médiévale du thème des passions : « il s'agit d'un changement de paradigme qui fait des théories médiévales des passions quelque chose de différent par rapport aux théories anciennes, quand bien même les médiévaux utilisent largement les matériaux conceptuels venant de l'Antiquité » (*Les théories des passions dans la culture médiévale*, dans P. Nagy et D. Boquet (éds), *Le sujet des émotions au Moyen Age*, Paris, 2008, p. 107-127, ici p. 109). La restructuration des représentations antiques par le christianisme a également été clairement mise en lumière par les travaux de P. Brown, dont l'apport, essentiel de ce point de vue, semble singulièrement ignoré des médiévistes (voir notamment *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, 1983 [1978¹] et *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, 1984 [1981¹]).

4 Sur ces variations secondes à l'intérieur d'une conception unitaire de la part spirituelle de l'homme, voir M.-D. Chenu., *Spiritus. Le vocabulaire de l'âme au XII^e siècle*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XLI, 1957, p. 209-232.

5 Ces traits - schéma binaire, prévalence d'*anima* sur *animus*, équivalence des termes désignant la part « spirituelle » de l'homme - sont confirmés par l'étude précise consacrée à un auteur précoce, Lactance, par M. Perrin (*L'homme antique et chrétien. L'anthropologie de Lactance - 250-325*, Paris, 1981, ici p. 232-236).

entier)⁶. *Spiritus*, qui désignait l'air, la respiration et le souffle vital, et secondairement certaines dispositions psychologiques, devient un synonyme de l'ensemble des termes utilisés pour parler de la seconde composante de l'être humain ; il rend en particulier l'hébreu *ruah*, Esprit de Dieu et esprit de l'homme⁷. La transformation du sens de chacun de ces mots s'accompagne donc de leur association pour constituer un doublet inédit du binôme *anima/corpus* (lui-même réinterprété dans ce contexte); il s'agit là d'une réorganisation lexicale et sémantique radicale⁸. La promotion *d'anima* – clairement liée à l'idée de souffle – pourrait donc provenir de sa proximité sémantique avec *spiritus* (qui connaît lui aussi un développement nouveau).

Là encore, il est possible de déceler chez tel ou tel auteur des variantes ; mais l'équivalence générale des deux schèmes lexicaux se marque par leur constante combinaison : *anima/corpus* et *spiritus/caro* coexistent avec *anima/caro* et *spiritus/corpus*. L'importance que prennent ces notions se traduit aussi par le développement de néologismes ou de quasi-néologismes : pour *caro*, *carnalis* et *carnaliter* ; pour *spiritus*, *spirit(u)alis* et *spirit(u)aliter*, qui occupent l'essentiel du champ en raison du sens ambigu *d'animalis* (et du néologisme *animaliter*) ; enfin, *corporalis* et *corporaliter* connaissent une extension très importante.

On aimerait mieux suivre ces réorganisations lexicales et sémantiques, mieux mesurer l'influence des textes vétéro-testamentaires non seulement sur le choix de termes nouveaux, mais aussi sur le contenu des conceptions anthropologiques. Il apparaît en tout cas assez clair que c'est entre saint Paul et saint Augustin que le christianisme a construit, sur la base d'une représentation de l'homme, les fondements d'une matrice d'analogie généralisée qui a servi de cadre à la pensée occidentale durant plus d'un millénaire. Saint Paul semble en effet être le premier à instaurer autour de la notion rendue en latin par le terme *caro* un système de sens qui déborde la simple désignation de l'une des deux composantes de l'homme : sur la base de l'opposition entre ces dernières, *caro* reçoit une charge morale fortement négative qui en fait le support et le symbole de tout ce qui est condamnable en l'homme et en l'humanité, ce qui n'était nullement le cas pour *basar* dans l'Ancien Testament ; l'assimilation, sous le même terme *caro*, du corps et de la nature humaine et son inscription dans un système de valence binaire constituent l'amorce d'un schème idéal nouveau.

Comme l'a montré P. Brown, le corps a occupé une place importante dans les constructions et débats des premiers siècles du christianisme⁹. La pensée de saint

6 Reprenant certaines valeurs de *basar*, *caro* désigne à la fois l'homme, la nature humaine (notamment endossée par le Christ dans l'incarnation) et l'une des deux composantes de l'homme. Tertullien est le premier auteur à faire un usage large de ce terme ; pour une analyse récente, voir J.-C. Fredouille, *Observations sur la terminologie anthropologique de Tertullien : constantes et variations*, dans V. Boudon-Millot et B. Poudéron (éds), *Les Pères de l'Eglise face à la science médicale de leur temps*, Paris, 2005, p. 321-334. Ce terme comporte peut-être une connotation négative dès l'origine ; elle est explicite dans le lien étymologique établi entre *caro* et *cadaver* (J.-C. Fredouille, p. 323-324).

7 Pour une présentation synthétique des principales notions de l'anthropologie vétéro-testamentaire, voir J. Lévêque, *Intériorité*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, t. 7, 2004, col. 1877-1889.

8 Voir M. Fattori et M. Bianchi (éds), *SPIRITUS. IV° Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Rome, 1984 ; cet ouvrage contient un ensemble de contributions intéressantes, même si l'on n'en partage pas toutes les analyses. Il apparaît que le terme *spiritus* connaît en latin classique des fréquences faibles, dont la moitié se trouvent chez Sénèque. C'est également chez cet auteur que l'on rencontre quatre occurrences de *caro* opposé à *animus* (mais non à *spiritus*) comme un équivalent partiel de *corpus*. Sénèque est souvent le seul auteur classique chez lequel on identifie une amorce des évolutions lexicales/ sémantiques enregistrées par le latin chrétien ; mais on ne peut mesurer la signification réelle d'un phénomène qu'à son poids numérique : ce sont bien les traductions de la Bible qui ont imposé une transformation majeure dans le domaine qui nous occupe.

9 P. Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New

Augustin en fournit une synthèse et lègue au Moyen Age occidental les bases d'un paradigme d'organisation des représentations du monde de type analogique.

Selon cet auteur, l'homme voulu par Dieu lors de la création est un composé en quelque sorte parfait d'âme et de corps : distincts, mais unis par l'amour (*caritas*) dans un rapport hiérarchique harmonieux qui donne à la première un pouvoir de domination que la seconde reconnaît : « fit in ipso homine quidam iustus ordo naturae, ut anima subdatur Deo et animae caro, ac per hoc Deo et anima et caro » (*de civitate Dei* XIX, 4). Le péché originel introduit un profond désordre : produit par la *superbia* (qui défait le *iustus ordo naturae* du fait de la rupture du premier lien, celui de l'âme soumise à son créateur), il a pour conséquence la lutte de la chair contre l'esprit, sa domination même, ainsi que celle de la *cupiditas*. La sexualité est le signe tangible et non la cause de cette situation : l'incapacité de l'homme à maîtriser ses organes sexuels est le propre des temps postérieurs à la chute (selon une idée reprise par la suite, saint Augustin assure que, sans le péché, l'homme se serait certes reproduit sexuellement, mais en maîtrisant ses organes sexuels comme il maîtrise actuellement ses mains). L'incarnation ouvre la possibilité d'une remise en ordre : la perfection originelle de l'homme est réactivée par un Christ qui endosse la nature humaine et l'associe à sa divinité, la naissance de *l'ecclēsia*, garante de cette remise en ordre, ouvre aux chrétiens la voie d'un salut qui est imaginé d'abord comme réordonnement du rapport entre âme et corps¹⁰.

Ce dernier définit donc un système où deux éléments sont pensés simultanément comme distincts, complémentaires et unis en une hiérarchie harmonieuse (dont le ciment est l'amour). On ne saurait trop insister sur le poids déterminant de l'idée d'unité dans la pensée patristique et médiévale : le dualisme y est constamment condamné ; et l'unité de l'homme est une façon de penser et de dire l'unité de *l'ecclēsia*, c'est-à-dire de la société. Car le modèle fourni par le lien, en l'homme, entre sa part spirituelle et sa part charnelle fonde, de manière analogique, l'interprétation des divers éléments qui construisent, dans un même mouvement, une vision de l'histoire de l'humanité et une conception des sociétés humaines : ainsi, l'ordre et le désordre qui caractérisent l'être humain sont aussi ceux qui définissent le bon ou le mauvais rapport entre l'homme et Dieu, et les bonnes ou mauvaises relations des hommes entre eux (le tout illustré par l'opposition entre les deux cités dans la *Cité de Dieu*). Le schème *spiritus/caro* sert tout autant à penser l'incarnation d'un dieu fait homme que le rapport entre homme et femme et permet, plus généralement, d'identifier ce qui est défini comme bon (i.e. conforme à la volonté de Dieu) et ce qui est défini comme mauvais¹¹. Dans ces conditions se dessine un dispositif dans lequel le binôme *spiritus/caro*, tout en conservant sa signification première, se trouve affecté d'une valeur en quelque sorte abstraite, susceptible de s'appliquer à des registres très divers et de constituer une matrice d'analogie généralisée.

York, 1988 ; trad. fr. Paris, 1995. L'intérêt de cet ouvrage est considérable ; toutefois, l'auteur ne s'interroge pas sur l'évolution du vocabulaire, il admet comme acquise l'équivalence entre *corpus* et *caro* et n'aborde pas de front la question d'une structuration des représentations par l'opposition entre *caro* et *spiritus*.

10 L'idée de la résurrection des corps apparaissait aux païens comme particulièrement inadmissible ; ce qu'était également, pour les mêmes raisons, le culte des reliques. Ces éléments traduisent non de simples adjonctions chrétiennes aux représentations antiques, mais la totale réorganisation des conceptions de l'homme apportée par le christianisme ; sur ces thèmes, voir H.-I. Marrou, *Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin* », *Revue des Etudes Augustiniennes*, XII, 1966, p. 111-136 ; et P. Brown, *Le culte des saints*, ouvr. cité en n. 3.

11 Ces thèmes, amorcés par saint Paul, ont constitué des éléments majeurs de la représentation et de la pratique des relations sociales au Moyen Age ; ils ont fondé notamment les conceptions du rapport entre homme et femme dans le mariage, sur la base de *l'Epître aux Ephésiens* 5, 21-33.

Une matrice d'analogie générale.

Le tableau suivant permet de faire apparaître les éléments les plus significatifs de ce système :

	<i>spiritus</i>	<i>caro</i>
	<i>anima</i>	<i>corpus</i>
	Dieu	homme
	Dieu	diable
	homme	animal
	céleste	terrestre
	intérieur	extérieur
	ordre	anomie
	unité	division
	<i>caritas, amor, bonne amour</i>	<i>cupiditas, concupiscentia, fole</i>
<i>amour</i>		
	homme	femme
	époux	épouse
	clerc	laïc
	chrétien	non chrétien
	virginité/célibat	mariage
	mariage	fornication
	parenté spirituelle	parenté charnelle
	engendrement spirituel	engendrement charnel
	maigre	gras

Comme le montre ce tableau, la paire *spiritus/carro* s'applique à des pans de réalité divers, et elle joue notamment un rôle essentiel dans la conception des rapports sociaux : relations entre hommes et femmes, entre clercs et laïcs, relations de parenté - le tout organisé par *caritas/amour* (et leurs antithèses) ; mais elle définit aussi un autre élément crucial, une représentation de l'espace polarisée par l'opposition d'une valence positive - l'intérieur - et d'une valence négative - l'extérieur -, également inscrite dans l'homme par la valorisation de l'homme intérieur¹². Ces différents registres se trouvent intrinsèquement liés par un principe analogique qui fonctionne sur le mode du « tout est dans tout et réciproquement » (Ph. Descola) et qui ramène à l'unité toute la diversité du monde¹³. L'ordre retenu pour la présentation de notre tableau doit donc être pris pour ce qu'il est, c'est-à-dire comme parfaitement arbitraire du point de vue du sens.

Un tel mode de pensée nous est devenu étranger ; on en rappellera donc brièvement quelques-unes des caractéristiques.

12 A. Guerreau, *Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen*, dans N. Bulst, R. Descimon et A. Guerreau (éds), *L'Etat ou le roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIV^e-XVII^e siècles)*, Paris, 1996, p. 85-101; et *Structure et évolution des représentations de l'espace dans le haut Moyen Age occidental*, dans *Uomo e spazio nell'alto Medioevo*, Spoleto, 2003, p. 91-115. Le système analogique des Lele, fondé sur « le motif de l'eau qui coule », contraint de même l'anthropologue à se défaire de références spontanées (mais socialement construites) à une conception de l'espace articulée par la cartographie, les points cardinaux et les notions d'amont et d'aval (voir M. Douglas, *op. cit.* en n. 2, p. 50-52).

13 Ph. Descola, *Par delà nature et culture*, Paris, 2006, ouvrage qui propose une analyse très complète du fonctionnement de ce que l'auteur appelle « analogisme ». On trouve également des notations fort intéressantes dans M. Douglas, *op. cit.* en n. 2 ; et *Raisonnements circulaires : Retour nostalgique à Lévy-Bruhl*, *Sociological Research Online* 12(6)12, <http://www.socresonline.org.uk/>.

Soulignons, tout d'abord, que l'on s'en est tenu ici aux aspects les plus significatifs pour l'Occident médiéval ; mais tout semble susceptible d'être interprété selon cette matrice, souvent par extension des relations de base : par exemple, les modes de lecture de la bible, ou la définition des mesures d'un édifice¹⁴ ; de même, un déchiffrement attentif des textes permet à C. Casagrande et à S. Vecchio de montrer que le schéma des passions, emprunté aux auteurs antiques, est précisément réorganisé par une logique binaire : les passions ne sont plus négatives, contraires à la sagesse, mais chacune possède un aspect positif, indispensable au lien à Dieu et au progrès spirituel, et un aspect négatif¹⁵. Si P. Bourdieu parle du « démon de l'analogie » ou Ph. Descola des « vertiges de l'analogie », c'est bien parce que la capacité de démultiplication des registres est une des propriétés fondamentales des systèmes analogiques. Cette démultiplication ne consiste pas en la seule possibilité de faire entrer dans la matrice à peu près n'importe quel objet, mais en celle, tout aussi fréquente, de subdiviser un élément en deux : ainsi, si l'homme dans sa relation à Dieu appartient à *caro*, cette catégorie recouvre une bi-polarité qui s'exprime notamment par le rapport entre homme et femme, et entre clercs et laïcs ; de même, si la chasse est opposée à la pêche comme le charnel au spirituel, elle contient elle-même une polarité interne : la chasse à l'oiseau, qui se pratique dans un espace pensé comme intérieur, est affectée d'une valeur spirituelle, face à la chasse « aux chiens », appartenant à l'espace extérieur et comportant une valeur sexuelle¹⁶. Ces exemples illustrent la mise en œuvre non d'un schéma ternaire, mais bien d'un redoublement de la matrice binaire. Les représentations d'apparence ternaire de l'être humain relèvent probablement d'une subdivision similaire de l'un des registres : celui du spirituel en âme comme principe vital et comme principe intellectuel ; ou éventuellement celui du charnel en principe vital associé au corps et opposé aux facultés rationnelles ; des travaux récents consacrés à la réflexion, fort active à partir du XII^e siècle, sur les puissances de l'âme et les passions montrent que le maintien de schémas ternaires hérités de la pensée antique va de pair avec leur intégration explicite ou implicite dans un ordre binaire, par regroupement ou dédoublement des éléments¹⁷. De même, dans le registre de la parenté, J. Baschet propose de distinguer la parenté charnelle, la parenté spirituelle et la parenté divine ; mais il est beaucoup plus probable que la logique générale de la matrice analogique oppose certes la parenté charnelle à la parenté spirituelle, mais qu'elle conduit à discerner au sein de cette dernière une forme divine et une forme humaine, articulées entre elles, mais différentes (on peut du reste imaginer sans peine que, dans certains contextes, on oppose aussi globalement les formes humaines et les formes divines de la parenté)¹⁸.

14 A. Guerreau, *Mesures des églises médiévales à Lyon*, dans M. Weddel M. (éd.), *Was zählt. Ordnungsangebote, Gebrauchsformen und Erfahrungsmodalitäten des 'numerus' im Mittelalter*, Köln, 2012, p. 119-153.

15 C. Casagrande et S. Vecchio, art. cité en n. 3.

16 A. Guerreau, *Chasse*, dans J. Le Goff et J.-C. Schmitt (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, 1999, p. 166-178.

17 Voir D. Boquet, *L'ordre de l'affect au Moyen Age. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, 2005. D. Boquet relève parfois ce phénomène, explicite chez certains auteurs ; il tend à le rapporter à un « dualisme ascétique » propre aux milieux monastiques, tout en continuant à accorder un important crédit à l'idée d'héritage platonicien ou stoïcien - ce qui ne rend pas compte de la logique globale de réorganisation opérée par les représentations chrétiennes.

18 J. Baschet, *Le sein du père : Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Paris, 2000 ; sur les deux formes de la parenté spirituelle, A. Guerreau-Jalabert, *Qu'est-ce que l'adoptio dans la société médiévale ?*, *Médiévales*, 35, 1998, p. 33-49. J. Baschet propose aussi de voir dans la citation de saint Augustin mentionnée ci-dessus (*de civitate Dei* XIX, 4) un schème ternaire, alors qu'il s'agit clairement d'un rapport d'analogie : la chair est à l'esprit comme l'homme à Dieu (voir J. Baschet,

Le sens ne réside pas dans les objets mis en rapport, mais dans le rapport qui les unit ; il n'est jamais d'ordre substantiel, mais d'ordre relationnel. Il est donc susceptible de changer en fonction du point de vue sous lequel il est observé : ainsi, le mariage, par son lien avec la sexualité, est du côté de *caro* s'il est rapporté à la virginité, au célibat, à la continence ; mais il est du côté de *spiritus* face à la fornication – car il figure une sexualité réglée (et organisée par les normes ecclésiastiques) face au désordre absolu, à la prise de contrôle de la chair sur l'esprit que traduit la fornication. De même, la femme est bien, « par nature » et par comparaison avec l'homme, du côté de *caro* ; mais la vierge, la moniale, la femme ou la veuve continent, la « *virago* » peuvent être associées au pôle spirituel. Ce qui est souvent apparu comme incompatible aux commentateurs trouve dans les jeux de la polarité une solution intellectuelle satisfaisante. Les classements opérés sont toujours relatifs, et contextuels, donnant à voir des dispositifs et des significations en apparence mouvants, sinon contradictoires, ce qui complique les interprétations.

De plus, on retrouve ici une propriété exprimée ailleurs sous d'autres formes : le caractère éminemment abstrait, malgré les apparences, des catégories mises en œuvre, tout comme sont abstraits le froid, le chaud, l'humide, le sec auxquels se réfèrent d'autres systèmes. Il convient en tout cas d'éviter une confusion qui provient de notre perte de contact avec les modes de pensée médiévaux : l'équivalence posée à tort entre spirituel et immatériel, entre charnel et matériel. Il existe en effet des objets matériels parfaitement spirituels : par exemple, les reliques ; une étude sur la notion de trésor montre aussi que les mêmes objets précieux sont spirituels lorsque l'usage qui en est fait se conforme au modèle général de leur circulation par la *caritas* et qu'ils sont charnels lorsqu'ils sont retenus, ou même cachés par *cupiditas*¹⁹. En revanche, les pires des péchés, ceux qui définissent les hommes comme profondément charnels, ne sont pas ceux qui ont un rapport avec la chair (gourmandise et luxure), mais bien ceux qui affectent l'âme - ce que nous définissons comme immatériel²⁰.

La matrice analogique met en résonance un vaste système de registres homologues - implicitement pensés comme équivalents. Ce qui est dit de l'un vaut pour tous les autres et il suffit d'activer certains segments pour que se déploient des harmoniques qui échappent bien évidemment à celui qui, comme nous, ne maîtrise pas la logique de l'analogie. Dans ces conditions, le sens ressort toujours de l'articulation posée, dans un contexte donné, entre une partie des registres mobilisables et il se déploie « en feuilletage » : la théorie, souvent évoquée, des sens de l'Écriture n'est que l'une des actualisations d'un mécanisme à valeur générale que l'on retrouve dans l'ensemble des textes (et des images) produits par la société médiévale²¹. Par ailleurs, l'analogie construit des équivalences paradigmatiques entre une partie au moins des registres : l'axe qui relie chair, femme, diable, fornication, *cupiditas/concupiscentia* est bien

Distinction des sexes et dualité de la personne dans les conceptions anthropologiques de l'Occident médiéval, dans I. Théry et P. Bonnemère (éds), *Ce que le genre fait aux personnes*, Paris, 2008, p. 175-195)

19 A. Guerreau-Jalabert et B. Bon, *Le trésor au Moyen Age : étude lexicale*, dans L. Burkart, Ph. Cordez, P.-A. Mariaux et Y. Potin Y. (éds), *Le trésor au Moyen Age. Discours, pratiques et objets*, Florence, 2010, p. 11-31. Conformément au dispositif binaire, le trésor caché est positif quand il appartient au registre divin/spirituel (les corps des saints et les reliques sont cachés).

20 De la même façon, saint Augustin définit l'opposition entre *bonus* et *malus amor* (ou entre *caritas* et *cupiditas/concupiscentia*) non par l'objet auquel *l'amor* s'applique, mais par la disposition d'esprit qui préside au rapport que l'homme entretient avec tel ou tel objet.

21 L'articulation principale entre les sens de l'Écriture est celle qui oppose le sens littéral aux sens spirituels. Considéré comme le seul pratiqué par les juifs, le premier les désigne comme charnels.

connu, car assez aisément perceptible ; la reconstitution de la matrice permet à la fois de percevoir le caractère « évident » de telles associations et de déceler des éléments plus ténus, mais essentiels du système idéal : ainsi la construction d'une représentation non géométrique de l'espace, bien différente de la nôtre, s'exprime dans l'association de l'extérieur au féminin, au diabolique, aux relations sexuelles, au mariage, aux laïcs, au non chrétien, globalement à l'anomie - cependant que l'intérieur est masculin, divin, ecclésiastique, chrétien, et ordonné.

Enfin, les systèmes binaires définissent une polarisation asymétrique²², qui met aussi en jeu, suivant les contextes et les registres, des relations, de nature abstraite, qui vont de simple complémentarité à une forte antithèse : ainsi, *caro* peut désigner soit ce qui est totalement négatif, soit seulement ce qui est « moins bien ». Dans la pensée médiévale, la matrice est comme aimantée par le pôle de *spiritus* ; toute forme de légitimité sociale passe donc par la revendication de propriétés spirituelles – et c'est bien un des ressorts des œuvres émanant des milieux laïques.

Une version laïque de la matrice analogique

A partir du XII^e siècle, la mise par écrit des langues vernaculaires marque une transformation considérable du champ culturel : la fin de la maîtrise exclusive des clercs (et du latin) sur l'écrit. Certes, les clercs se sont saisis de ce nouvel outil ; mais il correspond d'abord, pour les groupes laïques dominants, à une promotion dont le poids symbolique a certainement été considérable. Parmi les œuvres produites par ou pour des laïcs, certaines apparaissent comme relevant de genres spécifiques : épopée, lyrique, roman, fabliau. On ne saurait toutefois oublier qu'elles ont coexisté avec des formes pratiquées aussi par les clercs : vies des saints, chroniques et histoires, jeux théâtraux. Au total, on dispose d'un ensemble extrêmement riche de textes (du XII^e au XV^e siècle), qui éclairent les modes de pensée de certains laïcs²³. Or ces textes sont peu fréquentés par les historiens. Si les structures universitaires ont ici joué leur rôle - réservant des textes définis comme littéraires aux spécialistes de la littérature -, il faut aussi reconnaître que ces œuvres ne sont pas aisées à déchiffrer par une lecture littérale, « naïve », ou simplement fondée sur les principes ordinaires de la critique littéraire. Un lecteur de bonne foi serait même rapidement tenté de rejoindre les points de vue particulièrement négatifs émis par G. Paris ou Ch-V. Langlois²⁴ ; la rationalité des vies de saints n'est pas plus claire, mais elle échappe à l'interrogation par leur affectation à un registre que l'on qualifie de « religieux ». Notre incapacité à comprendre les œuvres « courtoises », au sens général du terme, tient précisément au fait qu'elles sont construites sur la base du système analogique que l'on a décrit plus haut : elles en utilisent les codes et les propriétés, qui obligent en particulier à rechercher derrière un premier niveau de sens les harmoniques non explicitées ; et elles en donnent une version particulière, « en écart », visant à exprimer et promouvoir une vision du monde propre aux dominants laïques.

Les romans introduisent dans la matrice analogique de base des éléments nouveaux et des déplacements :

spiritus

caro

22 Voir M. Douglas, *op. cit.* en n. 13, p. 3.

23 A. Guerreau-Jalabert, *La culture courtoise*, dans M. Sot, J.-P. Boudet, A. Guerreau-Jalabert, *Histoire culturelle de la France, I. Le Moyen Age*, Paris, 1997, p. 181-221.

24 A. Guerreau-Jalabert, *Histoire médiévale et littérature*, dans J. Le Goff et G. Lobrichon (éds), *Le Moyen Age aujourd'hui. Trois regards contemporains sur le Moyen Age : histoire, théologie, cinéma. Actes de la rencontre de Cerisy-la-Salle (juillet 1991)*, Paris, 1997, p. 137-149, ici p.138-139.

amour fin	mariage
amour fin	fornication
chair spirituelle	chair charnelle
chevalerie	seigneurie
bons chevaliers	mauvais chevaliers
chevaliers	vilains/géants/diables
dame courtoise	dame non courtoise
fées	femmes aux traits animaux, « vieilles »
Merlin, <i>faés</i>	mauvais enchanteurs
cour d'Arthur	monde extérieur
château	forêt
chasse à l'oiseau	chasse à courre

Là encore, on pourrait multiplier les niveaux ; on pourrait aussi relever que d'autres genres, par exemple le fabliau, adoptent des thèmes absents des romans : les clercs y sont, comme les rustres et les bourgeois, explicitement associés au charnel ; ce qui correspond évidemment à une inversion complète du schéma ecclésiastique que les romans évitent par un traitement un peu plus subtil de la question : l'Église en tant qu'institution n'y a aucun rôle, ce sont des ermites (souvent d'anciens chevaliers) et non des clercs qui représentent le pôle spirituel/ecclésial face aux laïcs ; l'espace est structuré par l'opposition entre le château (pôle habité, intérieur, doté éventuellement d'une église) et la forêt²⁵.

Alors même que la mise par écrit des langues vernaculaires traduit une forme de légitimation sociale pour les dominants laïques, une part essentielle des textes produits dans ces milieux a pour objet d'attribuer à ceux qui en sont membres une légitimité que le système idéal leur dénie, puisqu'il les associe mécaniquement à *caro* : laïcs, se reproduisant par le mariage et non par l'engendrement spirituel, ils sont aisément stigmatisés pour un exercice charnel du pouvoir, marqué par la *cupiditas*. La légitimité ne pouvant être pensée, dans cette société, que dans l'ordre du spirituel, les thèmes courtois visent d'abord à définir une essence spirituelle de la chevalerie face à l'Église. Mais ce thème apparaît aussi comme doté d'une autre signification : il permet en effet de proposer un modèle pour traiter les tensions internes à l'aristocratie.

On évoquera brièvement deux thèmes majeurs : la *fin'amors* et le graal.

Le premier, qui apparaît aux origines mêmes de la littérature courtoise, est sans doute particulièrement emblématique de la culture aristocratique européenne entre le XII^e et le XV^e siècle. Cette vaste diffusion s'est évidemment accompagnée de variations qui n'ont toutefois pas changé sa signification fondamentale : une expression de l'amour spirituel. Le choix même des adjectifs usités pour le définir - en français *fin*, *verai*, *parfait* - ainsi que l'importance majeure donnée au cœur étaient transparents pour les hommes du Moyen Âge, ce qu'ils ne sont plus pour nous : il s'agit bien d'amour spirituel (Augustin, suivi par les auteurs médiévaux, use de même des notions de *verus*, *bonus*, *purus amor* comme équivalents de *caritas*)²⁶. Or cet amour comporte incontestablement une

25 Voir A. Guerreau-Jalabert, *L'essart comme figure de la subversion de l'ordre spatial dans les romans arthuriens*, dans E. Mornet (éd.), *Campagnes médiévales: l'homme et son espace. Études offertes à R. Fossier*, Paris, 1995, p. 59-72. Suivant un principe identique, les romans proposent une réorganisation des figurations de l'alimentation : voir A. Guerreau-Jalabert, *Aliments symboliques et symbolique de la table dans les romans arthuriens français (XII^e-XIII^e siècles)*, *Annales E.S.C.*, 1992-3, p. 561-594.

26 A. Guerreau-Jalabert, *Aimer de fin cuer. Le cœur dans la thématique courtoise, Il cuore, Micrologus XI*, 2003, p. 343-371.

composante sexuelle. Ce dispositif construit donc un modèle de spiritualisation de la chair, notion chrétienne tout à fait orthodoxe (c'est la chair de l'homme aux origines, celle de la Vierge et du Christ, celle des élus), mais ici subversivement détournée en une forme de « fornication spirituelle ».

L'émergence, dès la fin du XII^e siècle, des thèmes du graal et leur succès massif peuvent être interprétés comme un modèle plus simple pour dire à peu près la même chose²⁷ : les chevaliers, détenteurs du sang du Christ, sont bien les équivalents des clercs, ils les remplacent même ; on assiste, avec le *Roman de l'estoire dou graal* de Robert de Boron (vers 1200), à une reconstruction explicite de l'histoire de l'Église au profit des chevaliers.

Mais ces thèmes, on l'a dit, sont à double détente. Car la notion même de chevalerie met en œuvre une construction idéologique destinée non seulement à affirmer une essence sociale spirituelle des dominants laïques face à l'Église (et secondairement face aux dominés), mais aussi à ordonner des groupes marqués par la concurrence interne pour l'accès aux instruments de la domination sociale, notamment aux terres. Les œuvres courtoises proposent donc l'idée d'une forme sociale, la chevalerie, appartenant à l'ordre spirituel, donc parfaite et parfaitement légitime, par ses valeurs comme par son organisation. A quoi est opposée la « seigneurie », notion qui subsume un ordre social beaucoup plus réel, celui de la reproduction inégalitaire des lignées par le mariage, définissant un ordre de hiérarchie interne fondé sur la maîtrise des terres et des richesses, au fondement des positions de domination ; de manière apparemment paradoxale, le discours des laïcs rejoint ici celui des clercs pour dévaloriser la « seigneurie » comme manifestation du charnel²⁸.

L'opposition homologique de l'amour fin et du mariage, de la chevalerie et de la seigneurie constitue un thème central de cette construction idéologique qui tend à produire, dans l'imaginaire, un modèle social polarisé et fédérateur : le mariage est l'instrument de la seigneurie (le mari jaloux est en fait une figure du seigneur cupide) ; la *fin'amors* permet de rêver un système de rapports sociaux dans lequel la hiérarchie se fonde sur la valeur, où la fraternité l'emporte sur la violence et les contraintes indues ; il s'agit donc d'une figure d'amour spirituel en fait parfaitement conforme au paradigme chrétien²⁹.

Parler d'amour entre homme et femme n'est pas ici évoquer un éternel humain, mais bien des rapports sociaux spécifiques³⁰. On peut légitimement penser que la littérature a participé à la construction et à la mise en scène d'un idéal social qui a effectivement uni des groupes dont la cohérence interne n'était pas si solide. En tout cas, on ne peut adhérer à l'idée énoncée par Langlois que « les romanciers du Moyen Age ne craignaient pas de parler pour ne rien dire ». Contrairement à ce que l'on a trop souvent

27 A. Guerreau-Jalabert, *Le graal, le Christ et la chevalerie*, dans N. Bériou, B. Caseau et D. Rigaux (éds), *Pratiques de l'eucharistie dans les Eglises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Age)*, Paris, 2009, p. 1057-1072.

28 A. Guerreau-Jalabert, *Observations sur la logique sociale des conflits dans la parenté au Moyen Age*, dans M. Aurell (éd.), *La Parenté déchirée : les luttes intrafamiliales au Moyen Age*, Turnhout, 2010, p. 413-429.

29 Dans les épopées, la chevalerie apparaît comme défenseur du corps du Christ ; et le chevalier, qui dispose des prérogatives du spirituel, reçoit parfois les traits d'un martyr et d'une figure christique face aux pouvoirs charnels, ceux des musulmans (pour Roland) ou de l'empereur injuste (pour Renaut de Montauban qui meurt comme un saint).

30 On voit par là que la *fin'amors* n'est pas seulement une contestation du mariage chrétien, mais bien celle de tout un ordre social construit sur la parenté et l'alliance de mariage ; le danger que ces thèmes recelait a été bien perçu par les auteurs de la France du Nord qui ont proposé le « mariage courtois », puis le graal pour sortir de la difficulté (voir A. Guerreau-Jalabert, *op. cit.* en n. 18, p. 208-211).

prétendu, les laïcs partageaient avec les clercs un système de représentations propre au christianisme médiéval - on ne voit pas bien du reste comment il aurait pu en aller autrement ; et ils maîtrisaient avec brio les outils fondamentaux de la matrice analogique, les utilisant pour construire des variantes du schème de base, en décalque et en écart. Mais on ne peut déchiffrer leurs propos sans se donner les moyens de comprendre un mode de raisonnement et de production du sens qui n'a rien à voir avec le nôtre.

Réflexions complémentaires

Nous sommes ici en quelque sorte au cœur du sujet posé dans ce colloque : la matrice *spiritus/caro* relève globalement de l'implicite, comme du reste tous les systèmes idéologiques. Certes, quelques éléments fondamentaux ont bien été explicités/commentés par la théologie : on pense bien sûr à la définition duelle de l'homme, au rapport entre ce dernier et Dieu, entre homme et femme, ou encore à l'opposition entre *caritas* et *cupiditas*. Mais d'une part, même dans ces cas, il reste une partie importante de non-dit : ainsi, la relation entre parenté spirituelle et parenté charnelle déborde largement les énoncés sur les notions de *cognatio spiritualis* et *cognatio carnalis* pour englober en fait l'ensemble des rapports sociaux ; d'autre part, des aspects pourtant centraux ne sont pas directement exprimés ; il en va notamment ainsi des conceptions de l'espace ; de même, si la logique analogique met clairement les clercs du côté de *spiritus*, le caractère « par essence » charnel des laïcs se déduit de la matrice, ou des traits qui leur sont attribués, mais il est exceptionnellement explicité : on en trouve un exemple dans un sermon d'Adémar de Chabannes, destiné à un synode, donc à un public ecclésiastique ; et un autre dans une lettre de Robert Gosseteste³¹. Néanmoins, cette caractérisation est parfaitement lisible dans le réseau des équivalences homologues attribuant telle ou telle série de propriétés aux laïcs. L'historien doit donc déchiffrer un système de sens qui était évident pour les hommes du Moyen Age.

Aucun texte ne donne à voir la totalité du dispositif analogique, chacun n'en active qu'un certain nombre de segments, dont la redondance permet une clarification des significations contextuelles (et cela vaut pour tous les textes, qu'ils soient d'origine ecclésiastique ou laïque). Aucun texte non plus n'évoque la catégorie de l'analogie comme fondement du système de pensée³². Et pourtant c'est bien elle qui organise la « part idéelle du réel » (M. Godelier) et fournit aux acteurs sociaux les instruments nécessaires pour interpréter leur rapport avec la nature, avec les autres hommes, avec dieu. Selon M. Douglas, dans un système analogique, « tout quoi peut signifier n'importe quoi », c'est en tout cas ce que ressent l'observateur extérieur³³. Toutefois, l'ambiguïté est probablement réduite pour celui qui a intériorisé un schème donné ; pour lui, le sens de telle ou telle relation relève d'une évidence indiscutable, de l'ordre de « ce

31 Adémar de Chabannes, *Sermones ad Sinodum*, XCVI, 1, B. Bon (éd.), *Les Sermons d'Adémar de Chabannes. Edition du manuscrit de Berlin*, à paraître ; sur Gosseteste, R. Latham, *Spiritus dans le Lexique latin médiéval britannique*, dans *SPIRITUS*, op. cit. n. 4, p. 138.

32 Les scolastiques ont bien discuté de cette notion, mais ils l'ont fait dans le cadre de réflexions générales portant sur les outils d'analyse grammaticaux et logiques ; outre le fait que l'analogie de proportionnalité n'a pas suscité un grand intérêt avant le XV^e siècle, il apparaît évident qu'elle n'a été abordée que dans le cadre de commentaires sur Aristote – et sans rapport avec le dispositif idéal que nous analysons ici ; voir E. J. Ashworth, *Les théories de l'analogie du XII^e au XVI^e siècle*, Paris, 2008. Il s'agit là d'un caractère général des productions savantes médiévales ; ainsi les glossaires latins ne donnent qu'une vue tronquée des valeurs sémantiques des mots, en faisant généralement disparaître celles qui sont proprement médiévales, car leurs auteurs se situent dans une tradition scolaire qui ne se soucie guère de l'examen des données contemporaines.

33 M. Douglas, op. cit. en n. 2, p. 54.

qui va de soi ». De plus, derrière ces évidences, il faut sans doute déceler les possibles ouverts par des logiques sociales qui organisent et bornent la production du sens, rendant peut-être impossibles certains figures – ce qui serait néanmoins à vérifier.

L'analogie généralisée produit un dispositif idéal compact et fortement intégrateur, qui fonde un ordre total. Le schème médiéval nous semble avoir pour caractéristique de se développer sur une représentation de l'homme dans son rapport avec Dieu : les composantes de l'être humain, qui servent de point de référence global, ne peuvent être conçues en dehors de cette relation, dont l'Incarnation est une autre formulation. Dieu a créé l'homme comme chair et esprit ; la première se reproduit par la génération, qui proroge et transmet la marque du péché originel ; le second, dont le nom même établit un lien direct avec la sphère divine, est pensé comme d'origine divine : l'âme, créée par Dieu, est introduite en chaque homme après la conception de la chair. Sur cette base, le schème analogique, ici comme ailleurs, construit un « ordre socio-cosmique » : les différents registres où il joue sont mis en résonance et apparaissent comme indissociablement liés : « un microcosme est un système de symboles, où chaque élément se rapporte à l'univers comme totalité ... Un modèle unifié du monde se répète dans chaque contexte »³⁴. Or c'est bien de ce que l'on observe pour la matrice *spiritus/caro*. On est donc tentée de proposer l'hypothèse qu'elle constitue la véritable formulation médiévale du thème du rapport entre microcosme et macrocosme. Certains textes semblent certes reprendre une version antique de ce thème, qui, par son étrangeté apparente, a assez souvent suscité l'intérêt des commentateurs. Mais cette théorie est évoquée à partir du XII^e siècle essentiellement par des auteurs ecclésiastiques, préoccupés de cosmologie et de médecine, chez lesquels on identifie des traces plus ou moins marquées de quelques thèmes platoniciens et néo-platoniciens. Ces constructions reposent sur les correspondances entre les éléments constitutifs de l'homme et de l'univers et établissent des analogies formelles entre ces deux niveaux – pour lesquels sont utilisés explicitement les termes de micro- et mégacosme³⁵. Au total, le discours sur l'homme microcosme apparaît comme plutôt marginal et ne donne pas lieu à des développements véritablement originaux ; de plus, de manière tacite ou explicite, il est inscrit dans une vision chrétienne du monde qui s'interroge sur les propriétés d'une Création qui ne peut être examinée et analysée que dans son rapport avec le Créateur. Or cet élément, essentiel du point de vue sémantique, est trop souvent oublié des commentateurs qui célèbrent la découverte de la nature et le développement de la

34 M. Douglas, *op. cit.* en n. 2, p. 46.

35 De manière intéressante, un auteur ancien comme Lactance montre à la fois sa connaissance des conceptions antiques et une indéniable distance à leur égard ; pour lui, de manière logique, l'homme et le monde sont produits par le Créateur, et ils sont unis par des rapports d'analogie, notamment entre corps et âme, et terre et ciel (voir M. Perrin, ouvr. cité en n. 5, p. 429-432). Chez saint Thomas encore, on n'observe pas de renouvellement réel de ces thèmes reçus de la tradition tardo-antique et intégrés dans les corpus de savoirs. Ce qui renvoie à un phénomène plus général : la présence, dans la masse des textes médiévaux qui touchent aux disciplines scolaires et techniques, de sorte d'isolats dont l'intérêt n'est certes pas mineur, mais dont le contenu ne peut être généralisé, car ils représentent des points de vue spécifiques énoncés dans des contextes spécifiques. Voir notamment B. Obrist, *La cosmologie médiévale. Textes et images. I. Les fondements antiques*, Firenze, 2004 ; *Le démoniaque dans l'iconographie cosmologique du XII^e siècle*, dans *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales*, 2005-2006, 3-4, p. 139-158 ; et L. Moulinier, *Microcosme et macrocosme. Occident médiéval*, dans J. Servier (dir.), *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, Paris, 1998, p. 852-854. Sur la place et le sens de certains thèmes connexes dans la pensée de saint Thomas, voir l'ouvrage particulièrement éclairant de Th. Litt, *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, Louvain, 1963.

pensée scientifique à partir du XII^e siècle³⁶. Le thème du rapport entre microcosme et macrocosme est en tout cas le seul ordinairement identifié comme preuve de l'existence d'une pensée analogique dans l'Occident médiéval – sans doute en raison de son caractère explicite ; on observera donc au passage que l'implicite, en l'absence de méthodes appropriées, constitue un obstacle au travail de déchiffrement d'un système idéologique.

On soulignera enfin que l'analogie contribue à « fonder en nature », c'est-à-dire ici à donner comme conforme à la volonté du Créateur, un ensemble de rapports sociaux dont la légitimité apparaît dès lors comme intangible – et qui sont en quelque sorte inscrits en chaque être humain. La contestation de l'ordre social/ecclésial énoncée par la littérature courtoise porte sur la place des laïcs dans le schème orthodoxe, non sur le schème lui-même. Il resterait toutefois à vérifier comment les groupes dominés ont pu proposer ou non d'autres contre-modèles ; mais la tâche est particulièrement complexe, puisque leur point de vue transite toujours par les textes émanant des groupes dominants.

Évolutions dans la diachronie

Construite sur un système de rapports homologues, la matrice analogique, on l'a dit, ne prédétermine pas le sens des éléments inscrits dans ces rapports ; ce dernier peut donc évoluer sans que le principe de base apparaisse transformé : la contrainte formelle coexiste ici avec une très grande plasticité sémantique. Les textes courtois, évoqués plus haut, en donnent une bonne illustration. Mais le même phénomène joue dans la diachronie. Ainsi, des temps patristiques à la fin du Moyen Âge, la paire *spiritus/caro* constitue bien le cadre dans lequel se pense dans un même mouvement l'être humain, l'ordre de la société (*ecclesia*), celui du monde et d'un rapport à Dieu inscrit dans la perspective du jugement dernier et du salut. Or cette stabilité recouvre une évolution qui montre une reconnaissance croissante du registre « spirituel » comme principe recteur de l'organisation sociale. Dans la pensée théologique, on relève une évolution des représentations du rapport entre chair et âme : si, pour saint Augustin, l'unité du composé humain est indiscutable, et affirmée fortement contre les théories dualistes, elle reste de l'ordre du mystère ; quoiqu'un certain nombre de traités aient été consacrés à la question au XII^e siècle, les modalités du lien entre les deux composantes ne semblent pas conçues d'une manière bien différente, encore qu'il serait certainement nécessaire de revoir de près ces textes. Saint Thomas propose une solution nouvelle : l'âme est la forme substantielle du corps, le spirituel est pensé non plus comme dominant, mais bien comme seul structurant. Saint Thomas confère par là une force particulière à l'idée de l'unité du composé humain : l'âme et le corps n'existent que dans le rapport qu'ils entretiennent ; de plus, c'est la partie supérieure de l'âme (l'âme intellectuelle) qui régit la totalité de l'être humain. Évidemment, les lois de l'analogie donnent à ce schéma un sens social particulièrement fort : le rapport entre l'*ecclesia* (au sens institutionnel du terme) et le corps constitué par les laïcs est présenté comme un lien d'union indéfectible et ce sont les clercs qui donnent forme à un corps social dont

36 La réflexion sur la nature est une réflexion sur la Création et l'ordre de l'univers conforme à la volonté de Dieu ; de saint Augustin aux scolastiques, la « nature » de l'homme en constitue un point nodal : sa place dans le dispositif hiérarchique des êtres voulu par Dieu (précisément à l'articulation entre *caro* et *spiritus*), les traits qui la caractérisent aux origines et après la chute, la tension entre les capacités propres que le Créateur a données à l'homme et ce qu'il doit à la grâce, avant comme après la chute ; sur Augustin, voir F. J. Thonnard, *La notion de nature chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne*, *Revue des Etudes Augustiniennes*, 11, 1965, p. 239-265.

les laïcs sont la matière³⁷. Cette formulation de la prédominance de l'Église dans la société pourrait paraître audacieuse. Toutefois, en tant que réaffirmation de la valeur primordiale du spirituel, elle correspondait à un ensemble de représentations partagées ; divers phénomènes témoignent clairement de l'adhésion des laïcs à un modèle qu'ils s'approprient pour leur propre compte : les thèmes courtois qui se prorogent jusqu'à la fin du Moyen Age, mais aussi le développement bien connu des confréries et de la parenté baptismale. On voudrait en tout cas proposer l'hypothèse que les innombrables discussions sur les propriétés de l'être humain sous-tendent une réflexion sur l'ordre de la société et que les schémas auxquels ces discussions ont donné lieu, avec leurs raffinements et leurs variantes, ne relèvent pas de la psychologie (ou de la biologie), mais s'inscrivent dans l'effort d'ordonnement du continuum de l'univers par un principe analogique qui en découpe et relie à la fois les éléments constitutifs.

Aucun historien ne semble avoir proposé l'idée que la société médiévale occidentale a connu une forme développée de pensée analogique organisée par le rapport entre *spiritus* et *caro*, qui n'est d'ailleurs pas interrogé systématiquement comme tel ; ainsi, les instruments de travail que sont les grands dictionnaires encyclopédiques traitent les deux termes séparément, comme le font apparemment la plupart des études plus ponctuelles, et la construction analogique, évoquée pour autant que les textes en mentionnent explicitement certains aspects, n'est pas analysée pour ce qu'elle est³⁸.

Il faut, pour percevoir la structure médiévale, opérer un effort de décentrement par rapport à nos propres conceptions. Le maintien des notions de chair et d'esprit dans les langues contemporaines semble traduire une permanence telle qu'elles ne mériteraient pas d'interrogation. Or, comme c'est généralement le cas, la continuité formelle recouvre des ruptures sémantiques importantes. L'examen, même superficiel, des données contemporaines révèle, dans le cadre d'une pensée encore marquée de manière diffuse par le christianisme (mais un néo-christianisme datant du XIX^e siècle), un usage somme toute latéral et une double réorganisation du sens de ces notions : chair et esprit sont

37 Les clercs apparaissent ici comme analogues de l'âme intellectuelle ; or on doit se souvenir que *l'intellectus* est, dans la Trinité et depuis saint Augustin, approprié à la seconde personne, qui est elle-même une figure de l'Église. Il serait par ailleurs intéressant de s'interroger sur le fait que l'hylémorphisme pose avec une force renouvelée l'idée de l'unité entre *spiritus* et *caro* au moment même où des auteurs scolastiques, dont saint Thomas, reconnaîtraient, selon bien des commentateurs, une forme d'autonomie à la nature (nature de l'homme, lois naturelles) ; mais la nature dont il s'agit est en fait une expression des règles incluses dans la Création et d'origine divine. On pourrait donc voir dans les propositions scolastiques non une autonomisation de la nature, qui serait un anachronisme (et un basculement dans le dualisme), mais une clarification par l'analogie de la complexité de l'univers : grâce : nature :: nature ordonnée (voulue par Dieu, organisée par le *spiritus*) : nature désordonnée (produit du péché). La nature ordonnée a valeur positive, mais elle correspond globalement au contenu de *caro* (terrestre, temporel) et ne peut, s'agissant de l'homme (et des sociétés humaines) se passer de la grâce (registre du *spiritus*, auquel l'homme appartient par son intelligence - *mens* - et en tant qu'image de Dieu). Sur le contenu de la notion de nature entre patristique et pensée contemporaine, marquée par une véritable réorganisation au XVII^e siècle, voir H. de Lubac, *Surnaturel. Etudes historiques*, Paris, 1946. Il est tout à fait intéressant d'observer le discours tenu par le troubadour Guiraut Riquier (vers 1280-1285) sur l'« amour naturel », celui qui unit les parents à leurs enfants ; donné pour supérieur à l'amour charnel entre homme et femme, il est néanmoins très inférieur à l'amour *celestial* : on retrouve là la gradation bien connue, qui apparaît comme un mode de pensée absolument commun ; l'amour naturel est logiquement inscrit dans le registre de la *carnalité* ; cette relation est au mieux neutre, au pire négative, car elle peut entraîner à la cupidité et au meurtre, alors que dans nos conceptions, elle bénéficie d'un préjugé (de plus en plus) favorable (voir M. Zink, *L'amour naturel de Guillaume de Saint-Thierry aux derniers troubadours*, *Journal des savants*, 2001-2, p. 321-349).

38 Seul l'*Augustinus Lexikon* (Bâle, 1986 →) comporte une entrée *caro/spiritus*.

désormais essentiellement appliqués au seul registre de l'homme et de la nature humaine, la chair désignant le corps, les sens et surtout la sexualité par opposition au registre de l'intellect, de l'âme, ces usages conservant des connotations religieuses plus ou moins nettes³⁹ ; par ailleurs, la relation entre charnel et spirituel est assimilée à celle qui régit l'opposition entre matériel et immatériel (ou entre sensible, tangible et incorporel). Le dispositif actuel revient, d'une certaine façon, à celui des origines patristiques, il en conserve plus ou moins un contenu moral qui articule un pôle négatif (charnel) à un pôle positif (spirituel) ; mais la vaste trame de correspondances analogiques construite sur cette base a disparu de nos représentations et nous n'y percevons plus que très difficilement les opérateurs d'un système fortement structuré, dont la simplicité et la plasticité ont permis d'ordonner avec efficacité, pendant plus d'un millénaire, un ensemble complexe de conceptions des rapports sociaux propres à l'Occident médiéval.

39 Il est notable que le charnel médiéval est réduit au corporel et surtout au sexuel chez la plupart des commentateurs actuels ; de même, la notion d'*una caro*, qui sert à définir l'union matrimoniale, est interprétée comme renvoyant à la conjonction sexuelle, alors qu'elle désigne une unité globale de l'esprit et du corps qui fait des conjoints un seul être – *caro* correspondant ici au sens bien attesté d'« être humain », d'« homme ».