

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

MÉMOIRE PRÉSENTÉ À
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR
PAULETTE PANYCH

LA CONCEPTION DE L'AMOUR CHEZ HÉLOÏSE ET ABÉLARD

DÉCEMBRE 2007

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

pour toi, Jacques...

La marche à l'amour

je marche à toi
je titube à toi
je meurs de toi jusqu'à la complète anémie
lentement je m'affale tout au long de ma hampe
je marche à toi, je titube à toi, je bois
à la gourde vide du sens de la vie
à ces pas semés dans les rues sans nord ni sud
à ces taloches de vent sans queue et sans tête
je n'ai plus de visage pour l'amour
je n'ai plus de visage pour rien de rien
parfois je m'assois par pitié de moi
j'ouvre mes bras à la croix des sommeils
mon corps est un dernier réseau de tics amoureux
avec à mes doigts les ficelles des souvenirs perdus
je n'attends pas à demain je t'attends
je n'attends pas la fin du monde je t'attends
dégagé de la fausse auréole de ma vie¹

Gaston Miron

¹ Gaston Miron, extrait du poème « *La Marche à l'amour* » dans le recueil *L'homme rapaillé*, Collection du Prix de la revue Études françaises, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1970, p. 41. Je remercie Madame Marie-Andrée Beaudet pour m'avoir accordée la permission de citer cet extrait dans mon mémoire.

Remerciements

J'ai une pensée toute spéciale pour mes parents, Katie et Steve Panych, maintenant décédés, qui m'ont enseigné la ténacité.

Ma directrice de recherche, Madame Suzanne Foisy, a été d'une aide et d'une inspiration inestimables.

Mon codirecteur de recherche, Monsieur Claude Panaccio a consenti à m'accompagner pour ce marathon, et à me faire bénéficier de ses connaissances avec le plus grand respect.

Jeanne Denise Jobidon a relu l'ensemble de mes textes avec minutie. J'assume la responsabilité d'erreurs qui pourraient s'y trouver encore.

Carlos Loddo est un collègue précieux avec qui j'ai eu de nombreuses discussions philosophiques éclairantes.

Yvon Paillé a fait une lecture de mon premier document et ses commentaires très pertinents ont contribué à améliorer mon travail. Il m'a permis de lire ses textes non publiés, qui furent des sources de réflexion pour moi.

Eleonor Stump a eu la bonté de rendre accessible une copie de sa communication *Wilde Lecture 2* non publiée, simplement pour nourrir mes réflexions philosophiques.

Beaucoup de personnes dont mes amis, ma sœur et mes frères m'ont soutenue pendant la réalisation de ce mémoire. Parfois un mot bien placé va loin pour nous remettre sur le chantier.

Le personnel des services de la communauté universitaire a toujours fait en sorte de favoriser ma vie académique et la qualité de ma vie étudiante.

Madame Élaine Thomson, qui m'a enseigné la littérature à l'école secondaire, m'a donné l'idée pour ce travail dans le cadre de ses cours. Des années plus tard, j'ai donné suite au projet en réalisant ce mémoire sur l'éros, la philia et l'agapè.

À toutes les personnes nommées ci-haut et à tous ceux et celles qui m'ont aidée de près ou de loin,

j'exprime ma profonde gratitude.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	iii
INTRODUCTION.....	1

CHAPITRES

I. MISE EN CONTEXTE AU MOYEN ÂGE ET LEUR HISTOIRE D'AMOUR	
1.1. Mise en Contexte au Moyen Âge.....	14
1.2. Leur histoire d'amour en peu de mots.....	18
II. DISCUSSION CONCEPTUELLE À TRAVERS UNE ANALYSE DES TEXTES : LECTURE AU PREMIER NIVEAU	
2.1. Lecture des textes au niveau du langage.....	24
2.2. Lecture des textes au niveau du discours :	
2.2.1. L'enchaînement amoureux de la femme des « <i>Lettres des deux amants</i> ».....	27
2.2.2. L'enchaînement amoureux de l'homme des « <i>Lettres des deux amants</i> ».....	33
2.3. Quelques thématiques articulant la conception d'Héloïse et Abélard, à partir des textes	
2.3.1. L'amour se fait sentir par l'envie d'être auprès de l'autre et s'entretient par la présence et la parole.....	36
2.3.2. L'amour est une relation singulière vécue entre deux individus qui se choisissent.....	40
2.3.3. L'amour donne un sens accru à la vie ; on a besoin de sa force vive.....	44
2.3.4. L'amour a deux principes : l'amitié et le désir.....	46
2.3.5. L'amour, c'est aimer une personne pour elle-même, de façon désintéressée.....	48
2.3.6. L'amour est un don total de soi, un engagement entier et continu.....	49
2.3.7. L'amour va jusqu'à la folie, au délire à deux.....	52
III L'ANALYSE DES TEXTES AU DEUXIÈME NIVEAU : STRUCTURE, FONDEMENTS, CONDITIONS, ET ONTOLOGIE DE LEUR CONCEPTION DE L'AMOUR	
3.1. L'ontologie.....	56

3.2. Étymologie des vocables de l'amour	
3.2.1 Éros.....	61
3.2.2 Philia.....	62
3.2.3 Agapè.....	64
3.3. Structure, fondements, et conditions de leur conception de l'amour.	
3.3.1. Fondements	
3.3.1.1. La doctrine de l'amour pur.....	66
3.3.1.2. La morale de l'intention.....	67
3.3.2. Structure.....	70
3.3.3 Conditions.....	72
3.4. Des éléments qu'ils partagent et des éléments en opposition.....	73
IV. L'ANALYSE DES TEXTES AU TROISIÈME NIVEAU : L'AMOUR COURTOIS; L'ARRIÈRE-FOND PROFANE ET L'ARRIÈRE-FOND RELIGIEUX ; L'AMOUR COMME PHÉNOMÈNE ; UNE NARRATION DE L'AMOUR	
4.1. L'amour courtois - Choisir entre le plaisir et l'abnégation, et entre la vie et la mort.....	76
4.2. L'arrière-fond religieux – l'amour chrétien	
4.2.1. Augustin (354 – 430 ap.J.-C.).....	81
4.2.2. Thomas d'Aquin (1224/6 – 74).....	84
4.2.3. L'Église romaine de nos jours – <i>l'Encyclique de Benoît XVI</i>	88
4.3. L'arrière-fond profane.....	96
4.4. Une narration de l'amour.....	98
4.5. Le phénomène de l'amour.....	101
CONCLUSION.....	104
BIBLIOGRAPHIE	
1. TEXTES ANCIENS.....	109
2. AUTRES RÉFÉRENCES.....	111
3. DICTIONNAIRES, ENCYCLOPÉDIES ET INTERNET.....	116

INTRODUCTION

Parmi les expériences humaines, l'Amour est sans doute celle qui a fait couler le plus d'encre. Les philosophes en traitent depuis des millénaires, les psychologues tentent de le comprendre et de l'expliquer, les poètes lui ont consacré toute leur énergie, les clercs l'ont érigé comme source du bonheur, image de Dieu et la plupart des gens essaient de le vivre du mieux qu'ils peuvent.

Dans ce mémoire, nous nous attarderons à la conception de l'amour chez Pierre Abélard et Héloïse, dont la singulière histoire remonte au XII^e siècle. D'abord amants, ils se sont épousés, puis ils sont devenus chacun membre d'une communauté religieuse : les Bénédictins pour Abélard et les Bénédictines pour Héloïse. Les deux sont reconnus pour leur histoire d'amour, entre autres, à travers les lettres qu'ils s'écrivaient, lorsqu'ils étaient abbé et abbesse.

Le but de notre étude est de dégager leur conception respective de l'amour selon cette triple dimension, l'éros, la philia et l'agapè, ainsi que les conceptions traditionnelles de l'amour. Elle comprendra d'abord un aperçu du corpus à l'étude et de la polémique sur sa publication. Suivra le premier chapitre où nous jetons un regard sur le contexte du Moyen Âge, et présentons un compte rendu de leur histoire. Ensuite nous aborderons la discussion conceptuelle. L'approche utilisée est l'analyse des textes, dont la lecture se fera à trois niveaux. Au deuxième chapitre, nous serons attentive aux paroles utilisées par Héloïse et Abélard dans les deux correspondances, parce que c'est à travers leurs paroles que nous pouvons reconstruire les événements, suivre le fil de leur relation et en capter la teneur émotive. Puisque notre objectif est de

faire une conceptualisation philosophique, au troisième chapitre, nous aborderons la structure, les fondements et les conditions de leur concept de l'amour avec un regard sur les questions ontologiques. Au quatrième et dernier chapitre, nous tenterons de situer leur concept de l'amour sous l'angle de préoccupations globales, en vue de faire un lien entre leur histoire et l'expérience universelle de l'amour.

Certains, comme Jean-Luc Marion, pensent que le questionnement philosophique sur l'amour a été négligé et même interdit parce que dans la tradition occidentale de la pensée, la passion est conçue comme l'antithèse de la raison et du logos. Il propose que l'amour ait sa propre rationalité¹. Cela nous semble possible de la même façon que nous acceptons que le subconscient ait sa propre logique. Personne ne sera surpris par l'affirmation que l'amour fait appel à plus que la raison, mais aux émotions, au cœur, au corps, aux relations sociales et ainsi de suite.

De plus, l'amour est structurant et constitutif de la personne. Un bébé, sans un minimum d'amour qui se manifeste par un minimum de soins et d'affection, périra. Avant qu'il ne puisse y avoir l'amour dans sa forme adulte, il doit y avoir l'amour sous sa forme précoce, pour combler les besoins essentiels et narcissiques formateurs de l'être. À notre époque, la psychologie détient des connaissances de plus en plus élaborées sur le phénomène de l'attachement. L'adulte, généralement parlant, garderait les mêmes schèmes d'attachement développés dans l'enfance et les reproduirait dans ses liens amoureux. Si lors de l'enfance, on ne peut pas se refuser à l'amour en dépit de la forme inadéquate sous laquelle il puisse se présenter, au prix de sa survie, en tant qu'adulte

¹ Jean-Luc Marion, *Le Phénomène Érotique*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 2003.

cependant, on le peut, et l'engagement amoureux est un reflet à la fois de ce qu'on est devenu et de ce que l'on devient. Ce fait, et d'autres éléments culturels, historiques et géographiques, sont déterminants pour l'amour. Si on ne peut pas ignorer que l'amour joue une rôle très important dans la genèse de l'être humain et de chaque individu, cela dépasse l'objet de ce travail de faire la généalogie de l'amour.

L'histoire d'Héloïse et Abélard a franchi neuf cents ans pour se rendre jusqu'à nous, ce qui justifie en soi une lecture soigneuse. Pour quelle raison cette histoire d'amour nous intéresse-t-elle encore? Sylvain Piron dit que « l'histoire qu'ils vivent s'apparente au prototype d'un roman courtois² ». Si leur histoire d'amour a pris les proportions d'un mythe qui s'élève au-dessus des époques, est-ce parce qu'elle se présente comme une tragédie, où les amants semblent se laisser diriger par la pulsion de la mort plutôt que par la pulsion de la vie? La tragédie se produit quand deux personnages de grande nature, que tout semble prédestiner au succès et au bonheur, sont séparés l'un de l'autre par des forces en dehors de leur contrôle. La clef déterminante se trouve dans une faille propre à chacun(e). Chez Abélard, les défauts funestes sont la honte et l'orgueil. Dans le cas d'Héloïse, c'est une conception de la femme qui exige une soumission absolue à l'homme. Il y a un agneau sacrificiel dans la personne d'Astralabe, le jeune fils du couple. Sacrifiée aussi est leur vie sexuelle licencieuse, comme elle avait été décrite par Abélard dans *l'Historia Calamitatum*, pour assumer la chasteté monastique. Le démon du désir qui suit Héloïse une fois devenue abbesse est l'archétype du démon. Pendant leur vie religieuse, le couple s'efforce de se

² Sylvain Piron, *Lettres des Deux Amants : attribuées à Héloïse et Abélard*, Mayenne, Éditions Gallimard, 2005, p. 9.

libérer de la pulsion de mort à laquelle ils ont cédé les rênes de leur vie. Cet enjeu est principal dans leur histoire amoureuse. De l'amitié à l'éros, ils passent à l'agapè, mais ce n'est pas sans heurt ni tristesse. Le couple s'engage-t-il dans une spirale amoureuse ascendante, ou un plongeon descendant? Abélard et Héloïse, comme tous les amoureux, sont confrontés aux nombreux défis que la vie nous sert : la maladie, la séparation, les obligations, les injustices, même la routine et la transformation individuelle, qui désynchronisent les couples jusqu'alors en harmonie, mettant l'engagement amoureux à l'épreuve. Si le lecteur et la lectrice arrivent à faire une réflexion sur l'amour à la lumière de l'histoire d'Héloïse et Abélard, nous serons ravie.

Ma réflexion a été nourrie par de nombreux auteurs qui ont traité du sujet de l'amour, en allant de Hannah Arendt, le Pape Benoît XVI, Johannes Baptist Lotz, John Marenbon, Jean-Luc Marion, Constant Mews, Martha Nussbaum, Anders Nygren, Yvon Paillé, Sylvain Piron, Denis de Rougemont, Claude Sahel, et Eleonore Stump, pour n'en nommer que quelques-uns. Je tiens à leur exprimer ma reconnaissance, et assumer la responsabilité pour ce que j'avance dans ce texte.

APERÇU DU CORPUS ET POLÉMIQUE SUR L'AUTHENTICITÉ

En fait, nous allons étudier ce qui se présentait, jusqu'à très récemment, comme deux corpus bien distincts³. Le premier corpus est constitué par les *Epistolae Duorum Amantium*, ou les *Lettres des deux amants* ; des extraits de cent-treize lettres

³ Constant J. Mews, *The Lost Love Letters of Héloïse and Abelard : Perceptions of Dialogue in Twelfth Century France*, with translations by Neville Chiaravoli and Constant J. Mews, New York, Palgrave, 2001, voir l'introduction.

anonymes entre une femme et un homme - une étudiante et son maître, ayant vécu dans le monde des écoles de l'Île-de-France au XII^e siècle. Le deuxième corpus est rédigé environ quinze ans après leur entrée dans la vie religieuse, et inclut *l'Historia Calamitatum*, un compte rendu autobiographique d'Abélard, écrit pour consoler un ami éprouvé. Notre supposition est qu'Héloïse et Abélard sont les mêmes individus que la femme et l'homme dans les lettres anonymes, et que l'amour qui se manifeste dans les deux correspondances est la réalisation du pacte amoureux engagé dans *les Epistolae Duorum Amantium*. Puisque Sylvain Piron fait une excellente présentation de l'ensemble des *Lettres des deux amants*, nous recommandons son ouvrage, qui incorpore une belle traduction des lettres en français.

Les lettres de la première correspondance avaient été conservées dans les archives du monastère de Clairvaux par le bibliothécaire de l'abbaye. En 1471, un moine, nommé Johannes de Vepria, Jean de Woevre ou Jean de Vepria⁴, selon la source, entreprend de faire une anthologie de prose latine provenant de l'Antiquité chrétienne et s'intéresse surtout aux formes des salutations trouvées dans la correspondance. Il les transcrit, certaines complètement et d'autres partiellement, mais prend le soin d'indiquer les endroits où le contenu est omis. Mews rapporte que De Vepria aurait indiqué quand la parole était proférée par l'homme et quand elle provenait de la femme, et conclut que dans le document originel, il n'y avait pas de démarcation

⁴ *Ibid.*, Mews, p.5. Mews nous informe que la transcription des *Epistolae duorum amantium* fait par De Vepria est conservée à la bibliothèque municipale de Troyes sous le numéro d'identification MS 1452, fols. 159r-167v.

entre les lettres⁵. Ewald Köngsen qui publie une édition critique des lettres en 1974 dans le cadre de sa thèse doctorale, est d'avis que les lettres ont suffisamment de points en commun avec les personnages d'Héloïse et d'Abélard pour conclure qu'elles sont bien du couple, et qu'elles sont assez différentes pour affirmer qu'elles ont été écrites par deux personnes, ce qui contrecarrerait la thèse d'un roman épistolaire de la plume d'un seul auteur⁶. Köngsen est convaincu que les lettres sont de la première moitié du XII^e siècle principalement parce qu'il n'y trouve aucune référence à des auteurs classiques connus postérieurement, bien qu'il s'y trouve des allusions à Ovide et au poète Marbod de Rennes, ce dernier ayant vécu de 1035 à 1123⁷. Pourtant, il n'affirme pas que les lettres sont d'Héloïse et d'Abélard, mais d'un couple qui leur ressemble. Pendant vingt ans, les lettres ne reçoivent pas beaucoup d'attention⁸. Il évoque aussi comme argument le fait que le style prosaïque rythmique utilisé par la femme dans ses lettres correspond à celui employé dans le milieu monastique entre le X^e et le XII^e siècle, tandis que celui de l'homme reflète une tendance classique plus sobre⁹. Selon Constant Mews, la plupart des interlocuteurs rejettent la thèse que les *Epistolae Duorum Amantium* soient l'œuvre d'Héloïse et d'Abélard, sans toutefois s'appuyer sur des arguments, et ce rejet est dû aux controverses entourant leur

⁵ Constant J. Mews, « *Thèmes philosophiques dans les Epistolae Duorum Amantium : Premières lettres d'Héloïse et d'Abélard?* » dans *Langage, Sciences, Philosophie au XII^e siècle*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1999, p.38.

⁶ *Ibid.*, Mews, 1999, p. 37.

⁷ *Ibid.*, Mews, 1999, p.39.

⁸ Constant J. Mews, « *Thèmes philosophiques dans les « Epistolae Duorum Amantium » : Premières lettres d'Héloïse et d'Abélard?* », dans *Langage, Sciences, Philosophie au XII^e siècle*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1999, p. 25.

⁹ *Ibid.*, 1999, p. 26. Mews nous renvoie au travail de Carole Lanham, qui démontre que des variations significatives de cette convention commence à apparaître dans la deuxième moitié du XI^e siècle. Carole Dana Lanham, *Salutatio Formulas in Latin Letters to 1200 : Syntax, Style, and Theory*, « *Münchener Beiträge zur Mediavistik und Renaissance-Forschung* », 22 Munich, 1975, surtout p. 7-12.

correspondance pendant les années soixante-dix et quatre-vingt¹⁰. En 2005, Sylvain Piron publie une traduction française des lettres et fait un bilan de la polémique :

En cinq années d'échanges nourris, l'attribution des *Lettres* aux amants célèbres n'a rencontré aucune objection dirimante. Il suffirait d'un seul argument irréfutable, démontrant l'impossibilité de cette hypothèse, pour l'invalider totalement. À ce jour, en dépit de critiques parfois féroces, aucun argument de ce type n'a été formulé¹¹.

Néanmoins, deux autorités, Peter Dronke et Etienne Wolff, se prononcent contre la thèse que les lettres anonymes aient été écrites par le célèbre couple. Dronke propose que les lettres font référence à un amour qui n'avait pas été consommé, ce qui n'est pas conforme à la relation amoureuse dépeinte dans *l'Historia Calamitatum* d'Abélard, et dans la correspondance¹². Quant à Wolff, il rejette la thèse que les lettres soient du couple, étant donné que les lettres sont dépourvues d'allusions sensuelles que l'on pourrait s'attendre à y retrouver, ce qui nous semble plutôt faible comme argument¹³.

L'Historia Calamitatum arrive à Héloïse, même si elle ne lui est pas destinée, au moment où ils sont respectivement abbé et abbesse. Cette mésaventure va entraîner une correspondance entre elle et Abélard. Je désignerai *l'Historia Calamitatum* comme

¹⁰ Constant J. Mews, *The Lost Love Letters of Héloïse and Abelard : Perceptions of Dialogue in Twelfth Century France*, with translations by Neville Chiaravoli and Constant J. Mews, New York, Palgrave, 2001, p. 7.

¹¹ Sylvain Piron, *Lettres des Deux Amants : attribuées à Héloïse et Abélard*, Mayenne, Éditions Gallimard, 2005, p. 14 -15.

¹² *Ibid.*, p. 7. Mews nous renvoie à Peter Dronke, *Women Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua(203) to Marguerit Porete (1310)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p.94-95; et *Medieval Latin and the Rise of the European Love Lyric*, 2 vols., 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1968).

¹³ *Ibid.*, p. 7. Mews nous renvoie à Etienne Wolff, *La lettre d'amour au Moyen Âge : Boncompagno da Signa, La Roue de Venus, Baudri de Bourgeuil, Poésies ; Manuscrit de Tegernsee, Lettres d'amour; Manuscrit de Troyes, Lettres de deux amants (Héloïse et Abélard?)*, Paris, Nil Éditions 1996, p.117-51.

la première lettre de la deuxième correspondance, et les réponses d'Héloïse comme les lettres 2, 4 et 6, tandis que les réponses d'Abélard seront énumérées comme 3, 5, 7 et 8.

Actuellement, *l'Historia Calamitatum* d'Abélard est généralement considérée par des autorités tels Mews et John Marenbon comme étant authentique¹⁴. Bien que les deux auteurs reconnaissent l'authenticité de ce texte, Mews nous fait une mise en garde à savoir, que *l'Historia Calamitatum* ne nous relate pas forcément la nature authentique de la relation entre Abélard et Héloïse, parce qu'Abélard aurait pu déterminer le contenu¹⁵. En conséquence, quiconque voudrait comprendre la nature de la relation entre Héloïse et Abélard doit recourir à différentes sources pour avoir une idée juste. Nous devons donc nous appuyer sur un ensemble de documents incluant *l'Historia Calamitatum*, les diverses lettres et textes composant leur correspondance et leurs œuvres, des lettres écrites par d'autres personnes vivant à l'époque dont l'authenticité est reconnue, comme certaines lettres de Pierre le Vénérable et de Roscelin, ainsi que des documents historiques.

Les avis sur l'authenticité de la deuxième correspondance entre Héloïse et Abélard sont partagés mais, malgré une controverse qui se poursuit depuis de nombreuses années, l'authenticité de cette correspondance est maintenant reconnue

¹⁴ John Marenbon, « *Authenticity Revisited* », in « *Listening to Heloise : The Voice of a Twelfth-Century Woman* », édition Bonnie Wheeler, New York, St. Martin's Press, 2000, p.19-31.

¹⁵ John Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*, Melbourne, Cambridge (G.B.), Cambridge University Press, 1997, p. 13. « *The account of Abelard's passionate love affair with Héloïse found in the Historia Calamitatum is at once privileged and compromised. No one knew what happened better than Abelard himself; no one, perhaps, had better reason to include some details and leave out others. It has already become clear how, in telling about the events of the previous two decades, Abelard shaped his narrative by careful omissions and choices of emphasis* ».

par un nombre croissant d'autorités abélardiennes, selon Marenbon¹⁶. À l'instar de ce dernier, nous sommes d'avis que nous ne pouvons pas séparer un corpus de son contexte culturel et historique, s'il s'agit de bien le saisir. Pour cette raison, il nous paraît important de nous questionner sur l'authenticité de cette correspondance. À moins que l'on se contente d'interpréter un corpus *comme s'il* avait été écrit par telle ou telle personne, ou bien *comme s'il* était simplement porteur d'une représentation donnée, la question de l'authenticité est incontournable. Selon l'historien de la littérature Peter von Moos, un des figurants dans le débat auquel Marenbon se réfère, la préoccupation récente autour de cette question s'explique par l'effort de faire de l'histoire une discipline scientifique dans une quête d'objectivité historique¹⁷. Toujours selon von Moos, une telle objectivité est illusoire mais nous ne pouvons pas faire abstraction des preuves plausibles lorsqu'est fait l'effort d'établir l'authenticité, de la même manière que nous devons procéder avec rigueur dans n'importe quelle entreprise historique.

Si la question de l'authenticité est inévitable, il est moins évident de savoir comment faire pour se prononcer. Devrait-on examiner nous-même chaque élément de preuve ou nous en remettre à d'autres? La difficulté est de taille quand on recule loin dans le temps. Il peut être trompeur aussi de ne se fier qu'à nos intuitions quand on parle des époques où les gens ont des mœurs, des conventions et des valeurs qui sont différentes des nôtres. Par exemple, il serait difficile de saisir la conception de l'amour entre Héloïse et Abélard sans prêter attention à la discussion plus large au sujet de l'amour à l'époque. Au début du XII^e siècle, Thomas d'Aquin n'avait pas encore traité

¹⁶ John Marenbon, « *Authenticity Revisited* », dans « *Listening to Héloïse : The Voice of a Twelfth-Century Woman* ». édition Bonnie Wheeler, New York, St. Martin's Press, 2000, p. 19-31 et au livre de Constant Mews, *The Lost Love Letters of Héloïse et Abélard*, New York, New York, Palgrave, 2001.

toutes les questions ayant rapport à l'amour du point de vue théologique, et l'héritage de saint Augustin pesait encore lourd dans le paysage religieux et culturel. Nous savons aussi avec du recul que la littérature vernaculaire s'apprêtait à des transformations importantes.

La correspondance a été beaucoup lire sans que son authenticité soit vraiment mise en doute depuis sa première publication en 1616, jusqu'au milieu du XIXe siècle, quand il y a eu un questionnement nouveau¹⁸. Aux cours des années, plusieurs hypothèses ont été avancées sur le fait que la correspondance était l'œuvre d'un ou plusieurs faussaires aux XIe et XIIe siècles, qu'elle était établie à partir de matériel authentique ou fictif; que les lettres étaient en fait un roman épistolaire écrit par une seule personne et fort probablement par Abélard ; que le tout était un montage de documents utilisé pour justifier des positions ecclésiastiques; ou que la correspondance était un véritable échange qui aurait subi des modifications avant publication, soit par Héloïse soit par une autre personne. Le débat dépasse ce qu'il est possible de traiter convenablement à présent. Marenbon nous informe que le travail des féministes des vingt dernières années a sorti les femmes médiévales de l'ombre¹⁹. Charlotte Charrier, qui s'est prononcée pour la thèse d'une fiction épistolaire écrite par Abélard, et Enid McLeod, qui a reconnu l'authenticité de la correspondance²⁰, se sont penchées toutes deux sur la vie d'Héloïse. Marenbon énumère quatre positions prises par les féministes,

¹⁷ *Ibid.*, Marenbon, 2000, p. 19.

¹⁸ *Ibid.*, Marenbon, 2000, p. 19.

¹⁹ *Ibid.*, Marenbon, 2000, p. 28.

²⁰ Constant J. Mews, *The Lost Love Letters of Heloise and Abelard : Perceptions of Dialogue in Twelfth Century France*, with translations by Neville Chiaravoli and Constant J. Mews, New York, Palgrave, 2001, p. 51. Mews nous renvoie à Charlotte Charrier, dans *Héloïse dans l'histoire et dans le légende*, Paris,

depuis lors, face à la question de l'authenticité : adhérer à la thèse de l'authenticité sur l'autorité d'un autre; ne pas se prononcer sur la question ; s'efforcer de résoudre la question en s'appuyant sur les arguments spécifiquement féministes ; et utiliser de nouveaux éléments pour changer la direction et la nature du débat²¹. Parmi les auteurs qui ne se prononcent pas, Marenbon constate que quelques-uns font une analyse des textes comme s'ils trouvaient la correspondance authentique, sans assumer une telle affirmation. Marenbon accorde du crédit à Mews et à Michael Clanchy pour avoir donné une réorientation féministe au débat sur l'authenticité²². Le premier élargit le débat en considérant Héloïse sous une nouvelle lumière. Au lieu de la percevoir simplement comme la femme soumise d'Abélard, il la considère comme une intellectuelle, et il étudie leur relation comme étant celle de deux penseurs. Pour ce qui est de Clanchy, il ajoute un élément nouveau à ce débat en proposant que, non seulement Héloïse aurait pu entretenir des pensées telles qu'elles sont exprimées dans la correspondance, mais de plus, qu'elle aurait pu avoir des idées encore plus audacieuses qu'Abélard²³.

Nous pensons que la correspondance consiste en un échange ayant véritablement eu lieu entre Héloïse et Abélard, malgré les changements qui ont pu y être apportés pendant le processus de transcription et d'édition. Nous trouvons convaincants les arguments contenus dans le compte rendu fait du débat par Marenbon et Mews dans les textes cités plus haut, et nous sommes rassurée par le consensus grandissant en faveur de la thèse de l'authenticité de la part des autorités

Honoré Champion, 1933, réimpression de Geneva, Slatkine réimpression 1977, et Enid McLeod, *Héloïse. A Biography*, 2^e éd., Londres : Chatto et Windus, 1971.

²¹ *Ibid.*, Marenbon, 2000, p. 27.

²² *Ibid.*, Marenbon, 2000, p. 29-30.

²³ *Ibid.*, Marenbon, 2000, p. 29.

sur Abélard incluant Marenbon et Mews, mais également de la part de Dronke, Clanchy et David Luscombe.

Étant donné qu'Héloïse a survécu à Abélard pendant une vingtaine d'années, et qu'elle lui portait un grand amour, nous trouvons vraisemblable qu'elle ait voulu conserver leur correspondance. Apparemment, au XIII^e siècle, les auteurs d'envergure conservaient une copie de leurs lettres. De plus, même si leurs lettres ont pu paraître spontanées, elles adhéraient à des conventions de style²⁴. Puisqu'Héloïse avait l'aptitude littéraire suffisante pour le faire et qu'elle avait à sa disposition un scriptorium, il est également plausible qu'elle ait pu rassembler et préparer la correspondance en vue d'une diffusion. Bien que la convention à l'époque n'était pas de conserver les réponses à sa correspondance, l'amour qu'Héloïse portait à Abélard aurait été une motivation suffisante pour le faire. S'il semble clair que quelqu'un l'ait conservée, il paraît plausible que ce soit elle.

Une autre raison pour hésiter à attribuer ces lettres anonymes à Héloïse et Abélard se trouvait dans le fait que jusqu'à cette date, les écrits des femmes n'avaient pas encore eu une place dans la littérature amoureuse de l'époque. Traditionnellement, cette littérature était considérée comme étant écrite par les hommes. Le féminisme a renversé cet état de choses depuis seulement les derniers vingt ans. À présent, le consensus tend à attribuer les lettres des deux amants à Héloïse et Abélard.

Dans son analyse des lettres anonymes, Mews évoque de nombreux arguments pour défendre la thèse qu'elles sont bel et bien d'Héloïse et Abélard, tant par la

²⁴ R.W.Southern, « *The Letters of Abelard and Heloise in Medieval Humanism and Other Studies* », in *Medieval Humanism and Other Studies*, New York/ Evanston, Harper and Row Publishers, 1970, p. 87.

similitude des expressions, par les salutations, par les préoccupations philosophiques et par les échos avec les autres lettres et documents rédigés par Héloïse et Abélard. Quant à nous, les *Epistolae Duorum Amantium* sont d'Héloïse et d'Abélard. Rappelons qu'elles ont été écrites une quinzaine d'années avant la deuxième correspondance et qu'elles nous éclairent sur leur liaison amoureuse.

CHAPITRE I

MISE EN CONTEXTE AU MOYEN ÂGE ET LEUR HISTOIRE EN QUELQUES MOTS

1.1. Mise en contexte au Moyen Âge

Tout d'abord, il s'agit de brosser un portrait du contexte, berceau de leur conception de l'amour. Au Moyen Âge, le refus du plaisir est repris du stoïcisme. Pour replacer le plaisir dans un contexte plus global, jetons un regard sur les passions. Généralement parlant, l'école stoïcienne a une vision radicale de l'amour. Pour certains, comme Sénèque, les passions sont des jugements, qui sont des modifications de l'aspect rationnel de l'âme. Cette conception sera nommée le stoïcisme 'cognitif'. Ainsi, les passions peuvent être éduquées puisqu'elles ne sont que des jugements erronés. Pour d'autres, les passions sont le mouvement d'une partie distincte et irrationnelle de l'âme. Cette conception, ou point de vue, sera dénommée le stoïcisme 'non-cognitif'. Étant irrationnelles, elles ne peuvent pas être modérées par une intervention sur les jugements, mais l'harmonie doit être rétablie par des moyens autres que rationnels. Abélard va se féliciter d'être libéré de ses passions par la force des événements en dehors de son contrôle, mais il n'en exigera pas autant d'Héloïse. Des représentants des deux camps stoïciens perçoivent les passions comme étant maladiques et nécessitant des soins²⁵. Le mot clef est la vertu, et le poids ontologique est dans l'engagement à une vie vertueuse. Pour ce qui est de l'amour épicurien, les passions de

²⁵ James Hankinson, « Actions and Passions », in *Passions and Perceptions*, Edited by James Brunschwig and Martha Nussbaum, Cambridge University Press, 1993, p. 189.

l'âme résident dans une vie de sensualité et de volupté, dont Héloïse et Abélard goûtent les plaisirs avant que les événements n'interviennent pour y mettent fin.

Toujours par rapport au plaisir au tournant du premier millénaire, les modèles bibliques sont éloquents : le Christ devenu homme demeure toutefois célibataire, et Marie donne naissance à un enfant sans avoir eu de rapport sexuel. LeGoff conclut que le chrétienté réclame seulement l'aspect humain de la chair et non pas l'aspect sexuel²⁶. L'évolution de la répression sexuelle dans la vie laïque, c'est-à-dire «dans le siècle» ou «dans le monde» s'accompagne du développement, depuis le III^e siècle, de l'apparition de maisons ou de communautés où les femmes vierges vivent à part, en tant qu'épouses du Christ. Les hommes suivent dans l'ascétisme à partir du même siècle en adoptant la continence²⁷.

À l'époque d'Héloïse et Abélard, on pense que le plaisir sexuel est répréhensible et provoqué par la femme ; qu'il attire la lèpre et l'épilepsie sur les enfants du péché. On utilise la Bible pour étayer le péché relié à la sexualité ; de cette façon, le christianisme joue une rôle décisif dans le renversement des valeurs positives entourant le plaisir. Selon Le Goff, cette éthique de répression sexuelle ne commence à s'estomper qu'à notre époque, lors de l'introduction de l'amour passion dans les relations sexuelles et le mariage²⁸. Cette emprise culturelle de l'Église sur la sensualité est bien exemplifiée par l'interprétation faite du livre le *Cantique des Cantiques*.

²⁶ Jacques LeGoff, *Un Autre Moyen Âge*, Manchecourt, Paris, Editions Gallimard, 1977, p. 569.

²⁷ *Ibid.*, 1977, p. 572.

²⁸ *Ibid.*, 1977, p. 576.

Lorsqu'on lit de façon littérale le *Cantique des Cantiques*, livre de l'Ancien Testament, l'amour conjugal entre un roi et sa femme semble célébré, de façon très sensuelle et érotique. Le Goff affirme :

Quand, au XII^e siècle, siècle du retour d'Ovide et de la naissance de l'amour courtois, on se tournera vers le Cantique, le livre de l'Ancien Testament le plus commenté en ce siècle, l'Église, saint Bernard en tête, rappellera que seule en est valable une lecture allégorique et spirituelle.

Dans le Nouveau Testament, les Évangiles sont très discrets sur la sexualité. Ils font l'éloge du mariage, pourvu qu'il soit monogamique et indissoluble²⁹.

Au Moyen Âge, les clercs vivent encore avec des concubines mais la réforme devient de plus en plus contraignante. « Ce qu'on appelle la réforme grégorienne a été un grand aggiornamento de la société médiévale, conduite par l'Église et commençant par elle, aux alentours de 1050 à 1215 (IVe concile du Latran)»³⁰. Au Concile de Latran, qui a eu lieu en 1123, quelques années après le mariage du couple, on peut lire :

Nous interdisons expressément aux prêtres, diacres, ou sous-diacres de vivre avec des concubines ou des épouses et de cohabiter avec une femme autre que celles dont le Concile de Nicée autorise la cohabitation en raison seulement des nécessités de la vie, telles la mère, la sœur, la tante paternelle ou maternelle, ou d'autres femmes ne donnant lieu à aucun soupçon motivé³¹.

²⁹ Ibid., 1977, p. 569.

³⁰ Ibid., 1977, p. 577. Les italiques se trouvent dans le texte de Le Goff.

³¹ Raymonde Foreville, Latran I, II, III, et Latran IV, *Histoire des Conciles œcuméniques*, publié sous la direction de Gervais Dumeige, S.J. Édition de l'Orante, Paris, 1965, p. 176.

L'Église s'efforce d'établir une différence entre le monde laïc et les membres du clergé.

« L'Église devient une société des célibataires³² ».

L'objectif de tout chrétien étant d'accéder à la vie éternelle au paradis, le chemin pour y arriver passe par une purification. Après la mort, le but est de sortir du cycle du purgatoire. Au Moyen Âge, le cycle du purgatoire se décrit ainsi : on entre, on descend, on achemine, on s'élève, et on ressort. Les grâces accumulées pendant la vie sur terre par la prière et des supplications à Dieu aident à raccourcir la période de purgatoire³³. Quand on recule à l'époque de saint Paul, le corps commande encore du respect parce qu'il héberge l'esprit. C'est Clément d'Alexandrie qui associe le premier l'acte sexuel au péché, mais Augustin est celui qui lie la sexualité au péché originel. « Le diabolisation, au Moyen Âge, de la chair et du corps, assimilés à un lieu de débauche, au centre de production du péché, enlèvera au contraire toute dignité au corps »³⁴. En brandissant la menace de fin du monde et le jugement dernier, on constraint les païens à limiter leur vie sexuelle au mariage et à se détourner de l'amour passion³⁵. Héloïse et Abélard vivent à une époque où l'Église consolide son cadre social et idéologique.

Au XII^e siècle, la vie monastique est bien établie comme institution sociale. Précédant l'émergence des universités proprement dites, les monastères sont à la fois lieux d'instruction, lieux de conservation des savoirs et lieux de diffusion de la culture. Abélard et Héloïse se rencontrent hors les monastères, dans le monde des écoles pré-universitaires, où les maîtres gagnent leur vie directement avec les frais payés par les étudiants pour l'instruction donnée. La concurrence est importante, et la réputation du

³² Jacques Le Goff, *Un Autre Moyen Âge*, Manchecourt, Paris, Editions Gallimard, 1977, p. 577.

³³ *Ibid.*, 1977, p. 565.

³⁴ *Ibid.*, 1977, p. 569.

maître compte beaucoup pour l'assurer d'une assistance assidue. Le fait d'enseigner à Paris bénéficie à Abélard parce qu'il se trouve au cœur du centre intellectuel de l'époque et il attire des étudiants de partout en Europe. En raison de ses idéaux philosophiques et de ses ambitions au niveau du clergé, il vise à conserver sa réputation quand il insiste pour épouser Héloïse en secret, mais il s'attire des ennuis tragiques.

Héloïse et Abélard rédigent leurs lettres en latin et leur correspondance constitue une œuvre littéraire qui se présente sous la forme d'un échange épistolaire. Puisque le latin y est encore la langue de rédaction des intellectuels et que le latin n'est pas encore mort, bien que plus une langue parlée, Clanchy est d'avis que leur œuvre est mieux classée sous le classicisme romanesque, que sous la Renaissance³⁶.

1. 2. Leur histoire d'amour en peu de mots

Il était une fois, à Paris, une femme au nom d'Héloïse, qui est, selon certains, une adolescente, et selon d'autres, une jeune femme dans le vingtaine, ainsi qu'un homme entre trente-six et trente-huit ans, appelé Pierre Abélard ; ils ont vécu une histoire d'amour entre 1115 et 1117 dans l'Île-de-France³⁷. Abélard, dont le père a été

³⁵ *Ibid.*, 1977, p. 568.

³⁶ Michael Clanchy, *Abélard : A Medieval Life*, Oxford, Blackwell, 1998, p. 51. « *Although the period in which Abelard lived is now described by historians as the Twelfth-Century Renaissance, this term can be misleading, as he and his colleagues believed in a continuum with the classical past. 'Romanesque' is a better description of their culture than 'Renaissance'. There could be no 'rebirth' of Latin in the twelfth century because it was not yet even dead, even though it was no one's mother tongue. [...] St-Bernard was arguably the most powerful rhetorician since Cicero, Heloise the best letter-writer, and the authors of the Carmina Burana the most original poets.* »

³⁷ *Lettres des deux amants* attribuées à Héloïse et Abélard, traduites et présentées par Sylvain Piron, Mayenne, Editions Gallimard, 2005, p. 10.

probablement un Poitevin³⁸, voit le jour en 1079 à Le Pallet en Bretagne. Les gens instruits de son époque apprennent le latin et la littérature latine. Il étudia la logique sous Roscelin et Guillaume de Charnieau. Premier-né d'un père de la basse aristocratie, il abdique ses droits d'aîné pour poursuivre des études en philosophie. Héloïse, qui est probablement de la famille Montmorency, habite avec son oncle et précepteur, la chanoine Fulbert, dans l'enceinte de l'église Notre-Dame à Paris. Elle est déjà renommée pour ses connaissances littéraires. Certains avancent la thèse que Fulbert était en fait, le père incestueux d'Héloïse³⁹.

Personnage incontournable dans le paysage intellectuel de l'époque, Abélard vient enseigner à Paris, et reçoit l'autorisation de Fulbert d'enseigner la philosophie à sa nièce en échange de l'hébergement. Héloïse est déjà reconnue elle-même pour son érudition littéraire malgré sa jeunesse, et il commence une correspondance avec elle sur les mêmes tablettes de cire qu'il utilise pour ses cours. Ils font de la philosophie et deviennent ensuite intimes⁴⁰. L'oncle Fulbert met du temps à s'en rendre compte, malgré la rumeur déjà répandue. Il va sans dire qu'il est furieux, et c'est le scandale. On éloigne Héloïse de Paris et d'Abélard pendant un certain temps⁴¹, et ce dernier doit

³⁸ *Ibid.*, Clanchy, 1998, p. 51. « Abelard came from the border of the very region where troubadour culture was being developed. » Comme fils d'un chevalier de Poitevin, selon Clanchy, Abélard a pu avoir la possibilité d'apprendre le chant et le combat à la cour de William IX, comte de Poitou et duc d'Aquitaine (1086-1127), au lieu de devenir un érudit.

³⁹ Roland Oberson, *Héloïse – Abélard : Correspondance, Nouvelle Version des Lettres I – VI*, L'Âge d'Homme, Lausanne, 2002, p. 12.

⁴⁰ *Ibid.*, Piron, 2005, p. 10. Il n'est pas toujours clair qui a voulu séduire qui entre Héloïse et Abélard. Il y a spéculation qu'Héloïse est venue à Notre-Dame d'elle-même précisément parce qu'Abélard enseignait à Paris. Mais Abélard affirme dans *l'Historia Calamitatum* qu'il a voulu initier la correspondance parce qu'ils pouvait écrire des choses audacieuses et parce qu'ils pourraient entretenir la relation même à distance, pendant des périodes d'éloignement. À la lettre 50 de la première correspondance, pourtant, il suggère que c'est elle qui a initié la correspondance parce qu'elle avait une bonne opinion de lui.

⁴¹ *Ibid.*, 2005, p. 44. Piron nous réfère à la lettre 108 de l'homme, qui fait allusion au retour de la femme, après une absence qui lui était pénible. Selon Piron, cet éloignement est une information nouvelle, apportée par la première correspondance.

quitter la maison. Les lettres de cette période, qui font partie de la première correspondance, reflètent le flux de leurs émotions – hésitantes au début pendant qu'ils se découvrent, passionnées à mesure qu'ils se dévoilent et deviennent attachés; angoissées et souffrantes lorsqu'ils se voient obligés de s'éloigner l'un de l'autre ou de cacher leur amour. Il y a des mots de colère, des froids, des silences. Comme la plupart des amoureux, ils ont leurs moments de désaccord et de contention. L'histoire est parsemée de quelques dérapages importants, mais certains passages sont d'une telle beauté, qu'il est clair que nous sommes en présence de deux personnes instruites et inspirées.

Les lettres appartenant à la première correspondance ne sont pas traduites dans leur totalité, ce qui nous met au défi de rassembler les indices pour en saisir le sens d'autant plus qu'entre les amoureux, ce n'était pas nécessaire de tout écrire. Piron défend la thèse qu'Abélard aurait imposé un rapport sexuel non-voulu à Héloïse avant qu'ils ne deviennent des amants. Après un froid et des reproches, qu'Abélard minimalise avant d'assumer, elle choisit d'intégrer ce geste à leur lien amoureux sans plus de cérémonie⁴². Les textes semblent soutenir une telle hypothèse. Leur liaison se poursuit et pas longtemps après son retour, Héloïse découvre qu'elle est enceinte. Elle est très heureuse malgré les sentiments contraires de son amant, qui, par souci, l'amène déguisée en religieuse chez sa soeur à lui en Bretagne. Elle donne naissance à leur fils, qu'elle prénomme Astralabe.

Abélard, qui est ambitieux, voudrait reprendre l'enseignement à Paris, et négocie avec Fulbert pour réparer son honneur, mais d'une bien drôle de façon. Il offre de

marier Héloïse à condition que le mariage demeure secret. Héloïse n'est pas d'accord parce qu'elle ne veut pas compromettre le carrière d'Abélard, ni être accusée d'opportunisme, mais elle s'incline. Elle préfère un amour, même une amitié plutôt qu'un mariage qui nuirait à la fois à la pureté de son amour pour lui et à sa réputation de philosophe chaste. En fait, Abélard aurait pu continuer à enseigner même en étant marié, mais l'idéal des philosophes célibataires chastes pèse lourd dans leur estime mutuelle, et ils essaient de trouver un compromis en...se compromettant. Le petit Astralabe est laissé aux soins de la sœur d'Abélard, et ils retournent à Paris pour se marier dans une cérémonie secrète devant quelques témoins. Ils reprennent la vie d'auparavant, chacun de leur côté pour les apparences, et ne peuvent pas se voir au vu du monde. Cela ne prend pas de temps pour que les témoins n'ébruitent la nouvelle du mariage, afin de rétablir l'intégrité de Fulbert. Héloïse continue de nier le mariage et le précepteur s'enrage jusqu'à devenir violent envers sa nièce. Instruit du comportement de Fulbert, Abélard décide d'installer sa femme à Argenteuil, le couvent où elle avait reçu son éducation. L'oncle d'Héloïse s'en offusque et engage des hommes pour émasculer Abélard pendant son sommeil.

Abélard a très honte. Il convoque Héloïse et lui demande de prendre le voile afin qu'il puisse, à son tour, entrer dans la vie religieuse. Elle est blessée du fait qu'il lui demande de s'engager dans la vie de religieuse avant même qu'il ne devienne moine. Encore une fois, elle s'exécute malgré les protestations de son entourage, en dépit du fait qu'elle n'a pas une vocation pour la vie religieuse. Toujours une jeune femme très en amour avec Abélard, mais habitée de remords pour son sort dont elle se sent

⁴² *Ibid.*, 2005, p. 21. Piron nous renvoie aux lettres 59 à 62.

responsable, elle prend donc le voile. Ils passent chacun le reste de leur vie respective dans une communauté religieuse. D'abord, elle devient prieure à Argenteuil, et ensuite abbesse au Paraclet, dont Abélard lui fait don quand la communauté d'Héloïse se trouve expulsée d'Argenteuil, en raison d'une appropriation de propriété.

La vie d'Abélard continue d'être mouvementée et pleine de conflits. Tout d'abord, il est amené devant les Conciles de Soissons en 1121, où on l'oblige à brûler son œuvre, et devant celui de Sens en 1141. Plus tard, il devient l'abbé d'un monastère à Saint-Gildas de Rhuys où il tente d'effectuer une réforme parmi des moines réfractaires qui complotent contre lui. C'est pendant cette période qu'Héloïse prend conscience d'une lettre que son mari/abbé a écrit à un ami pour le consoler, ce qui déclenche la deuxième correspondance, reconnue comme étant rédigée par les deux amants. Abélard est obligé de s'enfuir de Saint-Gildas au péril de sa vie. Sur le chemin vers Rome, où il se dirige pour faire appel à l'autorité du Pape en ce qui concerne la condamnation de ses œuvres à la suite du Concile de Sens, Pierre le Vénérable l'invite à s'installer au monastère de Cluny, avec l'approbation du Pape Innocent II. Son intervention réussit à faire lever l'ordre d'excommunication également. En 1140, Abélard déménage au prieuré Saint-Marcel de Chalon-sur-Saône pour des raisons de santé ; il y demeure sous les auspices de Pierre le Vénérable jusqu'à sa mort, le 21 avril 1142. Plus tard Héloïse réussit, avec la collaboration de l'Abbé de Cluny, à faire transporter le dépouille d'Abélard pour l'inhumer au Paraclet, en respect de ses derniers vœux.

Héloïse vivra au Paraclet jusqu'à son décès le 16 mai 1164⁴³. En 1817, les restes sont transférés au cimetière Père-Lachaise à Paris où ils reposent dans une sépulture commune. Ils n'ont pas vécu heureux ensemble longtemps. Nous trouvons leur histoire d'une tristesse infinie. Regardons maintenant les textes.

⁴³ Constant J. Mews, *The Lost Love Letters of Heloise and Abelard : Perceptions of Dialogue in Twelfth Century France*, with translations by Neville Chiaravoli and Constant J. Mews, New York, Palgrave, 2001, p.38.

CHAPITRE II

DISCUSSION CONCEPTUELLE À TRAVERS UNE ANALYSE DES TEXTES :

LECTURE AU PREMIER NIVEAU

Dans ce chapitre, le langage et le discours amoureux provenant des deux correspondances feront l'objet de notre analyse. Quels mots emploient-ils, de quelle façon et à quelle fréquence? Cette lecture deviendra le support d'une lecture de deuxième niveau, au prochain chapitre, en ce qui concerne leur conception de l'amour, sa structure, ses fondements, ses conditions, et sa valeur ontologique. Puis, nous passerons au troisième niveau, celui de l'histoire, de la phénoménologie et de la narration.

2.1. Lecture des textes au niveau du langage

Au recensement du langage utilisé dans les textes, nous constatons une incidence élevée des références au désir, à la passion, à la constance, à l'amitié, à Dieu, à la joie que l'autre procure à celui qui écrit, et à l'amour. Nous relevons une fréquence un peu moins élevée d'évocations des notions de foi, de cœur, d'âme, d'espoir ; de renvois au scandale, à la honte, au danger, et aux reproches mutuels. Toujours en quantité moindre, il est question du corps, du bien-être, du plaisir, de l'amour du Christ, de la lumière, de la vérité, de l'intégralité, de l'amour particulier entre deux individus, de la beauté, de la vertu, de la réciprocité, et de la douleur occasionnée par l'absence de l'autre. Nous trouvons des références plus éparses au sujet de l'amour en action, de la connaissance, de la philosophie, du rayonnement de l'autre, de l'amour en tant que don

de soi, de l'affection, de la réalité, de l'amour comme chose universelle, ainsi que de l'amour comme quelque chose d'indescriptible.

Dans la deuxième correspondance, qui suit *l'Histoire de mes Malheurs* d'Abélard, un compte rendu très saisissant, les premières paroles d'Héloïse nous accrochent, nous apprennent qu'elle aime toujours Abélard de passion : « Au seul caractère de la souscription reconnaissant qu'elle était de vous, je la dévorai avec une ardeur égale à ma tendresse pour celui qui l'avait écrit : si j'avais perdu sa personne, ses paroles du moins allaient me rendre en partie son image»⁴⁴. D'une abbesse on s'attendrait plutôt à entendre dire que son ardeur d'antan est maintenant dépassée seulement par sa tendresse, mais Héloïse ne renie pas, ni ne passe sous silence ses sentiments. Elle dit dévorer sa lettre, qui évoque une image d'avidité, de mordant pour la vie. Elle tente d'initier un échange sur un ton personnel, comme dans le temps de leur première correspondance. À ce sujet, Constant Mews nous encourage à comprendre la déclaration d'Héloïse comme une nouvelle façon de concevoir l'amour plutôt que comme une déclaration incohérente avec son statut d'abbesse⁴⁵.

Toujours dans la deuxième correspondance, elle salue Abélard en disant : « à son maître, ou plutôt à son père ; à son époux, ou plutôt à son frère ; sa servante, ou

⁴⁴ Lettres d'Héloïse et d'Abélard ; Lettres de la religieuse Portugaise Bibliothèque de Cluny, présentation de Marcel Jouhandeau, Paris Librairie Armand Colin, 1959, p. 77, L 2, Héloïse à Abélard (H. à A.). Les citations de la deuxième correspondance dans l'ensemble du travail présent sont extraites de ce document.

⁴⁵ Constant Mews, « Thèmes philosophiques dans les Epistolae Duorum Amantium : Premières lettres d'Héloïse et d'Abélard? » dans *Langage, Sciences, Philosophie au XIIe siècle*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1999, 1999, p.49. « Rather than assessing Héloïse's declaration of love as « worldly » and thus incompatible with her situation as a respected abbess, it makes more sense to relate them to new thinking about love being developed by clerics such as Chrétien ». Toujours dans le même livre, il se réfère à Chrétien de Troyes « It has often been argued that the ideals of love touched on in Héloïse's letters anticipate theories of pure love (*fin' amor*) in romance literature. Helen Laurie has argued that Chrétien de Troyes was familiar with the correspondance in the second half of the twelfth century ».

plutôt sa fille ; son épouse, ou plutôt sa sœur ; à Abélard, Héloïse»⁴⁶. Nous nous retrouvons immédiatement devant toute la complexité de leur relation. Pour se référer à lui dans le corps de la lettre, elle emploie aussi 'mon bien-aimé' trois fois⁴⁷, 'mon bien supérieur' une fois⁴⁸, et 'mon tout' une fois encore⁴⁹. À l'époque, la politesse épistolaire pour les lettres d'amour exige la formule « à Y, X : salutation » et avait comme fonction d'assurer à chacune des deux parties l'occasion d'élaborer longuement sur ce qui spécifie l'identité de l'autre personne⁵⁰. Mews constate que sa salutation commence par quelque chose de général pour aller vers quelque chose de personnel, comme expression de son désir d'un entretien avec lui, et non pas simplement d'un échange entre une abbesse et un prêtre⁵¹. À la quatrième lettre de la deuxième correspondance, elle le salue par les mots « à celui qui est tout pour elle après Jésus-Christ, celle qui est toute à lui en Jésus-Christ »⁵² et revient avec 'mon bien supérieur' à deux reprises⁵³, 'mon bien-aimé' à deux reprises⁵⁴ et 'notre maître' une fois⁵⁵. Pour une abbesse, de se référer à un autre être humain avec les mots 'mon bien supérieur' semble aller directement à l'encontre du premier commandement. Nous retenons le commentaire de Mews qui suggère qu'elle dévoile une nouvelle perspective sur l'amour.

⁴⁶ *Lettres d'Héloïse et d'Abélard ; Lettres de la religieuse Portugaise* Bibliothèque de Cluny, présentation de Marcel Jouhandeau, Paris Librairie Armand Colin, 1959, p. 77, L2, H. à A.

⁴⁷ *Ibid.*, 1959, p. 83, 87, 89, L2, Héloïse à Abélard.

⁴⁸ *Ibid.*, 1959, p. 77, L 2, H. à A.

⁴⁹ *Ibid.*, 1959, p. 90, L 2, H. à A.

⁵⁰ Constant Mews, « *Thèmes philosophiques dans les Epistolae Duorum Amantium : Premières Lettres d'Héloïse et d'Abélard?* », Paris, Librairie Philiosophique J. Vrin, 1999, p. 26.

⁵¹ *Ibid.*, Mews, 1999, p. 29.

⁵² *Ibid.*, *Lettres d'Héloïse et d'Abélard ; Lettres de la religieuse Portugaise* Bibliothèque de Cluny, présentation de Marcel Jouhandeau 1959, p. 103, L 4, H. à A.

⁵³ *Ibid.*, 1959, p. 103-104, L 4, H. à A.

⁵⁴ *Ibid.*, 1959, p. 104, 112, 113, L 4. H. à A.

⁵⁵ *Ibid.*, 1959, p. 104, L 4, H. à A.

Dans ses lettres à lui, de la deuxième correspondance encore, Abélard s'adresse à Héloïse, comme à 'ma sœur'⁵⁶, 'ma chère sœur'⁵⁷, et ma 'très chère sœur'⁵⁸. Constat intéressant, Abélard emploie 'très chère soeur' en s'adressant à Héloïse trois fois dans la troisième lettre, mais pas une seule fois à sa cinquième lettre, où il privilégie plutôt 'ma soeur' et 'ma chère soeur'. Il indique par ces dénominations qu'il ne désire pas s'engager dans une correspondance d'amoureux, mais plutôt en tant qu'abbé et guide spirituel. Cette disposition se précise après la quatrième lettre quand elle l'informe que bien malgré elle, elle le désire physiquement, et même pendant la messe. En ce qui le concerne, depuis qu'Héloïse est devenue religieuse, elle est l'épouse de Christ, et est maintenant, à ses yeux, sa supérieure. Il la félicite de cet « heureux changement de lien conjugal : épouse naguère du plus misérable des hommes »⁵⁹. Il utilise 'chère sœur' comme un contrepoids au 'bien-aimé' utilisé par Héloïse dans ses lettres. Ces salutations règlent le discours de chacun.

2. 2. Lecture des textes au niveau du discours

2.2.1. L'enchaînement amoureux de la femme des « Lettres des Deux Amants »

Bien que l'esprit soit impliqué dans la constatation et l'appréciation des qualités de l'autre, l'amour n'est pas tant un acte rationnel de connaissance qu'un mouvement du cœur. Dans la première correspondance, Héloïse décrit cette progression amoureuse :

⁵⁶ *Ibid.*, 1959, p. 94, L 3, p. 136, L 5, p. 139, L 5 à deux reprises, et p. 141, L 5, A. à H.

⁵⁷ *Ibid.*, 1959, p. 131, L5, A. à H.

⁵⁸ *Ibid.*, 1959, p. 91, L. 3, p. 95, L3 et p. 98, L3, A. à H.

⁵⁹ *Ibid.*, 1959, p.118, L5, A. à H.

Depuis que nous nous sommes vus et nous (nous) sommes parlé⁶⁰ l'un à l'autre, toi seul m'as plu par-dessus toutes les créatures de Dieu, et toi seul j'ai aimé, t'aimant, je t'ai cherché, te cherchant, je t'ai trouvé, t'ayant trouvé, je t'ai désiré, te désirant, je t'ai choisi, t'ayant choisi, je t'ai placé avant tout autre dans mon cœur et je t'ai élu, toi seul, parmi des milliers, afin de nouer un engagement avec toi. Cette promesse accomplie, ayant goûté la douceur de ton miel, j'espérais avoir mis un terme aux soucis à venir. [...]⁶¹.

La progression va ainsi : - plaire, aimer, chercher, désirer, choisir, et connaître l'autre.

Plaire vient à la tête de la séquence. Selon le dictionnaire *Le Nouveau Petit Robert*, 'plaire' veut dire « être une source de plaisir pour (qqn), être au goût de (qqn), [...] être d'une fréquentation agréable à (qqn)»⁶². Le plaisir est un « état affectif fondamental (affect), un des deux pôles de la vie affective ; sensation ou émotion agréable, liée à la satisfaction d'une tendance, d'un besoin, à l'exercice harmonieux des activités vitales; [...] ce qui peut donner à (qqn) une émotion ou une sensation agréable ; objet ou action qui en est la source ou l'occasion »⁶³. Il y a, au tout début du mouvement amoureux, quelque chose qui fait que l'on se tourne vers la source de son intérêt – ce qui crée une ouverture. Sans plaire, l'autre ne donne pas lieu au désir, force de motivation. Que quelqu'un nous plaise nous prédispose à l'aimer.

Aimer vient deuxième dans la séquence. Aimer signifie : « éprouver de l'affection, de l'amitié, de la tendresse, de la sympathie pour (qqn) [...] ; éprouver de l'amour, de la passion pour (qqn) [...] ; être mutuellement attachés par l'affection,

⁶⁰ « Nous sommes parlé » apparaît comme tel dans le texte original.

⁶¹ *Ibid.*, Héloïse dans Sylvain Piron, *Lettres des deux amants* attribuées à Héloïse et Abélard, traduites et présentées par Sylvain Piron, Mayenne, Éditions Gallimard, 2005, p. 98-99. L 84.

⁶² *Le Nouveau Petit Robert*, 1993, p. 1688.

⁶³ *Ibid.*, 1993, p. 1690.

l'amour »⁶⁴. Toujours selon *Le Nouveau Petit Robert*, « amour » signifie une « disposition favorable de l'affectivité et de la volonté à l'égard de ce qui est senti ou reconnu comme bon, diversifiée selon l'objet qui l'inspire »⁶⁵. Selon la *Vocabulaire Philosophique* de Lalande, 'amour 'signifie :

nom commun à toutes les tendances attractives, surtout quand elles n'ont pas pour objectif exclusif la satisfaction d'un besoin matériel [...]; l'inclination sexuelle sous toutes ses formes et à tous ses degrés [...]; tendance essentiellement opposée à l'égoïsme : soit qu'elle ait pour objet le bien d'une autre personne morale [...]»⁶⁶.

Chercher, c'est « s'efforcer de découvrir (quelqu'un ou quelque chose) ; [...] essayer d'obtenir »⁶⁷. Quand on aime, on essaie de se rapprocher de l'objet, ou devrais-je dire, du sujet qui est son amour. Désirer signifie : « tendre consciemment vers (ce que l'on aimerait posséder); éprouver le désir de : ambitionner, aspirer (à), chercher, convoiter, demander, espérer, incliner vers, prétendre (à), rechercher, rêver, souhaiter, soupirer (après) [...] »⁶⁸. Le choix que l'on fait en amour est une expression libre de sa volonté. Il y a plusieurs acceptations de la liberté, mais le sens philosophique de 'liberté' est le « caractère indéterminé de la volonté humaine ; le libre arbitre »⁶⁹. Héloïse aurait pu éviter Abélard pour préserver sa réputation et Abélard, lui, demeurer sans femme ni concubine, mais ils choisissent de s'engager l'un envers l'autre.

⁶⁴ *Ibid.*, *Le Nouveau Petit Robert*, 1993, p. 49-50.

⁶⁵ *Ibid.*, 1993, p. 74.

⁶⁶ André Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris, Presses Universitaire de France, 1926, 17^e Édition, p.1988, p. 47.

⁶⁷ *Le Nouveau Petit Robert*, 1993, p. 360.

⁶⁸ *Ibid.*, 1993, p. 616.

⁶⁹ *Ibid.*, 1993, p. 1279.

Le lien entre les croyances et le désir occupe une place importante dans le choix libre d'un amoureux. Comme mentionné plus haut, le désir est une des deux exigences nécessaires pour qu'un agent soit amené à l'action. L'agent doit avoir des croyances au sujet de la réalité, des actions possibles pour la changer, ainsi que sur des effets probables de ses actions sur la réalité. En deuxième lieu, l'agent doit avoir un désir de changer les choses en se donnant un plan d'action⁷⁰. Les croyances informent l'agent sur la réalité et sur ce qu'il paraît possible d'accomplir. Par exemple, Abélard plaît immédiatement à Héloïse dès leur rencontre, car il incarne son idéal d'homme : un intellectuel ayant des vertus et des habiletés poétiques. Elle croit qu'il est le meilleur homme pour elle, et cherche à l'approcher. Choisir, c'est aussi renoncer à d'autres et rester entièrement engagé.

Un attrait quelconque nous rend l'autre aimable. Cette ouverture, ou réceptivité, nous lance à la recherche de l'autre, et nous amène à le choisir en tant que bien-aimé ; plus qu'un ami. Bien ancré dans le présent, on fait un pacte à partir duquel on se lance dans l'avenir. Au fait, le pacte est à la fois la fin de l'enchaînement amoureux ainsi que le début d'une construction dont la cause finale est de se projeter dans un avenir assuré, ou du moins, rassurant. Au sujet de l'amour, la femme dit dans la première correspondance :

Ce qu'est l'amour et ce dont il est capable, je l'ai naturellement observé, moi aussi, en considérant attentivement la ressemblance de nos comportements et de nos intérêts⁷¹,

⁷⁰ Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy, London/New York, Routledge, 2000, p. 205-206.

⁷¹ Héloïse, dans *Lettres des Deux Amants* attribuées à Héloïse et Abélard, traduites et présentées par Sylvain Piron, Mayenne, Editions Gallimard, 2005, L. 25, p. 51. Piron nous réfère à Cicéron, *De Officis*, 1, 56.

ressemblance par laquelle se forment principalement les amitiés et qui, une fois reconnue, conduit à t'offrir en échange la réciprocité de l'amour et à t'obéir en toutes choses. [...]

Si notre amour reflue au moindre ébranlement, c'est qu'il n'était pas amour véritable⁷². Les mots tendres et simples que nous avons échangés jusqu'à présent n'étaient pas sincères mais simulaient l'amour. Car l'amour ne délaisse pas si facilement celui qu'il a atteint une fois de son aiguillon. Tu sais, ô amour de mon cœur, que pour bien s'acquitter des devoirs de l'amour vrai, ils doivent être rendus sans interruption, de telle sorte que nous agissons pour celui que nous aimons de toutes nos forces et que nous ne cessions de vouloir au-delà de nos forces⁷³.

Cela fait dire à Constant Mews qu'elle cherche surtout la loyauté et la constance⁷⁴. Elle relie l'*amor* à la *dilectio*, ce dernier terme étant compris comme une forme spéciale d'amour, plutôt qu'un synonyme de *caritas*, conforme à la tradition chrétienne⁷⁵. Bien qu'elle concède qu'on doit faire preuve de *caritas* envers tous, elle préfère utiliser plutôt *dilectio* pour dénommer une forme spéciale de la catégorie générale de *caritas*, et pour identifier son amour pour Abélard. Cet amour est inspiré de Cicéron, qui, lui, relie la *caritas* à une amitié spéciale, toujours d'après Mews. Héloïse préfère respecter la volonté d'Abélard plutôt que la sienne en prenant le voile sans vocation, ce qui nous informe de la nature exclusive de son amour. Il serait impossible d'abdiquer sa volonté en faveur de plusieurs personnes en même temps parce que si le désir d'une personne s'opposait à celui d'une autre, on ne pourrait pas obéir aux deux en même temps.

⁷² *Ibid.*, Héloïse dans Piron, 2005, L 25, p. 51. Piron nous réfère à Jérôme, *Lettres*, 3, 6 (à Rufin).

⁷³ *Ibid.*, Héloïse dans Piron, 2005, L 25, p. 51.

⁷⁴ *Ibid.*, Mews, *The Lost Love Letters of Héloïse and Abelard*, 2001, p. 18.

⁷⁵ *Ibid.*, Mews, 2001, p. 17-18.

Héloïse parle de son amour pour Pierre dans la première correspondance. La constance et l'intimité sont deux conditions importantes en amour. Dans la lettre 49, elle écrit :

Tu sais, ô plus grande part de mon âme,⁷⁶ que bien des gens aiment pour différentes raisons, mais aucune d'entre elles ne peut former une amitié aussi ferme que celle qui se fonde sur la probité et la vertu et qui provient d'une affection profonde. Je considère en effet que l'amitié de ceux que l'on voit ne s'aimer que pour les richesses ou les plaisirs n'a rien de durable, puisque la cause de leur amour semble n'avoir aucune permanence. C'est pourquoi, dès que les richesses ou le plaisir viennent à manquer, cesse aussitôt l'amour de ceux qui s'aimaient pour ces biens, et non ces biens à cause d'eux-mêmes⁷⁷.

Au contraire, mon amour est uni à toi par un pacte ô combien différent. Ce n'est pas le poids inerte des richesses, plus propice que rien d'autre à l'impiété une fois que s'embrace le désir d'en posséder⁷⁸, qui m'a poussée à t'aimer, mais la seule vertu la plus excellente en laquelle réside la cause de toute noblesse et de tout succès. Il s'agit de celle qui, suffisante à elle-même et ne manquant de rien, réfrène toutes les envies, contient les amours, tempère les joies, extirpe les douleurs ; qui procure tout ce qui convient, tout ce qui est plaisant, tout ce qu'il y a de plus délicieux et qui ne peut rien trouver de meilleur qu'elle-même. J'ai pleinement découvert en toi de quoi t'aimer, c'est-à-dire le plus haut et le plus éminent de tous les biens. Et puisqu'il est établi que ce bien est éternel, cela rend pour moi hors de doute que tu resteras éternellement dans mon amour⁷⁹.

Le désir d'être ensemble ne doit pas prendre le dessus sur la raison. Dans la première correspondance, Héloïse informe Abélard que leur pacte a été engagé sous la vertu la plus élevée, ce qui ressemble beaucoup à la tempérance. Les désirs sont donc

⁷⁶ Ibid., Piron, 2005, p. 67. Piron nous envoie à Baudri de Bourgueil, 6, 16, Édition Tilliette, t.I, p. 14.

⁷⁷ Ibid., Piron, 2005, p. 67. Piron nous renvoie à Cicéron, *Laelius*, 20.

⁷⁸ Ibid., Piron, 2005, p. 67. Piron nous renvoie à *Arithmétique*, préface, 3,8.

au service de la personne et non pas vice versa. L'amour n'est pas assujetti à la passion, bien que la passion ne soit pas exclue de l'amour. La tempérance dicte une suffisance ou une autonomie malgré ces désirs.

2.2.2. L'enchaînement amoureux de l'homme dans les « Lettres des Deux Amants »

Au début de leur relation, Abélard dit à Héloïse qu'il est séduit par sa bonté et ses habiletés intellectuelles. Il lui écrit dans la première correspondance :

Je t'ai choisie parmi des milliers pour tes innombrables vertus⁸⁰, et véritablement sans chercher d'autre profit que de pouvoir me reposer en toi ; que de trouver en toi la consolation de tous mes malheurs ; qu'entre tous les biens terrestres, seule ta beauté me restaure et qu'elle me fasse oublier toutes les douleurs. Tu es mon rassasiement dans la faim, ma satiété dans la soif, mon repos dans la fatigue, la chaleur dans la froidure et l'ombrage dans la chaleur ; tu es enfin pour moi la seule et la plus bienfaisante qui tempère toutes les intempéries.

Quant à toi, c'est peut-être parce que tu avais une bonne opinion de moi que tu as jugé digne de m'appeler à ta connaissance. Je te suis pourtant inférieur à bien des égards, et pour dire vrai en tout point, car tu me surpasses même là où je semblais exceller. Au-delà de ton âge et de ton sexe, ton intelligence et ton éloquence commencent à prendre une force désormais virile. Et quelle humilité que la tienne, quelle bienveillance égale envers tous, quelle tempérance admirable, en un si haut rang⁸¹!

Nous retrouvons, dans l'enchaînement de l'homme des *Epistolae Duorum Amantium* – Abélard – les notions de choix et de vertu, qui rejoignent l'enchaînement d'Héloïse.

⁷⁹ *Ibid.*, Héloïse dans Piron, 2005, L 49, p. 67-68.

⁸⁰ *Ibid.*, Abélard dans Piron, 2005, L 50, p. 71. Piron nous réfère au *Cantique des Cantiques* 5,10.

L'admiration de l'autre, pour ses qualités morales et intellectuelles, est également partagée. Abélard parle d'Héloïse comme d'une destination, comme d'un lieu physique et psychique où il se sent bien accueilli et bien à l'abri des intempéries du monde ; un lieu où il peut se renouveler. Il est très amoureux d'elle quand il lui dit à la 77^e lettre :

[...] Je te porte de tout mon coeur, je t'enlace de mes bras intérieurs, plus je m'abreuve à ta douceur et plus je prends soif. Toutes mes richesses se sont rassemblées en toi seule ; tout ce que je peux accomplir est à toi. Aussi, afin que nous prenions bien soin l'un de l'autre, tu es à moi et je suis à toi⁸².

Elle lui demande sa définition de l'amour et il lui répond à la 24^e lettre :

Tu me demandes souvent, ma douce âme, ce qu'est l'amour ; et je ne peux invoquer l'excuse de l'ignorance, comme si l'on m'interrogeait sur une matière inconnue, puisque ce même amour m'a si bien soumis à son empire qu'il ne me semble pas être une chose étrangère, mais familière et proche, que dis-je ? intime. L'amour est donc une certaine force de l'âme qui n'existe pas par elle-même, ni n'est contenue en elle-même, mais qui se reporte toujours sur autrui, avec un certain appétit et désir, voulant ne faire qu'un avec l'autre, de sorte que, de deux volontés distinctes, il n'en résulte qu'une seule sans aucune différence [...]⁸³.

Sache toutefois que, bien que l'amour soit une chose universelle, il est pourtant si étroitement circonscrit⁸⁴ que j'ose affirmer qu'il ne règne qu'en nous deux et qu'il a élu domicile en toi et moi. Tous deux, nous partageons un amour entier, attentionné et sincère, puisque rien n'est doux, rien n'est paisible pour l'autre, s'il n'est profitable aux deux⁸⁵.

⁸¹ *Ibid.*, Abélard dans Piron, 2005, L 50, p. 71-72.

⁸² *Ibid.*, Héloïse dans Piron, 2005, L77, p. 93-94. Piron nous envoie à Plaute, *Stichus*, p. 731.

⁸³ *Ibid.*, 2005, p. 50, Piron nous renvoie à Cicéron, *De amicitia*, 81.

⁸⁴ *Ibid.*, 2005, p. 50, Piron nous renvoie à Cicéron, *De amicitia*, p. 20.

⁸⁵ *Ibid.*, Héloïse dans Piron, 2005, L 24, p. 49-50.

Ce qui en ressort à première vue sont des mots comme 'appétit', 'désir', 'volonté', 'entier', 'intime', 'attentionné', 'sincère', et les expressions comme 'force de l'âme' 'chose universelle' ou ce qui 'se reporte toujours sur autrui'. Abélard, au début de leur relation, exprime les meilleurs sentiments, et il eût peut-être continué sur cette trajectoire d'un amour incarné mais inspiré de principes nobles et aimants si les événements extérieurs ne l'en avaient pas complètement détourné. Abélard est souvent dépeint comme quelqu'un d'arrogant. Il avait sans doute ses défauts de caractère, qui n'enlèvent pas sa sensibilité et son désir pour le bien. Sans être explicite, il parle de notions de réciprocité, de désintéressement, de sollicitude, et d'engagement. Pour lui, l'expression de la volonté est nécessaire. Sinon, la relation prend fin.

Mews caractérise l'amour d'Abélard comme étant d'inspiration ovidienne, où l'amour est une affaire capricieuse du cœur, et teint de la passion du désir qui submerge complètement la raison⁸⁶. Mews dit qu'Héloïse :

[...] développe une synthèse originale d'idées ovidiennes d'*amor*, d'*amicitia* de Cicéron, et de *dilectio*, provenant des écritures bibliques. Abélard, par contraste, voit l'*amor* comme un amour passionné qui n'est pas relevé par d'autres idéaux. Il envisage l'amour comme une fuite de sa carrière professionnelle. Les lettres témoignent de la désintégration d'une relation, ainsi que du potentiel non-actualisé de la part de la jeune femme⁸⁷.

La première correspondance, bien qu'elle soit enflammée de passion, nous apprend que Pierre et Héloïse n'ont pas la même conception de l'amour, même s'ils partagent

⁸⁶ Constant Mews, *The Lost Love Letters of Heloise and Abelard*, 2001, p. 18.

⁸⁷ *Ibid.*, Mews, 2005, p. 26. Je traduis.

certaines idées, et qu'ils empruntent à l'occasion les mots de l'autre. Une des différences notables de ce texte est le souci que l'homme entretient pour sa réputation tandis qu'Héloïse éprouve moins pour elle que pour son bien-aimé.

2.3. Quelques thématiques articulant la conception d'Héloïse et d'Abélard, à partir des textes

À la lecture des textes, nos impressions se forment au sujet des dispositions, des émotions, et des sentiments présents chez Héloïse et Abélard, ainsi que pour leurs attentes. Dans une recension très subjective nous énumérons dans l'ordre décroissant d'intensité, plusieurs thématiques qui ressortent des deux correspondances.

2.3.1. L'amour se fait sentir par l'envie d'être auprès de l'autre et s'entretient par la présence et la parole

L'amour n'est pas théorique ni hypothétique, mais pratique et réel ; il se vit au jour le jour. Dans la première correspondance les deux amants affirment souvent le désir intense d'être en présence l'un de l'autre, et souffrent quand ils sont séparés. Dans la deuxième correspondance, Héloïse semble souffrir plus de l'absence d'Abélard, que lui, de la sienne. Pourvu qu'elle prie pour lui, il est comblé. Nous avons vu plus haut qu'Héloïse demande à Abélard de lui écrire de même qu'à ses consœurs. « Grâce à Dieu, ce moyen vous reste encore de nous rendre votre présence ; l'envie ne vous l'interdit pas ; rien n'y s'oppose : que ce ne soit point de vous, je vous en supplie, que viennent les négligences et les retards⁸⁸ ». En d'autres mots, Héloïse dit à Abélard : si

⁸⁸ *Lettres d'Héloïse et d'Abélard ; Lettres de la religieuse Portugaise* Bibliothèque de Cluny, présentation de Marcel Jouhandeau, Paris Librairie Armand Colin, 1959, p.79, L2.

tu m'aimais tu m'écrirais par envie d'être présent à moi. Elle parle de la dette que l'amour impose ; une dette, des devoirs et des droits. Elle écrit : « Et sans parler de mes sœurs, pesez le poids de la dette que vous avez contractée envers moi ; peut-être mettrez-vous plus de zèle à vous acquitter vis-à-vis de toutes ces femmes qui se sont données à Dieu dans la personne de celle qui s'est donnée exclusivement à vous⁸⁹ ». Les sœurs sont à Dieu mais elle est exclusivement à lui, et elle voudrait qu'il ne l'oublie pas. Plus loin, elle ajoute : « Et cependant, vous ne l'ignorez pas, l'obligation qui vous lie envers moi, le sacrement du mariage, nous enchaîne l'un à l'autre : noeud d'autant plus étroit pour vous que je vous ai toujours aimé, à la face du ciel et de la terre, d'un amour sans bornes⁹⁰ ».

Elle reproche à Abélard, dans la deuxième correspondance, de ne pas lui écrire et de ne pas honorer leur pacte amoureux, parce qu'elle est d'avis qu'un amour qui n'est pas durable n'est pas vraiment de l'amour. Elle lui reproche de ne plus lui écrire comme avant d'être entrés dans la vie religieuse :

Quand jadis vos voeux ardents me conviaient aux voluptés du monde, vous me visitiez coup sur coup par vos lettres, et vos vers mettaient sans cesse le nom de votre Héloïse sur les lèvres de la foule ; oui , c'était de mon nom que retentissaient toutes les places, de mon nom, toutes les demeures⁹¹.

Les lettres auxquelles elle se réfère dans l'extrait ci-haut, sont les lettres de la première correspondance. Abélard confirme dans *l'Historia calamitatum* qu'il a séduit Héloïse afin de pouvoir entretenir une correspondance avec elle lors des absences :

⁸⁹ *Ibid.*, 1959, p. 82, L2, H. à A.

Je me persuadai d'ailleurs que la jeune fille se rendrait à mes désirs d'autant plus aisément, qu'elle était instruite et aimait l'instruction ; même séparés, nous pourrions nous rendre présents l'un à l'autre par un échange de lettres : la plume est plus hardie que la bouche ; ainsi se perpétueraient des entretiens délicieux⁹².

Écrire des propos osés et érotiques faisait partie des conventions sociales permises pendant cette période, surtout par des individus pour qui des relations sensuelles étaient interdites, tels les membres du haut clergé. À l'époque de leur première correspondance, la jeune femme jure qu'écrire à son amant ne sera jamais un fardeau. Quinze ans plus tard, Héloïse se sent délaissée et ne comprend pas pourquoi. « Combien de graves traités les saints Pères ont adressés à de saintes femmes pour les éclairer, pour les encourager, ou même pour les consoler ; quel soin ils ont mis à les écrire, votre science supérieure le sait mieux que notre humble ignorance⁹³ ». Elle se lamente : « Quelle injustice de votre part, voyez donc, si vous accordez de moins en moins à qui mérite de plus en plus, si vous refusez absolument tout, quand on vous demande si peu de choses et une chose si facile⁹⁴ ! » Dans la deuxième correspondance, Héloïse dit : « Au nom de celui auquel vous vous êtes consacré, au nom de Dieu même, je vous en supplie, rendez-moi votre présence, autant qu'il est possible, en m'envoyant quelques lignes de consolation⁹⁵ ». Ou encore « Vous êtes le

⁹⁰ *Ibid.*, 1959, p. 83, L2, H. à A.

⁹¹ *Ibid.*, 1959, p. 90, L2, H. à A.

⁹² *Ibid.*, 1959, *Historia Calamitatum*, p. 25.

⁹³ *Ibid.*, 1959, p. 82, L2, H. à A.

⁹⁴ *Ibid.*, 1959, p. 89, L2, H. à A.

⁹⁵ *Ibid.*, 1959, p. 89-90, L2, H. à A.

seul pour qui ce soit un pressant devoir : car toutes vos volontés, je les ai aveuglément accomplies⁹⁶ ».

Face à ces reproches, Abélard dit ignorer qu'elle avait besoin de son soutien :

Si, depuis que nous avons quitté le siècle pour Dieu, je ne vous ai pas encore adressé un mot de consolation ou d'exhortation, ce n'est point à ma négligence qu'il en faut attribuer la cause, mais à votre sagesse dans laquelle j'ai toujours eu une absolue confiance. Je n'ai point cru qu'aucun de ces secours fût nécessaire à celle à qui Dieu a départi tous les dons de sa grâce, à celle qui, par ses paroles, par ses exemples, est capable d'elle-même d'éclairer les esprits troublés, de soutenir les coeurs faibles, de réchauffer ceux qui s'attiédissent⁹⁷.

Dans *l'Histoire de mes Malheurs*, Abélard raconte à son ami qu'on lui a d'abord reproché de ne pas aider Héloïse et sa communauté une fois installée au Paraclet. Par après, quand il s'y est rendu souvent pour les aider et pour agir comme guide spirituel, on a fait circuler des racontars calomnieux à son sujet. Il s'est résigné, alors, à passer sa vie éloigné d'Héloïse. Il exprime dans ses lettres à Héloïse le désir d'être uni à elle de nouveau, mais dans la vie après la mort, et il s'acharne à ce que rien dans leur comportement ni paroles, ni pensées, ni souvenirs ne nuisent à son projet.

En principe, l'amour spirituel de Dieu ne commande pas une présence corporelle. Abélard étend cette idée à son amour pour l'abbesse ; une fois que la foi de l'autre est engagée, la présence n'est plus nécessaire⁹⁸. Son amour pour elle se vit à présent sur le plan spirituel ; un amour qu'il entretient par certains gestes, comme le fait

⁹⁶ *Ibid.*, 1959, p. 83, L2, H. à A.

⁹⁷ *Ibid.*, 1959, p. 90, L3, A. à H.

⁹⁸ Clanchy (1997) dans la section « *Divine Love and Human Love* » traite de l'usage de la foi dans les relations entre des moines tels saint Bernard et sa bienfaitrice, la comtesse Ermengard p. 161.

d'établir Héloïse au Paraclet, et de lui écrire à sa demande. Il est plus important pour lui de savoir qu'Héloïse partage ses angoisses et qu'elle prie pour lui en attendant d'être réuni avec elle dans la vie après la mort, que de la voir. Il attribue leur séparation à Dieu, même si c'était lui qui a décidé de leur engagement dans la vie monastique.

« Vous nous avez unis, Seigneur, et vous nous avez séparés quand et comme il vous a plu. Achevez aujourd'hui miséricordieusement ce que vous avez miséricordieusement commencé. Ceux que vous avez séparés l'un de l'autre, pour un jour, dans ce monde, unissez-les à vous pour l'éternité dans le ciel, ô notre espérance [...]⁹⁹ ». Le désir d'un bonheur terrestre domine chez l'Abélard de la première correspondance, tandis que l'Abélard tardif cherche à déplacer la requête de bonheur à la vie après la mort. Par contre, il ne mesure pas la souffrance que son projet engendre pour Héloïse.

2.3.2. L'amour est une relation singulière vécue entre deux individus qui se choisissent

Dire que l'amour est une expérience vécue entre deux personnes particulières peut sembler une évidence. Au XXI^e siècle, la notion 'd'individu' est un concept familier, mais cela a pris des siècles pour que l'être se détache du groupe dans sa conception de soi et dans l'action qu'il se permet. Selon Alain Gourevitch, l'auteur médiéval qui exprime son individualité est étroitement encadré dans des « frontières érigées par l'éthique religieuse et par la rhétorique et la topique littéraires¹⁰⁰ ». Plutôt que d'une véritable individuation, Gourevitch fait référence à des 'mécanismes' sociaux qui

⁹⁹ *Ibid.*, 1959, p. 145, L 5, A. à H.

¹⁰⁰ Aaron J. Gourevitch, *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, Paris, Seuil, 1997, p. 28-29.

régissent les comportements et encadrent l'identité des gens¹⁰¹. Dans l'*Historia Calamitatum*, Abélard fait une exploration de sa vie spirituelle à la suite d'Augustin, bien que de l'avis de Gourevitch, Abélard fasse davantage une justification qu'une introspection profonde.

D'après les premiers écrits du couple, l'amour qui existe entre deux sujets est unique. Dans la deuxième correspondance, Héloïse cite les paroles d'Aspasie rapportées par Eschine, un disciple de Socrate, sur le sens de la singularité dans la relation de chaque couple : « Dès le moment que vous aurez réalisé ce point, qu'il n'y ait pas sur la terre d'homme supérieur, ni de femme plus aimable, vous n'aurez d'autre ambition que le bonheur qui vous paraîtra le bonheur suprême : vous, d'être le mari de la meilleure des femmes ; vous, la femme du meilleur des maris¹⁰² ». Dans cette hypothèse, aimer une personne, et être aimé de l'autre est un bonheur sublime du moment que l'on s'engage envers l'être aimé. Le commentaire que fait Abélard sur le *Cantique des Cantiques* à la cinquième lettre de la deuxième correspondance fait écho à la particularité de la maîtresse du roi, choisie pour sa beauté intérieure. Dans les *Epistolae Duorum Amantium*, l'homme et la femme partagent l'idée que l'on choisit l'être aimé pour ses vertus et ses qualités. Aimer une personne en particulier est différent d'aimer tout son prochain.

Aimer une personne significative et être aimé en retour est ce qui nous réalise pleinement nous-même ; à commencer par l'amour inconditionnel qu'une mère et un père portent à leur enfant, pour le faire naître à lui-même, à son humanité et à la

¹⁰¹ *Ibid.*, Gourevitch, p. 23. Gourevitch crédite Lucien Febvre pour ces dénominations.

¹⁰² *Ibid.*, 1959, p. 85. L 2, H. à A.

confrérie humaine. L'amour est constitutif ; il construit la personne, ce qui revient à dire qu'il nous permet d'élaborer ou de différencier notre être, ancré dans un regard bienséant, qui nous donne une place de plein droit dans le monde, sans artifice et sans supercherie.

Quelque chose dans le fait de choisir son bien-aimé et d'être choisi à son tour, actualise la libre expression de son autonomie. En même temps qu'il confirme l'autonomie d'un individu, car aimer est un geste qui n'est pas, et ne peut pas être contraint de l'extérieur, il affirme l'appropriation absolue de la liberté. Car une caractéristique de l'amour est d'aimer envers et contre tous, s'il le faut. Affirmer son choix en amour est l'un des gestes, sinon 'le' geste ultime, d'affirmation de soi. Vivre librement son choix en amour, malgré les épreuves et les sacrifices qui peuvent se trouver sur le chemin, donne un sens à la vie, à condition que l'amour de son bien-aimé n'implique pas de détester ou d'être indifférent aux autres, ce qui serait source d'aliénation. Héloïse, l'abbesse, bien qu'abbesse d'un couvent de sœurs cloîtrées, est bien intégrée à la fois dans sa communauté et dans la société civile qui leur apporte du soutien. De point de vue d'une analyse féministe de notre époque, on peut s'indigner de l'abdication d'Héloïse devant les exigences d'Abélard. On peut se scandaliser mais, elle a choisi librement de suivre Abélard en particulier. C'est l'intégration à sa communauté qui fait contrepoids à son aliénation, ce qui est paradoxal, parce que c'est justement ce même engagement religieux qui l'éloigne de son amoureux. Abélard affirme sa foi à Héloïse, qui démontre qu'elle est toujours la personne qu'il choisit pour partager sa vie intérieure.

Puisque l'individu n'est pas différencié de son contexte social au temps d'Héloïse et d'Abélard, il est plus lourd de conséquences dans le cadre de leur relation. Hubert Silvestre nous informe que le couple vivait à une époque où l'Église a exercé de plus en plus de pression sur les membres du clergé pour vivre le célibat afin de limiter la division de ses biens aux héritiers légitimes des prêtres¹⁰³. Se marier au vu de tout le monde aurait été possible, mais aurait placé Abélard dans une position d'irrégularité pour un clerc et chef d'école. Selon les préceptes de l'Église, le mariage donne un droit sur le corps de l'autre, ce qui rend difficile de se consacrer à une mission.

Gilson met le poids du secret sur les épaules d'Abélard, mais estime que chacun avait sa propre motivation pour s'y conformer, Héloïse pour préserver son image d'amante désintéressée, et Abélard pour préserver sa réputation de philosophe et de théologien¹⁰⁴. Gilson interprète les intentions d'Héloïse ainsi : « Il ne lui suffisait pas qu'Abélard eût l'air grand, elle voudrait qu'il le fût ; elle le voulait pour lui, et pour elle, car sa propre grandeur tenait à celle de l'homme qu'elle aimait et qui ne pouvait que se diminuer en l'épousant¹⁰⁵ ». Silvestre met le poids du secret sur Héloïse, comme celle qui veut préserver au moins la possibilité pour Abélard d'accéder à la grandeur d'un Sénèque ou d'un saint Jérôme¹⁰⁶. Pourtant, Abélard, dans *l'Historia Calamitatum*, et Héloïse et Abélard, dans la deuxième correspondance, confirment que la responsabilité de se marier en secret revient au dernier.

¹⁰³ Hubert Silvestre, « *L'idylle d'Abélard et d'Héloïse : la part du roman* », dans *Bulletin de la classe et des sciences morales et politiques*, 5e série – Tome LXXI, Bruxelles, Palais des Académies, 1985, p. 165.

¹⁰⁴ Etienne Gilson, *Héloïse et Abélard*, deuxième édition, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1948, p. 41.

¹⁰⁵ *Ibid.*, Gilson, 1948, p.60.

2.3.3. L'amour donne un sens accru à la vie ; on a besoin de sa force vive

La complicité du bien-aimé est comme une ancre pour l'amoureux, qui peut déployer ses ailes en toute sécurité. Dans le deuxième correspondance, Héloïse, après avoir demandé à Abélard de partager ses peines et ses joies, est au désespoir quand il lui fait part de son désir d'être enterré au Paraclet si jamais ses moines l'assassinent :

Et cependant, vous perdu, qu'elle espérance me reste-t-il à moi? Quelle raison aurai-je de prolonger un pèlerinage où je n'ai de consolation que vous, de bonheur que de savoir que vous vivez, puisque tout autre plaisir de vous m'est interdit et qu'il ne m'est même pas permis de jouir de votre présence, qui parfois du moins pourrait me rendre à moi-même¹⁰⁷?

L'amour est une force d'espoir et de vie mais il fait souffrir aussi. On souffre d'une perte à la mesure de l'amour vécu, l'absence de l'aimé est aussi pénible que sa présence est joyeuse. « O malheureuse des malheureuses, infortunée des infortunées, faut-il que votre amour ne m'ait élevée entre toutes les femmes que pour être précipitée de plus haut par un coup aussi douloureux pour vous que pour moi! [...] Comme elle a été violemment pour moi d'un excès à l'autre[...]¹⁰⁸ ». L'amour peut donner sens à d'immenses sacrifices et privations.

Parce qu'ils sont unis dans le Christ, Abélard pense que l'intercession d'Héloïse peut l'aider à obtenir la béatitude éternelle : « Je ne me plains pas de voir diminuer mes mérites, tandis que je m'assure que les vôtres augmentent ; car nous ne faisons qu'un

¹⁰⁶ *Ibid.*, Hubert Silvestre, 1985, p. 165.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 1959, p. 106, L 4, H. à A.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 1959, p. 106-107, L 4, H. à A.

en Jésus-Christ : par la loi du mariage, nous ne sommes qu'un corps¹⁰⁹ ». Ou encore : « Plus Dieu a pour agréable le vœu de pénitence et de chasteté fait par les femmes vouées à son service, plus elles le trouvent propice à leurs prières¹¹⁰ ». Il cite la parole de saint Paul : « Les femmes obtinrent la résurrection de leurs morts¹¹¹ ». Il cite aussi l'exemple de Nabel qui a réussi à éviter la punition parce que son épouse a prié pour lui. « Que ceci vous soit un exemple, ma sœur, et un gage de sécurité : si la prière de cette femme eut tant d'empire sur un homme, voyez ce que pourrait la vôtre pour moi auprès de Dieu¹¹² ». Sa vie sur terre étant misérable, il compte sur la vie après la mort. Il a besoin de ses prières à elle pour enlever sa souffrance et la supplie de laisser tomber les sentiments de hargne qui « usent le corps et l'âme »; il l'encourage : « Songez, en entrant dans cette voie, que la bénédiction est le but du voyage, et que les fruits de ce bonheur seront d'autant plus doux que nous les goûterons ensemble¹¹³ ».

Abélard est contrarié pour deux raisons dans la deuxième correspondance: premièrement, parce que l'attitude d'Héloïse l'éloigne de lui dans le présent; deuxièmement, il est mécontent parce que son obstination l'empêchera de l'accompagner dans la bénédiction éternelle¹¹⁴. Il l'invite à se joindre à lui, «ma compagne inséparable dans l'action de grâce¹¹⁵ ». Le but du voyage est la bénédiction et le moyen est l'amour de Dieu. Abélard parle du Bien supérieur en termes d'amour dans son « *Dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien* » où il fait dire au philosophe qui

¹⁰⁹ *Ibid.*, 1959, p. 143, L 5, A. à H.

¹¹⁰ *Ibid.*, 1959, p. 96, L 3, A. à H.

¹¹¹ *Ibid.*, 1959, p. 96, L 3, A. à H.

¹¹² *Ibid.*, 1959, p. 94, L 3, A. à H.

¹¹³ *Ibid.*, 1959, p. 129, L 5, A. à H.

¹¹⁴ *Ibid.*, 1959, p. 129, L 5, A. à H.

¹¹⁵ *Ibid.*, 1959, p. 135, L 5, A. à H.

parle au chrétien : « Comme l'a soutenu, en effet, votre très grand Augustin, la charité résume en un seul nom toutes les vertus [d'après le *Traité V* sur l'Épître de Jean, PL XXXV, col 2016] [...] Là où est la charité, qu'y a-t-il qui puisse manquer? [...] L'amour est le plein accomplissement de la Loi¹¹⁶ ».

Peter Luscombe le résume ainsi : l'amour spirituel est l'amour ultime, source de vie éternelle, dépassant la tendresse, ou l'amour humain¹¹⁷. Pour Abélard, le mariage, tout comme l'amour, semble avoir un aspect instrumental. Le premier permet aux époux de s'entraider, le dernier, d'accomplir la Loi. Le bonheur, la bénédiction est un plaisir à goûter, mais ce plaisir se limite au plaisir spirituel. Son apogée n'est jamais atteint sur le plan humain. De son côté, Héloïse avait été farouchement opposée au mariage pour son aspect instrumental, par crainte que le mariage ne fasse que contaminer la pureté de leur amour. Son amour en soi a donné du sens à sa vie.

2.3.4. L'amour a deux principes : l'amitié et le désir

Abélard et Héloïse s'accordent à penser que la tendresse s'élève au-dessus de la convoitise. La tendresse et la concupiscence peuvent coexister dans l'amour, mais des

¹¹⁶ Pierre Abelard, *Conférences : Connais-toi toi-même*, traduction par Maurice de Gandillac, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993, p135. Les parenthèses sont présentes dans le texte.

¹¹⁷ David Luscombe, *Peter Abélard's Ethics*, traduit et présenté par David Edward Luscombe, Oxford, Clarendon Press, 1971, p. XXIX, « So the core of the debate is reached. The Philosopher and the Christian compare their definitions of the supreme good and the supreme evil. They agree that the supreme good is God. Where they differ is in defining the supreme good for man and the supreme evil for man. The Philosopher believes that man's supreme good is the perpetual rest or joy which is earned by merits and which is granted in the future life in the vision or knowledge of God, and that man's supreme evil is perpetual punishment or misery also earned by merits. The Christian caps this by defining man's supreme good and supreme evil, not in terms of the reward or the penalties gained – punishments are themselves good, not evil – but in terms of the highest inner state that a man can achieve and in terms of what actually earns for man his eternal reward, namely his supreme love for God or the fault which actually makes him evil ».

deux, la tendresse est le principe supérieur. Héloïse assume ses désirs, mais affirme dans la deuxième correspondance :

Tandis que je goûtais avec vous les plaisirs de la chair, on a pu se demander si c'était la voix de l'amour que je suivais ou celle du plaisir. On peut voir maintenant à quels sentiments j'ai, dès le principe, obéi¹¹⁸.

D'après elle son amour a été depuis le début, et est toujours, basé sur l'affection. « De quels sentiments j'ai toujours été animée pour vous, vous qui les avez éprouvés, vous pouvez seul en juger. Je remets tout en votre balance, je m'abandonne à votre décision¹¹⁹ ».

Elle demande des comptes à Abélard de l'avoir négligée depuis leur entrée dans la vie religieuse :

[...]dites-le moi ou je dirai, moi, ce que je pense et ce qui est sur les lèvres de tout le monde. C'est la concupiscence plutôt que la tendresse qui vous a attaché à moi, c'est l'ardeur des sens plutôt que l'amour ; et voilà pourquoi, vos désirs une fois éteints, toutes les démonstrations qu'ils inspiraient se sont évanouies avec eux¹²⁰.

Elle ajoute : « Cette supposition, mon bien-aimé, n'est pas mienne, elle est celle de la foule ; ce n'est pas une opinion personnelle, c'est la pensée générale [...]»¹²¹. Cette accusation est très grave parce que l'implication est qu'Abélard ne l'aurait jamais aimée. Abélard utilise ces accusations comme une porte de sortie. Il en profite pour lui

¹¹⁸ *Ibid.*, 1959, p. 89. L 2, H. à A.

¹¹⁹ *Ibid.*, 1959, p. 87, L 2, H. à A.

¹²⁰ *Ibid.*, 1959, p. 88, L 2, H. à A.

dire qu'il ne l'a jamais aimée par tendresse : « Mon amour à moi, qui nous enveloppait tous deux dans les liens du péché, n'était que concupiscence : il ne mérite pas ce nom d'amour. J'assouvisais sur vous ma misérable passion ; voilà tout ce que j'aimais¹²² ». Se trouvant indigne de son amour, il la confie à Dieu.

Abélard pense qu'ils sont « plus étroitement unis ensemble par les liens d'une mutuelle affection » depuis leur engagement à la vie religieuse. Plus leur amour se spiritualise, plus il s'élève, mais seul l'amour de Dieu est vraiment pur. Puisque pour Abélard, la bénédiction dépend de notre amour pour Dieu, nous voyons l'importance qu'il donne à la conversion du cœur de sa femme/sœur dans le Christ. Abélard pense que nous ne pouvons pas aimer Dieu sans qu'il nous aide de sa grâce, et que pour cela, il faut s'en remettre à lui.

2.3.5. L'amour, c'est aimer une personne pour elle-même, de façon désintéressée

Dans la deuxième correspondance, Héloïse parle de la pureté de ses intentions à l'égard d'Abélard : « Jamais, Dieu m'en est témoin, je n'ai cherché en vous que vous-même ; c'est vous seul, non vos biens que j'aimais. Je n'ai songé ni aux conditions du mariage, ni à un douaire quelconque, ni à mes jouissances, ni à mes volontés personnelles¹²³ ». Elle renchérit :

Bien que le nom d'épouse paraisse et plus sacré et plus fort, un autre a toujours été plus doux à mon cœur, celui de votre maîtresse, ou même, laissez-moi le dire, celui de votre concubine et de votre fille de joie; il me semblait que, plus je me

¹²¹ *Ibid.*, 1959, p.87-88, L 2, H. à A.

¹²² *Ibid.*, 1959, p.140, L 5, A. à H.

¹²³ *Ibid.*, 1959, p. 84, L 2, H. à A.

ferais humble pour vous, plus je m'acquerrais de titres à votre amour, moins j'entraverais votre glorieuse destinée¹²⁴.

Dans le même sens, elle écrit :

J'en prends Dieu à témoin, Auguste, le maître du monde, m'eût-il jugée digne de l'honneur de son alliance¹²⁵ et à jamais assuré l'empire de l'univers, le nom de courtisane avec vous m'aurait paru plus doux et plus noble que le nom d'impératrice avec lui ; car ce n'est ni la richesse ni la puissance qui fait la grandeur : la richesse et la puissance sont l'effet de la fortune; la grandeur dépend du mérite¹²⁶.

Et plus loin elle dit :

Or, dans tous les états de ma vie, Dieu le sait, jusqu'ici c'est vous plutôt que lui que j'ai toujours redouté d'offenser. C'est à vous bien plus qu'à lui-même que j'ai le désir de plaire. C'est un mot de vous qui m'a fait prendre l'habit monastique, et non la vocation divine.[...] Ma dissimulation, sans doute, vous a longtemps trompé comme tout le monde ; vous avez attribué à un sentiment de piété ce qui n'était qu'hypocrisie¹²⁷.

2.3.6. L'amour est un don total de soi, un engagement entier et continual

Plusieurs des citations qui ont déjà paru dans ce travail défendent cette idée, alors, nous nous limiterons à présent à l'idée qu'Héloïse a consenti à devenir religieuse comme un don total de soi à son bien-aimé, pour expier le péché commun qu'ils ont

¹²⁴ *Ibid.*, 1959, p. 84, L2, H. à A.

¹²⁵ À noter : « le maître du monde m'eût-il jugée digne de l'honneur de son alliance » apparaît comme tel dans le texte original.

¹²⁶ *Ibid.*, 1959, p. 84, L2, H. à A.

¹²⁷ *Ibid.*, 1959, p. 114, L 4, H. à A.

commis et pour lequel Abélard avait été mutilé. Héloïse écrit dans la deuxième correspondance :

Quand, déjà momentanément éloignés l'un à l'autre, nous vivions dans la chasteté, vous à Paris, à la tête des écoles ; et moi, selon vos ordres, à Argenteuil, dans la compagnie des religieuses ; [...] oui, c'est pendant que nous menions cette vie aussi sainte que pure, que vous avez payé seul dans votre corps un péché qui nous était commun. Nous avons été deux pour la faute, vous avez été seul pour le châtiment ; vous étiez le moins coupable, et c'est vous qui avez porté la peine entière¹²⁸.

Elle se prête à une vie d'abnégation et d'austérité :

Oui, dès longtemps asservie aux attrait des voluptés de la chair, j'ai mérité alors ce que je subis aujourd'hui ; c'est le juste châtiment de mes fautes passées. [...] Plaise au ciel que je fasse de ce péché une digne pénitence, une pénitence qui, par la longueur de l'expiation, balance, s'il est possible, le cruel châtiment qui vous a été infligé ; plaise au ciel que ce que vous avez souffert un moment dans votre chair, je le souffre, moi, comme il est juste, par la contrition de mon âme, pendant toute la vie, et qu'ainsi je vous offre à vous, sinon à Dieu, une espèce de satisfaction¹²⁹.

C'est à travers le temps et les épreuves que la force d'un engagement et l'ampleur du don de soi se dévoilent.

Héloïse tente de gagner l'approbation de son amant par sa dévotion : « Pour condescendre à votre volonté, j'en suis arrivée à m'interdire tous les plaisirs ; je ne me

¹²⁸ *Ibid.*, 1959, p. 108, L 4, H. à A.

¹²⁹ *Ibid.*, 1959, p. 110, L 4, H. à A.

suis rien réservé de moi-même, rien que le droit de me faire toute à vous¹³⁰ ». Pendant quinze ans Héloïse a persévétré dans la vie monastique en pensant qu'Abélard allait reconnaître son geste de dévotion à son égard, mais elle récolte plutôt son silence. :

J'avais cru jusqu'ici m'être assurée bien des titres à vos égards,
ayant tout fait pour vous, et ne persévrant dans la retraite¹³¹
que pour vous obéir : car ce n'est pas la vocation, c'est votre
volonté, oui, votre volonté seule qui, jeune, m'a jetée dans les
austérités de la profession monastique. Si vous ne m'en tenez
aucun compte, voyez combien le sacrifice aura été vain, car je
n'ai point de récompense à attendre de Dieu, je n'ai encore rien
fait pour lui¹³².

L'amour est ancré dans sa foi en Abélard, et la foi de Dieu enveloppe leur couple. Dans sa jeunesse Héloïse décrit l'action comme la validation de la foi. Sans désir, il n'y a pas d'action, sans action, la foi n'est que du vent¹³³. Ce sont les gestes de l'autre qui confirment et justifient sa foi dans l'amour, et le pacte amoureux qui rend le visage du monde contingent plus rassurant¹³⁴. Abélard lui écrit dans la première correspondance :

¹³⁰ *Ibid.*, 1959, p. 89, L 2, H. à A.

¹³¹ À noter ; « dans la retraite » apparaît comme tel dans le texte original.

¹³² *Ibid.*, 1959, p. 89, L. 2, H. à A.

¹³³ *Ibid.*, *Lettres des deux amants* attribuées à Héloïse et Abélard, traduites et présentées par Sylvain Piron, Mayenne, Editions Gallimard, 2005, p. Piron, 2005, L 38b, p. 60, Héloïse :

«J'écris ces vers, que je te donne, très cher,
Dans lesquels tu verras que mon cœur t'est fidèle.
La vraie foi, tu le sais, se souvient des faits passés ;
Qu'on les oublie et autant sera-t-elle à tous les vents livrée
Que toujours donc elle nous submerge de tout ce qu'elle aime!
Qu'au-dedans et au-dehors, la dextre de Dieu te protège.»

¹³⁴ *Ibid.*, Piron, 2005, L 38c, p. 61, Abélard :

«Raison de ma vie, sois clémence envers ton fidèle,
Puisqu'en toi réside tout l'espoir de ma vie.
Je t'aime tant que je ne peux dire à quel point,
Sans toi, pour moi le jour est une nuit, vivre est une mort.»

« Tu es ma vie, tu es mon désir¹³⁵ ». À la base de l'amour est l'intention pure, mais les actes démontrent l'intention. Quand Héloïse ne réussit pas à engager Abélard dans une correspondance personnelle, elle sollicite des réponses sur des questions d'ordre théologique et monastique.

2.3.7. L'amour va jusqu'à la folie, un délire à deux

L'amour peut nous faire perdre la raison, et on s'étonne de ses propres agissements. Dans la deuxième correspondance, Héloïse écrit : « Ne pouvant vous résister en rien, j'ai eu le courage, sur un mot, de me perdre moi-même. J'ai fait plus encore : étrange chose! mon amour s'est tourné en délire; ce qui était l'unique objet de ses ardeurs, il l'a sacrifié sans espérance de le recouvrir jamais¹³⁶ ». Elle affirme : « Par votre ordre, j'ai pris avec un autre habit un autre cœur, afin de vous montrer que vous étiez le maître unique de mon cœur aussi bien que de mon corps¹³⁷ ». L'amour, alors, est un délire; un délire qui fait que l'on choisit de s'engager, et aller jusqu'à sacrifier ses propres désirs pour l'amour de son bien-aimé. Après une douzaine d'années de vie religieuse, elle est encore 'folle' d'Abélard.

Le délire suit Héloïse jusque dans son cloître et les offices religieux. « Ce n'est pas seulement notre délire, ce sont les heures, ce sont les lieux témoins de notre délire, qui sont si profondément gravés dans mon cœur avec votre image, que je me retrouve avec vous dans les mêmes lieux, aux mêmes heures, dans le même délire : même en

¹³⁵ *Ibid.*, Piron, 2005, p. 61, L 39, A. à H.

¹³⁶ *Ibid.*, 1959, p. 83, L 2, H. à A.

¹³⁷ *Ibid.*, 1959, p. 83-84, L 2, H. à A.

dormant, je ne trouve point le repos¹³⁸ ». Elle refuse de désavouer son désir/délire. Comme il a été mentionné plus haut, la passion est une maladie qu'il faut extirper par sa racine selon la conception de la passion stoïcienne. Héloïse, jeune femme, qui écrivait à Abélard que le désir doit être dirigé par la raison, s'approprie et affirme sa passion sans pudeur. Plus tard, elle ne se désavoue pas, mais se demande comment elle va se prendre pour se libérer des passions qui la rendent folle. C'est Abélard qui va lui apporter la réponse – il refuse carrément d'entretenir un tel discours. Il va lui donner des prières à articuler dans le but de sublimer ses désirs et de sanctifier son âme... et elle va s'y appliquer.

Mais la question de savoir si l'amour est une folie mérite quelques mots. Si l'amour paraît comme une folie, on peut s'objecter que c'est la folie qui peut empêcher une personne d'aimer. Pour l'Héloïse de la deuxième correspondance, l'amour est une folie qui fait perdre la raison, même si dans la première correspondance, elle est d'avis que la passion doit être gérée par la raison. Pour l'Abélard de la première correspondance, la passion est tout à fait normale bien que surprenante quand on aime, tandis que dans le deuxième corpus de lettres, la passion est une maladie. Nous pouvons y lire : « Vous savez à quelles turpitudes les emportements de ma passion avaient voué nos corps¹³⁹ ». Dans la cinquième lettre, il avoue à Héloïse sa motivation de l'avoir épousée : « [...] dans l'élan d'une passion insensée, je brûlais du désir de vous fixer auprès de moi pour toujours, c'est Dieu qui déjà préparait la circonstance qui devait nous ramener ensemble vers lui¹⁴⁰ ». Il rend grâce à Dieu de l'avoir guéri ; de

¹³⁸ *Ibid.*, 1959, p. 112, L 4, H. à A.

¹³⁹ *Ibid.*, 1959, p. 132, L 5, A. à H.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 1959, p. 135, L 5, A. à H.

l'avoir « circoncis tout à la fois dans mon âme et mon corps » pour le rendre « d'autant plus propre au service de ses saints autels, que les souillures des voluptés de la chair ne sauraient plus réveiller en moi les passions¹⁴¹ ». Il dit : « Comparez la maladie et le remède¹⁴² ».

Dans son traité «*Du Bien Suprême*», il parle des sophistes qui sont arrogants envers Dieu. Leur folie a précédé la passion, les passions étant une punition que Dieu leur a donnée comme conséquence de leur mauvaise conduite :

Ils ont connu Dieu, mais ils ne l'ont pas glorifié comme un Dieu, ils ne lui ont pas rendu grâce, mais ils se sont perdus dans leurs pensées et leur cœur insensé, est obscurci. Ils se disaient sages, ils sont devenus fous. C'est pourquoi Dieu les a livrés à des passions ignominieuses, etc...¹⁴³

Ces paroles qui sont tirées des écritures de saint Paul¹⁴⁴ figurent presque intégralement dans le *Cité de Dieu* d'Augustin¹⁴⁵. Abélard supplie Héloïse de ne pas être comme eux, mais de laisser tomber ses sentiments d'amertume envers Dieu. « Songez-y, je vous en prie : quelle ignominie ne serait-ce pas d'exalter nos anciens et déplorables égarements!¹⁴⁶ ». Il voudrait qu'elle reconnaissse la bonté que Dieu a démontrée en les corrigent. « Pour vous, en abandonnant à elle-même votre jeunesse, en laissant votre âme en proie aux tentations des perpétuelles passions de la chair, il vous a réservé la

¹⁴¹ *Ibid.*, 1959, p. 133, L 4, A à H.

¹⁴² *Ibid.*, 1959, p. 132, L 5, A. à H.

¹⁴³ Pierre Abélard, *Cahiers d'études médiévales IV : Du bien suprême*. Présentation et traduction par Jean Jolivet, Paris/Montréal, Les Éditions Bellarmin, 1978, livre II, p. 52-53.

¹⁴⁴ *Romains* I, 21-25.

¹⁴⁵ Augustin, *La Cité de Dieu*, vol. I et II. Texte et traduction de Jacques Perret, Paris, Classiques Garnier, 1946, ch. X, p. 217.

couronne du martyr¹⁴⁷ ». Il ne s'agit pas d'exalter la passion, mais de l'affronter comme une épreuve sur laquelle nous pouvons triompher. À l'encontre à la fois des stoïques et d'Héloïse, qui aimeraient, elle, être délivrée de la passion, Abélard ne favorise pas l'extirpation, pensant plus méritoire de lutter sans cesse contre elle.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 1959, p. 141, L 5, A. à H.

CHAPITRE III

L'ANALYSE DES TEXTES AU DEUXIÈME NIVEAU : STRUCTURE, FONDEMENTS, CONDITIONS ET ONTOLOGIE DE LEUR CONCEPTION DE L'AMOUR

3.1. L'ontologie

Nous allons tenter de dégager la structure, les fondements, et les conditions de la conception de l'amour d'Héloïse et Abélard, et nous pencher sur sa valeur ontologique. Pris dans le sens de « partie de la philosophie qui spéculer sur l'être en tant qu'être », ou de la « science de l'être », sinon, de (l') « étude ou connaissance de ce que sont les choses en elles-mêmes, en tant que substances, au sens cartésien et leibnizien de ce mot, par opposition à l'étude de leurs apparences ou de leurs attributs¹⁴⁸ », que peut-on dire au sujet de l'ontologie dans la conception de l'amour d'Héloïse et Abélard? Tout d'abord, le couple partage le même univers socio-culturel, historique, religieux, et philosophique, qui encadre leur notion de l'être, sinon leur âme. Abélard est plus ancré dans le monde de la philosophie qu'Héloïse mais elle tente continuellement d'engager un dialogue à ce niveau-là. Quand Abélard affirme que l'amour est une force de l'âme qui n'existe pas d'elle-même mais qui se reporte sur autrui, on comprend que l'amour est contingent, qu'il est un accident. Cette force de l'âme, mue par un certain désir ou appétit, pourrait être un habitus, qui est la disposition d'agir d'une certaine façon et qui est plus près d'un état ancré, que d'un état dispositionnel, qui est plus précaire¹⁴⁹. Il

¹⁴⁷ *Ibid.*, 1959, p. 142, L 5, A. à H.

¹⁴⁸ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1926, p. 714-715.

¹⁴⁹ Guy Hamelin, *L'origine de la doctrine de la vertu comme habitus chez Pierre Abélard*, thèse doctorale, Trois-Rivières, Université du Québec à Trois-Rivières, 1996 p. 199.

doit y avoir un objet de ce désir, réel, approximatif ou imaginaire, qui agit comme visée intentionnelle, sans lequel l'amour n'existerait pas. Dans l'enchaînement de l'amour comme il est décrit par Héloïse, l'amour doit être dirigé vers une réelle personne, que l'on cherche à connaître, surtout en ce qui concerne ses valeurs et ses vertus, pour savoir si la personne est digne d'un pacte amoureux.

J.-B. Lotz nous informe que l'amour est un concept dont l'aspect sentimental vient de sa nature ontologique, plutôt que de définir l'amour par son aspect sentimental¹⁵⁰. Qu'est-ce que cela signifie? 'Sentimental' signifie « qui concerne l'amour ; amoureux, qui provient de causes d'ordre affectif, n'est pas raisonné ni intéressé; qui est sensible, rêveur, donne de l'importance aux sentiments tendres, et les manifeste volontiers¹⁵¹ ». 'Sentiment' signifie « conscience plus ou moins claire, connaissance comportant des éléments affectifs et intuitifs ; état affectif complexe, assez stable et durable, lié à des représentations ; la vie affective, la sensibilité, par opposition à l'action, à la raison¹⁵² ». Si l'amour est un concept dont l'aspect sentimental vient de la nature ontologique, et que l'ontologie se préoccupe de la science de l'être, les sentiments évoqués doivent avoir rapport avec les êtres qui composent la relation et/ou la nature de la relation qui voit le jour lors de l'union des deux êtres qui le composent. Puisque la nature de chaque être humain est unique, la qualité de la relation résultant de leur union doit l'être aussi. Il y a sûrement d'autres critères

¹⁵⁰ Jean-Baptiste Lotz, *Pour Aimer : Désir, Amitié, Charité*, traduit de l'allemand par Hélène Bourboulon, Vienne, Bellarmin, Desclée de Brouwer, 1974, p. 14. Lotz se dit d'accord à ce sujet avec Paul Tillich qui pense que l'amour est un concept ontologique et il nous envoie à Tillich, Paul, *Systematische Theologie*, t. I, *Evangelisches Verlagwerk*, Stuttgart, 1956, p. 321.

¹⁵¹ *Le Nouveau Petit Robert : Dictionnaire de la Langue Française*, Nouvelle édition du Petit Robert de Paul Robert, Dicorobert, Montréal, 1993, p. 2074.

¹⁵² *Ibid.*, 1993, p. 2074.

morphologiques de l'amour, en ce qui concerne des caractéristiques tels la présence du désir ou de la passion, la différenciation établie par chaque membre du couple, ainsi que la place qu'occupent la pulsion de la vie et celle de la mort, la réciprocité, l'engagement et ainsi de suite. Une conceptualisation doit prendre en ligne de compte, alors, l'être particulier, l'être face à l'autre, l'être-en-relation avec l'autre, les deux-être-en-relation en relation avec les autres, et ainsi de suite. La relation aux êtres morts dans le psychisme individuel, au sens de l'intégration de la mère ou du père symbolique donnera matière à réflexion également, tout comme l'être articulé dans la conscience collective (comme les femmes au XXI^e siècle) actuelle et à venir. Nous devons penser la conception de l'amour inhérente à la justice, à l'équité, et à la solidarité, par exemple, qui permet à l'être humain de s'épanouir, individuellement et socialement. Au centre de l'être ontologique d'Héloïse est le cœur, qui est mobile. Par un enjeu qui paraît métaphysique, il se déplace pour se loger dans le bien-aimé.

Selon Héloïse, une fois le cœur donné on ne peut pas le reprendre. Si l'autre nous est arraché, l'amoureux demeure amputé de la moitié de son cœur. Selon Abélard, on peut choisir de donner à Dieu notre cœur qui a été auparavant donné à son bien-aimé. Puisque l'amitié n'appelle pas à l'exclusivité, on peut y ajouter d'autres amis, mais pas une relation amoureuse. Une troisième personne ne peut pas s'ajouter à une relation amoureuse sans transformer radicalement sa nature unique et exclusive.

Qu'arrive-t-il, alors, si on ajoute Dieu à une relation de couple ? Le couple devient-il un trio amoureux ? Abélard et Héloïse avaient affirmé que leur amour serait éternel. Quand on intègre Dieu dans la relation amoureuse entre deux personnes peut-on dire que cela enlèverait l'aspect contingent de l'amour ? Quelqu'un qui a la foi dirait

oui, celui qui n'en a pas attendrait des preuves. Dieu transforme-t-il cette relation amoureuse? Sa valeur ontologique change-t-elle? Cela nous semble possible, dans la mesure où la conception de l'âme ou l'être change, - s'il y a un changement de cœur, à titre d'exemple. Non seulement Abélard ouvre l'exclusivité du couple à l'amour de Dieu depuis leur entrée dans la vie religieuse, mais son idée de ce qui est bien pour Héloïse change aussi. Un changement s'opère en son cœur, et il pense qu'il est essentiel de l'aider à remplacer l'amour humain qu'elle a pour lui par l'amour de Dieu ; pour qu'elle se voie et vive comme l'épouse du Christ. Aimer Dieu, c'est aimer son prochain. Elle doit avoir de la charité pour son prochain, en commençant avec les membres de sa communauté, ses filles spirituelles. Il veut pour elle un cœur renouvelé.

Toujours selon Lotz, être charitable envers son prochain est le fondement du christianisme. Parmi les charismes, tels le don de prophétiser, de parler la langue des anges, ou de guérir des malades, etc., il est écrit dans le Bible que la charité est le charisme supérieur¹⁵³. Abélard parle de la charité théologale comme d'un d'amour dirigé vers Dieu, où tout ce que l'on fait et pense, est fait pour lui :

Comme il est de notre devoir, en effet, d'aimer ce qui nous est proche aussi bien que nous-mêmes, nous ne péchons nullement en nous aimant nous-mêmes, mais en plaçant en nous, comme on l'a dit, la fin de l'amour. Et puisque nous devons, pour le nécessaire, prendre soin de nous-mêmes et de ce qui nous est proche, il nous faut accomplir certaines choses pour nous-mêmes et être nous-mêmes de la sorte une raison pour ce que nous faisons, mais non pas en être la fin, comme il a été dit plus haut, c'est-à-dire la cause supérieure et suprême, qui est Dieu. Cela, de fait, que nous accomplissons pour nous-mêmes, si nous agissons bien, nous le faisons pour Dieu à qui

¹⁵³ *Ibid.*, Lotz, 1974, p. 104.

nous croyons que cela plaît, et l'amour de Dieu est la raison de notre amour de nous-mêmes, de sorte que c'est pour lui que nous nous aimons nous-mêmes, et non pas pour nous-mêmes que nous l'aimons, lui. En faisant indûment l'inverse, nous placerions en nous-mêmes plutôt qu'en lui la fin de notre amour¹⁵⁴.

Nous voyons par ces mots la gravité de l'attitude d'Héloïse aux yeux d'Abélard, quand elle affirme, comme nous l'avons vu précédemment, que tout ce qu'elle a fait jusque-là, elle l'a fait pour plaire à Abélard. Pourtant, Abélard et Héloïse terminent leur vie profondément chrétiens. Dans la première correspondance, Héloïse conçoit qu'on doit être charitable envers tout le monde, tandis que l'amour est ce que l'on doit à la personne qui est l'unique élue de son cœur par dilection. Le couple s'en remet à Dieu, qui les entoure de ses bras. Est-ce que l'on pourrait affirmer que l'attitude d'Abélard, et sa détermination de sublimer tout désir au nom de Dieu, l'a éloigné d'Héloïse? La question peut être posée. Il nous semble que oui, mais non pas spirituellement, si à la fin de sa vie, elle arrive à sublimer ses désirs et s'en remet à Dieu. Nous recommandons la lecture du roman *Très Sage Héloïse* de Jeanne Bourin, qui suggère une telle interprétation de leur relation, mais nous affirmons que nous n'avons pas accès à la vie intérieure d'Héloïse, à l'exception de la correspondance.

¹⁵⁴Pierre Abélard, *Theologia Scholarium, Qu'est-ce que la Charité?*, I, 5. Traduction par Claude Panaccio, extrait d'un texte non-publié, Turnhout, L'Édition Brépol, octobre, 2000. J'aimerais remercier

3.2. Étymologie des vocables de l'amour

J.-B. Lotz¹⁵⁵ conçoit l'amour comme une force fondamentale, reliée au cœur, comme le siège des émotions. C'est une force, qui rend heureux même face à de grands sacrifices, mais qui peut être bonne et constructive ou mauvaise et destructrice. L'amour en tant que force serait ce qui confère à l'homme son caractère humain et est une inclination pour une personne avec qui on cherche à s'unir. Il possède une dualité qui va de l'amant à l'aimé et de l'aimé à l'amant. Cette force s'incarne dans trois degrés qui augmentent selon le niveau d'intimité : l'éros, la philia, et l'agapè, dit autrement, 'le désir, l'amitié et la charité'¹⁵⁶. Les liens entre l'amour érotique, l'amour amical et l'amour spirituel ont occupé beaucoup de place dans la discussion philosophique sur l'amour. Avant de nous pencher sur la structure, les fondements et les conditions qui caractérisent la conception de l'amour d'Héloïse et d'Abélard, regardons les concepts qui ont encadré la discussion sur l'amour à travers le temps.

3.2.1. Éros

Dans la mythologie grecque, l'éros a commencé comme un nom commun, pour devenir une déité qui personnifie les caractéristiques de l'amour. Il était celui qui nous rend fou, irrationnel ; complètement subjugué par notre nature animale. Il était aussi conçu comme une force qui peut unir les gens ; une force qui se déploie en alternance avec des forces de désintégration dans un processus cyclique. Il pouvait avoir des liens avec

Claude Panaccio qui a traduit du latin vers le français cet extrait ainsi que les extraits du même texte qui suivent.

¹⁵⁵ J.B.Lotz, *Pour Aimer : Désir, Amitié, Charité*, Vienne, Bellarmin Desclée de Brouwer, 1974, traduit de l'allemand par Hélène Bourboulon.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 1974, p. 14-16.

la connaissance, la beauté, le bien, et ainsi de suite. Il est sorti du monde mythique pour devenir un concept, marchant côte à côte avec les représentations spirituelles provenant de la Bible en Occident, et dans d'autres textes religieux ailleurs. L'éros a marché jusqu'à nous, où il est scruté par des sciences comme la psychologie, la biologie et la neurobiologie. Il se transforme maintenant sous la loupe du féminisme.

3.2.2. Philia

Les racines de la philia remontent à l'Antiquité grecque, où Aristote élabore au sujet de la philia, ou l'amitié, dans l'*Éthique à Nicomaque*¹⁵⁷. Lotz nous informe que l'éros se rattache à la concupiscence et la philia à la tendresse. Pour être source de bonheur, l'éros doit être purifié par la philia, qui développe un amour plus personnel et spirituel. Par contre, Lotz n'est pas d'accord avec l'opposition que l'on pose entre l'éros et la philia, parce que cette dernière s'appuie sur le premier. De cette façon, l'amour va au-delà de l'éros seul ; la philia donne plus de maturité à l'éros et le dirige vers l'agapè¹⁵⁸. Selon Lotz, l'éros soumet l'être humain à son désir comme à un destin irrésistible, attiré par le beau. Il sort l'homme de son isolement et le vivifie en vue de l'amener à un dialogue avec l'autre. La philia, ou la tendresse, vient achever ce que l'éros commence en tant qu'amour sensible¹⁵⁹. Ce schème rejoue une conceptualisation qui débute bien avant, avec Socrate, Platon et Aristote. Tandis que nous pouvons bénéficier des œuvres de Platon et Aristote sur la conception de l'amour, Abélard et Héloïse n'ont pas

¹⁵⁷ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Translated with an Introduction by David Ross, Oxford/New York, Oxford University Press, Book VIII, Friendship, [1155] Book IX, Friendship (continued) [1172a5], p. 192 à 247.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 1974., p. 37.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 1974., p. 41.

eu un accès direct à tous ces interlocuteurs importants, puisque les œuvres des penseurs grecs n'étaient pas complètement disponibles.

Ils avaient pris connaissance du *De amicitia* de Cicéron, dans lequel ce dernier développe les caractéristiques de l'amitié, qui fait écho à l'*Éthique de Nicomaque* d'Aristote. Selon Martha Nussbaum, les positions éthiques d'Abélard ont été beaucoup influencées par la connaissance qu'il a pu avoir des stoïciens par le biais des écrits de Cicéron et de Sénèque, ainsi que par la doctrine chrétienne des récompenses et purifications dans la vie après la mort selon le genre de vie qui a été mené sur terre¹⁶⁰. Cicéron, pour qui « les passions en elles-mêmes, ne renferment rien ni de naturel, ni de nécessaire¹⁶¹ » aura beaucoup d'influence sur Héloïse et Abélard, particulièrement sur cette première. Qu'Héloïse fasse preuve d'une amitié totalement désintéressée à son égard, fait dire à Abélard que non seulement elle connaît les préceptes de Cicéron, mais qu'elle aurait pu les avoir rédigés. Cicéron n'appartient pas à l'école stoïque mais l'école stoïque tardive a beaucoup d'influence sur lui. La perspective cognitive est plus présente dans le stoïcisme tardif qui exerce son influence sur Cicéron.

Sénèque, pour sa part, loue les préceptes d'Épicure et en principe, prêche contre les passions de façon très vigoureuse. Mais en même temps, il modère ses propos quand il s'agit de la pratique. « Voici où j'aime que l'on s'arrête. Je voudrais un milieu

¹⁶⁰ Martha C. Nussbaum, (1998). (#7) *Ethics, In Love*, In E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London :Routledge. Propos recueillis le 24 juin 2003 sur <http://www.rep.routledge.com/article/L046>

¹⁶¹ Michel Meyer, *Le Philosophe et les Passions : Esquisse d'une histoire de la nature humaine*, Paris, Librairie Générale Française (Livre de Poche), 1991, p. 86-91. Mayer nous renvoie à Tusculanes, IV, XXVII, 60, tr. fr. J. Humbert; Paris, Les Belles Lettres, 3^e édition, 1968.

entre la vertu parfaite et les mœurs du siècle¹⁶² ». Il pense que l'on ne peut pas changer la nature d'une personne de façon brusque et prône une approche plus conciliante pour arriver à tempérer les passions. Nous entendons des échos de sa pensée dans celle d'Héloïse qui aurait lu les *Lettres à Lucilius*, écrites dans les dernières années de vie du penseur. Selon R. Aubé, la morale de Sénèque appartient aux stoïciens, à Cicéron, à Aristote, à Platon, à Épicure et aux pythagoriciens. Il aurait été inspiré par la sagesse antique et non par la chrétienté¹⁶³.

3.2.3. Agapè

Jetons un regard sur la définition et sur l'étymologie d'*agapè* :

Le mot grec *agapè* signifie affection, amour, tendresse, dévouement. Son équivalent latin est *caritas*, que nous traduisons par « *charité* » (dans les textes stoïciens comme dans les textes chrétiens). Généralement, la langue profane emploie *agapè* pour désigner un amour de parenté ou d'amitié, distinct de l'amour-passion, distinct du désir amoureux : celui-ci, en grec, est appelé *érôs*¹⁶⁴, en latin *amor* (français : amour) ou *cupido*, *cupiditas* (français : désir, envie, passion amoureuse). Lorsqu'on oppose *érôs* et *agapè*, on sous-tend que le premier est un amour de prise, un amour captatif, intéressé, et le second un amour de bienveillance, de prévenance, de courtoisie, un amour oblatif et désintéressé. *Agapè* convient principalement à l'amour fraternel, à l'amour paisible et pur, à l'amour de dilection. *Erôs* convient davantage à l'amour des amants, à l'amour enflammé, bien qu'il soit utilisé aussi (à la suite de Platon, dans le *Phèdre* et le *Banquet*) pour désigner non pas l'érotisme sexuel et sentimental mais la ferveur mystique [...]. Cependant, ces différents usages ne sont régis par aucune règle contraignante. [...]

¹⁶² Sénèque, référence fait à Ep. 5, cité par R. Aubin, dans *Lettres Morales à Lucilius*, I-XVI, avec introduction et notes par R. Aubé, Paris, Librairie Hachette et Cie, 1916, p. 25.

¹⁶³ *Ibid.*, 1916, p. 31

¹⁶⁴ À noter : « *érôs* » apparaît comme tel dans le texte original.

Connu de la littérature païenne, présent dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie (- 20 env. -45 env.), le concept d'*agapè* reçoit une promotion soudaine quand certains auteurs du Nouveau Testament l'adoptent et le rendent synonyme d'amour chrétien. Dans ce contexte, *agapè* signifie soit l'amour condescendant et gratifiant de Dieu pour les hommes, soit l'amour inconditionné, le dévouement absolu que les chrétiens doivent avoir pour autrui, quel qu'il soit [...] (aussi bien le passant, l'inconnu, l'étranger, l'esclave, l'ennemi, sans aucune « acception des personnes ») [...]. Les textes majeurs qui célèbrent l'*agapè* chrétienne sont l'hymne à l'amour de la première lettre de Paul aux Corinthiens (XIII) et la première Épître dite de Jean.

Dans le premier texte, Paul fait de l'*agapè* (ou charité) la vertu des vertus. Il la décrit comme patiente, bonne, dépourvue d'envie, de vanité, d'orgueil, à base de droiture, de désintéressement, d'esprit de justice et de vérité. [...] Mais, pour Paul, le véritable modèle de l'amour chrétien n'est pas le simple altruisme : c'est le renoncement à soi, tel qu'il se manifeste dans l'ignominie de la Croix, dans l'abaissement, le dépouillement, l'humiliation volontaires.

[...] L'amour de sacrifice, jusqu'au mépris de soi inclus, jusqu'à la dérision consentie, ne figure nulle part dans le monde antique, pas même dans les contrastes violents du mythe de Dionysos. C'était une idée neuve, bouleversante¹⁶⁵ ».

Si dans le monde antique nous ne trouvons pas l'idée d'un amour de sacrifice jusqu'au mépris de soi, l'amour d'Héloïse, si empreint d'abnégation, ne s'inscrit pas dans un amour de caractère antique, tout compte fait, mais plutôt dans un amour courtois, puis chrétien.

3.3. Structure, fondements, et conditions de leur conception de l'amour

Nous tentons à présent, d'élaborer leur conception de l'amour en termes de la structure, des fondements et des conditions.

3.3.1. Fondements

La morale du couple intègre la doctrine de l'amour pur et la morale de l'intention, selon Étienne Gilson¹⁶⁶. Gilson se pose la question :

D'Héloïse et Abélard, lequel a gagné l'autre à ses principes? Il est sans doute vain de le demander. C'est la morale du couple ; celle dont Abélard a peut-être instruit Héloïse mais qu'Héloïse seule, et elle le reproche assez à Abélard, a su réellement pratiquer. »¹⁶⁷ Le problème majeur avec une telle position est que « la séparation complète des intentions et des actes rendait possible, et même inévitable, l'apparition de cas mixtes, où la qualité morale de l'acte fut contraire à celle de l'intention¹⁶⁸.

Nous regarderons brièvement les deux fondements de leur conception de l'amour.

3.3.1.1. La doctrine de l'amour pur

L'amour pur est élaboré par Pierre Abélard dans le *Theologia Scholarium*, traité sur la Trinité écrit vers 1136-1137. Ce texte, dans lequel il traite de la charité théologale, est contemporain des lettres de la deuxième correspondance entre Héloïse et Abélard :

¹⁶⁵ Henry Duméry, *Encyclopaedia Universalis, Thésaurus – Index, A-C*, Paris, Encyclopaedia Universalis, Éditeur à Paris, 1996, p.62.

¹⁶⁶ Étienne Gilson, 1948, *Héloïse et Abélard*, 2e édition, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, p. 67-69.

¹⁶⁷ *Ibid.*, Gilson, 1948, p. 68.

¹⁶⁸ *Ibid.*, Gilson, 1948, p. 70.

La charité à vrai dire est l'amour honnête, c'est-à-dire celui qui est dirigé vers la fin vers laquelle il doit l'être, tout comme la cupidité, au contraire, est appelée amour malhonnête et honteux. Quant à l'amour, c'est la bienveillance [*bona voluntas*] à l'égard d'autrui pour lui-même, c'est-à-dire cette volonté en vertu de laquelle nous souhaitons qu'autrui se porte de la façon dont nous croyons qu'il est bon de se porter pour lui, et en vertu de laquelle nous désirons cela pour son bien plutôt que pour le nôtre¹⁶⁹.

3.3.1.2. La morale de l'intention

La morale de l'intention est rendue par Abélard dans le *Scito te ipsum* :

Dire bonne une intention, c'est la dire en elle-même droite, mais dire bonne une opération, ce n'est dire qu'elle assume en elle quelque chose de bon, mais plutôt dire qu'elle procède d'une bonne intention. De là vient aussi que lorsque par le seul et même homme est faite en divers temps une seule et même chose, néanmoins selon la diversité des intentions son opération se dit tantôt bonne, tantôt mauvaise et, de la sorte, semble varier quant au bien et au mal, de même que l'assertion « Socrate est assis », ou l'intellection que j'en ai, varie quant au vrai et au faux, puisque Socrate est tantôt assis tantôt debout¹⁷⁰.

Cette doctrine implique que l'amour soit désintéressé. L'important est de souhaiter ce qui est mieux pour l'autre, même si ce qu'on lui souhaite, n'est pas, objectivement, ce qui est le mieux pour lui. Cette croyance au sujet de ce qui est bon pour l'autre est épistémique, en d'autres termes, c'est au mieux de nos connaissances ou croyances. Même si on souhaite à l'autre ce qui est le mieux pour ses intérêts, mais que notre souhait relève d'une mauvaise motivation, voire que cette motivation est intéressée, il ne s'agit pas de l'amour.

¹⁶⁹ *Ibid.*, Abélard, 2000, I, 3. Traduction de Claude Panaccio.

Les textes d'Abélard les plus explicites au sujet de l'amour se trouvent à la 24^e lettre de la première correspondance ainsi que dans la *Theologia Scholarium* comme réponse à la question *Qu'est ce que la charité?* Que peut-on apprendre sur la structure, les fondements et les conditions de sa conception de l'amour? La notion du désintéressement est une doctrine qui lui parvient de Cicéron:

C'est ce que Cicéron aussi avait déjà fort bien vu lorsqu'il définissait l'amitié au livre II de la *Rhétorique*: « L'amitié, disait-il, consiste à vouloir pour quelqu'un des choses bonnes, en raison de celui-là même que l'on aime ». Et assurément lorsqu'il ajoute dans ce passage « en raison de celui-là même que l'on aime », il se trouve à distinguer l'amitié vraie de la fausse ». Il y en a en effet qui disent aimer les autres quelle que soit l'intention en vertu de laquelle ils leur souhaitent du bien. Mais lorsqu'ils le font en raison d'eux-mêmes plutôt que de l'autre, ils aiment moins qu'ils ne s'intéressent à sa fortune, et ils valorisent moins en cela son intérêt à lui que le leur propre. Or un désir de ce genre ne doit pas être appelé charité, c'est-à-dire amour honnête comme on l'a expliqué, mais cupidité, c'est-à-dire amour malhonnête et honteux¹⁷⁰.

Si quelqu'un dit aimer un autre pour son plus grand bien, mais que dans les faits, il le fait pour son bien à lui, ce n'est pas de l'amour honnête, mais de la cupidité ou de l'amour malhonnête.

Héloïse se dit désintéressée dans la deuxième correspondance. Elle jure devant Dieu ne pas avoir cherché ni le statut d'épouse, ni des richesses, ni ses propres jouissances à elle, mais les siennes. Son désir de combler les désirs d'Abélard est plus grand que de réaliser ses propres désirs. Elle tient à s'humilier le plus possible devant

¹⁷⁰ Pierre Abélard, *Connais-toi toi-même [Éthique]*, traduction nouvelle de Maurice de Gandillac, Paris, Editions du Cerf, 1993, Livre I, [VII], p. 240.

¹⁷¹ *Ibid.*, Abélard, 2000, I, 4. Traduction de Claude Panaccio.

lui pour être dans ses bonnes grâces et pour ne pas nuire à sa gloire. Il se peut pourtant que l'amour d'Héloïse ne soit pas entièrement désintéressé. Plus tard, dans la correspondance, elle se lamenta sur sa mauvaise fortune d'avoir tant perdu en perdant Abélard. Sa culpabilité la remplit de remords, non pas d'avoir aimé Abélard, mais plutôt d'avoir consenti à l'épouser pour lui faire plaisir, entraînant sa mutilation. Héloïse se voit comme faisant partie d'un cortège de femmes qui nuisent à leur homme et elle est prête à expier sa faute le restant de sa vie. Mais dans la mesure où elle devient religieuse pour apaiser sa culpabilité, ou pour respecter sa propre conception de l'amour, elle le fait aussi pour elle-même. Ainsi, sa notion du désintéressement comme condition ultime de l'amour semble être compromise. Sa déception quant à la négligence d'Abélard à son égard démontre bien qu'elle attendait quelque chose de lui en retour, même s'il ne s'agit que de lettres. Si on donne tout ce qu'on a, par amour, il reste un être pour aimer, mais si on donne tout ce qu'on est...que reste-il? Il est également concevable qu'Héloïse entretenait une conception de Dieu comme punitif plutôt que miséricordieux ce qui a contribué à diriger ses agissements.

Toujours au sujet de ses intentions, elle dit dans la seconde correspondance : « Bien coupable sans doute, je suis aussi, vous le savez, bien innocente ; car le crime est dans l'intention, non dans le fait¹⁷² ». De quoi est-elle coupable? En quoi est-elle innocente? Selon Gilson, Héloïse se sent coupable d'avoir épousé Abélard contre son désir et d'avoir entraîné sa souffrance et sa ruine. Elle est innocente parce qu'elle n'a jamais voulu que son plus grand bien, et selon la morale de l'intention pure d'Abélard,

¹⁷² *Ibid.*, 1959, p. 87, L 2, H. à A.

c'est l'intention qui détermine si l'on a péché ou non. Gilson nous éclaire davantage au sujet de la contradiction dans laquelle Héloïse se place :

Prise entre ces deux certitudes contradictoires, Héloïse devait naturellement chercher à se rassurer sur sa propre innocence, et le fit en combinant deux notions fondamentales qu'elle devait probablement toutes deux à Abélard. En tout cas, elles font partie de la morale et de la théologie du couple. L'une, est la doctrine de l'amour pur ; l'autre est la morale de l'intention, qu'Abélard a systématiquement développée dans le *Scito te ipsum* ; leur synthèse et son application à son propre cas est l'œuvre d'Héloïse même. Si son amour est pur de tout intérêt en ce qu'il ne cherche qu'en soi-même sa propre récompense, il est justifié comme par définition, et puisque c'est l'intention seule qui détermine la valeur morale de l'acte, tout acte, même coupable en soi, s'il est dicté par un sentiment d'amour pur, se trouvera par là même innocent¹⁷³.

3.3.2. Structure

À la Lettre 24 de la première correspondance, Abélard définit l'amour comme « une certaine force de l'âme¹⁷⁴ ». Selon le dictionnaire, 'force' est défini comme une « capacité de l'esprit ; possibilités intellectuelles et morales ; [...] principe d'action physique ou morale ; principe d'action, cause quelconque de mouvement, de changement »¹⁷⁵. Dans l'*Éthique*, Abélard définit la force comme « l'endurance réfléchie, c'est-à-dire raisonnable, des labeurs et une acceptation des périls. C'est la vertu qui nous rend prompts à affronter les périls ou à supporter les labeurs, chaque fois qu'il est opportun de le faire, chose qui dépend avant tout de cet amour de la justice

¹⁷³ *Ibid.*, Gilson, 1948, p. 69.

¹⁷⁴ *Ibid.*, Abélard dans Piron, 2005, p. 50.

¹⁷⁵ *Le Nouveau Petit Robert dictionnaire de la langue française*, 1993, p. 947-948.

que nous définissons comme un zèle de bon aloi à repousser ce qui est mal et à en tirer vengeance¹⁷⁶ ».

En ce qui a trait à la force de l'âme, nous nous voyons contrainte d'aborder cette notion plus en profondeur. Abélard énumère deux composantes de la force : la magnanimité et l'endurance. La magnanimité est « la vertu par laquelle, pour une cause raisonnable, nous sommes prêt à nous attaquer en toutes circonstances même aux tâches ardues¹⁷⁷ ». Dans son usage commun, « âme » peut vouloir dire le « principe spirituel de l'homme, conçu comme séparable du corps, immortel et jugé par Dieu »; un « principe de la vie morale, conscience morale » ; ou l'« ensemble des fonctions psychiques et des états de conscience¹⁷⁸ ». Cela soulève la question de savoir quel est le siège de cette action moralement réfléchie, parce que nous sommes plus portés à identifier l'amour avec la déraison qu'avec la réflexion morale. Est-ce que les passions jouent un rôle dans ce mouvement? Nous n'entreprendrons pas une étude des conceptions de l'âme dans ce travail, mais si nous nous contentons de la définition de l'âme comme « principe de la vie morale », une force de l'âme voudrait dire un principe ou une possibilité d'action morale raisonnablement réfléchie. Abélard poursuit en précisant que cette force de l'âme, qui est l'amour, se reporte sur autrui, mais plus encore, qu'elle n'existe pas en elle-même. Sans l'autre, sans celui sur lequel il se reporte, il n'existerait pas. S'il n'existe pas en lui-même, il faut avoir au moins la capacité d'aller vers l'autre ou de se laisser affecter par lui. Cela doit se faire, de

¹⁷⁶ Pierre Abélard, Conférences *Connais-toi toi-même : Éthique*, introduction, traduction nouvelle et notes par Maurice Gandillac, Paris, Les Editions Cerf, 1993, [Analogie avec les vertus théologales [118], *La Force* p. 148.

¹⁷⁷ *Ibid.*, 1993, [Les parties de la force : Magnanimité et Endurance], [126], p. 154-155.

¹⁷⁸ *Ibid.*, Le Nouveau petit Robert, 1993, p. 69.

surcroît, avec un certain appétit ou désir. Plus haut, nous avons défini 'désirer' ainsi : « tendre consciemment vers ce que l'on aimerait posséder, dans le sens d'aimer, ambitionner, aspirer à, chercher, convoiter, demander, espérer, incliner vers, ou prétendre à avoir envie de...¹⁷⁹ ». L'amour est alors un principe de la vie morale ou une possibilité d'action réfléchie vers quelqu'un qui suscite en nous l'envie de nous unir avec lui. Il y a un composant émotionnel impliqué dans le désir. D'autres exigences s'y ajoutent, comme la réciprocité et l'engagement, quand Abélard précise toujours à la Lettre 24 de la première correspondance, que leur amour est très personnel et exclusif. Abélard écrit à Héloïse qu'ils partagent un amour « entier, attentionné et sincère, puisque rien n'est doux, rien n'est paisible pour l'autre, s'il n'est pas profitable aux deux¹⁸⁰ ».

3.3.3. Conditions

On peut dire qu'on aime quand on remplit deux conditions, et les deux sont internes au sujet aimant. La première est de l'ordre du souhait et la deuxième de l'ordre de la bonne intention. Il est nécessaire, mais pas suffisant, de souhaiter qu'autrui se comporte de la façon que l'on croit bonne pour lui. Nous avons vu plus haut qu'aimer est une attitude émotionnelle et épistémique, au sens où elle implique une croyance. Parce que cette croyance ne doit pas nécessairement être vraie, et que la vérité est indépendante de ce que l'on croit, nous pouvons dire qu'Abélard est réaliste. Ce qui est vrai est indépendant de l'esprit, et ce que Dieu veut est indépendant de ce que l'on pense. Il faut aussi

¹⁷⁹ *Ibid.*, 1993, p. 616.

¹⁸⁰ *Ibid.*, Piron, 2005, p. 50-51, L. 24.

souhaiter ce qui est mieux pour l'autre avec la bonne motivation, en d'autres mots, en raison de lui-même plutôt que pour une autre cause. La motivation de ce désir doit être suffisante pour se porter sur d'autres motivations que l'on peut avoir de façon concurrente. Abélard ajoute que l'amour, la charité, c'est le désir d'aimer Dieu par-dessus tout, qui comporte une conception de l'amour plus théologique qu'humaine.

Bien que les deux conditions énumérées plus haut soient internes au sujet aimant, cela présuppose qu'il existe une relation avec 'l'autre' vers qui l'âme se tend. Ajoutons la condition de désir, puisque sans désir, il n'y a pas de mouvement vers l'objet de son amour. Et dans le cas d'Héloïse, il y a une condition de constance, puisqu'une fois l'amour engagé, son interruption indique une intention fautive depuis le départ. Selon Héloïse et Abélard, il faut une véritable connaissance de l'autre personne pour ses qualités et ses vertus, car l'amour est fondé sur une rencontre intime entre deux individus qui se sont choisis tout particulièrement.

3.4. Des éléments qu'ils partagent et des éléments en opposition

À la lecture de la deuxième correspondance, tout se passe comme si Héloïse élève Abélard à la place de Dieu, qu'elle trouve l'amour humain, divin, tandis qu'Abélard place l'amour de Dieu au-dessus de l'amour humain. Pour Héloïse, l'amour débute quand on ressent de l'affection pour quelqu'un et il se traduit dans une bienveillance tenace. Son bonheur à elle est d'aimer son mari aussi purement que possible. Pour l'Abélard d'avant la mutilation, l'amour est une passion réciproque entre deux personnes en particulier, dont les deux volontés en forment une sans distinction. Mews nous informe que cette interprétation est apportée par Abélard, à la suite du *De amicitia* de Cicéron, qui, en se

référant à l'amitié, postule que l'amitié fait de deux volontés différentes, deux volontés sans différence¹⁸¹.

Aimer, laisse entendre Abélard, c'est aimer l'autre personne pour ce qu'elle est, mais Mews est d'avis qu'Abélard aime Héloïse surtout comme un refuge du monde professionnel¹⁸², et que son amour n'atteint pas la finesse de celui d'Héloïse, qui lie l'amour passion avec l'idéal de dilection, ou la tendresse. Là où il disait aimer Héloïse d'un amour éternel incommensurable dans le premier corpus de lettres, dans la deuxième correspondance il dit ne pas avoir aimé Héloïse pour elle-même, mais comme l'objet de son désir. Pourtant, leur relation, depuis le début, a été fondée sur un échange intellectuel et littéraire, qu'Abélard semble avoir occulté. Il affirme maintenant que c'est Dieu qui aime Héloïse pour elle-même, et qui mérite davantage son amour que lui :

Vous êtes plus que le ciel, plus que la terre, vous dont le Créateur du ciel s'est fait lui-même la rançon. Qu'a-t-il trouvé en vous, je vous le demande, lui à qui rien ne manque, pour n'avoir pas, afin de vous posséder, reculé devant les angoisses de la plus horrible, de la plus ignominieuse des morts. Qu'a-t-il, je le répète, cherché en vous, si ce n'est vous-même? Celui-là est l'amant véritable qui ne désire que vous et non ce qui est à vous [...]¹⁸³.

Après son entrée dans la vie monastique, son amour se transmua avec force en un désir de Dieu. Le couple devient un partenariat qui met Dieu au sommet, avec pour destination la béatitude, comme projet de couple.

¹⁸¹ *Ibid.*, Mews, 2001, p. 17.

¹⁸² *Ibid.*, Mews, 2001, p. 26.

¹⁸³ *Ibid.*, 1959, p.140. L 5.

En comparant son amour pour Héloïse avec celui de Dieu, il se dénonce : « c'est lui qui vous aimait véritablement et non pas moi. Mon amour à moi, qui nous enveloppait tous deux dans les liens du péché, n'était que concupiscence : il ne mérite pas ce nom d'amour. »¹⁸⁴ C'est pour cette raison qu'il demande à Héloïse d'aimer Dieu en premier. « Enfin ce que je vous demande alors par-dessus toute chose, c'est de reporter sur le salut de mon âme la sollicitude trop vive où vous jettent aujourd'hui les périls de mon corps, et de prouver au mort l'ardeur de l'attachement que vous éprouviez pour le vivant par l'assistance spéciale et toute particulière de vos prières¹⁸⁵ ».

L'absence et la présence sont des éléments juxtaposés. Pour faire preuve d'amour, Héloïse consent de tout donner à Abélard pour lui faire plaisir. Tout en se privant de son propre plaisir, elle cherche à tout lui donner mais surtout à tout prendre de l'amour. Elle espère qu'à force de tout lui donner, il l'aimera davantage. Nous y trouvons aussi les faces opposées de la lucidité et du délire ainsi que l'espoir et le désespoir. Vivre en présence de l'être aimé, c'est vivre sous un mode différent que dans l'absence de celui-ci. Être privé de la présence de son amoureux ne tue pas l'amour, et ne le met pas en veilleuse, mais installe l'amant dans le mode de l'attente et de la souffrance, - passagère si on peut envisager les retrouvailles – et dans le désespoir, si l'attente est déçue. L'éthique d'Héloïse lui dicte de mettre son sens des responsabilités envers Abélard absolument au-dessus de tout le reste, sauf exception peut-être de sa culpabilité.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 1959, p.140. L 5.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 1959, p.100-101, L 2.

CHAPITRE IV

L'ANALYSE DES TEXTES AU TROISIÈME NIVEAU : L'AMOUR COURTOIS; L'ARRIÈRE-FOND PROFANE ET L'ARRIÈRE-FOND RELIGIEUX ; L'AMOUR COMME PHÉNOMÈNE ; UNE NARRATION DE L'AMOUR

On ne peut pas comprendre la conception de l'amour d'Héloïse et Abélard sans préalablement parler des doctrines païennes et religieuses de l'amour dans lesquelles elles s'inscrivent.

4.1. L'amour courtois – choisir entre le plaisir et l'abnégation et entre la vie et la mort

Héloïse et Abélard partagent la scène de l'histoire avec d'autres couples mythiques, parmi lesquels nous trouvons Tristan et Iseut, Roméo et Juliette, et Antoine et Cléopâtre ; tous connus pour leur histoire d'amour. Chacun met en scène son histoire et sa conception de l'amour. L'amour profane et l'amour chrétien évoluent ensemble pendant des siècles, mais à un moment circonscrit dans l'histoire, au milieu du XII^e siècle, émergent l'amour courtois et la littérature en langue vernaculaire. Or, leur liaison amoureuse dure de l'automne 1114 jusqu'au printemps 1116 selon certains, et de 1115 à 1117 selon d'autres, juste avant le plein essor de l'amour courtois. Ce dernier est la conception d'un amour toujours insatisfait. Denis de Rougemont désigne Abélard et Héloïse comme « le premier couple d'amants passionnés dont l'histoire soit venue jusqu'à nous tout de même¹⁸⁶ ». Le modèle de l'amour courtois dicte que l'aspirant amoureux désigne une femme aristocratique comme muse et qu'il doit réussir des exploits pour gagner son cœur. Dans son effort pour devenir digne de la dame, il doit

être galant et exprimer ses sentiments amoureux, mais retenir son envie. Il ne peut qu'espérer un baiser d'elle :

C.S.Lewis a donné cette définition de l'amour courtois : Ovide travesti ! Malgré l'indignation des auteurs spirituels, il n'est pas sans intérêt de constater que le 12^e siècle n'est pas seulement celui du renouveau de l'amour mystique, il est celui d'une nouvelle conception de l'amour humain. Nous avons, certes, à distinguer entre l'amour des Goliards où l'on devine une révolte contre la loi religieuse, une revendication en faveur des sens, ou l'amour-passion fatal des romans bretons, signés de je ne sais quel sortilège sacré, et cet amour courtois qui n'est pas la courtoisie de l'amour, qui pourtant revêt la noblesse d'un culte. L'amour charnel, à cette époque, reçut une mystérieuse investiture de l'amour chrétien ; il ne pouvait naître qu'en milieu de plus en plus pénétré par la grâce, comme l'amour d'Ovide ne pouvait naître que dans le paganisme romain¹⁸⁷.

L'hypothèse est que l'amour soit nourri par la méditation du *Cantique des Cantiques* :

Incontestablement, l'amour spirituel est une libre ouverture à l'Amour de Dieu. Dieu donne non seulement des raisons de l'aimer, mais une nature capable d'aimer : capable de le choisir ou le refuser. La grâce est indispensable avant et pendant, à l'origine comme au terme ; elle ne détruit pas pour autant une liberté qu'elle a faite. La réponse d'amour, pour être véritable, doit être libre et l'est, effectivement. [...] Le choix donc d'une direction spirituelle est fonction d'un choix personnel, de l'amour par conséquent.[...] L'amour est donc une « reconnaissance » personnelle.

¹⁸⁶ Denis de Rougemont, *L'amour et l'Occident*, Paris, Librairie Plon, 1939, p. 69.

¹⁸⁷ Robert Javelet, « *L'amour spirituel face à l'amour courtois* », dans *Entretiens sur le renaisance du XII^e siècle*, sous la direction de Maurice de Gandillac et Edouard Jeauneau, Paris, Mouton et Co., 1968, p. 311.

S'il y a un éros dans l'*agapè*, il est à considérer sous cet angle personnel ; ce qu'il convoite est donc une union, non une possession¹⁸⁸.

Les protagonistes de notre histoire proviennent tous deux des classes sociales aristocratiques qui les prédisposent à participer à ce schème de figure amoureuse. L'amour courtois voit son reflet dans leurs écrits au début de la première correspondance, avant même qu'ils ne deviennent intimes, où ils emploient les formules très imagées et évocatrices – les étoiles, le miel, les roses, la lune, les pierres précieuses, le cœur languissant – toutes des images de la courtisanerie. Héloïse parle des habiletés poétiques d'Abélard, apparemment rares chez un philosophe, ainsi que de ses talents musicaux, qui l'ont séduits. Si les chansons d'amour dédiés à Héloïse sont aujourd'hui perdues, elles donnent à Abélard au moins l'aspect d'un troubadour. Le développement de l'amour courtois va de pair avec la poésie des troubadours, avec un lyrisme qui exalte l'amour malheureux. Dans la première correspondance, il lui parle de son désir brûlant, et Héloïse garde le silence face à ses avances trop osées, enjoignant son ami à patienter. Là où le couple bifurque rudement du schème courtois, est le passage où on peut penser qu'Abélard impose un rapport sexuel non-désiré à Héloïse¹⁸⁹. Pour sauver sa réputation à lui, et son honneur à elle, elle lui propose de se comporter avec discrétion. La transition de l'élégance rhétorique à la réalité est dure à supporter dans ce cas.

¹⁸⁸ *Ibid.*, 1968, p. 314.

¹⁸⁹ *Héloïse et Abélard*, (attribuées à), *Lettres des deux amants*, traduites et présentées par Sylvain Piron, Mayenne, Éditions Gallimard, 2005, p. 78, L 59 d'Héloïse et L 60 d'Abélard, p. 78.

De Rougemont pense que « la rhétorique courtoise fut au moins inspirée par la mystique cathare¹⁹⁰ ». Il affirme que « l'exaltation de la chasteté produit presque toujours des excès luxurieux¹⁹¹ ». Pour s'opposer au culte symbolique (et hérétique), de la Femme-muse, le clergé érige le culte de la Vierge¹⁹². De la même façon que l'Église fait une lecture du *Cantique des Cantiques* comme une allégorie de la relation entre Dieu et son Église / épouse, les chansons des troubadours symbolisent la foi dans un amour passionné qui permet un détachement du monde matériel et l'union avec son bien-aimé dans la mort. De Rougemont renchérit : « On veut à tout prix que le langage naturel des troubadours soit la langue naturelle de l'amour humain, transposée à l'amour divin. Alors qu'historiquement, c'est le contraire qui se produit¹⁹³ ». Héloïse et Abélard vivent un amour bien humain, mais après leur engagement dans la vie religieuse, elle ne peut plus l'embrasser même si elle le désire toujours ; lui, il ne la désire plus – son choix, libre mais peut-on dire conditionné par sa mutilation, va vers Dieu.

Dans la première correspondance, ils ont forgé le culte de l'un et de l'autre. Une fois devenus un couple, leur histoire délaisse le schème courtois d'amour insatisfait pendant un certain temps. Ils sont intimes, impliqués et engagés l'un envers l'autre. Leur histoire d'amour se réfère à un schème quasi-courtois mais avec une certaine entorse au modèle, après leur entrée dans la vie monastique. Au début de leur deuxième correspondance, il est apparent que c'est Héloïse qui s'efforce de séduire Abélard de nouveau, sans réussir. Abélard ne voit plus un culte à Héloïse en tant que

¹⁹⁰ Denis De Rougemont, *L'amour et l'Occident*, Paris, Librairie Plon, 1939, 342, p. 97.

¹⁹¹ *Ibid.*, 1939, p. 96.

¹⁹² *Ibid.*, 1939, p. 85.

sa femme à lui, mais en tant qu'épouse du Christ. Elle redevient vierge à ses yeux. En revanche, Héloïse va exiger d'Abélard des réponses à de nombreuses questions sur les moniales à la fois pour maintenir la communication avec lui et pour se procurer de la consolation, pour se distraire de ses désirs, et aussi parce qu'Héloïse est une abbesse très consciencieuse. Abélard fait une sublimation de l'éros, et fait tout pour qu'Héloïse en fasse autant. Bien qu'il respecte ses compétences en tant qu'abbesse, il semble renforcer la polarisation de l'image de la femme. Elle est soit source de débauche, soit source d'exaltation spirituelle. À notre époque, le féminisme va confronter ces rôles réducteurs de la femme, pour la faire prévaloir comme un sujet à part entière plutôt qu'en tant qu'amalgame de la ménagère, de la vierge ou de la putain.

Il existe des lectures de l'amour courtois qui semblent tirer dans des directions opposées. Tandis que Denis de Rougemont, par sa lecture de *Tristan et Iseut*, caractérise l'amour-passion comme étant impossible et morbide, aboutissant nécessairement à l'auto-destruction, Claude Sahel, quant à lui, et, toujours par la lecture de *Tristan et Iseut*, voit l'amour-passion comme marquant une rupture avec l'ordre social ; il s'agit plutôt d'une source de vitalité malgré les contraintes sociales. Il le caractérise comme un choix de la vie plutôt que de la mort¹⁹⁴. Abélard et Héloïse, aux abords de l'amour courtois, nous fournissent des arguments tant pour l'un que pour l'autre. Leur amour-passion a été source d'une vie foisonnante de poésie, de fécondité, et de rapprochement. En même temps, ils, ou plutôt Abélard, essaie de déjouer les contraintes de l'ordre social, mais les amants sont durement punis et semblent choisir

¹⁹³ *Ibid.*, 1939, p. 91.

¹⁹⁴ Claude Sahel, *Esthétique de l'amour : Tristan et Iseut*, Paris/Montréal, l'Harmattan, 1999, p. 282.

ensuite l'auto-destruction dans la vie monastique - lui par la honte et elle par un mélange de compassion et de soumission envers Abélard. Ils s'efforcent de transformer cette morbidité en force de vie par la sublimation spirituelle et l'engagement religieux. Étrangement, c'est leur engagement à la vie religieuse qui les sépare.

4.2. L'arrière-fond religieux - l'amour chrétien

4.2.1 Augustin (354-430 ap.J.-C.)

Pour les chrétiens, Augustin est le personnage qui exerce le plus d'influence sur la pensée de l'Église jusqu'à l'avènement de Thomas d'Aquin. Augustin précède Héloïse et Abélard tandis qu'Aquin les suit. Selon la doctrine augustinienne de l'amour, on y retrouve deux amours : la charité et la concupiscence. Ce qu'ils ont en commun est un désir pour l'objet de son amour ; ce qui distingue l'un de l'autre est, justement, l'objet vers lequel on tend. La concupiscence est le désir sensuel des choses terrestres, tandis que la charité est le désir de Dieu, l'être éternel absolu. Hannah Arendt fait le commentaire suivant au sujet de la conception de l'amour chez Augustin :

Ces deux concepts sont donc, [...] construits à partir de l'amour défini comme désir, proche de l'*orexis* gréco-aristotélicienne.

Charité et convoitise se différencient par l'objet qu'elles visent, et non par le comment de la visée elle-même. Elles décrivent d'abord l'appartenance à quelque chose et non l'attitude, *l'habitus*. [...] L'homme est ce qu'il s'efforce d'atteindre. L'amour est la médiation entre celui qui aime et ce qu'il aime, celui qui aime n'est jamais isolé de ce qu'il aime, il lui appartient. Le désir de ce qui est de l'ordre mondain est mondain, il appartient au monde. Celui qui convoite a décidé lui-même par sa convoitise de sa corruptibilité, alors que la charité parce qu'elle tend à l'éternité, devient elle-même

éternelle. S'il est vrai que tout homme particulier vit isolé, il essaie cependant toujours par l'amour de dépasser cet isolement, que la convoitise en fasse un habitant de ce monde-ci ou que la charité l'oblige à vivre dans un avenir absolu, monde qu'il habitera¹⁹⁵.

Avant qu'Augustin ne soit converti au christianisme, il mène une vie de promiscuité sexuelle. Après des tergiversations importantes, et dans un moment d'illumination, il suit sa mère, convertie quelques années auparavant. Dorénavant, il dédaigne ses anciens comportements passionnels, les jugeant égoïstes et en cela, on reconnaîtra l'Abélard de la deuxième correspondance. On peut aussi faire un rapprochement entre les *Confessions* d'Augustin et l'*Historia Calamitatum* d'Abélard, où il se raconte lui-même.

Augustin fait une analyse détaillée de l'amour. La *dilectio* serait une forme d'amour plus pure que l'*amor*, qui n'est qu'une forme plus charnelle de ce premier¹⁹⁶. Dans le monde, il existe une diversité d'objets que l'on peut désirer. À ce sujet, Augustin dit : « Celui qui veut aimer Dieu, son prochain, et aussi lui-même, non selon l'homme mais selon Dieu, mérite le nom d'homme de bonne volonté à cause de cet amour que les Écritures appellent le plus souvent charité. Mais aussi amour¹⁹⁷ ». Il conçoit le mariage comme un accommodement pour les gens qui ne peuvent pas

¹⁹⁵ Hannah Arendt, *Le Concept d'amour chez Augustin*, traduit de l'allemand par Anne-Sophie Astrop, Paris, Éditions Payot et Rivages , 1999, p.41.

¹⁹⁶ Constant Mews, *The Lost Love Letters of Héloïse et Abélard*, p. 18. Mews nous renvoie à Augustin, *In Iohannis epistulam ad Parthos tractatus 8*, PL 35 : 2038. "omnis dilectio quae carnalis dicitur, quae non dilectio sed magis amor dici solet-dilectionis enim nomen magis solet in melioribus rebus dici, in melioribus accipi-tamen omnis dilectio, fratres carissimi, utique benevolentiam quandam habet erga eos qui diliguntur."

¹⁹⁷ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, Tome 1, traduction nouvelle par l'abbé Gabriel Vidal, Arras (Pas-de-Calais), Librairie Brunet, 1930, p. 237.

s'empêcher d'avoir des rapports sexuels. C'est une question de volonté, selon Augustin :

La volonté droite est donc l'amour bon, la volonté perverse, l'amour mauvais. Aspirant à la possession de son objet, l'amour est désir ; le possédant et en jouissant, il est joie ; fuyant ce qui lui est contraire, il est crainte ; le ressentant s'il en est touché, il est tristesse. Passions qui sont mauvaises si l'amour est mauvais ; bonnes, s'il est bon¹⁹⁸.

L'amour ordonné est l'amour de Dieu ; aimer son prochain est au même niveau. L'amour du monde, ou des choses à l'extérieur de soi, est d'un ordre second, et l'amour du corps plus bas encore¹⁹⁹. L'amour ou la charité, parce que pour Augustin, c'est le même, est l'expression de notre libre-arbitre qui permet de briser l'habitude qui nous enchaîne à l'amour puéril²⁰⁰. L'amour courtois, avec ses poèmes et ses chansons en langue vernaculaire, se présente entre l'époque d'Augustin et celle de Thomas d'Aquin; juste après la génération d'Abélard. Après Augustin, le prochain soubresaut conceptuel religieux significatif sur l'amour viendra par Thomas d'Aquin.

¹⁹⁸ Ibid., 1930, p. 238.

¹⁹⁹ Hannah Arendt, *Le concept d'amour chez Augustin*, traduit de l'allemand par Anne-Sophie Astrop, Paris, Éditions Payot et Rivages , 1999, p. 55.

²⁰⁰ Ibid., Arendt, 1999, p. 108-109. « Car la loi du péché, c'est la violence de l'habitude ; elle entraîne et enserre l'esprit, même contre son gré, en conséquence de son penchant à s'y laisser prendre. » *Confessions*, VIII, 12 : «*Lex enim peccati est violentia consuetudinis, qua trahitur et tenetur etiam invitus animus eo merito, quo in eam volens illabitur.*»

4.2.2. Thomas d'Aquin (1224/6-74)

Thomas d'Aquin va suivre Héloïse et Abélard de près d'un siècle, et il sera l'interlocuteur le plus marquant de l'Église après Augustin. Il va intégrer des notions platoniciennes transmises par ce dernier et les notions aristotéliciennes qui n'étaient pas disponibles à l'époque de la vie du couple. De plus, il montre une ouverture aux pensées venant de l'Islam et du Judaïsme et aborde de nombreux sujets touchant l'être humain, y compris celui de l'amour.²⁰¹ Aquin définit l'amour comme « une action qui passe de l'amant à l'aimé²⁰² ».

Nous nous appuyons sur une lecture de la conception aquinienne de l'amour faite par Eleonore Stump²⁰³. Elle présente, tout d'abord, deux conceptions traditionnelles de l'amour, leurs problématiques respectives, une solution proposée par Niko Kolodny impliquant l'amour comme relation, ainsi que la conception de l'amour de Thomas d'Aquin. La première conception traditionnelle de l'amour est une conception basée sur les qualités de l'être aimé. On aime en fonction des attraits intrinsèques que possède le bien-aimé. Les conséquences sont les suivantes: on aimerait quiconque a les mêmes caractéristiques et la force de l'amour serait déterminée dans la mesure où l'on retrouve ces caractéristiques chez l'être aimé. Les problèmes que soulève cette conception sont nombreux ; la réponse à la question « Pourquoi m'aimes-tu? », serait «J'aime en toi les caractéristiques x, y et z, qui me semblent avoir une valeur

²⁰¹ Norman Kretzmann et Eleonore Stump, « *Thomas Aquinas(1224/26-74)* », in *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London / New York, Routledge, 2000, p. 43-44.

²⁰² Thomas d'Aquin, *La Trinité Tome II, Somme théologique*, 1a Qu 37, Article 1, « L'amour, est-ce la nom propre du Saint-Esprit ? », traduction française par H.F.Dondaine, Paris, Les Éditions du Cerf, 1997, p. 96.

intrinsèque²⁰⁴ ». La suite logique est qu'on aimerait tout autant quiconque possède les mêmes caractéristiques, et qu'on arrêterait d'aimer l'autre aussitôt que ces caractéristiques diminuent ou disparaissent, ce qui est contraire à l'expérience.

La deuxième conception traditionnelle de l'amour est une conception basée sur la volonté. Selon cette conception, développée en réponse à la précédente, on valorise l'autre en raison de l'amour qu'on lui porte par un acte volontaire, plutôt que pour ses qualités intrinsèques. Si tel est le cas, à la question, « Pourquoi m'aimes-tu? », la réponse est « Bien, je t'aime pour des raisons qui sont indépendantes de toi, et non pas pour tes qualités et caractéristiques²⁰⁵ ». C'est aussi contraire à l'expérience que le cas précédent.

Stump introduit la conception relationnelle de l'amour développée par Niko Kolodny où l'accent est mis sur la relation entre l'amant et l'aimé. Selon cette hypothèse, «relation» signifie « un lien continu, avec un historique d'interactions entre les partenaires²⁰⁶ ». L'amour consiste à valoriser la personne et la relation que l'on entretient avec cette personne ; il implique aussi d'avoir envie de s'unir avec elle. C'est la relation même qui justifie l'appréciation. Cette hypothèse de l'amour répond aux problèmes soulevés par les deux précédentes conceptions, mais elle présente ses propres difficultés. Stump cerne deux problèmes en particulier. Pour illustrer le premier, elle cite l'amour entre Dante et Béatrice. Même si Dante reconnaît qu'ils n'ont pas de

²⁰³ Eleonore Stump, Wild Lecture 2, *Love, By All Accounts*, document non-publié, Mai 2006. Je remercie chaleureusement Eleonore Stump, qui a eu la générosité de me donner accès à son travail en élaboration avant publication. La traduction des extraits de son article relève de l'auteure du mémoire.

²⁰⁴ *Ibid.*, 2006, p. 2. "Why do you love me?" [...] "Because I love in you characteristics X, Y, and Z, which I find intrinsically valuable".

²⁰⁵ *Ibid.*, 2006, p.2. « Why do you love me? »[...] « Oh, there is no reason, at least no reason having anything to do with you».

relations, il l'aime à distance pendant des années. Puisqu'il n'y a pas de relations, ni d'histoire de relations entre les deux personnes, la théorie relationnelle dicte qu'il ne l'aime pas, ce qui est contraire à l'expérience. D'autre part, Stump soulève le cas de Dante et de sa femme Gemma. Ils ne demeurent pas ensemble pendant vingt ans sans que sa présence à elle lui manque. Ils sont en relation de par leur mariage et ont une histoire ensemble, mais il est contraire à notre expérience de dire qu'ils sont amoureux. Toujours selon Stump, il est même plus contraire à l'expérience de dire que Dante aime sa femme, qui est absente et non-désirée, que de dire qu'il n'aime pas Béatrice, qu'il aime d'un amour non partagé²⁰⁷.

Compte tenu de ce qui précède, Stump considère ensuite la conception de l'amour de Thomas d'Aquin. À titre d'information, Stump nous informe qu'Aquin utilise quatre mots pour amour : 'amor', 'dilectio', 'amicitia' et 'caritas'. Le premier de ces mots, 'amor' est pris dans toutes les acceptations. 'Dilectio' et 'amicitia', ne sont pas commentés par elle, mais le quatrième, 'caritas' est le mot pour exprimer l'acceptation la plus réelle ou parfaite de l'amour²⁰⁸. La conception de l'amour de Thomas d'Aquin selon Eleonore Stump, exige que deux désirs soient réunis :²⁰⁹

(1) désirer le bien-être du bien-aimé et²¹⁰

(2) avoir un désir d'union avec le bien-aimé²¹¹

²⁰⁶ Ibid., 2006, p. 2. Stump nous renvoie à Niko Kolodny, in "Love as Valuing a Relationship", *The Philosophical Review*, 112 (2003), p. 148-49, et p. 135 de Kolodny.

²⁰⁷ Ibid., 2006, p. 3

²⁰⁸ Ibid., 2006, p. 3. Stump nous renvoie à la Somme Théologique I-II, q. 26, a. 3.

²⁰⁹ Ibid., 2006, p. 3. Stump nous renvoie à la Somme Théologique I-II, q. 25, a. 3.

²¹⁰ Ibid., 2006, p. 4. Stump nous renvoie à la Somme Théologique, I-II, q. 26, a. 4, "where Aquinas says that to love is to will good to someone. Cf. also ST I-II, q. 28, a. 4. where Aquinas explains the zeal or intensity of love in terms of the strength of a lover's desire for the good of the beloved."

²¹¹ Ibid., 2006, p. 4. Stump nous renvoie à la Somme Théologique, I-II, q. 26, a. 2, ad 2, et q. 28, a. 1.s.c., « where Aquinas quotes approvingly Dionysius's line that love is the unitive force. Cf. also ST I-II q. 66 a.

Mais ce qui complique les choses, c'est qu'une personne peut sincèrement désirer le mieux pour son bien-aimé, quand, dans les faits, ce qu'elle espère pour lui n'est pas ce qui lui est favorable. Il est également possible de croire aimer quelqu'un sans que cela soit le cas parce que ce que l'on désire pour l'autre, est intrinsèquement mauvais pour lui. Vouloir humilier quelqu'un 'pour son bien' en serait une illustration. Une autre constatation faite par Stump consiste dans le fait que, dans la conception d'Aquin, le désir d'union avec l'autre n'implique pas nécessairement le fait d'être en présence de l'autre²¹². Parfois, pour poursuivre son épanouissement, il est nécessaire d'être séparé. Mais cela implique que, lorsque les conditions rendent possible l'union à nouveau, les amants prennent les moyens de se retrouver. Aussi, inhérente à la pensée d'Aquin, est la notion que même quand l'autre est présent et le désir d'union est comblé, le désir d'union peut se poursuivre. Il est possible de continuer de désirer ce nous avons dans le présent, dans l'espoir qu'il se poursuivra dans l'avenir.²¹³ Sans élaborer, Stump nous informe que chez Aquin, les passions, les états cognitifs, et la psychologie philosophique participent à sa conception de l'amour, mais nous n'aborderons pas ces aspects davantage²¹⁴. Après la recension de Thomas d'Aquin, nous nous rendrons directement à l'ère moderne pour continuer notre discussion sur les conceptions de l'amour de l'Église.

6., where Aquinas explains the superiority of charity to the other virtues by saying that every lover is drawn by desire to union with the beloved, and ST I-II q.70 a. 3, where Aquinas explains the connection between joy and love by saying that every lover rejoices at being united to the beloved ».

²¹²Ibid., 2006, p. 4. "For Aquinas's views on the nature of this union, cf., e.g., ST, I-II, q. 28 a. 1, where real union is described as a matter of presence between lover and beloved".

²¹³Ibid., 2006, p. 4.

²¹⁴Ibid., 2006, p. 5.

4.2.3. L'Église romaine de nos jours - L'Encyclique de Benoît XVI

Le dirigeant spirituel actuel de l'Église, le Pape Benoît XVI, dans un extrait de sa Lettre Encyclique, trace un bref historique du vocabulaire de l'amour dans la Grèce antique et dans les traductions de la Bible, au sujet de l'*éros*, de la *philia* et de l'*agapè* :

À l'amour entre homme et femme, qui ne naît pas de la pensée ou de la volonté mais qui, pour ainsi dire, s'impose à l'être humain, la Grèce antique avait donné le nom d'*eros*. Disons déjà par avance que l'Ancien Testament grec utilise deux fois seulement le mot *eros*, tandis que le Nouveau Testament ne l'utilise jamais : des trois mots grecs relatifs à l'amour – *eros*, *philia*, (amour d'amitié) et *agapé* – les écrits néotestamentaires privilégièrent le dernier, qui dans la langue grecque était plutôt marginal. En ce qui concerne l'amour d'amitié (*philia*), il est repris et approfondi dans l'*Evangile de Jean* pour exprimer le rapport entre Jésus et ses disciples. La mise de côté du mot *eros*, ainsi que la nouvelle vision de l'amour qui s'exprime à travers le mot *agapé*, dénotent sans aucun doute quelque chose d'essentiel dans la nouveauté du christianisme concernant précisément la compréhension de l'amour²¹⁵.

Plus haut, nous avons vu que le sacrifice et l'autodérision en amour sont des concepts ressortissant de l'Église et non pas de l'Antiquité, et maintenant, nous apprenons que la notion de l'*agapè* est moulée sur une relation amicale ayant comme modèle Jésus et ses disciples, exprimée à travers la charité envers son prochain. La nouveauté de

²¹⁵ Benoît XVI, *Lettre Encyclique : Deus Caritas Est, du Souverain Pontife Benoît XVI Aux Évêques, Aux Prêtres, et Aux Diacres, Aux Personnes Consacrées et à tous Les Fidèles Laïcs sur l'Amour Chrétien, Première partie, L'Unité de l'Amour dans la Création et dans l'Histoire du Salut*, 3. p. 3. Les italiques sont dans le texte original. Benoît XVI nous envoie à *Jenseits von Gut und Böse*, IV, 168 (Par delà le bien et le mal).http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_fr.html., première partie, *L'Unité de l'Amour dans la Création et dans l'Histoire du Salut*, 3. p. 3. Les italiques sont dans le texte original.

l'expérience chrétienne en amour est d'aimer Dieu avant toute chose, et d'aimer son prochain comme on s'aime soi-même. Il se demande si :

[...] le message sur l'amour qui nous est annoncé par la Bible et par la Tradition de l'Église avait quelque chose à voir avec l'expérience humaine commune de l'amour ou s'il ne s'opposait pas plutôt à elle. À ce propos, nous avons rencontré deux mots fondamentaux : *eros*, comme le terme désignant l'amour «mondain», et *agapè*, comme l'expression qui désigne l'amour fondé sur la foi et modelé par elle. On oppose aussi fréquemment ces deux conceptions en amour «ascendant» et amour «descendant». Il y a d'autres classifications similaires, comme par exemple la distinction entre amour possessif et amour oblatif (*amor concupiscentiae – amor benevolentiae*), à laquelle on ajoute parfois aussi l'amour qui n'aspire qu'à son profit²¹⁶.

Au sujet de la manière dont l'amour doit se vivre, il dit :

Comment doit être vécu l'amour, pour que se réalise pleinement sa promesse humaine et divine ? Nous pouvons trouver une première indication importante dans le *Cantique des Cantiques*, un des livres de l'Ancien Testament bien connu des mystiques. Selon l'interprétation qui prévaut aujourd'hui, les poèmes contenus dans ce livre sont à l'origine des chants d'amour, peut-être prévus pour une fête de noces juives où ils devaient exalter l'amour conjugal. Dans ce contexte, le fait que l'on trouve, dans ce livre, deux mots différents pour parler de l'«amour» est très instructif. Nous avons tout d'abord le mot «*dodim*», un pluriel qui exprime l'amour encore incertain, dans une situation de recherche indéterminée. Ce mot est ensuite remplacé par le mot «*ahaba*» qui, dans la traduction grecque de l'Ancien Testament, est rendu par le mot de même consonance «*agapè*», lequel, comme nous l'avons vu, devint l'expression caractéristique de la conception biblique de l'amour. En opposition à l'amour indéterminé et encore en recherche, ce terme exprime l'expérience de l'amour, qui devient alors une véritable découverte de l'autre, dépassant donc le caractère égoïste qui dominait clairement auparavant. L'amour devient maintenant soin

²¹⁶ *Ibid.*, 2005, 7, p. 6.

de l'autre et pour l'autre. Il ne se cherche plus lui-même – immersion dans l'ivresse du bonheur – il cherche au contraire le bien de l'être aimé : il devient renoncement, il est prêt au sacrifice, il le recherche même.

Cela fait partie des développements de l'amour vers des degrés plus élevés, vers ses purifications profondes, de l'amour qui cherche maintenant son caractère définitif, et cela en un double sens : dans le sens d'un caractère exclusif – « cette personne seulement » - et dans le sens d'un « pour toujours ». L'amour comprend la totalité de l'existence dans toutes ses dimensions, y compris celle du temps. Il ne pourrait en être autrement, puisque sa promesse vise à faire du définitif : l'amour vise à l'éternité²¹⁷.

Benoît XVI parle de l'amour en tant qu'amour éternel d'une personne particulière.

L'amour érotique étant plus égoïste, il est basé sur un expérience déterminée par ce que l'on désire, tandis que l'amour conditionné par l'agapè est indéterminé ; il se dévoile quand on cherche à connaître l'autre, non pas comme un objet déterminé qui comble nos désirs, mais comme sujet, avec ses propres désirs et besoins, afin de le chérir pour ce qu'il est, et pour toujours.²¹⁸ Dans l'enchaînement amoureux décrit par la jeune Héloïse, elle cherche son amoureux, non pas comme objet, mais comme sujet digne d'un engagement amoureux.

Nous avons vu qu'à l'époque d'Héloïse et Abélard, on faisait une lecture allégorique du *Cantique des Cantiques*. En fait, cette pratique remonte plus loin dans l'histoire de l'Église. Benoît XVI prône encore, même neuf cents ans après l'époque d'Héloïse et Abélard, une lecture allégorique du *Cantique des Cantiques* :

²¹⁷ *Ibid.*, 2005, 6, p. 5.

²¹⁸ *Ibid.*, Paillé, 2006, p. 259-263.

[...] Dieu est en absolu la source originale de tout être; mais ce principe créateur de toutes choses – le *Logos*, la raison primordiale – est, d'autre part, quelqu'un qui aime avec toute la passion d'un véritable amour. De la sorte, l'*eros* est ennobli au plus haut point, mais en même temps, il est ainsi purifié jusqu'à se fondre avec l'*agapè*. À partir de là, nous pouvons ainsi comprendre que le *Cantique des Cantiques*, reçu dans le canon de la Sainte Écriture, ait été très vite interprété comme des chants d'amour décrivant, en définitive, la relation de Dieu avec l'homme et de l'homme avec Dieu. De cette manière, le *Cantique des Cantiques* est devenu, dans la littérature chrétienne comme dans la littérature juive, une source de connaissance et d'expérience mystique, dans laquelle s'exprime l'essence de la foi biblique; oui, il existe une unification de l'homme avec Dieu – tel est le rêve original de l'homme. Mais cette unification ne consiste pas à se fondre l'un dans l'autre, à se dissoudre dans l'océan anonyme du Divin; elle est une unité qui crée l'amour, dans lequel les deux, Dieu et l'homme, restent eux-mêmes et pourtant deviennent totalement un : « Celui qui s'unit au Seigneur n'est avec lui qu'un seul esprit », dit saint Paul (1 Co 6, 17)²¹⁹.

Le Pape Benoît XVI semble dire qu'entre l'*eros* et l'*agapè*, qui se présentent comme thèse et antithèse, il existe une synthèse, qui est mise en œuvre par la *philia*. La *philia*, - l'amitié ou l'affection, agit sur l'*eros* pour le rehausser et l'*agapè* poursuit sa transformation à la suite du modèle de l'amour entre Jésus et ses disciples²²⁰.

Récapitulons. L'*eros*, qui est sensuel et possessif - a été associé à la culture non-chrétienne, particulièrement grecque, et l'*agapè* à l'amour descendant et oblatif de

²¹⁹ *Ibid.*, 2005, 10, p. 9.

²²⁰ Yvon Paillé, *Puissance de l'Amour*, dans *Le Vol d'Hibou : pour une Philosophie Chrétienne*, Trois-Rivières, imprimé par l'auteur (non-publié), 2006, p. 263. Paillé le dit ainsi : « Il n'est pas vrai qu'*Eros* et *Agapè* s'opposent : ils s'attirent et se compénètrent plutôt. Ce n'est pas parce que la jouissance se mêle au premier qu'il faudrait l'opposer au second, qui lui en serait nécessairement dépourvu. Ce n'est pas parce qu'il est dépourvu de jouissance que l'*Agapè* est noble, c'est parce qu'il provient d'une autre source que nos instincts et se déploie pour une autre fin que le plaisir ou la génération. » Je suis reconnaissante à Yvon Paillé de m'avoir donné accès à son livre, une source de multiples réflexions philosophiques.

la culture chrétienne. Le dictionnaire le *Nouveau Petit Robert* définit 'oblatif' comme un adjectif employé pour décrire celle ou celui « qui s'offre à satisfaire les besoins d'autrui au détriment des siens propres²²¹ ». Bien que l'on soit porté à les mettre en opposition, Benoît XVI affirme qu'« en réalité, éros et agapè, - amour ascendant et amour descendant – ne se laissent jamais séparer complètement l'un de l'autre²²² ». Chez Dieu, dans l'amour qu'il porte à l'être humain, ils sont parfaitement réunis, parce que c'est à la fois un amour gratuit et un amour qui pardonne²²³. Toujours selon Benoît XVI, et en rapport à la philia et au nouveau rapport entre Jésus et l'homme, il parle de l'amour dans le monde contemporain:

Dans la critique du christianisme, qui s'est développée avec une radicalité grandissante à partir de la philosophie des Lumières, cette nouveauté a été considérée d'une manière absolument négative. Selon Friedrich Nietzsche, le christianisme aurait donné du venin à boire à l'eros qui, si en vérité il n'en est pas mort, en serait venu à dégénérer en vice²²⁴.

Pourtant, le défi de l'éros, selon Benoît XVI, est sa divinisation, par l'unification du corps et de l'âme. C'est à ce moment seulement que l'homme devient vraiment lui-même ; lorsqu'il s'approprie sa nature humaine, créée sur le modèle de Dieu. Ainsi,

²²¹ *Le Nouveau Petit Robert*, 1993, p. 1513. L'amour captatif est donné comme contraire à l'amour oblatif.

²²² Benoît XVI, *Ibid.*, p. 6. Yvon Paillé, *Puissance de l'Amour*, dans *Le Vol d'Hibou : pour une Philosophie Chrétienne*, Trois-Rivières, 2006, p. 263. Paillé le dit ainsi : « Il n'est pas vrai qu'Éros et Agapè s'opposent : ils s'attirent et se compénètrent plutôt. Ce n'est pas parce que la jouissance se mêle au premier qu'il faudrait l'opposer au second, qui lui en serait nécessairement dépourvu. Ce n'est pas parce qu'il est dépourvu de jouissance, que l'Agapè est noble, c'est parce qu'il provient d'une autre source que nos instincts et se déploie pour une autre fin que le plaisir ou la génération. »

²²³ Benoît XVI, *Ibid.*, p. 8.

²²⁴ *Ibid.*, 2005, 3, p. 3. Benoît XVI nous envoie à *Jenseits von Gut und Böse*, IV, 168 (Par delà le bien et le mal).

l'éros mûrit véritablement. Dépourvu de cette purification, voire de cette élévation, l'éros se dégrade jusqu'à l'exploitation marchande de la sexualité, pour devenir totalement déshumanisé²²⁵.

Yvon Paillé considère les propos du Pape Benoît XVI dans la perspective des « modifications à la doctrine morale de l'Église sur la sexualité qui pourraient éventuellement en découler²²⁶ ». En partant de l'Encyclique de Paul VI, Paillé nous informe que l'Église a entretenu une position sur la sexualité qui a été réfractaire à ses fidèles, et que malgré les efforts fournis par Jean-Paul II, les choses ne sont pas améliorées. Si, de l'avis de Paillé, le dirigeant spirituel ne tente pas de « reformuler la morale sexuelle », dans sa totalité, il propose de « formuler une philosophie et une théologie de l'amour, en vue de mieux présenter les modes et les principes de l'action charitable²²⁷ ». Benoît XVI cible le problème d'éros comme un besoin d'éducation, de purification, et de discipline. Cette position diffère de celle des stoïciens, qui visent à extirper l'éros et non pas à l'éduquer. Nous sommes en présence d'un modèle d'ascension vers Dieu, par l'institution du mariage monogamique et exclusif. « L'Évangile nous fait voir clairement le quasi-mépris de Jésus pour l'institution familiale » souligne Paillé²²⁸. Dès l'âge de douze ans, Jésus quitte ses parents pour partager la parole de son Père, et conseille à ses disciples de se détourner de leur femme, famille et époux, pour le suivre²²⁹.

²²⁵ *Ibid.*, 2005, 5, p. 4.

²²⁶ Yvon Paillé, *Réflexions sur l'Encyclique de Benoît XVI « Deus Caritas Est »*, document non publié, 2006, p. 1. Je remercie Yvon Paillé d'avoir bien voulu partager ses réflexions.

²²⁷ *Ibid.*, 2006, p. 1.

²²⁸ *Ibid.*, 2006, p. 13.

²²⁹ *Ibid.*, 2006, p. 13.

Aux dires de Paillé, Benoît XVI « ne reprend pas néanmoins la théorie d'Augustin sur l'éros, et il semble même qu'il s'en éloigne, quand il parle du bonheur promis par cet amour²³⁰ ». Paillé souligne que le Pape semble reconnaître le caractère irrésistible de ce bonheur pour la plupart des gens²³¹. Un bonheur que le Pape ne condamne pas entièrement, mais qu'il n'approuve pas sans réserves. C'est la sacralisation de l'éros qui pose problème et qui ouvre la porte au mal et à l'instrumentalisation de l'être humain, surtout de la femme. Cette sanctification de l'éros sexuel est païen, dans la peuplade des dieux et déesses²³². La sacralisation chrétienne ne se concilie pas avec éros, ou bien c'est le logos – la parole – qui est sacré ou bien c'est l'éros...mais non pas les deux. C'est le logos qui doit dominer l'éros et non pas le contraire. Où le Pape innove dans son *Encyclique*, d'après la lecture de Paillé, c'est dans le fait qu'il n'associe pas l'éros avec l'instinct de reproduction ou de procréation²³³. Écoutons-le : « L'éros est présenté comme une puissance dont nous faisons l'expérience, non pas dans le but de nous reproduire, mais dirait-on, d'atteindre le bonheur²³⁴ ». Le Pape affirme que l'être humain « [...] devient vraiment lui-même quand le corps et l'âme se trouvent dans une profonde unité²³⁵ ». Une telle remarque dénote, pense Paillé, une certaine intégration de l'éros par l'Église. Il espère que les propos du Pape signifient que l'Église reconnaît l'éros comme « un besoin psychologique, et non

²³⁰ *Ibid.*, 2006, p. 2.

²³¹ *Ibid.*, 2006, p. 2.

²³² *Ibid.*, 2006, p. 3.

²³³ *Ibid.*, 2006, p. 4-5.

²³⁴ *Ibid.*, 2006, p. 4.

²³⁵ Benoît XVI, 2005, paragraphe 5, p. 4.

seulement comme un désir que les humains peuvent toujours retenir, ou satisfaire seulement d'une façon indirecte, symbolique ...)».²³⁶

Paillé dit encore :

Si la pape reconnaît cela – et nous croyons qu'il lui est difficile de ne pas le faire – il se trouve à reconnaître que l'homme et la femme ont besoin d'éros pour se réaliser comme personnes. Ils ne se définissent pas simplement, selon la vieille définition scolaire venue d'Aristote, par l'appartenance à une essence humaine abstraite, hermaphrodite et intemporelle, dans laquelle se trouvent seulement l'idée d'animal et l'idée de raison. Ici aussi, nous semble-t-il, le discours papal présente une ouverture pouvant permettre un renouvellement de la morale sexuelle de l'Église²³⁷.

Plus loin Paillé renchérit :

Se pourrait-il maintenant que l'éros soit, non pas un amour concurrent ou parallèle à l'agapè, mais la première phase et comme le prélude à l'amour agapique ? C'est ainsi que le pape voit les choses, dans son analyse du *Cantiques des [c]antiques*. Mais il faut dire que la première phase, celle d'éros, n'en est pas une qui se termine et se voit remplacée par la seconde, celle d'agapè ; elle se prolonge en elle et se mélange à elle²³⁸.

Si Augustin fait une association entre la concupiscence et le péché originel, Benoît XVI semble faire un mouvement d'ouverture par rapport à l'éros.

²³⁶ *Ibid.*, 2006, p. 4-5.

²³⁷ *Ibid.*, 2006, p. 5.

²³⁸ *Ibid.*, 2006, p. 10.

4.3. L'arrière-fond profane

Martha Nussbaum et le Pape Benoît XVI traitent à la fois les traditions païennes et chrétiennes dans la tradition occidentale des théories sur l'amour. Rendre compte adéquatement de ces modèles dépasse l'envergure de ce travail, mais nous ne pouvons pas faire l'économie de faire une esquisse de quelques grandes lignes. On trouve dans la conception occidentale traditionnelle de l'amour, la notion de l'ascension. L'amour émerge de l'éros, qui puise son énergie dans la force sexuelle de la libido, ou de la force vivifiante de l'être vivant. Cette force anime l'être, et lui insuffle de l'énergie pour les activités et projets de la vie. Cependant, cette force qui nourrit de beaux sentiments, alimente aussi la violence, la haine, et la jalousie, des inclinations si répandues qu'elles semblent être la face cachée de l'amour. Au cœur de la tradition occidentale de l'amour se trouve le modèle de l'ascension qui a été élaboré en premier lieu par Platon, mais à partir des notions présentes dans le vécu populaire. Le modèle ascensionnel vise à réformer la force énergisante de l'amour afin de conserver ses aspects constructifs, nourriciers et socialement bénéfiques sans ses inconvénients adverses et destructeurs.

La tradition platonicienne, dont la source est le *Banquet*, implique l'ascension d'un amour mû par l'attraction pour le Beau vers le Bien, à travers un mouvement de réforme vers un amour idéal. Selon Martha Nussbaum, ce modèle passe de Platon, qui articule la forme de base, par Plotin, les Néoplatoniciens tardifs, par Augustin et par d'autres penseurs chrétiens, à Spinoza, et plus récemment par des écrivains tels

Virginia Woolf, et Marcel Proust²³⁹. La solution principale pour les problèmes inhérents à l'amour se trouve, selon cette conception, dans la connaissance ou la compréhension. On s'applique à un processus de cheminement ou d'élévation, dans le but de se défaire de l'ambivalence, du sentiment de dépendance, du désir de se venger sur l'autre, et de l'égocentrisme qui entraîne tant de souffrance sociale²⁴⁰.

Nussbaum énumère les problèmes principaux avec le modèle de l'ascension. À mesure que l'on monte dans l'échelle de l'amour humain à un amour idéalisé, l'être humain délaisse ses préoccupations terrestres et son indignation contre l'injustice sur terre. On perçoit moins la personne comme un individu imbriqué dans un monde social qui l'informe des gestes ayant une incidence sur la qualité de cette vie. On perd la reconnaissance et l'appréciation de l'*individualité* de la personne. Par conséquent, la personne aimante qui monte dans l'échelle vers un amour dans un monde idéalisé devient passive par rapport au monde concret. On aime l'être humain universel et non pas l'être particulier, mais c'est la *compassion* qui pâtit en bout de compte. Un autre problème occasionné par la conception platonicienne concerne la *réciprocité*. La personne aimée est perçue comme un support de qualités seulement ; un instrument qui aide celui qui aime à s'acheminer vers un monde idéal, plutôt que d'être aimé comme un sujet autonome. La personne aimée devient un objet d'«admiration contemplative», qui inspire le processus créatif chez soi, plutôt qu'un sujet libre²⁴¹. L'amant ne s'arrête pas aux choix de l'autre.

²³⁹ Martha Nussbaum, *Contemplative Creativity : Plato, Spinoza, Proust*, dans *Upheavals of Thought : the Intelligence of the Emotions*, New York /Cambridge (U.K.), Cambridge University Press, 2001, p. 482.

²⁴⁰ *Ibid.*, 2001, p.482.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 498. Nussbaum nous renvoie à Grégory Vlastos (1981) à qui elle accorde le crédit d'avoir relevé avec force cette défectuosité de la théorie platonicienne.

Martha Nussbaum examine trois modèles distincts d'ascension²⁴² : l'ascension qui vise la contemplation du beau et du bien, l'ascension chrétienne qui explore le désir et le rôle de l'humilité, ainsi que le modèle romantique qui valorise les efforts vers la transcendance²⁴³. Ensemble, ils forment une partie continue d'un même processus, par rapport aux solutions qu'ils proposent et aux problèmes qu'ils entraînent, mais chacun décrit un mode de vie. Chaque modèle se décrit comme une amélioration de celui qui le précède²⁴⁴. L'amour érotique commence toujours par un attachement intense à un individu en particulier à qui l'on attribue des caractéristiques merveilleuses, et c'est la base commune pour toutes les échelles d'ascension²⁴⁵.

Nussbaum vérifie aussi si la conception stoïcienne de l'amour, qui vise l'extirpation des passions plutôt que la réforme de l'éros, réussit à régler ces problèmes tout en conservant ce qui est bon dans l'amour. Comme il fut mentionné précédemment, nous n'examinerons pas chacun de ces schèmes en détail ; il est suffisant de savoir qu'ils existent et de garder ces modèles à l'idée comme référence intuitive.

4.4. Une narration de l'amour

Dans le contexte de ses études sur les conceptions traditionnelles d'ascension mentionnées plus haut, Martha Nussbaum utilise aussi les textes littéraires de Proust pour examiner des théories néo-stoïciennes de l'amour. Elle justifie le fait de s'éloigner

²⁴² Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought : the Intelligence of the Emotions*, New York /Cambridge (U.K.), Cambridge University Press, 2001, p. 482.

²⁴³ *Ibid.*, 2001, p. 469-471.

²⁴⁴ *Ibid.*, 2001, p. 469-470.

²⁴⁵ *Ibid.*, 2001, p. 470.

de sa méthode analytique, en disant que l'amour n'est pas un sujet qui se prête bien à des formes conventionnelles d'argumentation linéaire contenue dans les textes philosophiques. Le « mystère et de la particularité » en rapport au phénomène de l'amour, fait dire à Nussbaum que d'autres sources et principes d'organisation sont nécessaires pour l'articuler²⁴⁶. À son avis, la meilleure façon d'examiner le phénomène amoureux serait d'écrire l'histoire de sa propre vie amoureuse, qui nécessiterait à la fois du talent littéraire et un engagement altruiste pour le détail littéraire sur toute une vie. À défaut de cela, elle estime que le meilleur chemin disponible pour étudier l'amour, est l'étude soigneuse des textes littéraires écrits par d'autres, ce qu'elle propose de faire à la lecture de Proust²⁴⁷.

La complexité des émotions, qu'elle qualifie d'« objets relationnels complexes » qu'on ne peut pas saisir sans regarder l'historique des « objets relationnels » qui le forment, est une autre raison donnée par Nussbaum pour justifier l'étude des histoires d'amour par la littérature²⁴⁸. Puisque le passé a une influence sur le présent, il faut regarder l'amour, avec sa charge importante d'émotions, dans la perspective « d'une histoire complexe tissée à travers le temps²⁴⁹ ». Nussbaum voit l'amour comme un objet complexe qui a un composant émotionnel, parmi d'autres. Un problème se présente dans le fait d'utiliser le mot amour à la fois pour dénommer une émotion, ainsi qu'un

²⁴⁶ Martha Nussbaum, *Ladders of Love: An Introduction*, dans *Upheavals of Thought : the Intelligence of the Emotions*, New York /Cambridge (U.K.), Cambridge University Press, 2001, p. 472. C'est moi qui traduis.

²⁴⁷ *Ibid.*, 2001, p. 473.

²⁴⁸ *Ibid.*, 2001, p. 473. La traduction de ses extraits est mienne. « I have characterized all emotions as complex object relations ; and I have argued that most of the emotions of adult human beings cannot be well understood without looking at the history of object relations that informs them, as the past shadows the present. But what is true of all emotions to some degree is true most especially of love. It cannot be well understood unless we examine it as part of the complex fabric of a story that extends over time. »

²⁴⁹ *Ibid.*, 2001, p. 473. C'est ma traduction.

objet complexe composé d'émotions, de critères relationnels, et d'autres encore. Même à l'intérieur de l'émotion, il serait illusoire de faire abstraction du composant relationnel, parce que les amoureux ont des émotions au sujet de l'autre personne, de la bienveillance à son égard, de sa réciprocité, de la relation que l'on entretient avec elle, et avec les activités et interactions partagées. Selon Nussbaum, les comptes rendus narratifs peuvent éclairer à la fois les relations entre les émotions présentes et passées, et le rapport des émotions avec l'action et l'interaction²⁵⁰.

Sa recherche sur la perspective néo-stoïcienne de l'amour la conduit à recourir aux textes narratifs pour deux autres raisons : afin de saisir l'aspect sexuel de l'amour érotique, composant fugace et difficile d'accès dans l'étude de l'amour, et aussi pour pouvoir déterminer s'il existe un lien entre l'amour, les actions, les plans et projets, qui le différencie d'autres émotions²⁵¹. On voit l'importance de toute la richesse rendue possible par l'accès récent à la première correspondance d'Héloïse et d'Abélard. Ces lettres fournissent autant de projecteurs sur leur amour. Au lieu d'une image unidimensionnelle, nous bénéficions d'une image en trois dimensions, où le passage du temps confère une profondeur inespérée à leur relation amoureuse. Nous pouvons arrimer leurs paroles avec leurs actions, et mesurer avec nos propres émotions le poids de leurs désirs respectifs. Par nos expériences de vies, nous pouvons palper les leurs, et en saisir tout le feu et l'exaltation, le drame et le désespoir, ainsi que la résistance et la résignation dans leur histoire d'amour. Or, cela n'exclut pas d'examiner avec notre raison la conception de l'amour dévoilée lors de la narration. De la même façon que

²⁵⁰ *Ibid.*, 2001, p. 474-475.

²⁵¹ *Ibid.*, 2001, p. 475-477.

certaines réalités sont mieux captées et transmises par la poésie, la musique et l'art, parfois une histoire nous parle plus qu'un discours argumenté. Nussbaum donne le crédit à Adam Smith d'avoir exprimé l'idée qu'on s'intéresse à des histoires d'amour, non pas pour l'amour en tant que tel, mais plutôt pour « les difficultés qui mettent à l'épreuve les amoureux au niveau de l'espoir, la peur, la culpabilité et la colère²⁵² ». Nous ajouterons peut-être à cette liste la honte et la façon de la gérer. Tant que tous ces éléments sont présents dans leur récit, il n'est pas surprenant qu'on s'y intéresse encore.

4.5. Le phénomène de l'amour

L'amour comme émotion, l'amour comme relation, l'amour comme objet complexe qui se développe à travers le temps et l'histoire ; Nussbaum ajoute que l'amour est à la fois personnel et social quand nous considérons son aspect normatif.²⁵³ Parler des normes implique des jugements de valeur, et cela nous amène à regarder l'amour sous la perspective d'une théorie de l'éthique. Pour Héloïse, l'amour pur est une éthique en soi : « Aussi la voix d'Héloïse ne cesse-t-elle de résonner, proclamant la supériorité de l'amour face à toute morale déterminée; montrant que l'amour constitue à lui seul une éthique, qu'il est une source de tout abandon et de toute remise ; mais que ce 'recoulement' à la source exige une longue patience, une vigilance de tous les instants

²⁵² *Ibid.*, 2001, p. 476. Nussbaum donne le crédit à Adam Smith pour avoir fourni cette réponse, dans Smith (1976) p. 32-22, dans « *Steerforths'arm : love and the moral point of view* » in Nussbaum (1990).

²⁵³ *Ibid.*, 2001, p. 478-481.

et le non-refus du sacrifice²⁵⁴ ». Les conceptions traditionnelles d'ascension visent à réformer l'amour pour qu'il conserve son caractère vibrant et vivifiant, tout en l'épurant des inconvénients de l'indigence excessive de celui qui aime, du désir de vengeance, et de l'indifférence envers autrui en raison de son attachement excessif à un seul individu. Mais Nussbaum ajoute un autre filon à un tissu déjà très élaboré : pour trouver une conception de l'amour qui peut rendre compte des exigences d'une théorie éthique compréhensive, il nous faut des critères qui la rende compatible avec une société dont la vie publique prend la forme d'une démocratie pluraliste libérale²⁵⁵. Héloïse et Abélard ont vécu au Moyen Âge, avant même que les notions d'espace public et espace privé aient un sens; avant que la notion de pluralisme rentre dans la langue commune. Nous voyons leur expérience à travers un prisme occidental où le féminisme, la globalisation, la démocratie, et la revendication des droits humains influencent nos attentes, même en amour. Il y a de nombreux exemples de l'amour engagé autour de nous, dans nos familles, et parmi les personnages sur la scène publique. Au Québec, la vie de couple amoureux, exemplifiée par Chloé Ste-Marie et Gilles Carle²⁵⁶ nous vient immédiatement à l'esprit. Le respect fondamental de la liberté de chacun des deux forme un contraste

²⁵⁴ Baldine Saint Girons, « *Amour – 3. L'amour comme projection de la scission subjective : Héloïse ou l'amour d'union* », dans l'*Encyclopaedia Universalis*, Corpus 2 Altman – Arnold, Éditeur Encyclopaedia Universalis, 1996, p. 226. Le mot 'recoulement' apparaît entre parenthèses dans le texte original.

²⁵⁵ *Ibid.*, 2001, p. 478.

²⁵⁶ Chloé Ste-Marie, chanteuse-interprète, poète, et comédienne, et Gilles Carle, cinéaste et artiste, sont deux québécois qui vivent une histoire d'amour inspirante depuis plus de vingt ans malgré les années qui les séparent en âge, un peu comme Héloïse et Abélard. Malgré la maladie de Parkinson contre laquelle se bat Gilles Carle et malgré les manques de ressources chroniques qui afflagent les aidants naturels, Chloé Ste-Marie milite sur tous les fronts pour que son conjoint reçoive les soins dont il a besoin, pour qu'on respecte sa dignité, pour qu'il continue d'exprimer sa créativité et pour qu'il soit heureux et entouré d'amour. Il lui rend son amour par son regard aimant. D'ailleurs, dans nos cultures occidentales contemporaines, la liberté de chaque partenaire d'un couple correspond à la liberté d'un individu, détenteur de l'ensemble des droits humains énoncé par la Déclaration universelle des droits de l'homme. Un amour qui brime les droits fondamentaux humains ne peut pas être défendu ni sur le plan individuel, ni sur le plan universel.

frappant lorsque l'on compare leur relation avec celle d'Abélard et Héloïse, cette dernière plutôt constituée de domination et de soumission.

Définir une conception de l'amour implique un questionnement raisonné, mais le phénomène de l'amour dépasse le monde objectif de la science positive et possiblement de la philosophie telle qu'on la connaît dans des argumentations linéaires. Il restera difficile de conceptualiser l'amour parfaitement parce qu'il inclut le sujet, ancré dans le monde de l'être, et non seulement l'étant-dans-le-monde. Le difficulté persisterait même s'il était possible de mesurer des composantes de l'amour de façon objective, telle l'excitation sexuelle, et les composantes sociales et historiques, et bien que nous puissions dissocier les aspects pernicieux des conceptions de l'amour. Puisque nous n'avons pas une conception parfaite de l'être, ce qui doit inclure, il nous semble, le transcendant, sinon au moins un lien et possiblement la compénétration de l'être par le transcendant, une élaboration conceptuelle restera incomplète. Nussbaum qualifie l'amour humain et l'amour chrétien comme appartenant à la même faculté amoureuse et qui mobilisent le même désir dans l'être humain²⁵⁷. C'est peut-être pour cette raison que certaines évocations de Dieu sont si passionnées, et emploient les mêmes formules désirantes que l'on adresse à un amoureux. Quand Abélard demande à l'abbesse de rediriger son amour vers Dieu, en fait, il n'est plus question d'un trio amoureux mais d'un nouveau duo, ce qui explique la résistance d'Héloïse, qui a tout donné pour l'amour d'Abélard.

²⁵⁷ Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought : The Intelligence of Emotions*, 2001, p. 547.

CONCLUSION

Héloïse et Abélard se réclament d'un amour désintéressé, et d'un amour où l'on choisit l'autre comme un individu tout particulier avec lequel on se lie pour la vie. En cela, ils rejoignent Benoît XVI, qui précise que l'éros, quand il est insufflé d'agapè, choisit l'autre pour le chérir et pour en prendre soin sans égoïsme, pour toujours. Cela me semble un peu moins le cas pour Abélard qui ne prend pas en ligne de compte les désirs d'Héloïse; il semble plus égoïste.

L'amour d'Abélard semble comporter un élément de colère, ce qui ne se trouve pas dans l'amour d'Héloïse. Il est contrôlant, ce qui est contre-indiqué pour l'amour. En ce sens, ses gestes s'inscrivent plus dans une conception païenne où les dieux et les êtres humains mènent des luttes intestines les uns contre les autres et où les passions l'emportent sur la raison. Avant sa mutilation, l'éros chez Abélard semble mêlé avec l'arès (l'envie de puissance) plutôt qu'avec l'agapè. Et même après, son amour pour Héloïse est très contaminé par l'instrumentalisation qu'il fait à son égard. Elle se fâche à certains moments, quand Pierre est trop entreprenant au début de leur correspondance, ou trop distant, ou pas suffisamment sérieux dans sa discussion philosophique avec elle. Plus tard, elle exprime sa colère pour ses négligences envers elle. Mais elle ne dirige pas son destin pour servir le sien. Pendant sa vie religieuse, il serait plus approprié de dire que la colère d'Héloïse est dirigée vers le troisième membre de leur trio amoureux à savoir, vers Dieu pour le traitement qu'il laisse subir à son mari. Abélard est plutôt contrarié parce qu'elle résiste à monter l'échelle amoureuse vers un

amour spirituel sublimé. Elle le supplie de lui fournir des outils qui l'aideront à le faire, malgré le fait qu'elle ait vécu une vie exemplaire de religieuse. Nous n'avons pas accès à son for intérieur, pour connaître sa disposition intime, après la fin de leur correspondance. Chacun(e) choisit l'autre pour ses qualités et ses vertus. Chacun(e) exerce sa volonté par rapport au fait d'aimer l'autre malgré des contraintes énormes. Jusque-là, ils se conforment au modèle de l'amour basé sur les qualités ainsi que sur celui de l'amour comme expression de la volonté. Ils s'aiment de façon réciproque depuis le début de leur relation, ont un lien continu, avec un historique d'interactions entre les partenaires, ce qui fait qu'ils comblent les exigences de l'amour relationnel de Kolodny. Pendant leur engagement religieux, Héloïse et Abélard s'aiment, mais ne se voient pas, ou presque plus, et seulement dans le cadre de leurs fonctions respectives. On suppose qu'il aurait été inapproprié de se voir seuls en tant qu'homme et femme, et il est clair qu'Abélard n'aurait pas voulu, alors qu'elle, oui. Au début de la vie religieuse, Abélard aurait voulu être avec Héloïse au Paraclet, mais quand cela s'est avéré impossible, il souhaitait être avec elle après la mort seulement, au ciel. Abélard lui a demandé de prendre le voile, et il l'a laissée sans nouvelles pendant des années parce qu'il pensait qu'elle n'avait pas besoin de ses mots de consolation. Mais son silence dit aussi qu'il ne recherche pas sa compagnie, même par écrit. Selon notre analyse, désirer être uni avec l'autre seulement après la mort ne comble pas la première exigence d'Aquin. Pour sa part, Héloïse se résigne à ne pas voir Abélard, mais elle réclame sa présence par des lettres, ce qui rencontre encore l'exigence de la conception d'Aquin. D'autant plus qu'elle aimerait le revoir et le plus souvent possible.

Abélard croit connaître ce qui est bien pour Héloïse, et elle finit sa vie comme une abbesse exemplaire, respectée par tous. Il se peut qu'il ait eu raison, compte tenu des contraintes sociales qui pesaient sur les femmes à l'époque. Mais vu dans une autre perspective, est-ce que ses sacrifices font le poids à côté des sacrifices qu'elle a dû faire - de ne pas vivre avec son fils, de ne pas vivre sa vie de femme, ou de ne pas vivre sa vie selon ses propres choix? Pour cette raison, la conception de l'amour du philosophe / abbé ne me semble pas se conformer à celui d'Aquin, malgré son souci pour l'âme de son prochain.

La conception de l'amour chez Héloïse comporte une exigence qui ne se trouve pas dans celle d'Abélard : l'expression de son amour se fait à tout prix - contre son meilleur jugement, dans le sens contraire de ses besoins et désirs fondamentaux, et sans même de reconnaissance. Elle a vécu avant l'époque du féminisme et elle obéit à son mari. Les femmes ne pouvaient pas s'épanouir selon leurs propres moyens et leurs propres désirs. Sans l'affranchissement de la femme, il est difficile d'avoir une conception de l'amour qui tienne compte d'elle comme sujet entier. Quand Abélard, et à son tour Aquin, précisent qu'il faut vouloir le bien pour l'autre pour pouvoir dire qu'on l'aime, il ne spécifie pas que la femme a les mêmes droits et priviléges que son partenaire.

La conception de l'amour d'Abélard exige qu'on aime l'autre pour son plus grand bien, même si, comme le stipule Stump, ce qu'on veut pour l'autre est intrinsèquement mauvais pour lui. Ce qu'Abélard voulait pour Héloïse est une vie de sécurité et de chasteté, à l'abri de la vie 'mondaine', mais une vie qui n'est pas une sinécure. Par égoïsme, par manque de courage, ou par manque d'imagination, Abélard dispose de

son amoureuse comme d'un bien qui lui appartient, ce qui est contre-intuitif pour l'amour, à mon avis. Pour qualifier mes propos, il faut reconnaître qu'à l'intérieur de ses limitations, Abélard honore ses responsabilités envers Héloïse par le fait de lui donner le Paraclet et de produire de multiples écrits théologiques en réponse à ses demandes. Si la force de son âme ne se déploie plus en rencontres sensuelles avec son amoureuse, il exerce sa volonté et déploie son intelligence afin de combler ses besoins affectifs à elle, dans la forme de ses œuvres monastiques, et ses besoins physiques, par le don qu'il lui fait du Paraclet ainsi que par les efforts qu'il met à trouver des bienfaiteurs pour elle et pour sa communauté. Héloïse honore aussi son engagement envers lui en lui assurant son amour, dans un monde qui lui est souvent hostile, par le fait d'invoquer les prières qu'il exige afin de se retrouver l'un auprès de l'autre dans la vie éternelle. Elle y concourt en le faisant inhumer au Paraclet et en demandant une exonération de l'Église à son égard.

Avec du recul, la différenciation de l'individu de son milieu social tout comme l'avènement du féminisme, aurait pu avoir une grande incidence sur la conception de l'amour du couple. Sylvain Piron décrit ainsi l'amour qui se dégage du couple de la première correspondance ainsi :

La femme se montre plus aventureuse et créative. Ses métaphores amoureuses associent des images bibliques, souvent issues du *Cantique des cantiques*, à des thèmes tirés de la littérature latine. Prenant appui aussi bien sur les lettres de saint Jérôme que sur le *De amicitia* de Cicéron, elle propose une forme de relation inédite : une amitié désintéressée et un amour passionné indéfectiblement unis, avec le Christ pour associé. Moins inventif, dans la forme comme sur le fond,

l'homme semble s'en tenir à une conception de l'amour inspirée d'Ovide²⁵⁸.

Je dirais qu'au tout début de leur liaison amoureuse, Héloïse manifeste un amour naturellement agapique, tandis qu'Abélard démontre un amour plus païen. Du moment qu'ils deviennent intimes, les choses changent un peu, et Héloïse s'insère plus dans un modèle païen de l'amour. Au cours de leur vie religieuse, Abélard délaisse totalement l'amour païen pour prendre un modèle agapique. Héloïse garde les principes de base de sa conception de départ, et se rapproche plus de la conception aquinienne de l'amour telle que décrite par Stump. Il est même possible de voir une correspondance entre sa conception de l'amour et celle de Benoît XVI en ce qu'elle choisit Abélard et s'engage avec lui de façon désintéressée pour toute sa vie, sans égoïsme apparent. À la fois captatif et oblatif ; si passionnel mais aussi agapique ; si licencieux et pourtant austère ; leur histoire d'amour ne laisse pas indifférent, même après tous ces siècles.

²⁵⁸ Piron, 2005, p. 11-12. À noter : l'orthographe des cantiques apparaît tel quel dans le texte original.

BIBLIOGRAPHIE

1. TEXTES ANCIENS

ABAELARDI, Petri, *Theologia Scholarium*, E.M. Buytaert et C.J. Mews, Turnhout (Belgique), Éditions Brépols, 1987, 549 p.

ABAELARDI, Petri, *Corpus Christianorum : Continuatio Mediaeualis XI, Petri Abaelardi Opera Theologica*, E.M. Buytaert et C.J. Mews, Turnhout (Belgique), Éditions Brépol, 1969.

ABÉLARD, Pierre, *Corpus Christianorum : Continuatio Mediaeualis XIII, Opera Theologica, Theologia 'Summi Boni'*, E.M. Buytaert et Constant J. Mews, Turnhout (Belgique), Éditions Brépol, 1987.

ABÉLARD, Pierre, *Historia calamitatum*, texte critique avec une introduction publiée par J. Monfrin, Paris, J. Vrin, 1967, 144 p.

ABÉLARD, Pierre, *Du Bien Suprême*, présentation et traduction par Jean Jolivet, *Cahiers d'études médiévales IV*, Paris/Montréal, Les Éditions Bellarmin, 1978, 135 p.

ABÉLARD, Pierre, *Œuvres choisies d'Abélard*, textes présentés et traduits par Mauricie Gandillac, Paris, Éditions Montaigne, 1945, 339 p.

ABÉLARD, Peter, *Peter Abelard : Letters IX-XIV*, with introduction by E.R. Smits, Groningen, Université Royal de Groningen, 1983, 280 p.

ABÉLARD, Pierre, *Conférences : Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien ; Connais-toi toi-même ; Éthique*, introduction, traduction nouvelle et notes par Maurice de Gandillac, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993, 293 p.

ABELARD, Pierre, *Les lamentations ; Histoire de mes malheurs ; Correspondance avec Héloïse*, traduit du latin et présenté par Paul Zumthor, Paris, Actes Sud, 1992, 283 p.

ABELARD, Pierre, *Sententie Florianses*, édition H. Ostlender, (*Florilegium Patristicum XIX*), Bonn, 1929.

- ABELARD, Pierre, *Sententie magistri Petri Abélardi (Sententie Hermanni)*, édition critique de Sandro Buzetti, Florence, La Nuova Italia, 1983.
- ARISTOTE, *Rhétorique*, traduction de Charles-Émile Auelle, Paris, Librairie Générale Française, 1991, 377 p.
- D'AQUIN, Thomas, *Somme Théologique : La Trinité, Tome II, 1a Qu 33-43*, traduction française par H.F.Dondaine, Paris, Les Éditions du Cerf, 1997, 453 p.
- D'AQUIN, Thomas, *Somme Théologique : Les Passions de l'âme, Tome III*, traduction française par M. Corvez, O.P., Paris, Desclée et Cie., Édition de la Revue des Jeunes, 1952, p. 9-261.
- ARISTOTLE, *The Nicomachean Ethics*, Translation and introduction by David Ross, Oxford, (England), The World' Classics, 1990, 276 p.
- SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, traduction par l'Abbé Gabriel Vidal, Pas-de-Calais, Librairie Brunet, 1930, 768 p.
- CICÉRON, *L'amitié*, texte établi et traduit par Xavier Bordes, Turin, Éditions Mille et une nuits, 1995, 94 p.
- CICÉRON, *L'amitié*, texte établi et traduit par L. Laurand, Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 1957, 104 p.
- FILLION, Janine, *Les Lettres de Sénèque : Une philosophie du bonheur*, Le Mesnil-sur-l'Estrée, l'Harmattan, 2003, p. 110 p.
- HÉLOÏSE et ABÉLARD (attribuées à), *Lettres des deux amants*, traduites et présentées par Sylvain Piron, Mayenne, Éditions Gallimard, 2005, 217 p.
- HÉLOÏSE et ABÉLARD, *Lettres d'Héloïse et d'Abélard ; Lettres de la religieuse Portugaise*. Bibliothèque de Cluny, présentation de Marcel Jouhandeau, Paris, Librairie Armand Colin, 1959, 256 p.
- LUSCOMBE, David Edward, *Peter Abelard's Ethics*, traduit et présenté par David Edward Luscombe, Oxford, Clarendon Press, 1971, 130 p.
- MICHELET, Jules, *Lettres D'Abailard et D'Héloïse*, traduites sur les manuscrits de la Bibliothèque Royale, avec Introduction de Jules Michelet, Paris, Harmattan, 1997, 292 p.
- MUCKLE, J.T., *The Story of Abelard's Adversities : A Translation with notes of the Historia Calamitatum*, Toronto, The Pontifical Institute of Medieval Studies, 1954/1964, 80 p.

OBERSON, Roland, *Héloïse – Abélard : Correspondance, Nouvelle Version des Lettres I – VI*, L'Âge d'Homme, Lausanne, 2002, 456 p.

OVIDE, (Publius Ovidius Naso), *L'art d'aimer*, textes établis et traduits par Roger Peyrefitte, Paris, Le Livre de Poche, 1960, (1963 préface), 185 p.

SÉNÈQUE, (Lucius Annoeus), *Apprendre à vivre : Lettres à Lucilius*, choisies et traduites par Alain Golomb, Paris, Arlea, 1990, 175 p.

SÉNÈQUE, (Lucius Annoeus), *Lettres morales à Lucilius I-XVI*, avec introduction et notes par R. Aubé, Paris, Librairie Hachette et Cie, 1916, 118 p.

SÉNÈQUE, *Les lettres à Lucilius : Épîtres III et IV*, traduction par M.Pintel, revue et imprimée par M. de la Fontaine, 1681, prélevé de www.gelahn.asso.fr/doc15.html, 11 mai 2006.

SÉNÈQUE, *Les lettres à Lucilius : Épîtres IX*, traduction par M.Pintel, revue et imprimée par M. de la Fontaine, 1681, prélevé de www.gelahn.asso.fr/doc15.html, 11 mai 2006.

2. AUTRES RÉFÉRENCES

ARENDT, Hannah, *Le concept d'amour chez Augustin : Essai d'interprétation philosophique*, traduit de l'allemand par Anne-Sophie Astrup, Condé-sur-Noireau (France), Éditions Deuxtemps Tierce pour la traduction française, 1991, 182 p.

ARMSTRONG, Arthur editor, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, sous la direction de A.H.Armstrong, Cambridge (Angleterre), Cambridge University Press, 1970.

AUDOUARD, Antoine, *Adieu, Mon Unique*, Mesnil-sur-l'Estrée (France), Gallimard, 2000, 380 p.

BALADIER, Charles, *Érôs au Moyen Âge : Amour, désir et « delectio morosa »*, Paris, Éditions du Cerf, 1999, 220 p.

BLONDEL, ÉRIC, *L'Amour*, textes choisis et présentés par Eric Blondel, Paris, Flammarion, 1998, 239 p.

BOURIN, Jeanne, *Très Sage Héloïse*, Paris, « *L'amour et l'histoire* » de la Librairie Hachette, 1966, 223 p.

BROCCHIERI, MariaTeresa Fumagalli Beonio, « *Héloïse l'intellectuelle* », dans *Les femmes au Moyen Âge*, F. Bertini, F. Cardini, et al., traduit de l'italien par Catherine Dalarun-Mitrovitsa et Jacques Dalarun, France, Hachette Littérature, 1991, p. 191-224.

BROCCHIERI, MariaTeresa Fumagalli Beonio, « *L'intellectuel* » dans *L'homme médiéval* sous la direction de Jacques Le Goff, Paris, Seuil, 1989, p. 201-232.

BROOKE, Christopher, *The Twelfth Century Renaissance*, London, Thames and Hudson, 1969.

CHEVALIER, Jacques, *Histoire de la Pensée : La Pensée Chrétienne*, Paris, Flammarion, 1956.

CLANCHY, Michael T., *Abelard : A Medieval Life*, Oxford, Blackwell, 1998, 395 p.

COPLESTON, Frederick, S.J., *A History of Philosophy, Volume I : Greece and Rome, From the Pre-Socratics to Plotinus*, New York, Image Books, 1993, 506 p.

D'ARCY, Martin Cyril, *La Double Nature de l'Amour*, traduit de l'anglais par Émile Pin et Jean Mambrino, Paris, Aubier, 1948, 352 p.

DELHAYE, Philippe, *Enseignement et Morale au XII^e siècle*, Fribourg (Suisse), Éditions Universitaires, et Paris, éd. Cerf, 1988.

DION SCOTT-KAKURES, Susan Castagnetto, Hugh Benson et al., *History of Philosophy*, New York, Harper Collins Publisher, 1993, 419 p.

DRONKE, Peter, *Women Writers of the Middle Ages : A Critical study of Texts from Perpetua (203) to Marguerite Porete (1310)*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 1984, 318 p.

DUBY, Georges, *Bibliothèque des Histoires, Dames du XII^e siècle : Héloïse, Aliénor, Iseut et quelques autres*, Mayenne, Éditions Gallimard, 1995, 174 p.

DUBY, Georges, *Féodalité*, Manchecourt, (France), Éditions Gallimard, 1996, 1466 p.

DUBY, Georges, *Qu'est-ce que la société féodale?*, Paris, Flammarion, 2002, 1707 p.

FERRARI, G.R.F., « *Platonic Love* », dans *The Cambridge Companion to Plato*, Edited by Richard Krant, Cambridge/ N.Y./Melbourne, Cambridge University Press, 1992, p. 249-276.

GILSON, Étienne, *Abélard et Héloïse. Correspondance*, préface d'Étienne Gilson, Édition d'Édouard Bouyé, St-Amand (France), 2000, 444 p.

GILSON, Étienne, *Héloïse et Abélard*, deuxième édition, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1948, 171 p.

GILSON, Étienne, *L'esprit de la Philosophie Médiévale*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1948, 440 p.

GOUREVICH, Aaron J., Chapter 2 *Medieval Culture and "Mentalité" According to the New French Historiography*, (réimprimé des Archives européennes de sociologie XXIV (1983), 167-95, Copyright AES, 1983) dans *Historical Anthropology of the Middle Ages*, edited by Jana Howlett, Chicago, University of Chicago Press, 1992, p. 21-49.

GOUREVICH, Aaron J., Chapter 4 *Perceptions of the Individual and the Hereafter in The Middle Ages*, traduit du français par S.C. Rowell, dans *Historical Anthropology of the Middle Ages*, sous la direction de Jana Howlett, Chicago, University of Chicago Press, 1992, p.67-89.

GOUREVICH, Aaron J., *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, traduit du russe par Jean-Jacques Marie, Paris, Éditions du Seuil, 1997, 308 p.

HAMELIN, Guy, *L'origine de la doctrine de la vertu comme habitus chez Pierre Abélard*, thèse doctorale, Trois-Rivières, Université du Québec à Trois-Rivières, 1996, 445 p.

HANKINSON, James, « *Action and Passions* » dans *Passions and Perceptions*, sous la direction de James Brunschwig and Martha Nussbaum, Cambridge University Press, 1993.

HELOÏSE et PIERRE ABELARD, *Lettres et vies*, Paris, Flammarion, 1996, 224 p.

HULTGEN, Gunnar, *Le Commandement de l'Amour, chez Augustin : Interprétation philosophique et théologique d'après les écrits de la période 386-400*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1939, 287 p.

JAVELET, Robert, « *L'Amour spirituel face à l'amour courtois* », dans *Entretiens sur la renaissance du XII^e siècle*, sous la direction de Maurice de Gandillac et Édouard Jeauneau, Paris, Mouton et Co., 1968, p. 309 – 346.

JOLIVET, Jean, *Abélard*, Paris, Éditions Séghers, 1969, 182 p.

LE GOFF, Jacques, *Un autre Moyen Âge*, Manchecourt (France), Éditions Gallimard, 1997, 1368 p.

LOTZ, Johannes Baptist, *Pour aimer : désir, amitié, charité*, Vienne, Bellarmin Desclée et Brouwer, 1974, 181 p.

MARENBON, John, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge, (G.-B.), Cambridge University Press, 1997, 349 p.

MARENBON, John, *Medieval Philosophy*, New York, Routledge, 1998, 510 p.

MARION, Jean-Luc, *Le Phénomène érotique*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 2003, 342 p.

MEWS, Constant J., « *Thèmes Philosophiques dans les Epistolae Duorum Amantium : Premières Lettres d'Héloïse et d'Abélard* », dans *Langage, sciences, philosophie au XIIe siècle*, sous la direction de Joël Biard, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1999, p. 23-38.

MEWS, Constant J. *The Lost Love Letters of Abelard and Héloïse : Perceptions of dialogue in Twelfth-Century France*, with translations by Neville Chiavaroli and Constant Mews, New York, Palgrave, 2001, 361 p.

MILLER, Peter Isaac, *The Particularity of Creation : Saint Augustine and the Narrative Self*, in *Singularity in Medieval Minds : Augustine, Scotus, Cusa*, Doctoral Thesis, Berkeley, University of California, 1997.

NUSSBAUM, Martha. C. *The Therapy of Desire : Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1994, 510 p.

NUSSBAUM, Martha. C., *The Augustinian Tradition*, sous la direction de Gareth B. Matthews, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1999, 381 p.

NUSSBAUM, Martha, C., *Upheavals of Thought : The Intelligence of Emotions*, New York/Cambridge, (U.K.), Cambridge, University Press, 2001, 714 p.

NYGREN, Anders, *Eros et Agapè : la notion chrétienne de l'amour et transformations*, traduction de Pierre Jundt ; préface de Maurice Goguel, Paris, Aubier, 1944-1952, 2 tomes.

PAILLÉ, Yvon, *Puissance de l'Amour*, dans *Le Vol du Hibou : pour une Philosophie chrétienne*, imprimé par l'auteur, Trois-Rivières, 2006, 345 p.

PAILLÉ, Yvon, *Réflexions sur L'Encyclique de Benoît XVI « Deus Caritas Est »*, Texte non publié, 2006.

PÉPIN, Jean, « Clément d'Alexandrie, *Les Catégories d'Aristote et les Fragments d'Héraclite* », dans *Concepts et catégories dans la Pensée antique*, sous la direction de Pierre Aubenque, Paris, Librairie Philosophique, Vrin, 1980, 345 p.

PERNOUD, Régine, *Héloïse et Abélard*, Mayenne (France), Éditions Albin Michel, 1970, 284 p.

PRICE, A.W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, New York/Clarendon, Oxford University Press, 1989, 248p.

RABOUIIN, David, *Le Désir*, textes choisis et présentés par David Rabouin, Paris, Flammarion, 1997, 236 p.

RICOEUR, Paul, « *Le symbole donne à penser* », dans *Esprit*, juillet/août, 1959, p.60-76.

De ROUGEMONT, Denis, *L'Amour et l'Occident*, Paris, Librairie Plon, 1939, 342 p.

ROBIN, Léon, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris, Presses Universitaires de France, 1933, 189 p.

SAHEL, Claude, *Esthétique de l'amour : Tristan et Iseut*, Paris/Montréal, l'Harmattan, 1999, 282. p.

SARTRE, Jean-Paul, *Qu'est-ce que la littérature?* Paris, Gallimard, 1948, 314 p.

SILVESTRE, Hubert, « *L'idylle d'Abélard et Héloïse : la part du roman* », dans *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques*, 5^e série – Tome LXXI, Bruxelles, Palais des Académies, 1985-5, p.158-200.

SOUTHERN, Richard W., *The Letters of Abelard and Héloïse*, in *Medieval Humanism and Other Studies*, Oxford, 1970.

SOUTHERN, Richard W., *Medieval Humanism and Other Studies*, New York/Evanston, Harper and Row, 1970, 252 p.

STUMP, Eleonore, *Love By All Accounts*, Wilde Lecture 2, texte non publié, mai 2006.

TAYLOR, Charles, *Sources of the Self : The Making of the Modern Self*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, 601 p.

WHEELER, Bonnie, Éditeur, *Listening to Héloïse : The Voice of a Twelfth Century Woman*, New York, St. Martin's Press, 2000.

WILLIAMS, Bernard, « *Pagan Justice and Christian Love* », dans *Apeiron*, Vol. 26(3-4), 1993, p. 195-207

3. DICTIONNAIRES, ENCYCLOPÉDIES et INTERNET

Auteur inconnu, *Couples : Mais qu'est-ce donc que l'amour?* dans Art de Vivre, relevé de http://www.canoe.qc.ca/ArtdevivreCouples/aou14_amour_a.html, 16 août 2000, 5 p.

BENOÎT XVI, *Lettre Encyclique*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_fr.html, 33 p

Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy, London/New York, Routledge, 2000, 949 p.

Le Nouveau Petit Robert : Dictionnaire de la langue française, Paris, 1994, Montréal, Dicorobert Inc., 2467 p.

The Encyclopedia of Philosophy volumes 5 et 6, Edited by Paul Edwards, New York/London, MacMillan Publishing Company Inc., 1967.

Encyclopédie Philosophique Universelle II : Les notions philosophiques Dictionnaire, Tome I, Paris, Presses Universitaires de France, p. 74-78.

Encyclopaedia Universalis, Thésaurus – Index, A-C, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1996, 959 p.

Encyclopaedia Universalis, Corpus 2, Altman – Arnold, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1996, 1046 p.

Histoire de la Philosophie 1 : Antiquité – Moyen Âge, Volume 2, sous la direction de Parain, Paris, Éditions Gallimard, 1969, St-Amand (Fr), 1728 p.

LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1926, 1323 p.

MAURUS, Véronique, « *Mystérieuse Héloïse* », dans l'hebdomadaire *Le Monde*, 24 août 2004.

NUSSBAUM, Martha C. (1998), *Love*, dans E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London : Routledge, Cueilli le 24 juin 2003, de <http://www.rep.routledge.com/article/L046>.

VINCENT, Catherine, « *L'engagement amoureux* », dans l'hebdomadaire *Le Monde*, 31 août 2005.