

**Note de lecture de Rachid Aous sur *L'érotisme des Troubadours* de René Nelli, éd. Privat, Toulouse, 1963 ; Nnelle éd. « 10/18 », Paris, 1974**

Au regard de l'objet pédagogique de la présente étude, l'œuvre de René Nelli est jusqu'à aujourd'hui, selon nous, la somme analytique la plus pertinente traitant de l'érotisme des troubadours européens en général et de l'amour courtois ou « L'érotisme provençal » en particulier. Dans cette annexe, seront citées des analyses de cet auteur portant sur cinq thèmes, ici sélectionnés parce qu'ils enrichissent notre propre argumentation pédagogique :

### **1- Spécificité de l'érotisme provençal**

« Nous entendons par “Érotisme provençal” l'ensemble des théories et des conduites socialisées qui, dans le Midi de la France et dans divers pays d'Europe influencés par la culture occitane (Catalogne, Italie, France, etc.), ont [...] du XII<sup>e</sup> siècle à la fin du XIV<sup>e</sup> « régularisé » la tendance sexuelle et donné un sens nouveau à l'idée d'amour. Comme elle est la seule érotique de *caractère profane* qui ait réussi, après l'avènement du Christianisme et la disparition de l'Empire romain, à s'imposer aux consciences et à exercer quelque influence sur les mœurs, elle occupe dans l'histoire des sentiments une place privilégiée entre l'« amitié » antique et le néo-platonisme de la renaissance ».

Ce sont les premières lignes de l'ouvrage de René Nelli, consacré aux origines de l'amour courtois provençal, à sa spécificité comme à la description et analyses des principaux aspects sociaux, culturels et politiques dans lequel cet érotisme a émergé. Immédiatement après cette introduction, cet auteur précise :

« De toute façon, son emprise sur les mœurs ne saurait s'expliquer seulement par la valeur « littéraire » des *cansos* qui la célèbrent ; son succès est venu surtout de ce qu'elle répondait, dans les milieux chevaleresques à des exigences affectives nouvelles... On sait qu'elle n'a pas été élaborée d'un seul coup par quelques moralistes de génie, mais peu à peu et collectivement par plus de quatre cents troubadours, qui, eux-mêmes, dans leurs chansons, exprimaient et résumaient les pratiques confuses, les mille rêveries sentimentales de nombreuses générations d'amants et d'amantes. L'amour provençal est donc un phénomène social qui doit être étudié et expliqué comme tel ».

### **2- La méthodologie et les objectifs de cet auteur**

« L'Ethnographie doit donc montrer d'abord comment la société, si elle ne crée pas les sentiments de toutes pièces, permet du moins à l'homme --par l'intermédiaire de rites et de cérémonies où ces symboles-archétypes<sup>1</sup> se cherchent et *s'extériorisent* en actes, avant même d'avoir été formulés - de prendre conscience des tendances profondes dont ils sont l'expression. Jusque dans le domaine affectif, l'homme a besoin d'agir pour se représenter ce qu'il ressent. On pourrait dire, en simplifiant beaucoup les choses, qu'à l'origine le sentiment n'est qu'une tendance vaguement éclairée par les images-archétypes ; qu'ensuite ces images sont projetées inconsciemment dans le milieu social par le dynamisme émotif des individus, et *jouées pour des spectateurs* ; qu'alors seulement la conscience collective -ou interindividuelle- *fixe* la signification symbolique de ces mimes ; et qu'enfin les consciences individuelles deviennent capables *d'intérioriser* à nouveau le sentiment originel en le définissant, cette fois, par référence et participation à la représentation objective qui leur en a été fournie cérémonieusement ».

---

1 Cf. pp. 16-17, René Nelli précise en note 11 : “Nous pensons avec Jung, que ces schèmes mentaux ou archétypes ne sont pas des représentations héritées” : « il s'agit d'une disposition fonctionnelle à produire des représentations semblables ou analogues » (*Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, trad. Le Lay, édit. Georg, Genève, 1953, p. 719).

« Notre tâche est donc bien limitée : expliquer les origines de *l'Amour provençal*, c'est retracer les étapes parallèles de sa conceptualisation et de sa socialisation ; retrouver sous les mythes poétiques lucidement élaborés les comportements cérémoniels primitifs qui l'ont fondé dans le social, ou qui ont fondé le sentiment moins différencié à partir duquel il s'est ensuite constitué ; saisir la dialectique spontanée, ou savante, par laquelle il s'est opposé à des types plus archaïques de communion animique et s'est séparé d'eux ; enfin, c'est rendre compte, en approfondissant ou en dépassant les simples causes « historiques » (qui ne correspondent qu'aux modalités de sa manifestation), de la façon dont il a réussi à se distinguer radicalement des autres sentiments altruistes ».

### 3- L'amour courtois des Arabes et l'amour courtois des troubadours provençaux

**I a)-** L'idéalisation de la femme aimée inatteignable base du *Fin' Amors* :

« L'idée que l'amour devait être mis à l'épreuve par un long courtoisement, une longue patience (méritoires pour la dame, exaltants pour l'ami) et, par là, développer des qualités humaines ou mondaines, ne s'éveillera qu'au XII<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire chez Guillaume IX lui-même, qu'après 1100 seulement » (p. 84)...

« De l'érotique de Guillaume IX, la *Cortesia* retient les notions de *Joi* et d'amoureux service (la soumission à la dame). *Joi* figure dans tous les poèmes de cette époque. Quelques fois le mot conserve le sens de « substance mystérieuse inhérente à la Féminité » qu'il avait pour Guillaume IX... Quelques fois aussi, comme à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, il ne signifie guère que *plaisir d'amour*. Mais dans l'ensemble *Joi* correspondant au désir continent... Et ce *Joi*, indépendant de la satisfaction charnelle et de l'espérance du plaisir, est assez différent de ce qu'il était pour Guillaume IX : il est désormais inclus tout entier dans la sphère du *Fin' Amors*. La soumission à la femme est devenue *effective*... Les médisants commencent donc à jouer un rôle très important. Ce sont eux qui, le plus souvent, condamnent à l'échec ces amours en principe secrètes (p. 129)... Ainsi, l'Érotique de 1150, si on laisse de côté les deux thèmes accessoires de la timidité excessive et de la mort-par-amour, se caractérise surtout par le *long service* humilié de l'amant... Car c'était vraiment l'essence de l'amour qui se cherchait obscurément à travers cette humilité masculine. C'était bien le *Fin' Amors* qui s'élaborait à partir de cette dévotion unilatérale. Sur ce point l'érotique de 1150 marque une date importante dans l'histoire du sentiment. Pour la première fois, nos troubadours insistent sur la nature spirituelle de l'amour (voir pages 132 et suivantes).

**Iib)** L'amour courtois arabe socialement intériorisé et l'amour courtois européen :

« La « courtoisie » arabe se présente comme un ensemble de thèmes et lieux communs poétiques célébrant la femme et l'essence de la passion qu'elle inspire; de préceptes de morale aristocratique en rapport avec l'amour ; enfin, de traits de mœurs chevaleresques, en principe objectifs et socialement imitables, mais devenus à leur tour matière littéraire [...]. Parmi les traits communs à l'amour andalou et à l'amour occitanien, il en est quelques-uns : -l'emploi du messenger et du confident; l'utilisation de l'anneau comme gage d'amour ; l'attribution d'un nom supposé (le *senhal* provençal [signe de complicité]) à la dame; l'obligation de ne la désigner qu'au masculin « mon seigneur », l'évocation quasi obligatoire du décor printanier avec fleurs et oiseaux, etc. – qui ne correspondent à aucune idéalisation réelle de l'instinct sexuel ou qui sont liés à des croyances trop générales, à des pratiques trop constamment réinventées par de nombreux peuples, pour qu'on puisse fonder sur eux un rapport de filiation vraiment probant. ... Mais il en est d'autres, au contraire, – les divisions ternaires de l'amour, la théorie du cœur séparé et de l'échange des cœurs, la surestimation de la femme, la soumission absolue de l'amant à sa dame, l'exaltation du long désir et l'idée de la mort-par-amour – qui nous paraissent constituer la commune substance de l'amour arabe<sup>2</sup> et de l'amour provençal » (p. 52).

---

2 (Note 80, p. 52) « Disons tout de suite que notre étude serait presque sans objet si nous croyions ces divers traits exclusivement arabes : ils ont été connus – ne fût-ce qu'à l'état de tendances à peine ébauchées – dans toutes les sociétés suffisamment évoluées. Nous les appelons arabes parce que c'est l'influence de ces conquérants et dans l'Espagne musulmane qu'ils ont été formulés avec le plus de précision et le mieux « valorisés », en un temps (X<sup>e</sup> – XI<sup>e</sup> siècles) où, en Occident, ils n'avaient encore aucune existence « sociale ».

« C'est dans le monde arabe (oriental et hispanique) que s'affirme pour la première fois<sup>3</sup>, à notre connaissance, l'idée que l'acte sexuel doit être le gage ... d'une communion spirituelle totale... » (pp.52 – 53).

« Tandis que les barons français, au temps du Guillaume IX, n'imaginaient pas qu'on pût traiter les femmes autrement que comme des “montures”, tout le monde savait, qu'en Espagne, que al-Hakam, calife de Cordoue, avait proclamé : “*la soumission est belle pour l'homme libre, quand il est esclave de l'amour*” ; et Soleiman al-Musta'in, autre calife de Cordoue, “*Ne bâmez pas un souverain de s'abaisser ainsi devant l'amour, car l'humiliation de l'amour est une puissance et une seconde royauté*. Les jongleurs aimaient à rappeler que Abd Er-Rahman II (X<sup>e</sup> siècle), l'un des successeurs d'al-Hakam, avait écrit à la princesse Habiba, sa cousine, qu'il voulait épouser : “*Sois fière, je m'humilierai ; temporise, je patienterai ; orgueilleuse, me voilà soumis, ordonne, j'obéirai...*” (p. 58).

« Les premières divisions ternaires (rendant compte à la fois de l'unité et du mouvement interne de l'Amour du degré le plus bas au degré le plus haut) ont fait leur apparition dans le monde islamique beaucoup plus tôt que dans l'Occident latin. Elles étaient connues des Soufis dès le XI<sup>e</sup> et, au temps du poète Mohyieddin ibn Arabi (1165-1240), fort répandues en Andalousie. A peu près à la même époque les *Frères de la pureté*<sup>4</sup> avaient adopté un schéma dialectique inspiré peut-être de Platon, selon lequel l'âme s'élevait du désir terrestre à l'amour divin en passant par la contemplation de la beauté charnelle. Cependant ces divisions triparties, pour être fondées sur un même principe général, n'en différaient pas moins beaucoup dans le détail. Certaines, les plus anciennes, reposaient sur les données astrologiques de Ptolémée, par exemple celle que nous a rapportée Masou'di (mort en 936) et dont voici les trois degrés :

1° *L'Union* (ou amour pur), qui s'explique par la rencontre de deux âmes dans une même planète, au moment où elles vont s'incarner ;

2° *L'Union d'amitié ou d'utilité* : les deux amants sont « utiles » l'un à l'autre, parce qu'ils ont dans leur ciel de naissance la même planète en exaltation ;

3° *L'amour-désaccord*, dû à l'existence d'une même opposition planétaire dans le thème de nativité des deux amants<sup>5</sup>.

« D'autres répondaient à des conceptions mystiques ou érotiques plus profondes, celle-ci notamment, citée encore par Mas'oudi dans le *Banquet*, et qui distingue : 1° L'amour-lien ; 2° L'amour-caresse ; 3° L'amour-trépas. L'amour du premier degrés (*amour-lien*), fondé sur l'union – ou « échange des cœurs » - fait penser à la fois à l'amour « pur » d'André le Chapelain et à la Fin' Amors des troubadours. *L'amour-caresse* peut-être assimilé sans difficulté à l'amour mixte provençal avec, cependant, cette différence importante que chez les Arabes, les « caresses » excluaient absolument le « fait », tandis que, chez les troubadours, elles ne faisaient parfois que le retarder. Enfin *l'amour-trépas* paraît correspondre à la *mort-par-amour* de l'érotique occitane... »

« Tous ces ternaires arabes [...] ont dû revêtir maintes significations symbolico-religieuses, mais leur contenu intelligible trahit toujours l'influence d'Aristote. [...] L'un d'eux -très répandu au XII<sup>e</sup> siècle dans l'aristocratie musulmane, et même chez les Soufis, reproduit exactement le célèbre

---

3 (Note 81, pp. 52-53) « L'idée que la passion *postule* une union parfaite que celle des corps a été complètement étrangère aux Grecs et aux Latins. Ils ne peignent jamais *l'insatisfaction passionnelle*, mais seulement *l'amour passionné du plaisir*, la rage de posséder. Dans les Lettres d'amour d'Aristénète, une femme, qui accordait à son amant toutes sortes de faveurs, *excepté la dernière*, lui dit : “C'est une chose délicieuse, charmante, le rêve des rêves, tant qu'on se berce de l'espoir. Une fois obtenue, le dégoût suit, etc.”(Lettre 21 – Aristénète, *Lettres d'amour*, texte traduit par par J. Brenous, Paris, Les Belles-Lettres, 1938, p. 44). Mais l'amant ne paraît pas goûter cette façon de rêver... L'attitude d'Ibn al-Roumi (mort vers 896) est toute différente : il a possédé sa maîtresse et il découvre que la vraie possession est d'un autre ordre ».

4 Sur les auteurs et la portée des fameuses *Ras'âl Ikhwân al-Safâ' wa khilân al-wafâ'* (X<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup>), dont la traduction couramment admise est : (“Épîtres des Frères de la pureté” ou “Épîtres des Frères sincères et des Amis loyaux”), cf. *Encyclopédie de l'Islam : Ikhwân al-Safâ'*, t. III, pp. 1096-1103.

5 (Note 84, p. 53) Mas'oudi, *le Banquet chez Yahya le Barmécide*, in : *Les plus beaux textes arabes*, Émile Dermenghem, La Colombe, Paris, 1951, p. 95.

ternaire aristotélien de l'amitié<sup>6</sup> (amitié vertueuse, amitié de plaisir, amitié d'intérêt) [...]. Disons tout de suite que l'esprit des deux grandes religions a joué un rôle considérable dans l'élaboration du nouveau sentiment amoureux. « Si nos idées sur l'influence de *l'Éthique à Nicomaque* sont exactes, écrit A. Jeanroy, de l'antiquité dériverait, par l'intermédiaire de l'amitié, le caractère libre de l'amour, fondé comme elle sur un choix raisonné, et aussi, sa divinisation et son exaltation. Ce qui serait proprement chrétien, c'est l'assimilation de l'amour à l'amitié, à une union presque uniquement spirituelle ; c'est le sacrifice de tout sentiment intéressé, ou tout au moins la subordination de tout plaisir sensible<sup>7</sup> ».

« Rien n'est plus vrai. Mais il faut élargir le point de vue de Jeanroy : l'Islam a réussi beaucoup plus tôt que l'Occident chrétien à spiritualiser l'amour. C'est en tout cas un phénomène moral commun, à l'Occident et à l'Orient, que les conditions favorables à la « libération » de l'amour aient été d'abord préparées par les mystiques. Ils ont spiritualisé de très bonne heure, en Orient, le premier degré de l'amitié aristotélienne. En Occident, l'abbé anglais Aelred écrira, vers le milieu du XII<sup>e</sup> siècle, sous le titre *De spirituali amicitia*, un traité où les idées de Cicéron (*De amicitia*) sont adaptées au Christianisme et aboutissent presque dans les relations intersexuelles, à l'amitié amoureuse... » (pp. 251-253 et, pour plus de précisions sur ce thème, pages suivantes jusqu'à 264).

#### 4- La mystique religieuse a-t-elle influencée substantiellement l'amour profane spiritualisé ?

« Il faut se garder d'exagérer l'influence exercée par les conceptions mystico-religieuses sur les érotiques profanes, et surtout de confondre les emprunts faits par toutes les religions (Cf. les *Soufis*, le *Cantique des cantiques*) aux symboliques charnelles (où la femme tient la place d'honneur), avec l'usage indiscret que l'amour intersexuel, en contrepartie, a toujours fait des symboles mystiques. Est-ce l'amour mystique qui a aidé l'amour profane à prendre conscience de lui-même, ou l'amour profane qui a donné un contenu à l'amour mystique ? Cette question n'est pas de notre sujet. Mais nous ne pouvons pas ne pas souligner que beaucoup de traits que les Religieux – et saint Bernard lui-même – prêtent à l'amour divin, sont tirés, en réalité, d'une certaine expérience de l'amour profane ou de l'œuvre des poètes anciens : l'amour qui ne veut pas guérir, qui absorbe tous les autres sentiments, qui a besoin de repos et de loisir (Ovide) ; l'amour en tant qu'il a son siège dans le cœur, etc. Il semble, comme saint Bernard l'a dit en d'autres termes, que l'homme conçoive d'abord l'amour comme fini, avant de pouvoir s'élever à l'amour infini, “sans mesure”. C'est l'amour fini qui seul nous occupe ici : notre propos est de nous en tenir à l'amour provençal en tant qu'amour intersexuel, car lorsque son objet passe au plan métaphysique, il cesse d'être l'amour provençal. Il est évident que les troubadours n'ont pu s'inspirer, en aucune façon, de l'*amour sans mesure* de saint Bernard qui ne s'adresse qu'à Dieu. En revanche, certaines propositions du *De diligendo Deo* [l'amour de Dieu] ont pu aider André le Chapelain et les troubadours à conceptualiser leurs sentiments. A première vue le ternaire bernadien de l'amour divin ne paraît pas sans rapport avec les divers ternaires arabes et provençaux. On sait que, pour saint Bernard, l'amour offre quatre degrés dont, trois intéressent l'amour divin :

- 1) L'amour de l'homme pour lui-même (Cf. : personne ne hait sa propre chair, *Eph.*, V, 21).
- 2) L'amour de l'homme pour Dieu, rapporté à l'homme (mercenaire, utilitaire).
- 3) l'homme ne s'adressant qu'à Dieu (amour désintéressé, chaste).
- 4) L'amour de l'homme pour Dieu, dans la Charité, sans crainte servile ni cupidité, et aboutissant à la totale absorption en Lui (*De diligendo Deo*, XV, Ed. Dion et Charpentier, t.2, pp. 386-98). »

« Il y a une certaine ressemblance – formelle – entre ces trois degrés – les quatre de l'amour total et les ternaires “aristotéliens” du *De Amore*, des poètes arabes et des troubadours. Mais,

---

6 (Note 13, p. 252) *Eth. Nic.* VIII, 2, 1156b. 7 – 1153, 6, 19 – Même division ternaire, imitée d'Aristote, dans le *Peri Philias* de Théophraste (*Peri Philias*, Zeller : Die Philosophie der Griechen, 2 te Aufl. Theil II, Abt. 2 (1862), p. 692) et le *De Amicitia* de Cicéron (ch. IV).

7 (Note 14, p. 252) A. Jeanroy, *Histoire de la langue et de la littérature française*, publ. Sous la direction de L. Petit de Julleville, I. 374.

précisément, l'influence d'Aristote – par l'intermédiaire de Cicéron – suffit à rendre compte du contenu doctrinal des ternaires arabe et provençaux ; d'autant plus qu'il est vraiment plus naturel et plus aisé d'adapter à l'amour profane les “degrés” de l'amitié que ceux de l'amour divin. Et, par ailleurs, la signification de ces ternaires est loin de refléter exactement la pensée de saint Bernard. »

« Dans le *Breviari d'Amor*, Matfre Ermengau(t) [...] pose que ce qui est *premier*, c'est l'amour de Dieu (comme saint Bernard chez qui l'amour de Dieu – bien qu'il n'apparaisse pas d'abord dans la vie physique – est aussi naturel et *inné* que l'autre). Le second degré, c'est l'amour des enfants (naturel lui aussi), qui offre, surtout chez les mères, l'image, sans doute bernardienne, d'un amour que le sujet éprouve à la fois pour lui-même et pour autrui (l'enfant), et qui correspond bien à un élargissement “naturel” de ce sentiment. Quant à la l'amour sexuel (3<sup>e</sup> degré), il est rejeté dans le mariage. Tout cela – outre que Matfre Ermengaut (qui avait lu, très probablement, saint Bernard) s'écarte beaucoup de l'érotique d'André le Chapelain et des troubadours – ne laisse pas d'être très éloigné de ce que pouvait suggérer directement la pensée de saint Bernard, en matière d'amour profane ».

« L'idée vraiment féconde de saint Bernard, celle du moins, dont l'amour profane (intersexuel) pouvait le mieux tirer parti, c'est que les trois degrés de l'amour de Dieu (correspondant aux degrés 2, 3 et 4 du “quaternaire”) sont aussi naturels que l'amour de l'homme pour lui-même ; (sinon comment passerait-il de l'amour de soi à l'amour de Dieu ? Pour saint Bernard l'amour est donc « un ». Et c'est, sans nul doute, une unité « analogue » que les Provençaux postulaient entre les diverses sortes d'amour profane). « L'amour charnel est le commencement de l'amour de Dieu ; il est nécessaire que l'amour commence à la chair ». De telles idées – interprétées d'ailleurs abusivement<sup>8</sup> – auraient pu (ont pu ?) mettre les troubadours sur la voie de la découvertes de l'amour idéalisé. [...] »

« En effet, si l'amour charnel est premier, on peut, par purifications successives, en faire sortir tout l'amour, (y compris, à la limite, l'amour de l'amour de Dieu. Aux degrés de perfectionnement spirituel mystique (*recto ordine, gradibus*, etc.) correspondaient même assez bien – *mutatis mutandis* – les degrés du *service d'amour*, quoique saint Bernard n'eût sans doute pas accepté ces conséquences imprévues de sa doctrine. Il reste, donc, qu'il y a une dialectique indiscutable entre le mouvement selon lequel, pour André le Chapelain et pour les troubadours, l'amant va de la chair à l'esprit, de la beauté créée à la beauté incréée, et celui selon lequel saint Bernard spiritualisait l'amour du premier degré. Mais les troubadours n'avaient-ils pas empruntés plutôt « l'esprit » de cette dialectique d'allure nettement platonicienne aux poètes arabes, nourris eux-mêmes de néo-platonisme ou, plus directement, aux platoniciens de l'École de Chartres connus certainement de Guillaume IX et de Jauffré Rudel dès les premières années du XII<sup>e</sup> siècle ? » (Note 25, pp. 260-261). »

## **5- L'Église catholique combat pour éradiquer l'amour courtois dans l'espace culturel européen**

« L'Église romaine n'avait jamais été très favorable à la doctrine amoureuse des troubadours - c'est sur l'ordre de Pierre de Castelnau, légat du pape Innocent III, que Gui d'Ussel cessa de chanter vers 1208 -, mais jusqu'à la croisade contre les Albigeois, la plupart des seigneurs méridionaux se montrèrent peu dociles à ses remontrances. Beaucoup d'entre eux protégeaient le catharisme et souvent prenaient prétexte de leurs sentiments anti-romains pour empiéter sur les droits ecclésiastiques et confisquer les biens des abbayes. Dans cette société, aristocratique et bourgeoise, tout entière vouée à la galanterie, où les êtres entretenaient des concubines, où les moines soupiraient parfois pour de puissantes dames, l'Amour avait plus de fidèles que Rome. Après le triomphe de la Croisade [...], l'Inquisition, établie en 1229, fut confiée aux Dominicains ; la situation changea du tout au tout, et les circonstances se révélèrent alors beaucoup plus propices à la restauration d'un ordre moral catholique. Les Frères Prêcheurs commencèrent à attaquer « l'amour provençal » ; il y eut désormais un

---

8 René Nelli donne des éclairages significatifs sur les limites du mysticisme religieux, relatives à l'égalité et à la liberté des femmes, comme moyen de se libérer du despotisme patriarcal et des lois organisant leur infériorisation juridique, sociale et économique, cf., notamment, pp. 140 à 157. Dans ces pages, on trouvera en particulier explicité comment les « épreuves d'amour » ont plus contribué à la féminisation de l'homme et donc à l'émergence et le renforcement du pouvoir féminin sur le masculin que n'ait pu le faire n'importe quel mysticisme religieux.

antagonisme latent entre certains troubadours qui regrettaient et défendaient les valeurs du passé et les Inquisiteurs « condamnaient les pratiques de l'amour courtois, l'amour en dehors du mariage, comme les agents de la dissolution des mœurs grâce à laquelle l'hérésie s'était propagée<sup>9</sup> ». Les grands troubadours de cette époque, *Peire Cardenal* (1180-1278) et *Guilhem Montanhagol* (1232-1258), dont la patrie avait été ravagée par les Croisés et les moines-soldats, et qui supportaient [ ] malaisément la domination française prirent parti pour le Comte de Toulouse. Raymond VII, considéré par eux comme le défenseur naturel de *paratge* [l'égalité dans la différence : l'une des valeurs les plus hautes du Moyen Âge occitan]. Lorsque Peire Cardenal écrit vers 1216 : « Mensonge et Démesure ont commencé une bataille contre Vérité et Droiture, et le mensonge triomphe. Déloyauté se ligue contre Loyauté ; [...] Félonie vainc Amour ; [...] Péché chasse Sainteté et Tromperie Simplese (Franchise) », il ne veut pas seulement opposer dans l'abstrait le vice à la vertu : comme l'a souligné Hoepffner, « l'éloge pompeux qui est fait un peu plus loin de Raymond VII ne laisse pas le moindre doute sur le sens réel de cette allégorie<sup>10</sup> ». La déloyauté, le mensonge et la *demesure* caractérisent les. Envahisseurs [c'-à-d le pouvoir monarchique du Nord], l'amour, l'honneur, la *sainteté*, les seigneurs et les troubadours méridionaux. Et pour ces derniers les pires ennemis de la civilisation méridionale, ce n'était point les barons du Nord, mais le Clergé, « les prêtres et les moines, surtout les grands parmi eux, plus encore que les petits<sup>11</sup> » (pp. 221-222). »

Et quelques pages avant ces citations, René Nelli souligne ce qui suit :

« Parce qu'il était fin suprême, l'amour provençal s'opposait à toutes les morales qui ne le prenaient point pour ressort, et notamment à la morale chrétienne : il constituait en lui-même un système de valeurs indépendant. C'est pourquoi il entraînait l'oubli de certaines vertus et le mépris de toutes celles qui auraient gêné son triomphe. Il ne croyait qu'à sa propre éthique Non seulement *Fin' Amors*, *assurait*, en effet, la régulation de l'instinct et tendait par conséquent, à l'intérieur même de la passion, à établir un *Dreg d'amor* (ou morale de courtoisement). [...] Ainsi, bien qu'il s'érigeât en principe absolu, il devenait en fait le « moyen » de tous les perfectionnements spirituels. Dans la mesure où il était valeur, il aspirait, pour faire coïncider l'amour et la vertu, à se dépasser lui-même. » (page 215).

« Rien ne marque mieux, d'ailleurs, le caractère anti-chrétien de *Fin' Amors* que la série des « contre-devoirs » qu'elle imposait aux amants et aux maîtresses. C'était pour elles une obligation de récompenser ceux qui les avaient fidèlement servies, comme c'en était pour eux de les servir avec ferveur. Tromper le jaloux, se refuser aux rustres, répondre par la Merci à l'amour de l'amant sincère : autant de devoirs qui, pour la dame chrétienne, eussent été autant de péchés mortels<sup>12</sup> et qui traduisaient simplement pour la dame courtoise les nobles exigences de *Proeza* [d'exploit] et *Amors*. Cette morale singulière, il faut bien le dire, ne manquait pas de logique : puisqu'Amour était le bien suprême et qu'il conférait la vraie valeur, tous les moyens devenaient licites qui permettaient de l'acquérir : ils ne constituaient ni fautes ni péchés. » (p. 216).

#### « Chapitre VI. - LA CONDAMNATION DE 1277 »

« L'Église n'a rejeté expressément la doctrine de l'Amour Courtois qu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. Le 7 mars 1277, en effet, l'évêque de Paris, Étienne Tempier condamna « pêle-mêle, en 219 propositions, tout ce qui lui paraissait hardi dans le Thomisme, l'Albertinisme, les idées de Siger de Brabant... dans une thèse sur l'éternité de l'intelligence impersonnelle et dans quelques écrits de matérialiste<sup>13</sup> » : au premier, rang des ouvrages suspects figurait un traité de l'amour que la plupart

9 (Note 1, p. 221) Jules Coulet, *Le troubadour Guilhem Montanhagol*, Toulouse, 1989, p. 46

10 (Note 2, p. 221) Ernest Hoepffner, *Les Troubadours*, Paris, 1955, p. 180- *Falsedatz e desmesura*, str. I, citée par Hoepffner.

11 (Note 3, p. 222) E. Hoepffner, P 180

12 (Note 74, p. 216) « Certains de ces « devoirs », cependant, n'étaient pas si opposés au Christianisme : par exemple, celui de rompre avec l'ami ou l'amie qui avait démérité. Mais ici encore la faute était plutôt contre *Amors* que contre Dieu.

13 (Note 1, p. 247) *Le Roman de la Rose...* préfacé et commenté par M. Gorce, *op. cit.*; édit. Montaigne, Paris, 1933, p. 54.

des critiques modernes – notamment Mgr Grabman, M. Paul Lehman et le Père Gorce – identifient avec le *De Amore* d'André le Chapelain<sup>14</sup>. En réprochant ce traité déjà ancien (écrit vraisemblablement en 1185 pour Marie de Champagne), nous croyons que l'évêque de Paris se proposait de discréditer l'érotique courtoise dont les poèmes des troubadours avaient constitué, jusqu'au début du siècle, l'expression multiforme, parfois obscure et philosophiquement insaisissable. Le *De Amore* offrait à ses coups une cible beaucoup plus commode : la somme des conceptions courtoises incompatibles avec le Christianisme. Si ce livre n'est pas, comme le pensait Gaston Paris<sup>15</sup> « le code le plus complet de l'amour courtois tel qu'on le voit dans les romans de la Table Ronde, car plusieurs principes appartenant en propre à l'érotique chevaleresque n'y sont pas recensés – il n'en résume pas moins – et de façon parfaite toute la pensée amoureuse des troubadours. A cette époque, d'ailleurs, l'amour chevaleresque et l'amour courtois tendaient à se confondre et l'Église les tenait pour également immoraux. Quoi que l'évêque ait pu penser des troubadours, il serait invraisemblable qu'il ne les eût pas enveloppés implicitement dans la condamnation dont il frappait André le Chapelain ».

« On a pu soutenir pourtant, avec le Père Gorce, que les théories « modernes » incriminées en 1277 comme procédant du *De Amore* n'étaient point celles des troubadours, mais celles de Jean de Meung, lequel, selon cette hypothèse, aurait rédigé la deuxième partie du *Roman de la Rose* non pas entre 1275 et 1280, comme le croient la plupart des romanistes, mais entre 1270 et 1277. Certes, de Meung paraît s'être inspiré d'André le Chapelain sur quelques points de détail : il lui a emprunté notamment une définition (très générale) de l'Amour et le schéma, sinon le contenu, de sa division tripartite (1° *l'amour de vertu* ou *vrai amour* qui fait le parfait homme et dont l'objet est Jésus Christ et la Vierge Marie ; 2° *l'amour conjugal* qui a pour fin la continuation de l'espèce ; 3° *l'amour qui n'a en vue que le plaisir*) ; mais outre que cette division ternaire ne correspond pas à celle d'André le Chapelain, au contraire, la nouvelle échelle de valeurs que *l'École de Toulouse*, très soumise à l'Église, adoptera au XIV<sup>e</sup> siècle, il est indéniable que l'esprit du *Roman de la Rose* (deuxième partie) s'écarte sur tous les points essentiels de celui du *De Amore*... »

« Il n'y a rien de tel dans le traité d'André le Chapelain ni, à vrai dire, dans les poèmes des troubadours. Ce que l'Église pouvait y découvrir - et devait y blâmer - c'est uniquement la théorie de l'amour inter-sexuel « pur » qui, unissant la luxure et la continence dans la même exaltation du désir allait incontestablement à l'encontre de la morale chrétienne. Or, les thèses incriminées ne font pas la moindre allusion au caractère « épuré » de l'amour inter-sexuel. L'évêque n'a relevé et condamné que des propositions du genre de celles-ci :

- *quod peccatum contra naturam, utpote abusus in coitu, licet sit contra speciei, non tamen est contra naturam individui* (prop. 166) ; (Trad. : Le péché contre nature, comme par exemple le mauvais usage du coït, bien qu'il soit contraire à la nature de l'espèce, n'est cependant pas contraire à la nature de l'individu).
- *quod continentia non est essentialiter virtus* (prop. 168) ; (Trad. : La continence n'est pas essentielle en vertu).
- *quod perfecta abstinencia ab actu carnis corrumpit uirtutem et speciem* (prop. 169) ; (Trad. : La parfaite abstinence de l'acte de chair corrompt la vertu et l'espèce).
- *quod simplex fornicatio, utpote soluti cum soluta, non est peccatum* (prop. 183)<sup>16</sup> ; (trad. : La fornication simple, comme celle par exemple d'un célibataire avec une célibataire, n'est pas un péché).

« Propositions qui ne retiennent, semble-t-il, de l'érotique d'André le Chapelain que ce qu'elle a de commun avec celle de Jean de Meung et des naturalistes absolus, pour la ramener soit à la *simplex fornicatio*, soit à *l'amour contre nature*. Tout se passe donc comme si l'Église s'était proposé pour but,

14 (Note 3, p. 247) Andreae Capellani regii Francorum *de Amore*, libri tres, éd. Trojel, 1892.

15 (Note 4, p. 247) G. Paris, *Les cours d'amour au moyen-âge*, Journal des Savants, 1888, p. 672.

16 Les traductions de ces quatre articles sont empruntées à David Piché, cf. *La condamnation parisienne de 1277. Textes en latin, traduction, introduction et commentaires* par D. Piché, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1999, pp. 128 à 135.

en 1277, de ruiner l'amour provençal en négligeant volontairement les conceptions idéalisées qu'il avait surajoutées à son naturalisme de base et en affectant de ne voir en lui qu'un libertinage déguisé. Car, à moins de supposer qu'en règle générale la société courtoise des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles avait pratiqué la sodomie pour éviter le fait charnel normal et la procréation, on ne saurait admettre, *de prime abord*, que la « Courtoisie » eût été, dans son essence, *amour contre nature*. On sait que les troubadours ont toujours considéré la continence comme une vertu, *au moins dans une certaine mesure*, puisqu'ils ont proclamé cent fois que « mieux valait désirer en pure perte une maîtresse aimée que posséder véritablement une femme quelconque ». Montanhagol n'a-t-il pas eu soin de souligner - comme pour répondre par avance, vers 1245, aux détracteurs de l'Amour - « que d'Amour procédait chasteté ? Du reste, le traité d'André le Chapelain et les chansons des troubadours n'auraient vraiment aucun sens, s'ils n'impliquaient pas, *au moins*, l'élimination de la *fornicatio* sans amour et du franc naturalisme ».

« La vérité, c'est que l'Église ne pouvait triompher de l'Amour courtois qu'en le dépouillant de la part d'idéalisme moral dont il s'était enveloppé. Bien, plus : c'est cette morale issue de l'instinct charnel, mais capable de surmonter la nature, qu'elle jugeait nécessaire de proscrire. Sans nul doute, c'est bien l'Érotique provençale qu'elle frappait à travers le *De Amore* et non point celle de Jean de Meung, mais il était inévitable qu'elle les assimilât l'une à l'autre pour mieux les perdre toutes deux. L'Église a toujours répugné à admettre que l'instinct fût capable de se purifier de lui-même, à l'intérieur de l'amour, et de conduire l'âme à sa perfection. Elle n'a jamais voulu voir que lubricité dans tout attachement d'essence charnelle contracté hors du mariage. Déjà au temps de Marcabru, elle suspectait ces orgueilleux qui, sans être clercs, prétendaient fuir le mariage pour rester continents. Alors même qu'avec saint Bernard elle reconnaissait que tout amour -profane ou céleste - a ses racines profondes dans la chair, elle ne croyait pas à la possibilité d'une union platonique entre les sexes, et considérait comme hérétiques, comme « cathares », tous ceux qui aspiraient au mariage spirituel... » (pp. 247 à 251).

Concluons cet alinéa – 4 -- par deux autres analyses signifiantes de René Nelli :

« Sociologiquement parlant, l'amour provençal n'est donc, en définitive, *qu'un cas particulier de l'affrèment intersexuel, lui-même dérivé de l'affrèment homosexuel*. Il représente un effort louable de l'humanité pour remplacer par la communion *amicale* l'exploitation sexuelle de la femme par l'homme » (p. 325). [...].

« Aussi bien admettons-nous volontiers les conclusions de Friederich Engels qui a écrit dans *L'Origine de la famille* : “ De cet amour (l'amour chevaleresque) qui veut rompre le mariage à l'amour qui aspire à le fonder, un long chemin reste à franchir ; et jamais la chevalerie ne l'a tout à fait parcouru<sup>17</sup>”. Certes, c'est bien l'amour chevaleresque – ou plutôt, selon nous, l'amour *courtois* – qui a conçu, au moins de façon théorique (mais dans le domaine affectif la prise de conscience d'un sentiment qui n'est pas loin d'être la chose essentielle) la passion partagée (dans l'égalité) ; et qui, par conséquent, a rendu possible, à la longue, le *mariage d'amour*. L'analyse d'Engels atteint le fond du problème et nous aurions pu la reproduire in-extenso à la place de nos propres développements, si notre propos n'avait pas été de montrer non pas à quoi l'érotique provençale avait finalement abouti, mais *comment elle y avait abouti*. Nous avons suffisamment expliqué, par ailleurs, comment l'Église romaine elle-même avait fini – en Occitanie – par admettre comme souhaitable le mariage d'amour, pour mieux abattre, il est vrai, « l'hérésie » de l'amour courtois. Mais il fallait pour cela que les théories des troubadours l'eussent rendu d'abord idéalement possible, c'est-à-dire, somme toute, *pensable* », (page 339).

Enfin, pour en savoir plus, sur les controverses philosophiques, théologiques et les enjeux du pouvoir dans lesquels s'inscrit la condamnation de 1277 d'Étienne Tempier, l'ouvrage<sup>18</sup> d'Alain de Libera est incontournable. Ce grand spécialiste de l'histoire de la pensée au Moyen Âge a

---

17 F. Engels, *L'origine de la famille*, éditions sociales, Paris 1955, p. 155. Cf. : Pierre Daix, *Sept siècles de romans*, Éditeurs Français réunis, Paris 1955, pp. 33-35.

18 *Raison et Foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Seuil, Paris, 2003 (495 p.).



consacré tout cet ouvrage à analyser les présupposés historico-idéologiques et politiques qui éclairent davantage la décision des 219 propositions de censure de l'évêque de Paris. Il démontre aussi que ces présupposés demeurent prégnants dans l'encyclique « *Fides et ratio* » (Foi et raison), publiée sous le pontificat de Jean-Paul II : en particulier, il met en relief la fallacie de raisonnement de ce pape sur la question de « la double vérité » ainsi que sur les non-dits de cette encyclique concernant la stigmatisation, par le dogmatisme catholique romain, des philosophes refusant la soumission de la philosophie à la théologie. De façon plus générale, Alain de Libera résume la problématique de son étude en ces termes :

« Le diagnostic posé par le pape Jean-Paul II sur le monde moderne est du même ordre que l'analyse gilsonienne de la « crise du XIV<sup>e</sup> siècle ». [...] La chose n'étonnera pas ceux qui pensent que les continuités significatives apparaissent, comme je le soutiens, sur la longue durée historique. Les acteurs passent, certaines structures argumentatives, certains schèmes conceptuels, demeurent, même quand le « monde » a changé. À la critique gilsonienne de la « dévalorisation ockhamiste de la métaphysique » répond, dans l'encyclique, celle de la « mentalité positiviste », « qui a laissé de côté toute référence à une conception métaphysique et morale » (§46) ; à celle du « scepticisme nominaliste », la dénonciation du « scepticisme, de l'indifférence et des diverses formes de nihilisme » (§81) ; à l'éloge de la « grande synthèse scolastique », celui d'une « conception unifiée et organique du savoir » présentée comme « l'une des tâches dont la pensée chrétienne devra se charger au cours du prochain millénaire de l'ère chrétienne » (§85). La différence est que Gilson décrit et analyse en historien une crise *médiévale* à partir d'une certaine vision -discutable- du Moyen Âge, alors que *Fides et ratio* est une lettre encyclique destinée aux évêques, aux philosophes et aux théologiens, qui met en œuvre une vision médiévale, peut-être même médiévale, pour résoudre une crise du monde moderne, entendue à la fois comme « crise du rationalisme » (§46, 83) « crise au sujet de la vérité »<sup>19</sup> (§98) et « crise du sens » (§81), selon un schéma ainsi mis en place dans *Véritatis splendor* (elle-même citée au § 96)<sup>20</sup>.

Aux analyses de René Nelli et d'Alain de Libera ici résumées, il convient d'y ajouter, pour une appréhension plus complète des buts poursuivis par l'acte de censure de l'évêque Étienne Tempier, la dialectique des luttes d'influence et de pouvoir, singulièrement au XIII<sup>e</sup> siècle, que se livraient les doctrinaires de l'Église à propos de dogmes du Catholicisme apostolique et romain, luttes d'autant plus vives qu'elles devaient faire face à l'émergence d'une pensée philosophique désireuse de se libérer du carcan de la théologie. Dans son ouvrage, *La Condamnation Parisienne de 1277*<sup>21</sup>, David Piché souligne les enjeux principaux dans les

---

19 Les controverses autour du concept de la « double vérité » sont l'objet de très fines analyses d'Alain de Libera : dès la page 10, sur ces controverses qui ont tant empoigné et divisé, aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, l'ensemble des universités d'Europe, il plante le décor de sa vaste enquête par une première observation reprise ci-après : « ... car, le fait d'admettre que « de nombreux thèmes philosophiques [...] mettent directement en cause » l'Église, « parce qu'ils concernent la Vérité révélée dont elle a la garde », n'implique pas nécessairement que, sur les problèmes communs à la philosophie et à la Révélation, s'il en est, la philosophie doive se conformer d'avance aux thèses du Magistère. Pareille exigence a été satisfaite dans le passé. C'était à Paris, en 1272, à la faculté des arts, et ce sera l'un des sujets de notre réflexion. Si l'on en croit des études récentes, les philosophes qui avaient accepté cette autolimitation n'ont pas eu le temps de savourer les bénéfices de l'improbable autonomie qui était supposée en résulter. Ce sont eux que la censure de 1277 a visés en premier. En termes de « longue durée », la seule différence entre le Moyen Âge et le problème posé dans et par l'encyclique [*Fides et ratio*] est que l'Université n'est plus une institution de chrétienté et que, partant, il n'existe plus d'hérésie académique. Il y a eu d'autres manières d'affronter le problème posé à la fois par Jean-Paul II et Émile Durkheim, y compris au Moyen Âge : le *Discours décisif établissant la connexion entre Révélation et la philosophie* en offre une, issue de cet Islam dont l'encyclique ne fait nulle mention. Mais qui ignore que les solutions d'Averroès, qui, on le verra, sont au cœur de notre propre discours vaudraient aujourd'hui la mort à leur auteur dans une partie du monde ? ». cf., *Raison et Foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, op. cit., pp. 10 et 11

20 *Ibidem*, p. 8.

21 *Op. cit.*, notamment pp. 168 à 225.

termes non exhaustifs suivants :

« La condamnation parisienne de 1277 est donc l'œuvre de représentants du néo-augustinisme. Elle marque ainsi la consécration des positions doctrinales de cette école de pensée. Sur le plan de la polémique, le néo-augustinisme se caractérise [...] par la résistance qu'il oppose non pas à la philosophie en général, mais bien plus spécifiquement à un ensemble de thèses du péripatétisme gréco-arabe jugées trop audacieuses à l'aune d'une fidélité indéfectible à l'esprit d'Augustin, ou encore par le refus d'une conception par trop "autonomiste" du philosophe. » [...]

« En effet, les théologiens des années 1270 sont tous, à des degrés divers, des aristotéliens : de façon minimale lorsqu'ils appliquent la méthode dialectique au traitement rationnel de leur foi ; de façon plus prononcée dans la mesure où ils empruntent certains contenus de pensée à l'aristotélisme. Il s'agit donc plutôt d'une "bataille" opposant deux rationalités spécifiques, l'une religieuse, l'autre philosophique. C'est pourquoi, tout autant qu'une mesure visant la protection du « patrimoine » catholique contre l'érosion que pouvait lui faire subir l'essor d'une pensée philosophique « païenne », la condamnation parisienne de 1277 doit également être interprétée comme une intervention dont l'un des principaux objectifs – bien qu'il ne fût évidemment pas avoué comme tel par l'évêque Tempier et son équipe de censeurs – consistait à assurer la prééminence, au sein de l'institution universitaire, d'une théologie à teneur philosophique particulière, le néo-augustinisme<sup>22</sup> ». [...]

« Mais voici la conclusion la plus importante pour notre propos : pour la majorité de ces 151 articles dont la source a été identifiée ..., les thèses jugées hérétiques ne correspondent pas en fait à l'enseignement des maîtres tel qu'on peut le connaître par leurs écrits ou les reportations de leurs cours. Autrement dit, en leur imputant ces thèses, les censeurs n'ont pas respecté la véritable opinion des arts qu'ils accusent d'hérésie. Dans la majorité des cas (64 articles), les censeurs attribuent aux arts des thèses hétérodoxes alors que ces derniers indiquent sans ambages qu'elles sont présentées d'un point de vue relatif et limité [...], à savoir le point de vue de la philosophie ou celui de la raison naturelle, et affirment que selon la vérité prise de manière absolue, c'est-à-dire selon les enseignements de la foi catholique, ces thèses doivent être rejetées comme étant fausses »<sup>23</sup>.

Il reste qu'en ce XIII<sup>e</sup> siècle, les lignes idéologiques ou doctrinales de divergence ne se départageaient pas en une rupture radicale au regard des dogmes essentiels du Catholicisme apostolique et romain. D'autres siècles de recherches, d'études et de controverses théologico-philosophico-politiques et scientifiques seront encore nécessaires, avant que ne dessinent assez clairement la rupture épistémologique de l'Ère post copernicienne comme de celle intervenue après Giordano Bruno (brûlé sur un bûcher à Rome, en l'an 1600, pour avoir théorisé l'infini de l'Univers). En effet, une nette séparation entre les logiques de la foi et celles propres à la raison scientifique ne s'imposa qu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Et la laïcité française vint couronner en 1905, ce très long combat des *Lumières* européennes, en s'instituant comme une des plus belles conquêtes humanistes des temps modernes.

Pour conclure, faisant observer que ce n'est pas le moindre des mérites de la création littéraire et artistique Matrouz de Simon Elbaz que d'offrir un point d'appui didactique signifiant pour d'une part valider, sur nouveaux frais, les principes de la laïcité française et d'autre part pour déployer une réflexion plus en prise avec les réalités culturelles et sociétales de la France et de l'Europe d'aujourd'hui, en vue de mieux mesurer l'immense intérêt de cette conquête humaniste, à un moment où notre histoire est confrontée à des défis existentiels aussi fondamentaux que pressants<sup>24</sup>. Dans le même ordre d'idées, en s'appuyant sur les valeurs consubstantielles à l'« Amour Courtois européen », et plus singulièrement sur ce que l'histoire

---

<sup>22</sup> Cf., David Piché, *La condamnation Parisienne de 1277...*, op. cit., p. 168 ; soulignons que des notes substantielles, pages 170 à 176 notamment de cet ouvrage, livrent des commentaires et des références bibliographiques qui éclairent encore davantage la problématique que nous tentons de résumer ici.

<sup>23</sup> *Ibidem*, pp. 177-178

<sup>24</sup> Note de lecture de Rachid Aous rédigée en 2013, légèrement remaniée en décembre 2018.

de la civilisation occitane dans ses interactions régionales et internationales avec la culture arabe notamment, un enseignement roboratif peut en être déduit pour mieux penser les écueils des temps présents et à venir. Une telle approche de comparatisme historico-littéraire et politique est sans aucun doute une entreprise salutaire d'éducation républicaine citoyenne, dont la gouvernementalité des populations (Michel Foucault<sup>25</sup>) est portée par la valeur centrale constitutive de la Laïcité Française, mise en œuvre par la loi de 1905.

Rachid Aous  
Chercheur en ethnomusicologie maghrébine  
Décembre 2018

---

<sup>25</sup> Sur ce concept de gouvernementalité des populations chez Foucault, voir d'entre ses ouvrages : *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966 ; *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969 ; *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France : 1978-1979*, Gallimard Seuil, 2004 ; *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France : 1970-1971, suivi de : Le savoir d'Œdipe*, Gallimard-Seuil, février 2011.