



HAL
open science

**L'amour au Moyen Âge. Autour du livre de Charles
Baladier, "Érôs au Moyen Âge. Amour, désir et
"delectatio morosa"”**

Charles Baladier, Monique David-Menard, Dominique Iogna-Prat,
Christopher Lucken

► **To cite this version:**

Charles Baladier, Monique David-Menard, Dominique Iogna-Prat, Christopher Lucken. L'amour au Moyen Âge. Autour du livre de Charles Baladier, "Érôs au Moyen Âge. Amour, désir et "delectatio morosa"”. Médiévales, 2001, 40, pp.133-157. 10.3406/medi.2001.1517 . hal-04147881

HAL Id: hal-04147881

<https://hal.science/hal-04147881>

Submitted on 1 Jul 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'amour au Moyen Âge. Autour du livre de Charles Baladier, *Érôs au Moyen Âge. Amour, désir et «delectatio morosa»*

Monsieur Charles Baladier, Madame Monique David-Menard, Monsieur Dominique Iogna-Prat, Monsieur Christopher Lucken

Citer ce document / Cite this document :

Baladier Charles, David-Menard Monique, Iogna-Prat Dominique, Lucken Christopher. L'amour au Moyen Âge. Autour du livre de Charles Baladier, *Érôs au Moyen Âge. Amour, désir et «delectatio morosa»*. In: *Médiévales*, n°40, 2001. Rome des jubilés. pp. 133-157;

doi : <https://doi.org/10.3406/medi.2001.1517>

https://www.persee.fr/doc/medi_0751-2708_2001_num_20_40_1517

Fichier pdf généré le 30/04/2018

Charles BALADIER, Monique DAVID-MÉNARD,
Dominique IOGNA-PRAT, Christopher LUCKEN

**L'AMOUR AU MOYEN ÂGE. DÉBAT AUTOUR DU LIVRE
DE CH. BALADIER, *ÉRÔS AU MOYEN ÂGE*.
*AMOUR, DÉSIR ET « DELECTATIO MOROSA »****

Il ne fait pas bon se situer aux confins de disciplines académiquement cloisonnées. *Érôs au Moyen Âge* de Charles Baladier, censé intéresser à la fois historiens et psychanalystes, tout comme la longue théorie des médiévistes – historiens, littéraires, philosophes ou théologiens –, est loin d'avoir suscité le débat qu'il mérite. D'où l'idée de réunir quelques lecteurs intéressés, toutes disciplines confondues, pour discuter cet essai qui propose d'aborder la question de l'amour au Moyen Âge par une double entrée : d'une part, une historiographie régressive du problème dans le champ des sciences psychologiques, de Jacques Lacan à Pierre Rousselot ; d'autre part, l'articulation de deux configurations médiévales, la théologie de la *caritas* et ce que l'on qualifie sans doute improprement depuis Gaston Paris d'amour courtois. On trouvera ici la synthèse écrite du débat, organisé à l'initiative de Caroline Douki, le 14 janvier 2000, dans le cadre des « Ateliers d'histoire » de l'École normale supérieure de Fontenay-Saint-Cloud. À la présentation liminaire de ses thèses par Charles Baladier succèdent trois lectures croisées du livre par Christopher Lucken (médiéviste littéraire), Monique David-Ménard (philosophe et psychanalyste) et Dominique Iogna-Prat (médiéviste historien).

L'Amour au Moyen Âge : entre Érôs et Agapè (Ch. Baladier)

Au moment de présenter le livre avec un peu de recul, j'en juge le titre inadéquat. Au lieu de *Érôs au Moyen Âge*, il aurait dû s'intituler, par exemple, *L'Amour au Moyen Âge : entre Érôs et Agapè*.

Car le terme d'amour désigne toute une gamme de relations et

* Paris, Cerf, 1999.

d'affects qui vont du désir sexuel et de l'érotisme à des penchants plus ou moins sublimés pour des personnes, des valeurs, des conduites – penchants ou intérêts qui s'expriment dans des sentiments de tendresse, d'attachement affectueux, d'amitié, de confiance mutuelle. Ainsi l'amour est-il une catégorie conceptuelle essentiellement dichotomique : amour sacré/amour profane, amour charnel/amour mystique, amour narcissique/amour altruiste, etc. Or, j'avais trouvé le point de départ d'une partie importante de ma réflexion dans des études qui, autour des années 1950 à propos du Moyen Âge, opposaient deux formes antagonistes d'amour. Notamment, celle de Denis de Rougemont, qui, dans *L'Amour et l'Occident*, oppose l'amour fatal et mortifère de Tristan et Iseut et l'amour des époux chrétiens, fondé sur un contrat de confiance mutuelle, la *fides coniugalis* ; celle de Pierre Rousselot, qui, dans *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, distingue l'amour physique (au sens de mouvement de la nature – *phusis* – vers le bonheur et non de désir sexuel) et l'amour extatique, c'est-à-dire totalement désintéressé et indifférent à tout profit qu'on pourrait en tirer ; enfin et surtout, la longue étude du théologien luthérien suédois Anders Nygren qui, sous le titre *Érôs et Agapè*, oppose, d'une part, l'attachement humain qui, même sublimé par le néoplatonisme, reste inspiré foncièrement par le désir égocentrique de s'approprier le beau et le bien, d'autre part, ce que l'auteur appelle « le véritable amour » selon le christianisme et qui serait *agapè*, ou amour dont seul Dieu est capable, parce que Dieu seul peut aimer d'un amour qui n'est que don total de soi-même sans en recevoir la moindre gratification. De ce fait, aux yeux de Nygren, la vertu chrétienne de *caritas*, telle qu'Augustin et les auteurs médiévaux la développeront, représente une « synthèse funeste » entre cet *érôs* et cette *agapè*, entre l'amour conçu comme prise et l'amour conçu comme don.

Mais, si je précise ici que, en dépit d'un titre effectivement tronqué, mon livre étudie explicitement, pour le Moyen Âge, aussi bien l'*agapè* que l'*érôs*, cela ne veut pas dire que la comparaison que je tente d'établir entre les conceptions de l'amour chez les théologiens et chez les troubadours se ramène à un diptyque dans lequel on verrait les premiers ne s'intéresser qu'à l'*agapè*, tandis que les seconds n'y apparaîtraient que comme n'ayant d'autre référence affective qu'*érôs*. En réalité, les uns et les autres ont affaire aux deux branches de ce binôme. Et c'est pourquoi, en parlant de l'amour selon les théologiens, je suis amené à me reporter souvent à la conception que s'en font les troubadours et *vice versa*.

La théologie de la caritas

Si l'on commence par les théologiens du début du XIII^e siècle, lesquels écrivent en latin, cette langue dans laquelle chantent au printemps les oiseaux des jardins occitans, on pourrait trouver l'une des principales sources de leurs conceptions de l'amour dans les innombrables com-

mentaires que, moines ou universitaires, ils consacrent au Cantique des cantiques. L'interprétation symbolique qu'on en donne dès les premiers siècles du christianisme, surtout à partir d'Origène, nous amène à ne voir dans cette idylle d'un homme et d'une femme qu'une allégorie, c'est-à-dire notamment une évocation de l'union entre Yahvé et Israël, entre Dieu et l'Église, entre le Christ et l'âme. Cela revient donc à désérotiser totalement cet épithalame, genre littéraire que l'étymologie permet de définir littéralement comme le poème ou le chant de ce qui se passe dans un lit ou, en un sens plus large, entre un bien-aimé et sa bien-aimée qui se retrouvent et se perdent, se recherchent et se rejoignent à nouveau. Ce qui pouvait demeurer simple commentaire d'un poème de l'amour humain bascule du côté de l'amour divin, à l'instar de ce que la littérature théologique développera à propos de celui-ci avec la notion biblique d'*agapè*, mot grec que les premières versions latines de l'Ancien Testament traduisent par *caritas* (ou quelquefois par le néologisme *dilectio*, substantif forgé sur le verbe latin classique *diligere*).

C'est donc dans les premières synthèses du savoir théologique qu'on appelle les *Sommes*, et qui apparaissent au début du XIII^e siècle, que trouve place l'étude de l'amour surnaturel dont l'objet est Dieu, le prochain ou le sujet lui-même et qui répond au célèbre précepte scripturaire : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur et ton prochain comme toi-même ». Un bon exemple est offert par l'importante *Summa aurea* (ou *Somme d'or*) de Guillaume d'Auxerre, composée vers 1225, qui déplace l'étude de la *caritas* en la situant à l'intérieur même de l'ensemble consacré aux vertus, dans un traité intitulé *De caritate*, alors que précédemment Pierre Lombard (mort en 1160) en abordait l'examen au chapitre de ses *Sentences* relatif au Saint-Esprit (livre I, distinction 17). Car ce guide de la pensée théologique qu'était alors et que devait rester longtemps encore Pierre Lombard considérait que la *caritas* ne pouvait être autre que Dieu lui-même, présent dans l'âme sans intermédiaire créé. Guillaume d'Auxerre fut l'un des plus ardents à réfuter cette thèse de tonalité mystique (que Luther au XVI^e siècle, puis, de nos jours, Nygren s'attacheront à réhabiliter), pour faire de la *caritas* une vertu, un *habitus*, au sens aristotélicien du mot. Si, écrivait-il, « la Lumière souveraine par laquelle Dieu illumine l'intelligence pour qu'elle croie » atteint celle-ci par l'*habitus* de foi – ce qu'admet fort bien Pierre Lombard –, pourquoi n'en serait-il pas de même pour « la Charité souveraine, qui est Dieu, lorsqu'elle embrase l'*affectus* pour qu'il aime » ?

Par conséquent, si la *caritas* devient, tout en dépendant de la grâce divine, une vertu ou une disposition propre à l'âme humaine, elle peut désormais entrer dans le champ d'une étude plurielle où l'on analysera, notamment du point de vue de la psychologie et de la morale, ses manifestations, ses conditions d'exercice, ses objets, la mesure (ou *intensio*) qu'elle adopte en fonction de tel ou tel de ceux-ci, les facteurs qui la font diminuer, sa capacité de résister à la tentation, etc. C'est dans ce

contexte qu'apparaissent de nouvelles distinctions qui viennent pallier les insuffisances sémantiques remontant, dans ce domaine, à la patristique. L'une d'elles, par exemple, est celle qui oppose la *caritas* comme vertu surnaturelle infusée dans l'âme par la grâce et la *dilectio naturalis*, c'est-à-dire l'amour auquel se trouvaient limitées les premières créatures spirituelles (Adam, Ève, l'ange) avant la chute, alors qu'elles étaient privées du secours et de la lumière de la charité. Or, cette distinction nouvelle allait s'articuler avec une autre qui, mise en évidence notamment par Guillaume d'Auxerre, oppose l'amour d'amitié ou de bienveillance et l'amour de concupiscence ou de convoitise. Le premier, conformément à la définition qu'en donnaient Aristote et Cicéron, nous porte vers un être que nous aimons pour lui-même, un être à qui nous souhaitons du bien ou dont nous sommes heureux qu'il possède ce bien. Le second, qui va de la concupiscence charnelle au désir des bienfaits divins, consiste en une attirance pour les différents objets délectables que nous voulons nous approprier. Cette distinction, qui correspond en quelque sorte à celle qu'on pourrait établir entre *érôs* et *agapè*, pose l'important problème de l'amour désintéressé qu'on retrouvera jusqu'au sein de la querelle quiétiste à la fin du XVII^e siècle.

Ces distinctions et précisions rendues possibles par le rejet de la thèse de Pierre Lombard sont suivies par d'autres avancées spéculatives dont la plus importante a trait à la notion d'*ordo amoris* ou de *caritas ordinata*. L'idée d'un « ordre de l'amour » ou d'une charité ordonnée constitue un *topos* traditionnel qui remonte à Origène et à saint Augustin et qu'on rencontrera aussi, bien plus tard, chez Spinoza, Leibniz ou Malebranche. Elle découle du précepte évangélique (Matth., 22, 37-40) qui définit la mesure de l'amour comme devant se régler sur la valeur de l'être à aimer : on doit aimer Dieu de tout son cœur, c'est-à-dire d'un amour infini, et le prochain comme soi-même, ce qui veut dire aussi que l'amour de soi (la *philautie* selon Aristote) est l'aune d'après laquelle se détermine l'échelle de ces différents degrés de l'amour. Ainsi s'expliquerait la signification originelle de l'adage bien connu : « Charité bien ordonnée commence par soi-même ». Or, cet objectif intellectualiste, qui consiste à prendre en compte la valeur de l'objet aimé et que, pour cette raison, Nygren dénoncera violemment comme procédant du paganisme, s'accompagne du pouvoir qu'a le véritable amour, la charité, de se régler sur une appréciation exacte ou un parfait discernement (*recta discretio* ou *aestimatio*) de l'être à aimer. Guillaume d'Auxerre, s'inspirant d'Augustin, a ramassé cette idée dans la belle formule suivante : « La charité sait estimer avec justesse tous les êtres qu'elle doit aimer [*caritas est recta aestimatrix diligendorum*] ».

Cette interprétation intellectualiste de l'*ordo amoris*, qui sous-tend aussi en particulier la théologie trinitaire de Richard de Saint-Victor († 1173), revient à définir l'amour véritable, et d'abord la *caritas*, comme étant non un élan aveugle et irrationnel de l'*affectus* seul, mais un mouvement qui possède une rectitude intrinsèque relevant de la rationalité, de telle sorte qu'on ne puisse aimer un être que dans une confor-

mité nécessaire avec ce que l'intelligence fait voir ou connaître de lui. Ces théologiens importants que sont Guillaume d'Auxerre et Richard de Saint-Victor complètent une telle doctrine de l'*amor intellectualis*, laquelle fait encore penser à Spinoza, par des développements sur les attributs qui caractérisent l'amour véritable : la joie (*iucunditas*) qu'il procure, la réciprocité qui est exigée des deux partenaires (en conformité avec une sentence de Sénèque), le plaisir que goûtent dans cette expérience deux êtres qui se conviennent (idée reprise d'Avicenne et à propos de laquelle les auteurs jouent sur l'allitération entre *delectatio* et *dilectio*). Ainsi se développe une conception de l'amour qui fait à celui-ci l'obligation et lui donne la possibilité d'être ordonné, de discerner exactement la valeur de son objet et de s'actualiser dans une parfaite réciprocité qui apporte à chacun joie et plaisir.

Or, cet amour semble ignorer la dimension de ce qu'on appelle le désir d'une réalité absente, cette brûlure hallucinante qui consiste dans la recherche d'un être qu'on ne possède pas encore ou qu'on ne pourra posséder, cette forme même de jouissance qu'on parvient à goûter dans le fantasme d'un tel objet peut-être à jamais inappropriable. C'est cependant cette dimension de l'image hallucinatoire d'un objet aussi irréel que la théologie médiévale va étudier à propos de la concupiscence et, plus spécialement, des « mouvements premiers de la sensualité ». Cette notion de concupiscence (*concupiscentia, cupiditas, sensualitas, appetitus...*) nous est déjà apparue à propos de la distinction entre amour d'amitié et amour de concupiscence. Elle correspond à ce que nous appelons le désir, lequel se rapporte traditionnellement depuis l'Antiquité à trois registres de la réalité : la nourriture, la boisson et le sexe – les deux premiers s'étant trouvés confondus plus tardivement pour faire sa place à l'argent comme moyen de se procurer plaisir de bouche et plaisir sexuel.

Les moralistes et la delectatio morosa

Les scolastiques se sont attachés à étudier très méticuleusement l'apparition du désir dans la conscience. Ils le voient surgir d'abord comme un mouvement involontaire et spontané, un « mouvement premier de la sensualité » (*motus primus sensualitatis*). Mais, dès qu'on en prend conscience, on est soumis à l'obligation de choisir : ou bien la volonté le repousse, parce qu'il conduit à une action prohibée ; ou bien elle acquiesce à cette sollicitation et décide d'y succomber. Cependant, troisième possibilité, le désir peut se prolonger sous la forme d'une complaisance dans ce qui demeure pendant un certain temps simple imagination désirante. Or, à propos de cette complaisance, les théologiens médiévaux ne parlent plus de désir, mais de plaisir : ils la désignent, en effet, par l'expression de « délectation morose », c'est-à-dire de plaisir dans lequel on s'attarde.

À propos de cette expression, on commet généralement aujourd'hui un contresens. Car ce plaisir dit « morose » n'est pas du tout un plaisir

qui serait teinté de morosité, ni une délectation traversée par des pensées attristantes. En effet, dans l'expression *delectatio morosa* utilisée par les scolastiques (qui parlent aussi de *delectatio cogitationis*), l'adjectif *morosa* n'évoque nullement la morosité moderne, ni un quelconque état de tristesse ou de mélancolie, car le latin *morosus* possède une double étymologie. La première, celle qu'on retrouve dans le français moderne « morosité » ou dans « humeur morose », vient de *mos*, *moris* (trait de caractère, puis caractère acrimonieux, esprit chagrin, bizarre, capricieux, difficile, etc.). D'après la seconde étymologie, *morosus* vient du verbe *moror*, *-aris*, *-ari*, qui signifie « s'arrêter, s'attarder durablement dans une action ou une pensée, s'y complaire à longueur de temps ».

Les deux significations de l'épithète latine *morosus* ne se distinguent que par la métrique, la quantité des syllabes, longues ou brèves. Dans le premier cas, celui de *morosus* au sens d'attristé, les deux *o* de *môrôsus* sont longs. Dans le second, où *morôsus* évoque le fait de s'attarder, le premier *o* est bref, le second long. L'épithète *morôsa*, dans l'expression *delectatio morosa*, indique donc qu'on se complaît, qu'on prend plaisir dans un « arrêt sur image », dans le fantasme prolongé, et même indéfiniment prolongé, d'une pensée qui captive l'esprit et qu'on entretient à loisir, pensée d'une action dont on a envie ou d'une personne qu'on voudrait posséder dans un mouvement de concupiscence. La même expression désigne aussi le souvenir et la rumination prolongée de jouissances passées.

Or l'usage de cette expression de *delectatio morosa* est l'indice d'un changement important dans l'histoire des rapports entre la notion de désir et celle de plaisir. Le christianisme du Moyen Âge, mais aussi celui de l'Antiquité tardive, se démarque ainsi de la pensée grecque. Pour celle-ci, en effet, il n'y a pas de jouissance en dehors de l'acte, pas de moyen terme entre le désir et le plaisir : on est soit dans le désir, qui est toujours un manque douloureux, soit dans le plaisir, quand l'objet convoité est enfin possédé. Les philosophes grecs considéraient même que le désir était toujours frustré, donc perpétuellement insatiable, et que cela empêchait de connaître jamais le plaisir véritable (sauf chez le philosophe, quand il s'agit, pour lui, du désir ou de la recherche de la vérité).

Par le biais de la *delectatio morosa*, les théologiens chrétiens du Moyen Âge introduisent le plaisir entre le désir d'un objet et la possession effective de cet objet. Ou, plus exactement, ils dénoncent (parce qu'ils sont des moralistes chargés de débusquer le plaisir, généralement peccamineux, partout où il se cache) la présence d'une sorte de plaisir véritable dans le désir lui-même. Là où il y a plaisir, il y a péché. Or il y a du plaisir dans le désir, dans le seul fantasme de l'objet convoité, surtout quand on se complaît à longueur de temps dans ce fantasme. Les moralistes médiévaux justifient cette chasse à la délectation prohibée en s'appuyant sur la fameuse parole de Jésus dans l'Évangile de Matthieu (5, 27-28) : « Vous avez entendu qu'il a été dit : *Tu ne commettras pas l'adultère*. Eh bien ! moi je vous dis : *Quiconque regarde*

une femme pour la désirer a déjà commis dans son cœur l'adultère avec elle. »

*Première caractéristique de la délectation morose :
le plaisir dans le fantasme*

La première caractéristique de ce que les moralistes médiévaux découvrent dans l'expérience de la *delectatio morosa* consiste en ce que celle-ci élargit considérablement le champ traditionnel du plaisir en l'inscrivant dans la durée. Ils perçoivent, en effet, qu'il y a désormais un plaisir préliminaire à l'acte, une *Vorlust*, comme dit Freud, ou un plaisir qu'on peut caractériser comme étant appétitif. De même, le fait de se complaire dans la remémoration d'une action passée peut être, lui aussi, la source d'une véritable délectation. C'est cette mise en évidence de la *delectatio* dans le fantasme – un fantasme qui anticipe l'action délectable ou qui la ravive par la mémoire – qui fait que le plaisir sexuel a désormais une carrière beaucoup plus étendue, en amont et en aval, que celle du plaisir limité à l'acte sexuel lui-même. La nouveauté et l'originalité de la *delectatio morosa* apparaissent très clairement quand on compare celle-ci avec la jouissance sexuelle du coït tel que le décrivent, au XII^e et au XIII^e siècle, les fabliaux qu'on appelle « érotiques ».

Dans ce genre littéraire, il n'est partout question que de coucheries, d'accouplements, de copulations, de fornications, de « baise ». Mais ces fabliaux, dont la gauloiserie a la valeur d'une contestation à peine déguisée de la morale ecclésiastique, n'évoquent pratiquement aucune délectation quelconque qui serait propre à l'acte sexuel. Les accouplements qui s'y multiplient avec une extrême rapidité sont des plus expéditifs, comme s'ils ne comportaient pas le moindre plaisir sur quoi s'attarder, pas la moindre représentation anticipatrice de ce plaisir, pas le moindre affect à engranger dans les souterrains de la mémoire et du fantasme. La littérature des fabliaux souligne donc, par contraste, la nouveauté de la réflexion sur la *delectatio morosa*, c'est-à-dire sur une conception en parfait antagonisme avec la paillardise de ce genre littéraire, à savoir une conception de l'amour comme sentiment et comme imagination désirante se déployant dans une durée qui peut être longue et même, notamment chez les troubadours, indéfinie. La différence entre ces deux courants de pensée est exactement celle qu'on peut mettre entre la sexualité et l'érotisme, si bien que c'est à tort que l'on voit dans les fabliaux des textes « érotiques ». En réalité, comme le dit Octavio Paz, « l'érotisme est la dimension humaine de la sexualité, tout ce que l'imagination ajoute à la nature¹ ».

1. O. PAZ, *La Flamme double. Amour et érotisme*, Gallimard, Paris, 1994, p. 108-109.

*La deuxième caractéristique de la delectatio morosa :
la part du féminin*

Dans cette aventure qu'est le plaisir amoureux, les analystes médiévaux des « mouvements premiers de la sensualité » font une place remarquable à la femme. Or la réflexion des théologiens sur la complaisance que l'âme savoure dans l'imagination désirante s'appuie sur une allégorie du récit de la chute originelle dans le livre biblique de la Genèse. Cette allégorie, dont la formulation initiale remonte à Philon (entre 13 et 20 av. J.-C.-v. 50 apr.), philosophe et exégète juif d'Alexandrie, et qui a été abondamment reprise au Moyen Âge, fait d'Ève elle-même, de la première femme, la métaphore et la personnification de la *delectatio morosa*. L'exégèse allégorique de Philon porte, en effet, sur les rapports mutuels entre les trois acteurs de la faute originelle telle que la Genèse la décrit : le serpent, qui incarne la tentation ; la femme, qui savoure plus ou moins longuement le fruit défendu ; l'homme, qui accepte personnellement d'en manger à l'incitation de son épouse et qui par là assume la pleine culpabilité primordiale du genre humain. Or Philon et les auteurs qui le suivent voient dans ce jeu mutuel des trois protagonistes l'image de ce qui se passe aujourd'hui dans toute âme humaine qui commet un péché personnel :

- la tentation est une sollicitation venue du dehors de l'âme, c'est-à-dire de la sensualité animale, qui, dans le récit biblique, est figurée par le serpent ;
- la partie inférieure de la raison humaine, c'est-à-dire la raison féminine, fait bon accueil à cette sollicitation étrangère de la sensualité et trouve un véritable plaisir à en savourer plus ou moins longuement les appas, à la manière dont Ève, qui n'est pas capable de faire plus, s'attarde à goûter les saveurs du fruit défendu ;
- le consentement plénier à l'action prohibée est le fait de la partie supérieure de la raison humaine, raison dite virile parce qu'elle est à l'image de l'homme, Adam, qui seul fut capable d'engager sa responsabilité en décidant de dépasser le stade de la simple imagination, de manière à manger, lui aussi, du fruit défendu et, ainsi, à consommer totalement l'acte de désobéissance.

On voit alors comment s'emboîtent ces différentes phases de l'aventure qu'est le péché personnel de chacun des descendants d'Adam : dans l'homme, il y a la femme ; et dans la femme, il y a le serpent. Autrement dit, la raison virile qui décide est sollicitée par la raison féminine qui s'attarde dans l'imagination désirante et qui est elle-même tentée par la sensualité. Ainsi, le jeu qui se noue entre Adam et Ève dans le récit de la faute est la représentation allégorique du caractère bi-sexué de la raison : ce qu'il y a de masculin en celle-ci est le pouvoir de décider et ce qu'elle comporte de féminin est le plaisir qu'elle trouve à s'attarder dans le fantasme d'un désir qui n'est pas encore totalement assouvi. La féminité occupe donc ici un rôle central.

D'une part, c'est Ève qui, dans le récit biblique, occupe la scène dans le temps intermédiaire entre la tentation diabolique et la faute passible de condamnation. D'autre part, c'est ce qu'il y a de féminin en notre raison qui s'attarde dans les fantasmes délectables de la sensualité. Ainsi l'allégorie conduit-elle Philon et les auteurs médiévaux à placer la délectation morose sous le signe de la femme, c'est-à-dire à faire de celle-ci la métaphore de l'activité fantasmatique qui remplit de plaisir le désir. Bien que la distinction entre la raison inférieure féminine et la raison supérieure masculine pêche par quelque relent d'antiféminisme, la femme personnifie bel et bien, pour les moralistes chrétiens, l'expérience même de la *delectatio morosa*.

Toute cette théorisation de la *delectatio morosa* représente donc, pour la pensée médiévale, une grande innovation. Et le fait qu'on n'ait pas perçu toute l'importance tient à ce qu'on y a vu surtout la dénonciation d'un foyer de culpabilité qui résiderait jusque dans le moindre désir sensuel. En réalité, cette *delectatio morosa* n'intéresse pas seulement le moraliste ou le confesseur chargé de pourchasser le péché. Elle représente la mise en lumière d'une attitude psychique sur laquelle peut se fonder une érotique ou une hédonique totalement inédite. Or, c'est à partir de cette expérience psychique de l'inhérence du plaisir dans le désir que je me suis autorisé, en développant quelques propos allusifs de Klossowski et de Lacan, à montrer longuement que cette complaisance dans le plaisir de l'imagination désirante était très exactement celle de l'érotique des troubadours, mais qui revêt les traits d'une complaisance totalement déculpabilisée et portée à son paroxysme.

La delectatio morosa des troubadours

Comment, en effet, définir l'érotique des troubadours ? Qu'est-ce donc que l'amour courtois ? On y a vu l'« invention » de l'amour en Occident, un amour qui plaçait l'amant courtois dans une position totalement inédite par rapport à la femme.

Ce qu'on appelle l'amour courtois (*die Minne*, en allemand) peut se définir à partir de plusieurs critères différents. Mais l'un des plus importants concerne ce que ce nouvel art d'aimer modifie et révolutionne dans les rapports entre les sexes. Pour la littérature dominante depuis le début du XI^e siècle, en particulier pour les chansons de geste, l'homme, le chevalier, se donne comme idéal de mépriser les attachements féminins, de rester insensible aux volontés et aux aspirations de la femme, de verser volontiers dans les discours les plus impudiques au sujet de celle-ci et souvent, comme on le voit dans les fabliaux dits érotiques, de s'acquitter de l'acte sexuel comme d'une affaire expédiée furtivement, sans aucun préliminaire sentimental et sans lendemain, la partenaire étant aussitôt rejetée que conquise.

Or l'amour courtois va apparaître dès la fin du XI^e siècle sous les traits d'une insurrection et d'une opposition radicale à l'encontre de cette mentalité masculine dominante – dont cependant Georges Duby

pense, à tort je crois, que l'idéal troubadoursque ne l'entame nullement. Désormais, en réalité, l'homme renonce à disposer de la femme à sa convenance et cesse de s'imposer comme le maître du jeu dans sa relation avec elle. Cette femme n'est pas et ne sera jamais son épouse, d'abord parce que, châtelaine, elle est généralement mariée, mais aussi parce que, du point de vue de ce nouvel art d'aimer, le mariage repose sur un contrat de type prosaïque, pour ne pas dire mercantile, et surtout parce qu'un tel contrat abolit à la fois l'amour, le sentiment, l'érotisme et la poésie même. C'est justement pour cette nouvelle conception de l'amour que Denis de Rougemont éprouvera une sainte horreur. En réalité, l'amour courtois, qui est adultère selon les catégories de la morale traditionnelle, a pour caractéristique essentielle d'aimer autrement, à savoir de privilégier le sentiment et le désir amoureux, ainsi que les chants poétiques dans lesquels ils s'expriment. Il amène le troubadour à reprendre pour son propre compte une attitude qu'on attribuait jusque-là à la femme.

Dans cette nouvelle éthique amoureuse qui représente un avènement « inouï » et qui, dans le Midi de la France, prend le nom de *fin'amor*, ou d'amour affiné, d'amour parfait, de pur amour, on a même l'impression que l'homme cherche à découvrir une sexualité *autre*, celle de la femme elle-même, comme s'il s'était mis à envier cette sexualité jusqu'alors restée pour lui mystérieuse et secrète. La curiosité du mâle pour la jouissance féminine est un thème célèbre de la mythologie antique depuis l'interrogatoire que Zeus et Héra firent subir au devin Tirésias, thème qui a particulièrement intéressé Lacan, surtout dans ses derniers séminaires. Dans le monde courtois, cette permutation des rôles sexués s'exprime, en particulier, par le fait que l'amant va masculiniser la figure de sa Dame en l'appelant « mon seigneur [*mi dons*] » et en faisant d'elle son suzerain, tandis qu'il devient son vassal, avec toutes les obligations de service et de loyauté qui sont relatives à ce statut.

À propos de la féminisation du chevalier médiéval, on pourrait dire déjà que, par là, ce dernier se trouve mis dans la même position qu'Ève, la première femme, telle que l'exégèse allégorique des auteurs juifs et chrétiens la définit à partir du récit biblique de la chute. En effet, l'amant courtois fait alors l'expérience d'une aventure où il pourra s'attarder à goûter et à savourer le plaisir de désirer, plaisir qui était jusqu'ici abandonné à la femme. Mais on peut soutenir de manière beaucoup mieux argumentée que l'amour courtois est une expérience qui se déroule sous le signe de la *delectatio morosa*, et même d'une *delectatio morosa* s'étendant sur une durée extrêmement longue et ainsi poussée à son paroxysme. C'est par là que la *fin'amor* rejoint parfaitement et en toute rigueur le discours mystique, psychologique et éthique des théologiens et des spirituels. Car le poète amoureux s'astreint à une ascèse par laquelle il s'interdit de posséder jamais charnellement la « Dame de ses pensées ». Le code courtois l'autorise seulement, pourvu que la femme y consente, à échanger avec elle des caresses, des baisers, des privautés diverses et à obtenir un jour le privilège de la voir nue. Toute cette

ascèse, en particulier dans l'*assag*, peut être comprise comme un moyen, pour la Dame, de « tester » son chevalier-poète, c'est-à-dire de s'assurer qu'elle était aimée par lui d'un amour de cœur, et pas seulement désirée charnellement.

Mais il sait aussi que, s'il acceptait de l'épouser et même de jouir d'elle une seule fois, c'en serait fini de ce plaisir de la pensée, de l'attente et de la poésie qui en découle. La complaisance que l'amant courtois peut prendre dans son désir de la Dame est non seulement prolongée quelques instants ou quelques heures, comme dans les cas de conscience examinés par les moralistes, mais elle est entretenue et savamment cultivée pendant des mois, au fil d'invocations sans cesse renouvelées qui vont bien au-delà d'une pensée furtive ou intermittente. C'est, pour reprendre l'expression de Pézard dans sa traduction de Dante, une très longue désirance vécue comme procurant un plaisir d'autant plus lancinant et d'autant plus délicieux que la Dame est jugée interdite et inaccessible.

Le plus bel exemple de cette *delectatio* indéfiniment *morosa*, indéfiniment prolongée et savourée, est celui, légendaire, de Jaufré Rudel, qui tomba follement amoureux de la comtesse Mahaut de Tripoli en entendant vanter sa beauté physique et sa noblesse d'âme par des croisés revenus d'Antioche. Le thème de l'« amour de loin » auquel reste attaché le nom de ce troubadour transpose ainsi sur la distance géographique l'idée d'un éloignement invincible de la possession plénière de la Dame par son soupirant. Reste que de telles aventures n'ont rien de platonique, car c'est bel et bien de désir charnel et de délectation sensuelle qu'il s'agit dans la rumination fantasmatique de la *fin'amor*. Et de désir sensuel pour une femme qui, contrairement à ce que pense Lacan, n'est pas une pure fiction, mais une femme concrète, réelle et réellement désirable. Ainsi le troubadour, le poète courtois, est-il le parangon, je dirais même l'artiste, de la *delectatio morosa* mise en lumière par les théologiens de l'époque.

Ainsi, bien que les troubadours ne connaissent même pas l'expression scolastique (ils n'ont d'ailleurs laissé aucun écrit théorique sur leur art d'aimer – sauf par le biais assez douteux d'André le Chapelain), leur expérience amoureuse est bel et bien du type de la délectation morose : une culture longuement entretenue des appas de l'imagination désirante, une culture de la volupté que recèle le désir de la bien-aimée, la *Domna*, à laquelle est soumis le poète. Dante donnera un nom à celle-ci : « La Dame de mes pensées », qui évoque un autre synonyme scolastique de *delectatio morosa*, l'expression de *delectatio cogitationis* (*cogitatio* désignant alors l'imagination). On retrouve cette même idée dans le substantif germanique *die Minne* : mot qui vient étymologiquement de *memini* et *mens* (voir l'anglais *mind*) et qui désigne le fait d'entretenir dans son esprit et son imagination la *pensée* de l'être aimé.

En résumé, si mon interprétation n'est pas trop hasardeuse, on pourrait dire que l'invention de l'amour dont on a crédité le XII^e et le XIII^e siècle en Occident reposerait d'abord sur une découverte psychologique

préalable, celle de la *delectatio morosa* des théologiens moralistes, c'est-à-dire de la volupté fantasmatique de désirer, de la jouissance propre à l'imagination concupiscente, expérience à la fois délicieuse et éprouvante sur laquelle les poètes courtois, à peu près dans le même temps, allaient fonder leur si originale érotique.

Art d'aimer ou art poétique ? (Ch. Lucken)

Il est toujours difficile de trouver un titre, surtout dans un domaine comme celui-ci. On a eu *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge* de l'abbé Rousselot, *L'Amour et l'Occident* de Denis de Rougemont, *L'Érotique des troubadours* de René Nelli, *Amour courtois et fin'amors dans la littérature du XI^e siècle* de Moshé Lazar, les articles de Jean Frappier recueillis dans *Amour courtois et Table ronde*, ceux réunis par Bruno Roy dans *L'Érotisme au Moyen Âge*, *La Névrose courtoise* d'Henri Rey-Flaud, *L'Amour discourtois* de Jean-Charles Huchet, *Les Langages de l'amour dans la France de Philippe Auguste* de John W. Baldwin (pour n'en citer ici que quelques-uns et en laissant de côté les articles). Voici donc *Érôs au Moyen Âge*. Traiterait-on cette fois des pérégrinations d'un dieu venu de la Grèce antique au sein d'une culture médiévale qui lui est en partie étrangère (dominée notamment par le latin) ? De la survivance d'une tradition mythologique ou philosophique dans les traités des Pères de l'Église ? Ou *Érôs* désigne-t-il simplement la figure d'Amour dans la lyrique des troubadours et des trouvères, ainsi que dans leurs prolongements romanesques ? À moins qu'il ne s'agisse des comportements « érotiques » de la civilisation médiévale. Est-ce un livre sur la pensée théologique, sur la littérature en langue vulgaire ou sur l'histoire des mœurs et des sensibilités au Moyen Âge ? Ou les trois à la fois ?

Le sous-titre est : *Amour, désir et « delectatio morosa »*. Seraient-ce là les trois facettes d'*Érôs* ainsi traduit ? La trinité de cette unité ? D'autres termes viennent cependant s'ajouter à cette première liste en cours de lecture : « *agapè* », « charité », « amour courtois », « *fin'amor* », etc. – comme autant d'éclats, empruntés à différents types de discours, qui témoignent de l'impossibilité de réduire le sujet de ce livre à une particulière identité. L'amour, se demande Charles Baladier, n'est-il pas « la réalité humaine qui se trouve le plus radicalement divisée dans ses manifestations, dans son mouvement, dans son essence même » (p. 18) ? *Érôs* ne serait qu'un des aspects de cette « double nature de l'amour » (p. 17), dont l'autre serait alors *Agapè*. Baladier se réfère en effet à l'ouvrage d'Anders Nygren, *Érôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, dont la traduction française est parue entre 1944 et 1952. Au désir représenté par l'*Éros* antique, Nygren oppose l'amour revendiqué par le christianisme, qu'il définit par le terme d'*Agapè*, l'affection désintéressée. « Dieu est Amour », affirme saint Jean. C'est-à-dire *caritas*. Cet amour est don de soi (à

l'instar de Dieu qui donna son fils pour sauver les hommes). Et Dieu en est le véritable objet. Jamais il ne manque à celui qui l'aime. Alors que le désir érotique est « la concupiscence des choses absentes » (saint Augustin, *In Ps.* 118, *Serm.* X, 4). Il n'y a là que convoitise ou *cupiditas*, née sous l'action non pas de Dieu mais de la torche de Cupidon. *Libido*.

C'est du côté de cette « concupiscence des choses absentes » que se situerait l'amour dont parle la poésie des troubadours et de leurs successeurs. Si celle-ci semble ainsi pouvoir être concernée par les commentaires des moralistes chrétiens et répondre à leurs analyses, notamment à propos de cette *delectatio morosa* qui est au centre de l'ouvrage de Baladier, sa perspective est évidemment tout autre. « Il s'agissait, pour ces poètes laïques, affirme Baladier, de rendre en toute justice à *Érôs* ce qui lui revient » (p. 175). Nous aurions ainsi affaire à une « nouvelle érotique », dans laquelle s'exprimerait « l'éthique nouvelle que développe le courant médiéval de la *fin'amor* » (p. 171). Celle-ci nous serait connue grâce aux « morceaux épars de la lyrique courtoise » (*ibid.*). C'est sur ce second versant du livre de Baladier, après les premiers chapitres consacrés aux conceptions des théologiens médiévaux, que je voudrais revenir ici par de brèves et (trop) rapides remarques.

Cette « nouvelle érotique » est un des lieux communs le plus tenace, et peut-être le plus séducteur, attaché à la période médiévale. Les Grecs avaient l'amour grec, les Romains *L'Art d'aimer* d'Ovide, les Orientaux le *Kama Soutra* et autres traités d'érotisme. Le Moyen Âge, lui, a l'« amour courtois ». Dans son discours préliminaire à *l'Histoire littéraire des Troubadours* de Lacurne de Sainte-Palaye, publiée en 1774, l'abbé Millot faisait remonter cette forme d'amour singulière à « la vénération des peuples du nord pour les femmes ; sentiment plus ou moins vif et profond, mais commun à toutes les nations celtiques, parmi lesquelles un savant moderne compte les Germains, les Scandinaves, et même les Scythes [...]. Ces peuples féroces, dont la sensibilité en amour n'approchait point de celle qui règne dans les climats chauds, rendaient cependant une espèce de culte au sexe aimable qu'on tenait ailleurs en esclavage. Ils voyaient en lui quelque chose de divin : ils lui donnaient l'autorité des oracles, et l'empire de la beauté s'affermissait par une confiance religieuse ». Bien d'autres hypothèses ont tenté depuis d'apporter une explication historique à une semblable dévotion amoureuse : à l'origine celtique (dans le sillage ici d'Ossian) viendront s'ajouter les manières galantes qui seraient caractéristiques du Midi, l'influence arabe, l'hérésie cathare, et j'en passe. Quelles que soient les différences, souvent importantes, entre ces différentes thèses, elles se retrouvent sur un point : pour considérer que la poésie des troubadours est née afin d'exprimer cette vénération particulière que les hommes du Moyen Âge auraient eue pour leur dame. Tel est également le rôle que lui attribue Baladier à l'intérieur du « phénomène courtois » (p. 160).

Le terme d'« amour courtois » est dû, on le sait, à Gaston Paris, qui l'introduisit en 1883 afin de désigner la relation singulière de Lan-

celot et Guenièvre dans le *Chevalier de la Charrette* de Chrétien de Troyes, qui en serait la première manifestation littéraire. Il s'est imposé depuis, malgré les défauts qu'on lui a parfois trouvés. Il peut notamment laisser entendre que cet amour se manifeste par une « courtoisie » qui relèverait simplement de la politesse. Il faut dire que Gaston Paris s'est appuyé sur le *De amore* d'André le Chapelain afin d'étoffer sa description et que, sur la base de ce texte, il a pourvu cet amour d'un certain nombre de règles qui peuvent donner l'impression qu'il répond à un code de la galanterie. Non seulement l'« amour courtois » prête à une telle confusion, il a surtout, me semble-t-il, l'inconvénient de porter en lui l'écho des « cours d'amour » qui ont longtemps été en vogue dans les ouvrages sur le Moyen Âge (Antony Méray avait d'ailleurs publié en 1876 *La Vie au temps des cours d'amour. Croyances, usages et mœurs intimes des XI^e, XII^e et XIII^e siècles d'après les chroniques, gestes, jeux-partis et fabliaux*). Gaston Paris se réfère en particulier aux comportements « chevaleresques » qu'auraient connus la cour d'Angleterre ou celles du Midi avant de se propager, entre autres, à la cour de Marie de Champagne. Le terme d'« amour courtois » tend ainsi à faire de l'amour décrit dans les romans de chevalerie ou chanté dans la poésie des troubadours un phénomène sociologique qui aurait eu son lieu historique au sein des *cours* de la noblesse médiévale.

On a désormais fait un sort à l'image idéale du Moyen Âge que véhiculaient les « cours d'amour ». Mais on continue à faire de l'« amour courtois » un fait social. Ce ne sont pas les études de Georges Duby qui y contredisent. Bien au contraire. Frappier s'appuie sur l'article que ce dernier a consacré en 1964 aux *juvenes* pour justifier la réalité et la valeur historique de l'« amour courtois », qui « naît dans les cours », et répondre ainsi au « procès fait à l'amour courtois » en 1967 par une équipe de médiévistes américains qui ne voyaient là qu'irréalité inventée par la critique moderne (dans *The Meaning of Courtly Love*). Baladier juge d'abord la thèse de Duby « troublante pour l'image qu'on aimerait garder des rapports entre le troubadour et sa Dame » (p. 150, je souligne), avant de la prendre en compte dans sa description de l'« érotique courtoise ». Le trouble qu'elle génère, cependant, ne devrait pas tant se rapporter à cette image chimérique d'un amour « idéal » que l'on souhaiterait conserver alors que Duby ne voit là qu'un stratagème élaboré par les seigneurs féodaux afin de réduire l'agressivité des jeunes nobles privés d'héritage, auxquels seraient abandonnés les leures de l'amour – la dame – à défaut d'un véritable pouvoir. Mais, bien plutôt, au rôle que Duby fait jouer à la littérature : à la fois au sein d'un tel jeu amoureux et, l'un permettant l'autre, pour élaborer sa thèse. Car c'est bien de la littérature que part Duby, pour ensuite l'inscrire dans son scénario afin de légitimer son propos. Selon lui, les troubadours seraient « les porte-parole » de cette « jeunesse ». C'est ainsi que seraient nés la poésie « courtoise » et l'ensemble des « œuvres littéraires écrites au XII^e siècle pour l'aristocratie ». Elles seraient l'expression et le reflet d'une réalité vécue – la lyrique permettant notamment à un

« jeune servant de courtoisie » de chanter l'amour qu'il éprouve pour la dame de son seigneur ; elles serviraient en même temps de modèle canalisant les « réactions affectives et intellectuelles spontanées » des jeunes aristocrates.

Je ne puis m'étendre ici. Mais la conception que Duby se fait d'une littérature destinée à pourvoir les jeunes de quintaines afin de détourner leurs désirs vers des joutes illusoires, est bien réductrice. Je ne suis pas sûr que l'on gagne à s'y référer. Il faudrait surtout cesser d'utiliser, comme le fait Baladier et comme on n'a pas arrêté de le faire depuis Gaston Paris, Duby y compris, l'ouvrage d'André le Chapelain comme s'il s'agissait là d'un traité pouvant faire autorité à propos de la civilisation ou de la littérature « courtoises » (le titre de la traduction française, *Traité de l'amour courtois*, est d'ailleurs un parfait contresens) : on s'est désormais rendu compte qu'il s'agit d'une œuvre à part entière, qui joue de façon particulièrement ironique et subtile avec la littérature vernaculaire et ses motifs. D'ailleurs, comme le dit Jacques Roubaud que cite Baladier, les troubadours « n'ont pas de théorie explicite de l'amour » (p. 158). Pourquoi donc continuer à parler de « code courtois » (p. 161) ?

En fait, il n'y a pas d'amour *courtois*, mais seulement un amour *poétique*. L'amour que décrivent les troubadours n'est pas séparable, en effet, du lieu où il se trouve. C'est-à-dire du chant. C'est lui qui génère la *fin'amor* et non l'inverse. Non seulement il suscite sa fable historiographique, aussi fictive en fin de compte que le sont les *vidas* des troubadours, mais c'est également le chant qui donne à cet amour sa forme particulière. C'est lui qui le structure. La distance qui fonde la relation de l'amant et de sa dame est en effet la condition même de la parole poétique qui s'en nourrit. Le chant *est* cet « amour de loin » qui caractérise l'œuvre de Jaufré Rudel ; il *est* cette attente, cette *delectatio morosa* dont traite Baladier à son sujet.

S'il faut une origine à ce chant d'amour, elle se trouve dans la malédiction lancée par la nymphe à l'encontre de celui qui est au cœur de cette littérature, Narcisse : « Puisse-t-il aimer sans pouvoir se rendre maître de ce qu'il aime » (Ovide, *Les Métamorphoses*, III, 405). Tel est son destin. L'amour que chante cette lyrique est fondamentalement séparé de son objet : comme condamné au néant. Aussi Roger Drago-netti a-t-il parfaitement raison de faire de ce vers célèbre de Guillaume IX, « Fairai un vers de dreit nien », qui parodie le *ex nihilo* de la création biblique, le vers inaugural de toute la poésie des troubadours. La dame, elle, recouvrira le néant de sa beauté. Si elle permet au chant de ne pas s'effondrer dans le vide qui le fonde – en quoi elle se trouve bien, elle aussi, comme la nymphe, à l'origine du chant – la dame n'est jamais qu'un *senhal*. À l'image de ce visage encore inconnu de lui-même que Narcisse voit se refléter sur l'eau de la source. « Il aime une chose sans corps et prend pour un corps ce qui n'est qu'une ombre ». La dame n'est qu'une figure fantasmatique sur laquelle se projette l'objet manquant auquel s'achoppe le désir.

La poésie ne serait-elle donc à nouveau qu'un leurre ? Destinée en outre à subir le même sort que celui de Narcisse ? Il ne faut pas confondre cependant le poète avec l'amant, pas plus qu'on ne saurait confondre Dürer avec l'ange qu'il représente entouré d'instruments de mesure abandonnés alors qu'il en utilise certains pour réaliser sa gravure. Comme le remarque très justement Roubaud que cite Baladier, la notion de *mezura* doit s'entendre comme la mesure rythmique à laquelle le chant soumet la force destructrice de l'amour qui l'habite (voir p. 162-163). Si l'amant est voué à la délectation morose et menacé de sombrer dans la mélancolie, le troubadour ne cesse, lui, de relancer le printemps de son chant. Telle serait, finalement, « la fonction éthique de l'érotisme » dont parle Jacques Lacan et que cite Baladier (p. 191) – pour autant que les « techniques dont il s'agit dans l'amour courtois » ne s'appliquent pas à un art d'aimer, mais à un art poétique. C'est en ce sens qu'on peut parler d'amour *poétique* : *Érôs* est là, dans la langue.

Érôs au Moyen Âge, une leçon d'histoire (M. David-Ménard)

Le livre de Charles Baladier s'ouvre et se ferme sur une confrontation entre les conceptions médiévales de l'amour, en particulier dans le premier tiers du XIII^e siècle, et les questions contemporaines que la psychanalyse introduit dans la culture concernant le sexe, le désir, l'amour. Entre ce début et cette fin, l'ouvrage nous donne une leçon de méthode : comment ne pas faire d'anachronisme, comment tenir compte du fait que, souvent, ce sont les questions du présent qui nous poussent à investir certains objets historiques alors qu'il ne s'agit d'abord, dans ces incitations du présent, que de contresens ou de plaquage d'une question moderne sur un corpus de texte ou une situation qui avaient d'autres coordonnées ?

Sans doute ne peut-on faire autrement que de partir de ces erreurs qui sont autant d'anachronismes obligés. Mais l'intelligence historique consiste justement à s'en éloigner en exposant pourquoi et comment. Les conceptions de l'amour au Moyen Âge, telles que Charles Baladier en déploie l'étrangeté surprenante pour nous, n'apparaissent que grâce à une lecture instruite et subtile des textes des théologiens, des poètes, des moralistes, qui sache se déprendre de notre hâte à imposer nos questions. Chemin faisant, de nouvelles questions surgissent. Lorsqu'à la fin de l'ouvrage, la confrontation entre l'amour courtois et la psychanalyse revient, c'est sur de tout autres bases. C'est cet écart et ce chemin que je me propose de mesurer.

Les obstacles à la compréhension des textes médiévaux

Il y a au départ un double écran à écarter : d'abord, celui des jugements de Lacan sur la *fin'amor*, c'est-à-dire cette culture littéraire de l'amour qui magnifie la femme comme son objet à condition de produire

son inaccessibilité. Lacan en effet pose une coïncidence ou une filiation entre sa propre conception de la division entre l'amour et le désir, son affirmation personnelle : « il n'y a pas de rapport sexuel », et l'invention de l'inaccessibilité de l'objet du désir au Moyen Âge. Ensuite, l'autre écran est celui des thèses de la première moitié du XX^e siècle sur le sujet : Nygren, Rousselot, Rougemont. Bien que Lacan se réfère à ces derniers, Charles Baladier réserve un statut différent au psychanalyste et aux historiens cités. Car la question sur laquelle ce livre va se prononcer se forme avec Lacan. Alors que Nygren, Rousselot et Rougemont, par leurs thèses trop tranchées sur l'amour au Moyen Âge, servent plutôt d'appuis à critiquer – on dirait presque d'obstacles épistémologiques – pour parvenir à une lecture à la fois subtile et systématique des textes médiévaux.

Nygren insistait sur l'idée qu'il n'y avait pas, dans le christianisme véritable, de passage entre *érôs* et *agapé*, entre la dimension païenne de l'amour et la théologie de la *caritas*. Le théologien luthérien dénonce la « synthèse funeste » qui a été tentée au Moyen Âge entre ces deux dimensions de l'amour, en particulier dans la théorie de la charité ordonnée. Rousselot lisait les textes médiévaux à partir d'une dichotomie différente, celle de l'amour physique, c'est-à-dire, au sens aristotélicien du terme, conforme à la nature de l'homme, et de l'amour extatique, qui sacrifie tout de soi, violent et libre. Quant à Denis de Rougemont, il situait au Moyen Âge, et en particulier dans l'amour courtois, la naissance en Occident d'une culture de l'amour-passion qui s'oppose à la patiente quotidienneté conjugale mais qui, « condamnant l'amant à une fatale frustration, entraîne l'anéantissement de soi et finalement obéit à un goût morbide pour la mort » (p. 24).

Le dispositif des XII^e-XIII^e siècles

Ces trois lectures sont exclusives et simplificatrices, nous dit Charles Baladier, et, pour saisir les différents lieux où se débat la théorie de l'amour au XII^e et au XIII^e siècle, il convient de tenir compte, par exemple, de ce que les nombreux commentaires du Cantique des cantiques sont allégoriques : il ne s'agit pas, en lisant, de traiter de l'érotisme et de l'amour humain, mais de l'amour de Dieu : « la couche de la bien-aimée désigne la tranquillité des cénobites, la conscience de chacun, le repos de la sainte contemplation, et ainsi de suite » (p. 36). La théologie de l'amour qui traite de l'amour de Dieu et de l'amour humain seulement en tant qu'il est « par Dieu » voisine donc au XIII^e siècle sans contradiction avec la théorie de l'amour ordonné et de la charité comme *habitus*, développée par Guillaume d'Auxerre. Ce dernier s'oppose, non pas au nouveau lyrisme de Bernard de Clairvaux qui chantait déjà l'amour divin, mais à Pierre Lombard qui soutenait, au siècle précédent, que l'amour de charité est chose si haute qu'on ne peut que l'identifier à la présence même de l'esprit divin dans l'âme. La *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre développe, au contraire, une étude plurielle de l'amour

qui ordonne ses différents objets. Le lecteur saisit alors en quoi la pensée médiévale, en revenant à une inspiration aristotélicienne, diffère tant de la nôtre, mais aussi de celle de l'amour courtois : c'est parce qu'il y a, dans les diverses formes de l'amour, un discernement, une juste estimation de la valeur de son objet qu'il est possible d'ordonner, avec les divers objets, les formes de la charité. Un autre thème prévalant chez Guillaume d'Auxerre concerne « l'émergence gratifiante de la *iocunditas* dans l'amour réciproque » (p. 73), qui va de pair avec la définition du plaisir comme « conjonction entre deux êtres qui se conviennent ».

Sur le premier de ces trois points – la nécessité, pour la dilection, de s'ordonner en fonction de la valeur de son objet –, la théologie en vient à d'intéressantes considérations philosophiques : elle compare l'intensité de l'*affectus*, par exemple dans la manière dont une mère chérit son enfant, avec l'amour qu'elle porte à Dieu, qu'elle doit aimer de tout son cœur et par dessus tout, comme le prescrit le commandement. Ces comparaisons, que la notion de charité ordonnée organise, sont comme l'occasion d'une réflexion philosophique sur l'intensité, finie ou infinie, d'un affect, et d'une théorie des grandeurs intensives. Il ne s'agit là que d'un exemple, lié au privilège que Charles Baladier accorde à Guillaume d'Auxerre, mais qui fait bien saisir comment des questions modernes, pas seulement celles du sexe et de l'amour mais aussi celle de la mathématisation de l'infini, ont pu être formulées à l'occasion de problèmes dont nous avons oublié la teneur, et dont le sens redevient par là saisissable. On comprend aussi pourquoi les traités de morale sur l'usage du sexe dans le mariage ne traitent nullement, dans la période considérée, de l'amour. Ce qui retient les moralistes, c'est, dans leurs commentaires contrastés sur le *Livre de la Genèse*, d'évaluer si Adam et Ève auraient pu *se connaître* sans péché ou bien si tout commerce charnel était déjà pris dans la tentation du mal. L'auteur fait bien comprendre la portée de cette notion de délectation morose qui prend naissance, justement, dans la description des « mouvements premiers de la sensualité » dont il s'agit de savoir s'il sont ou non imputables à la volonté humaine. Abélard soutenait que non, ceux qui lui répondent distinguent cet acte par lequel un sujet reprend à son compte les désirs sexuels qui passent par le corps, en cultivant l'ébauche de la présence dans l'absence même de l'objet. S'attarder à attendre l'objet n'est devenu une catégorie centrale de la psychologie des théologiens moralistes que dans une réflexion sur l'imputabilité d'un désir sexuel à une volonté, et, en termes psychologiques, sur l'implication du sujet dans ses désirs. C'est pourquoi il ne s'agit pas d'emblée d'une insistance comparable à la culture de l'absence de la dame dans l'amour courtois, qui, lui, liait explicitement l'amour et le désir.

Puisque la réflexion des moralistes sur le commerce des corps est un code de conduite sur l'usage du sexe dans le mariage, indépendant aussi bien de la réflexion sur l'amour de Dieu que du lyrisme de la passion, cette notion de *delectatio morosa* n'est pas d'emblée solidaire

d'une théorie du fantasme. L'affirmer revient à ignorer la séparation, dans l'*epistemé* des XII^e et XIII^e siècles, entre la réflexion des moralistes et canonistes, la culture de la *fin'amor* et la théorie de l'amour divin. *Érôs au Moyen Âge* déploie avec finesse le système des rapports qui se sont noués entre trois types de culture vraiment distincts : la théologie de l'amour, la considération du sexe et l'amour courtois. La délectation morose a fini par passer du domaine du sexe à celui de l'amour par la notion de fantasme, et nous modernes, pour qui l'objet du désir amoureux s'élabore en s'attardant dans le fantasme, puisque de toute façon il est perdu ou interdit, nous aurions du mal à... ne pas tout mélanger.

Baladier, Foucault et Lacan

Le terme d'*epistemé* vient de surgir au détour d'une phrase. C'est que Michel Foucault est l'un des interlocuteurs de l'auteur d'*Érôs au Moyen Âge*. Du point de vue de la thématique retenue d'abord : on sait que, pour ce dernier, la psychanalyse prend la suite de la pratique de la confession et de l'aveu, et que le dispositif discursif et institutionnel qu'on nomme sexualité suppose, non pas une condamnation simple de cette dernière, que la culture chrétienne aurait fait disparaître des pratiques et des savoirs, mais au contraire une valorisation du sexe qui se met à receler l'essence du sujet, grâce, justement, à la dramatisation des interdits visant les pratiques sexuelles. Dire le désir ne recèle l'essence du sujet que si ce dire-là est prescrit lorsque sont suspendus les actes sexuels. Par là, le *Souci de soi*, stoïcien puis chrétien, s'opposerait à *L'Usage des plaisirs* en Grèce. Dans cette dernière configuration, nulle condamnation ne portait sur les actes sexuels en eux-mêmes, et nul secret de la subjectivité n'était censé se former dans les pratiques sexuelles interdites par la dramatisation du fantasme. Comme Charles Baladier étudie longuement la délectation morose, il rencontre nécessairement cette thèse de Foucault, mais il critique l'opposition trop tranchée qu'elle implique entre la Grèce et le christianisme. Avec Giulia Sissa, Charles Baladier montre que la théologie chrétienne fait du désir lui-même le commencement du plaisir. C'est donc Foucault qui exagérerait l'importance de cette opposition entre l'acte et le dire du désir qui en déploierait la vérité à la condition d'en interdire la réalisation.

Mais surtout *Érôs au Moyen Âge* étudie longuement le statut de la délectation morose en comparant les champs distincts de la morale sexuelle et de l'amour courtois : même si ce dernier n'est pas directement sous la juridiction des moralistes, auxquels les poètes troubadours décident, justement, d'échapper par leur conception de l'amour sexué, il n'en reste pas moins que la célébration de l'objet d'une passion amoureuse suppose et aménage son éloignement. La thèse la plus originale de notre ouvrage consiste à montrer que cet éloignement n'est pas absolu : certes, l'auteur cite, par trois fois, l'exemple de Jaufré Rudel, épris d'une comtesse orientale dont il a seulement entendu vanter la beauté par des tiers, mais il ne s'agit là que d'un cas extrême, et non

pas paradigmatique. Ce « cas » prend place parmi d'autres dispositifs qui réalisent une jonction inédite en Occident entre le désir sexuel et l'amour, les actes sexuels eux-mêmes étant posés comme chastes lorsqu'ils sont amoureux. L'héroïsme, qui met à l'épreuve la passion par la chasteté et l'amoureux respect de l'autre (p. 165), est un autre aspect de ce qu'institue la courtoisie ; le *sofrir* est l'une des modalités du *joi* que célèbrent les troubadours. Il en est d'autres, comme l'*assag*, ou essai, cette cérémonie intime au cours de laquelle les amants se tiennent nus, enlacés, et atteignent « l'acmé de la continence en interdisant à leurs caresses les plus sensuelles de franchir la limite de l'orgasme » (p. 166). Cet art d'aimer qu'est l'amour courtois invente, non seulement l'importance de l'objet du désir – et sur ce point Charles Baladier dialogue vivement avec DUBY qui fait de la femme un leurre dans une joute entre les hommes – mais, grâce à la liaison instituée entre l'art de différer la jouissance et l'instauration d'un secret qui entoure l'amour des « amants parfaits », une pratique libre ou libertaire de l'amour qui, à l'époque même du triomphe des théologiens, des moralistes et des mariages sociaux, fait exister une forme de vie soustraite à toute garantie cherchée dans les dispositifs symboliques. Ainsi, la délectation morose des amants courtois devient tout autre chose que celle des règlements concernant l'usage du sexe dans le mariage. Elle lie par un pacte le for intérieur des amants : « Celui qui aime de cette manière insolite n'a ni confident ni complice, ni juge ni confesseur » (p. 170).

Dans la subtilité même de son analyse, on pourrait dire que Charles Baladier, tout en critiquant nettement Foucault dans le contenu de sa thèse sur le sexe et la volonté de savoir, est plus foucauldien que Foucault dans sa méthode : le secret exigé par les amants fabrique, invente, l'amour comme un sanctuaire inviolable en même temps que fragile, et tout ce qui paraît ascétique dans la culture courtoise est donc institution autant que savoir, production sans garantie d'une forme de vie, et non pas interdit du sexe.

On sera tenté d'objecter à Charles Baladier qu'en faisant de l'amour courtois l'invention d'une forme de vie, il néglige le fait qu'il s'agit d'un phénomène poétique et littéraire. Ne confond-il pas, comme le pense Christopher Lucken, un art d'aimer et un art poétique ? Mais une telle objection tombe dès lors qu'on tient compte de sa méthode foucauldienne ; il s'agit bien plutôt d'un dispositif discursif : institution, savoir et pratiques mêlés, dont il déploie avec subtilité les arcanes comme autant de rouages.

Par là même, se trouvent resituées les questions de départ concernant la psychanalyse. Charles Baladier note que, lorsque Lacan commence à faire référence à l'amour courtois, en 1953, c'est grâce à une référence anthropologique aux pratiques de *Bundling*, coutume particulière à la Suisse et à l'Allemagne du Nord, et qui permettait à des fiancés, et même à l'hôte de passage conjoint à la jeune fille de la maison, de partager le même lit, mais à la condition que chacun restât

empaqueté dans ses vêtements ou dans un drap de telle sorte que fussent aisément franchies toutes les étapes de l'approche amoureuse, mise à part la dernière (p. 189). Que Lacan fasse finalement de l'amour courtois « une façon tout à fait raffinée de suppléer à l'absence de rapport sexuel en feignant que c'est nous qui y mettons obstacle » (cité p. 192) paraît à Charles Baladier à la fois intéressant et confus sur un point : car cette seule notation ne permet pas de distinguer plusieurs manières de cultiver l'absence de l'objet du désir ; en particulier celle de Sade, qui consiste à jouir de la manière dont le discours, par le blasphème et le meurtre raconté, tue l'objet du désir pour cultiver la jouissance d'une délectation morose exacerbée et celle de l'amant courtois qui, en instituant des scènes qui donnent forme à l'inadéquation de toute satisfaction sexuelle, fait de la différence sexuelle et de l'altérité l'enjeu même de cette relation amoureuse qui abolit la distinction entre *érôs* et *agapè*.

Lorsqu'il réfléchit sur la délectation morose, cet ouvrage accomplit deux visées conjointes : saisir la place du dispositif pluriel de l'amour courtois au Moyen Âge et définir la différence, en psychanalyse, entre la perversion et la sublimation des désirs : « Cependant, la délectation morose du troubadour se distingue de celle du sadisme et de celle des théologiens en ce qu'elle se considère comme n'étant ni justiciable en tant que telle de la problématique chrétienne de la culpabilité, ni athée ou engagée dans un procès forcené avec le Créateur dont la pureté céleste prêtée à la femme constituerait le symbole » (p. 197). Dans les tours et détours de ses analyses, l'objectif d'*Érôs au Moyen Âge* est limpide : faire une théorie de l'altérité sexuée dont la délectation morose transformée par la *fin'amor* demeure une figure exemplaire.

Genèses médiévales d'une histoire de l'érotique (D. Iogna-Prat)

Dans la distribution académique des tâches, la question de l'amour au Moyen Âge relève principalement de trois champs. Les historiens, à la suite de Georges Duby, s'efforcent de sociologiser ce fascinant objet, y voyant un jeu éducatif entre hommes où la femme ferait fonction de leurre et dont la logique d'ensemble serait à chercher dans les aléas des stratégies de parenté excluant nombre de cadets de la course aux filles à châteaux. Une autre voie est celle de la psychologisation du problème, avec, dans le domaine francophone, l'influence marquante de la psychanalyse et, plus spécialement, du lacanisme. Une troisième direction, représentée dans ce débat par Christopher Lucken, marque un radical retour à la lettre, d'ailleurs en consonance avec le lacanisme et sa conception du sujet déterminé par le signifiant. Suivant cet intégrisme littéraire, ce que, depuis Gaston Paris, l'on nomme improprement « l'amour courtois » serait un simple artefact, la perception illusoire d'un art d'aimer là où n'aurait existé qu'un art poétique. Mais peut-on imaginer un art poétique flottant dans le temps, en dehors de toute configuration sociale ?

Dans cette Babel interprétative, l'essai de Charles Baladier propose une démarche d'historiographie régressive qui part des définitions contemporaines de l'être humain comme « sujet de désir », du « désir » comme socle de l'éthique et de la politique aux fondements de notre modernité, pour remonter à des moments historiques clés dans la formulation de questions qui relèvent pour nous de la psychologie individuelle. Sa démarche, qui ressortit à la fois de l'histoire et de la psychologie, suppose d'identifier et de dépasser les apories dans lesquelles historiens et psychologues se sont enfermés depuis la formation de leurs disciplines dans le champ des sciences dites « humaines », au tournant des années 1900. En remontant de Jacques Lacan à Denis de Rougemont, Anders Nygren et Pierre Rousselot, et en situant fermement sa démarche par rapport aux interrogations plus récentes de Michel Foucault en matière « d'herméneutique de soi », c'est plus d'un demi-siècle d'instrumentalisation du Moyen Âge et de questionnement sur l'amour dans le contexte du christianisme ancien que Charles Baladier entreprend d'interroger. Son travail représente, de ce point de vue, un décapage salutaire pour le lecteur contemporain, confronté à une abondante production littéraire-analytique difficile à maîtriser pour qui n'a pas pénétré les arcanes lacaniens du « grand Autre » et de « l'objet manquant ». Du côté des historiens, il traque un psychologisme latent peu propice à la clarification du débat, interrogeant, par exemple, les ressorts psychologiques au cœur de l'analyse de Georges Duby qui voyait dans les jeux érotico-littéraires du monde féodal une manière de compensation de cadets frustrés ; « compensation », « frustration » : *Érôs au Moyen Âge* représente ainsi une invitation à interroger les catégories flottantes que le médiéviste trouve dans la boîte à outils conceptuels des sciences humaines et qu'il utilise le plus souvent de façon non raisonnée.

Installé de façon aussi critique dans le champ de l'histoire et des sciences psychologiques (psychologie, psychanalyse), Charles Baladier cherche la bonne position, aussi bien chronologique que méthodologique, pour cerner l'objet de l'amour au Moyen Âge. Afin d'éviter tout malentendu, son propos revient à soumettre nos cadres contemporains d'analyse à la documentation médiévale, la *libido* freudienne n'ayant que peu à voir avec celle des théologiens scolastiques. Encore convient-il de bien s'entendre sur la documentation médiévale de référence. Au choix convenu – les productions de la littérature en langue vernaculaire des XII^e-XIII^e siècles – Charles Baladier en articule un autre, à première vue plus déconcertant, celui des sommes théologiques du début du XIII^e siècle, qui, avec le problème de la « délectation morose », abordent un objet proche des questions au cœur de l'érotique des troubadours (amour de loin, plaisir dans la réalisation différée).

Configurations de l'amour

Ce faisant, l'auteur propose d'examiner la question de l'amour au

Moyen Âge en terme de « configurations » – configuration des fabliaux, configuration courtoise, configuration théologique – dont il convient de dessiner les champs les uns par rapport aux autres. Ainsi à la configuration des fabliaux – expression brutale et sans détour de l'acte sexuel – s'opposerait « l'art de la prétériorité chère à la littérature courtoise » (Michel Zink, cité p. 143). Configuration courtoise et configuration théologique se rapprocheraient dans une conception commune du retard (*mora*). La grande valeur d'*Érôs au Moyen Âge* tient au choix de la théologie comme terrain d'observation d'une question dont le traitement est habituellement éclaté au gré des compétences scientifiques et des disciplines académiques. Dans une société hétéronome, c'est-à-dire structurée en référence au divin, anthropologie et sociologie n'ont aucune cohérence en dehors du champ de la théologie. La question de l'amour est certes une poétique, mais une poétique inscrite dans l'Écriture et les commentaires bibliques. Cette poétique ne traite pas d'amour humain (*amor*), ni du mariage, dont les usages et les mésusages ne relèvent pas de l'amour mais de toute une casuistique de la circulation de la grâce, de l'union charnelle, voire de l'adultère. Son objet tient à ce qui est cher (*carus*) et ordonné. C'est une affaire de *caritas*, comme l'enseignent les paroles de l'aimée dans le grand épithalame biblique qu'est le Cantique des cantiques (2,4) : « *Ordinavit in me caritatem* », jamais prises à la lettre mais décryptées et interprétées suivant une lecture allégorique. Ainsi définie comme un problème d'ordre et de discernement, la question de l'amour s'inscrit dans une interrogation d'ensemble familière aux exégètes en quête d'une explication globale de l'ordre du monde et de l'impulsion commune au mouvement (*motus*) des astres, de la société et des cœurs. Ce que nous appelons cosmologie, sociologie et psychologie appartient, au Moyen Âge, à une architecture d'ensemble. De ce point de vue, Charles Baladier n'insiste sans doute pas assez sur l'ampleur de l'œuvre de Guillaume d'Auxerre, dont la *Summa aurea*, offre un terrain d'analyse privilégié de la « délectation morose ». Comme tout auteur de Somme, Guillaume s'intéresse certes à mille questions particulières, tels les différents articles de foi, que la *Summa aurea*, dans la tradition des *Sentences* de Pierre Lombard, s'emploie à aborder sur le mode des démonstrations rationnelles. Mais ces discussions n'ont de sens que dans un traitement d'ensemble des problèmes de l'ordre du monde. Dans cette Somme, dont la tradition manuscrite (chiffrée à plus de 120 témoins) atteste l'influence profonde, ainsi que dans sa *Summa de ecclesiasticis officiis*, encore inédite, Guillaume entend comprendre l'architecture du créé et son organisation, quelle que soit l'échelle d'observation : les astres, la société chétienne ou les mouvements de l'âme. C'est la raison pour laquelle le genre littéraire des *Sommes*, qui oblige à voir très large, est particulièrement bien adapté à l'examen de la question de la *caritas*. Dans son analyse de la délectation morose sur la base de la *Summa aurea*, Charles Baladier suggère bien, d'ailleurs, l'ampleur et la diversité des questions que pose la *caritas*. À titre de simples exemples, on retiendra le problème

de l'ascèse solitaire face à la réciprocité postulée par la *caritas* (*mutua caritas*) ; ou encore les débats scolastiques sur les mouvements premiers de la sensualité, le discernement (*aestimatio*) de l'objet par la raison, la distinction d'une raison inférieure, féminine, et d'une raison supérieure, masculine, mais le refus de toute dichotomie sensation/intellect épousant la différence des sexes – refus qu'il est difficile de ne pas replacer dans l'horizon du dualisme cathare. Restait à « l'ogre historien » à sentir le bon moment dans la chronologie complexe et souvent fuyante des écrits scolastiques. Le choix de Guillaume d'Auxerre est d'une très grande pertinence. Ce maître ès arts puis théologien est un acteur de premier plan dans les discussions soulevées par l'aristotélisme, dans la première moitié du XIII^e siècle, à l'université de Paris. Il est l'un des membres de la commission chargée, en 1231, d'examiner les écrits d'Aristote, dont l'enseignement avait été interdit en 1210. Or c'est la notion d'*habitus* au sens aristotélicien du terme (*hexis*), qui permet à Guillaume d'introduire une véritable rupture épistémologique dans la question de l'amour. Pour lui, contrairement à Pierre Lombard, la *caritas* n'est pas affaire de présence immédiate de l'Esprit dans l'âme, mais d'*habitus* ou disposition permanente de l'âme. Ce faisant, la question de la *caritas* se déplace sur le terrain de la psychologie, de la philosophie morale, voire de la physique ou des mathématiques, puisqu'il s'agit désormais de discerner et de mesurer (*aestimatio*) l'intensité de l'amour, selon le principe que « la charité sait estimer avec justesse ce qu'on doit aimer » (p. 52).

Pour une histoire de l'érotique

Pareil tournant épistémologique – dont l'intelligence historique est capitale : c'est une affaire de milieu intellectuel et d'évolution sociale à une époque où la question du génie d'auteur n'a aucun sens – permet à Charles Baladier de poser les premiers jalons d'une histoire de l'érotique occidentale encore à écrire, en dégagant le terrain pour une étude des genèses médiévales de cette histoire à long terme du « renoncement à la promptitude sauvage » qui donne « la primauté à l'expression ». Des différentes configurations de la délectation morose se dégagent cinq temps constitutifs d'une histoire de l'érotique, dont deux proprement médiévaux :

1. la *caritas* des théologiens du XIII^e siècle et, plus spécialement, la *delectatio morosa* comme première expression historique du « plaisir propre au désir » (Lacan, cité p. 10) ;
2. l'amour courtois, comme art d'aimer, qui ne se confond certes pas terme à terme avec la *caritas* des théologiens mais partage avec elle deux traits de structure : le caractère de réciprocité (*mutua caritas*) et l'appréciation de la valeur de l'objet (*discretio, aestimatio*) ;
3. la rumination nostalgique propre au romantisme ;
4. le sadisme, revisité par Klossowski et défini comme jouissance

non seulement dans l'attente des objets absents mais aussi dans leur destruction ;

5. la psychologie contemporaine, comme temps de la résolution de l'énigme historique enfin décryptée à l'aide d'instruments d'analyse adéquats : relation imaginaire, pulsion renonçant à son but pour se donner un objet sublimé « élevé à la dignité de la chose » (la Dame comme *das Ding*).

Arrivé à ce stade de l'analyse, le lecteur mesure le chemin parcouru. Si les sciences psychologiques contemporaines – spécialement la psychanalyse freudienne – peuvent se présenter comme le temps de résolution de l'énigme historique, c'est qu'elles se sont constituées sur un terreau anthropologique dont les sédiments anciens relèvent largement de l'histoire du christianisme et, tout particulièrement, du christianisme médiéval. D'où la nécessité de pratiquer un va-et-vient entre catégories d'analyse contemporaines et conceptualisations anciennes dans des champs documentaires propices à l'émergence de questions relevant pour nous de la psychologie, telles les notions de *caritas* comme *habitus*, de délectation morose ou encore celle de syndérèse qui permet aux théologiens du XIII^e siècle d'aborder la question du « plaisir du déplaisir » bien avant que Freud ne parle de névrose.

Charles BALADIER, CNRS, GDR 1061, 107 boulevard Raspail, F-75006 Paris

Monique DAVID-MÉNARD, Université Paris VII-Denis Diderot, 2 place Jussieu, F-75005 Paris

Dominique IOGNA-PRAT, CNRS, UMR 5594, 3 place du Coche d'eau, F-89000, Auxerre

Christopher LUCKEN, Département de littérature française, Université de Paris VIII, 2 rue de la Liberté, F-93526, Saint-Denis Cedex 02