

BRAVOURE, SAVOIR, RICHESSE ET AMOUR DANS LES JEUX-PARTIS DES TROUBADOURS

«Guiraut Riquier, nous tenhatz aretratge,
Vos ni'n Marques, si tot a vostra guia
Non dic jutjan, qu'en est vostre lengatge
C'om se fassa pros donan e meten
E conquer honor e pretz valen ;
Ges non dic mal ad armas ni a sen,
Mas donar sobre totz senhoria.»

C'est ainsi que Peire d'Estanh formule son jugement à la fin d'un *torneiamen* composé par Guiraut Riquier, Enric II de Rodez et Marques, et dans lequel Guiraut laisse ses partenaires choisir entre le savoir parfait, les hauts faits d'armes et la Largesse.¹ La Largesse est la première des vertus, de laquelle dépendent toutes les autres. Le Savoir également, compris par son défenseur Marques dans le sens d'une érudition octroyant des forces magiques, est identifié avec la raison courtoise (*sen*), faculté spécifiquement courtoise de la juste attitude envers le monde. On a perdu la conscience d'une différence entre *sen* et *saber* encore ressentie à l'époque classique de la poésie des troubadours comme antithèse entre la conception de l'existence courtoise et les prétentions absolues de l'Église au Savoir. La Largesse, jusqu'ici une attitude dictée par le *sen*, s'est affranchie. C'est en donnant et se dépensant (*donan e meten*) que l'homme devient *pros*, c'est ainsi seulement qu'il acquiert *honor* et *pretz valen*. A cette époque tardive de la poésie des troubadours les concepts courtois de valeurs ont atteint le dernier grade d'extériorisation par le fait qu'on les rapporte exclusivement à la Largesse qui en soi ne peut revendiquer que le rang d'une vertu isolée ou d'une attitude secondaire.

1. «Senh'En Enric, a vos don avantatge», PILLET-CARSTENS, 248.75.

Plus décisif encore que la Bravoure et le Savoir a été, pour les conquêtes d'Alexandre le Grand, la Largesse, ainsi raisonne Enric dans notre jeu-parti. La *largueza* seule est à même d'arrêter la déchéance de *pretz* (str. 2) et non pas les faits d'armes avec lesquels on ne peut emplier une vie sans avoir recours au brigandage.

La Largesse en tant que symbole des forces initiales de la civilisation courtoise a écarté ou assimilé tous les autres facteurs ne s'appuyant pas ou ne s'appuyant plus sur une base concrète. L'Amour lui-même n'engendre plus directement la multitude des bonnes qualités. La Largesse s'insinue parmi elles. En perdant sa fonction militaire la chevalerie a perdu sa raison d'existence et la retrouve dans la conception courtoise de la vie. Aux anciennes notions de valeurs, épaves de l'ancienne éthique belliqueuse, est réservée la tâche de dorer les idéaux de la nouvelle conception et de les ériger en exemples permanents.

L'évolution dans la conception des valeurs vitales éclate à chaque pas dans une littérature totalement au service de l'exaltation courtoise de la vie chevaleresque. En interprétant quelques jeux-partis pour illustrer notre thème nous interrompons, d'une façon qui peut paraître arbitraire, le processus continu de l'effort intellectuel tendant à incorporer et à assimiler dans le cadre de l'idéal courtois de l'homme, prétendant à l'universalité, des phénomènes nouveaux et contradictoires. Ces divisions cependant permettent de délimiter en tous sens le champ d'une évolution, tout en évitant l'arbitraire d'une méthode strictement chronologique. Nous avons tout clairement devant les yeux le sommet et le dernier stade de l'évolution. Mais la première période et le premier tournant décisif remontent à une époque pré littéraire, tandis que les forces et les éléments qui ont déterminé cette importante transformation et d'où naquit la poésie courtoise, ne peuvent être expliqués que par les traces d'une couche antérieure et par les lois cachées de leur évolution ultérieure fixée par la littérature.

Un des jeux-partis les plus anciens qui opposent la Bravoure et la Courtoisie est le jeu-parti «Ara parra si sabetz triar» de Guigo (Gui de Cavaillon?) et d'un certain Bernart.² Devant choisir entre un manteau qui lui permet de triompher des dames et une lance qui lui assure la victoire sur les chevaliers les plus braves, Bernart choisit le manteau. Guigo lui reprochant de tromper les femmes avec son manteau magique, Bernart ne répond pas, comme on s'y attendrait, en lui reprochant un délit analogue, mais en se référant à l'Amour source de toutes les vertus

2. PILLET-CARSTENS, 197.1a.

et de tous les biens.³ Pour Guigo par contre le mérite et la valeur de l'homme sont représentés par la *cavallaria*, par sa bravoure. Pour Bernart celle-ci représente tout au plus une partie de toutes les exigences auxquelles doit répondre le chevalier courtois et qui ne peuvent être réalisées que par l'Amour. Une bravoure héroïque comme celle de Roland (vv. 9-12), en tant que tentative barbare, et donc condamnée à l'échec, prétend satisfaire à toutes les aspirations humaines alors qu'elle étouffe au contraire toutes ces aspirations. L'importance trop grande accordée à l'esprit militaire est pour cette conception plus qu'un simple déséquilibre de la balance des vertus ; elle fixe les facultés humaines dans une direction dans laquelle toutes les forces seraient soustraites à l'édification nécessaire d'une forme universelle de vie. Ce n'est plus la Bravoure mais la *dompna* qui rend l'homme *valen e pro*. La relation de ces attributs et de la Bravoure est complètement négligée. Même si nous considérons *valen e pro* et *ardit* (apparaissant au v. 29) tout au moins comme le côté guerrier du nouvel idéal et non encore comme la transposition parfaite en une conception spécifiquement courtoise, il nous faut admettre cependant qu'on refuse de façon tout arbitraire à la Bravoure le droit de représenter un élément constitutif de la conception courtoise de l'homme. La Bravoure chevaleresque nous apparaît plutôt comme partie intégrante de cette conception ; elle n'est plus une condition, mais une conséquence de l'effort inspiré par la Dame.

Le problème déjà contenu ici de la plus ou moins grande valeur de la bravoure chevaleresque, innée ou créée par l'Amour, est le thème évident d'un jeu-parti entre Oste et Guillem.⁴ Guillem prend le parti du chevalier qui est brave sans l'aide de l'Amour, mais Oste défend le second avec les arguments suivants :

«No'n fai ges tant a prezar
 Cum cel qui met per amar
 Qu'i sap honor e bon pretz maintenir.
 On mais fa'i hom, mais l'en deu hom grazir.»⁵

3. «Guigo, ges non pot poiar
 En pretz cavalliers per razo
 Per armas cum per dompneyar ;
 Car dona'l fai valent e pro,
 Larc et ardit e de bella paria
 Et armas brau, felh e de maltalan,
 E mos mantelhs far m'a jazer bayzan,
 Quan vos iretz al vent e a la bia.»

(Str. 4)

4. «Guillem, razon ai trobada», PILLET-CARSTENS, 313.1.

5. V. 21-24.

Le chevalier doit soutenir l'honneur et la gloire et sera récompensé selon ses mérites. L'Amour, c'est-à-dire l'amour courtois, la vie à la cour, provoquent l'achèvement de sa prouesse, et son entourage courtois bénéficiera à son tour de celle-ci. *Mantenir honor e pretz* par l'Amour signifie inclure tous les membres de la vie courtoise en une atmosphère éducatrice et sociale qui, par sa tension interne et son aspiration inéluctable vers la réalisation de ses décrets idéaux, semble supprimer toutes les différences en entraînant même les moins doués. Une vertu stable acquise apparaît aussi à Sordel comme plus importante que la vertu individuelle innée.⁶ Les qualités acquises, accessibles à tous, permettent même à celui qui est moins doué de pénétrer dans le cercle de la civilité courtoise. Étant d'un caractère social nettement déterminées, elles sont relativement indépendantes des extravagances imprévisibles des instincts et garantissent la fermeté durable de la conduite. Les normes éthiques du monde courtois s'étendent comme une enveloppe élastique sur les différences entre les individus qui, confiants en ces vertus courtoises qui deviennent une seconde nature et finalement la substance même de l'homme, croient pouvoir se passer d'un élan partant de leur propre Moi.

L'Amour source de toutes les vertus, cela signifie la cour point de départ et centre d'échange de tous les biens. Critiquer le pouvoir suprême de l'Amour, c'est aussi se méfier de la prétention universelle de la conception de la vie courtoise à la formation de l'homme. Dans une jolie comparaison qui oppose la source à jamais intarissable à la fontaine dépendante de la pluie, Guillem dénonce le point faible de l'argumentation de son adversaire.⁷ La morale dictée de l'extérieur reste toujours liée au milieu et ne devient jamais la propriété vraiment personnelle de l'individu. La libération éventuelle des liens par lesquels l'amour courtois rattache l'individu à la société et qui seuls ont le pouvoir de rendre «dels malvatz pros» (v. 48), fait que l'individu se retrouve, sans espoir et sans remède, en présence de ses humbles qualités personnelles.

Le centre de la discussion est la *proeza*. Il est caractéristique que Oste, en repoussant du point de vue courtois les vertus innées, soit amené

6. «Aissi col tesaur», vv. 147 ss., 201 ss., 244 ss., 265 ss.

7. «Oste, mal fai qui egailla
Fon ni flum complit
Ab cistern' ab mur blanquit ;
Que ses ploia non crei vailla
Ren, e'l pretz, qu'ie us aug comtar,
Sol l'amors lo desampar,

Muor tost e'l mieus viu ; que non pot morir,
Anz sors com fons a cel qui'l sap noirir.»

(Str. 4)

à négliger totalement la plus typique de ces vertus et celle qui est la plus opposée à sa conception, la Bravoure. Cependant il fait remonter *honor* et *bon pretz* à une Largesse apparemment composée d'une pluralité de qualités. Par contre Guillem insiste, en plus du *donar*, sur la Bravoure comme une des parties essentielles de la *proeza* d'autant plus que la justesse de son opinion semble prouvée précisément par celle-ci.⁸

Dans un *torneiamen*, un Rainaut et deux Guigelms combattent pour la Bravoure militaire, l'Amour et le Jeu.⁹ Le premier Guigelm préfère à l'*ardimen* le succès auprès des femmes ou, comme il dit, «l'astre de cortesia». Le deuxième Guigelm choisit la gloire militaire :

«Eu mantenrai l'onor e'l vasalage
Del cavalier c'ab las armas s'eslia,
Car jocs dels datz non es de hom valen,
Ni domnejar non es bon trop soven».¹⁰

Vasalité et honneur féodal se font encore sentir ici (*vasalage*, *onor*) dans leur dépendance originale de la Bravoure militaire. Une place est réservée à l'amour courtois, mais non l'autorité entière sur l'homme.

Deux jeux-partis entre Sordel et Bertran d'Alamanon présentent un aspect intéressant de la valeur accordée par l'esprit courtois à la Bravoure. L'un de ces *partimens*¹¹ pose ainsi le problème : préféreriez-vous renoncer aux joies de l'Amour ou à la gloire des armes, alors cependant que votre Dame continue à croire que vous possédez celle-ci ? La façon dont est posé le problème dénonce une conception inquiétante de l'honneur, et la suite du jeu-parti confirme ce fait. La Bravoure est conservée comme élément du complexe des vertus courtoises. On ne veut pas renoncer à la gloire qu'elle assure, mais à la gloire seulement. La fiction suffit. La Bravoure personnelle en soi ne représente plus une valeur vivante et indiscutée. En théorie on ne veut pas se passer de l'éclat de la véritable chevalerie, en pratique cependant domine l'éthique purement courtoise qui considère la simple Bravoure comme gênante et la preuve de bravoure militaire comme non indispensable dans la réalité quotidienne. Pour Sordel il n'y a pas de *pretz* sans Amour. Un baiser vaut un coup de lance. L'attitude belliqueuse du Français semble au Méridional cultivé

8. Folc lui aussi dans un *torneiamen* avec Arnaut et Guillem («Segner Arnaut, vostre semblan», PILLET-CARSTENS, 150a.1), insiste sur la Bravoure innée par opposition à l'inconstance de la grâce des dames et de la générosité d'un seigneur. Il place Roland et Tydeus au-dessus de Tristan, la gloire des armes au-dessus des succès amoureux. Ses adversaires répondent par les arguments usuels.

9. «Vos dos Guigelms, digatz vostre coratge», PILLET-CARSTENS, 413a.1.

10. Vv. 19-22.

11. «Bertran, lo joy de dompnas e d'amia», PILLET-CARSTENS, 437-10.

d'une étroitesse d'esprit barbare. L'argument de Bertran reprochant à Sordel de vouloir posséder la joie sans la *valor* perd toute consistance pour une conception qui s'est créée depuis longtemps de nouveaux critères.

Le même point de vue est exprimé par le second jeu-parti des deux auteurs.¹² Sordel demande à Bertran si une Dame qui exige de son cavalier qu'il se distingue au combat l'estime plus qu'une autre qui exige rigoureusement de son amant qu'il renonce à de tels projets. À nouveau Bertran fait dépendre l'honneur de la Bravoure et à nouveau se montre dans les vers de Sordel combien la conception rigide de l'honneur chevaleresque est ébranlée par les nouvelles valeurs courtoises qui impliquent une atténuation du code de l'honneur et un élargissement de l'horizon spirituel. Ce même problème est traité par R. (d'après Kolsen : Raimon Berenguier de Provence) et Rodrigo dans un jeu-parti.¹³ Le problème est le suivant : vaut-il mieux, si l'on espère conserver toujours la grâce de sa Dame, ne récolter que la louange et la gloire de la Bravoure, ou bien posséder celle-ci, mais en renonçant alors à la gloire. Rodrigo renonce à la gloire sans objet, ne voulant pas conquérir sa Dame par la ruse. Son adversaire cependant est plus près de la réalité courtoise lorsqu'il fait dépendre de sa réputation la qualification de l'homme dans la société et lorsqu'il fait dépendre le sens d'une action de sa résonance publique :

«C'obra perida
Es e s'oblida
Ses laus e ses pretz ; qui·h es guitz ?
Laus e pretz guida
Fin joi a vida».¹⁴

La lâcheté qui avait suffi naguère à exclure l'homme de son milieu social, perd son caractère déshonorant à l'instant même où la bravoure guerrière n'est plus condition d'existence et où d'autres conditions prennent sa place.

Cette contradiction entre deux conceptions symbolisant le substrat idéologique de deux couches historiques, a été exprimée le plus clairement dans un jeu-parti, remontant au premier quart du XIII^e siècle, entre Guionet (Gui de Cavaillon ?) et Raembaut (de Vaqueras ?) :¹⁵ Une noble Dame, aimée de deux chevaliers également nobles, doit-elle préférer celui qui se distingue uniquement par sa grande bravoure ou plutôt celui qui

12. «*Dos domnas aman dos cavalliers*», PILLET-CARSTENS, 437-11.

13. «*Ar chautetz de cavalaria*», PILLET-CARSTENS, 424.1.

14. Vv. 45-49.

15. «*En Raembaut, pron domna d'aut paratge*», PILLET-CARSTENS, 238.2.

possède toutes les qualités mais qui est lâche? Raembaut choisit ce dernier :

«Cel qu'es adregz, plazenz, de bel estatge,
Larcs e cortez e senes villania.
Aquel vos dic que val mais per un cen
A la dompna e l'es plus d'avinen.
Qar non es dregz per un sol honramen
Dei' om aver bona domn'am baillia». ¹⁶

Ce sont les vertus typiquement courtoises que Raembaut énumère ici. Une seule qualité ne suffit pas à répondre aux exigences de la Dame, c'est-à-dire à la vie courtoise. En vain Guionet fait valoir que la Bravoure entraîne le chevalier à exposer sans hésitation sa vie pour son amante. Il rejette le reproche d'avidité qui pourrait être fait à la Dame choisissant le lâche. La Bravoure seule est sauvagerie barbare. La nouvelle conception de l'homme consiste en l'exaltation de la vie par une interprétation judicieusement ennoblissante de la réalité. Le chevalier ne peut plus combattre chaque jour (v. 32). La vie a désormais des exigences auxquelles l'*ardimen* ne peut répondre.¹⁷ Raembaut termine sa condamnation de l'*ardimen* par les mots suivants :

«... largueza e sen
Acoil Amors e no'l platz vilania». ¹⁸

Largesse et Raison, disposition permanente à assurer les bases du nouveau mode d'existence et conduite ennemie de tout imprévu, tels sont les principes de la civilisation chevaleresque et courtoise. Tout ce qui pèche contre cette conception est *vilania*. La signification de la Largesse naît de la nécessité qu'éprouve la petite noblesse à affermir sa nouvelle forme de vie et de son adoption d'abord volontaire par la haute noblesse. Par cette Largesse en tant qu'engagement moral impérieux la conception de vie courtoise est définitivement constituée. Les arguments de Raembaut participent sans aucun doute de ces efforts. Mais quelle est la participation de Guionet?

16. Vv. 11-16.

17.

«En Guionet, domnas han en usatge
C'ab gen servir et ab bella paria
Conquier'hom mais q'amic brau ni salvatge.
No volon ja en la lur compagnia
Mas bar cortez, adreg e conoiscen,
Per qe'l larcs taing qe n'aia jauzimen
Miels qe l'arditz avols : qe van dizen
Qe combatre non pot hom qada dia».

18. Vv. 55-56.

(Str. 4)

Bien entendu, comme dans tout jeu-parti, l'opinion exprimée ici n'est pas nécessairement l'opinion personnelle de l'auteur. Le jeu-parti tout entier contribue à définir l'idéal courtois. Cependant Guionet n'est pas moins l'interprète de forces paralysantes vraiment existantes. Il cite Alexandre pour prouver la nécessité de la Bravoure guerrière dans la conquête d'un pouvoir étendu. Raembaut lui oppose la largesse et la félicité amoureuse de Paris. Dans notre poème les deux interlocuteurs, selon une tradition déjà établie, représentent le lâche comme riche, le courageux comme pauvre. Ce dernier vit dans l'espoir d'accéder à la fortune par sa Bravoure guerrière.¹⁹ Se trompe-t-on en voyant ici l'esprit d'une partie de la petite chevalerie encore exclue de la sphère courtoise? Que fera cette couche si ce n'est revendiquer son ancienne fonction militaire et les droits en découlant? Ici vit encore, d'une part, l'esprit guerrier de la chevalerie de la colonisation et des premières croisades, d'autre part son écho dans l'idée de la justification du brigandage.²⁰ Cependant malgré l'exaspération des contrastes exprimés dans ce jeu-parti il ne faut pas oublier que l'on est prêt à abandonner l'oisiveté imposée par l'évolution interne de la classe pour participer au nouveau et brillant mode de vie. Caractéristique pour cette tendance est l'union des deux concepts jusque là si opposés dans la conclusion de Guionet :

«E digatz li que membre com gen
Si fai ensemz arditz ab cortesia».²¹

C'est avec une méfiance compréhensible qu'une partie de la noblesse, qui n'a pu s'adapter au monde courtois, assiste à une évolution qui renonce à sa collaboration. Ne pouvant participer activement à la vie courtoise dans laquelle ses pairs trouvent une nouvelle interprétation de la destinée, elle s'accroche à son ancienne fonction qui lui avait attribué dans la structure sociale une place déterminée correspondant à ses qualités propres et, par la conscience historique née du christianisme, son rôle dans le processus historique. On fera donc bien de distinguer dans cette opposition à la civilisation courtoise deux tendances qui cependant peuvent être mélangées jusqu'à en être méconnaissables: l'opposition spirituelle et ascétique et la protestation de la partie évincée de la petite noblesse.

19. La même constatation découle plus ou moins nettement des autres jeux-partis portant sur des problèmes analogues.

20. Raembaut fait d'ailleurs allusion à la nécessité de la noblesse appauvrie de se défendre elle-même par la force :

«Q'Amors non vol q'om raube ni aucia».

(V. 48)

21. Vv. 51-52.

Dans le *torneiamen* de Guiraut Riquier cité au début de notre article, toutes les valeurs rendues libres par la régression de la Bravoure sont incorporées à la Largesse, désormais leur source. La *proeza* perd de plus en plus son contenu original. Bien qu'elle paraisse encore chez Guillaume IX sous la forme de la Bravoure guerrière,²² Marcabru la rapporte déjà directement à la Largesse qui, au sens chrétien, représente la seule défense, réunissant tous les biens, contre la puissance du mal qui grandit de manière inquiétante. Là où s'ouvre une faille toujours plus profonde entre la Richesse et la Générosité, la *proeza* disparaît dans le gouffre. Le monde est divisé en contradictions irréductibles : d'un côté *largueza*, *proeza*, *joven*, de l'autre *escarsedat*, *malvestat* et décadence morale. Pour Guiraut Riquier l'existence semble divisée de façon analogue. Mais les points de départ des deux poètes sont extrêmement différents. Marcabru lutte contre les manifestations dangereuses d'une évolution inévitable et qu'il approuve au fond, Riquier par contre lutte contre leur disparition. Marcabru veut soutenir une position chrétienne et ascétique comme correctif de l'esprit nouveau, Riquier veut ramener à celle-ci. Entre les deux se trouve d'une part une attitude absolument profane, d'autre part la lutte de celle-ci contre les tendances qui viennent de Marcabru et celles qui conduisent à Riquier.

Le contraste éternel entre Fortitudo et Sapientia, élément tragique de l'épopée depuis Homère jusqu'à la Chanson de Roland, ne devient un problème pour le guerrier que dès le moment où, avec l'éthique des croisades, l'Église éveille en lui la conscience de la nécessité d'une collaboration judicieuse à l'ordre final de l'univers. Souvent encore la sauvagerie guerrière à peine domptée se réveille et met en danger l'équilibre des chevaliers chrétiens qui les rend «caelo digni propter sapientiam et fortitudinem».²³ Cette évolution de la signification de la vie chevaleres-

22. La vie guerrière et la vie courtoise ne présentent pas encore de contradiction dans le chant d'adieu de Guillaume :

«De proeza et de joi fui,
Mas ara partem ambedui»,

(XI, 25-26)

et un peu plus loin en d'autres mots :

«Tot ai guerpit cant amar sueill,
Cavalaria et orgueill».

(33-34)

23. C'est ainsi qu'Isidore de Seville définit le héros de l'épopée antique et aussi le chevalier chrétien. Cité d'après E. R. CURRIUS, *Zur Literaturästhetik des Mittelalters*, II, ZRPPh, LVIII (1938), 205. Nous attirons également l'attention sur le chapitre «Helden- und Herrschertugenden», *op. cit.*, 199. Voir également C. ERDMANN, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens* (Stuttgart 1935).

que et l'orgueil intellectuel des clercs qui considèrent avec mépris le brutal droit du plus fort, préparent le terrain pour la transformation de l'ensemble des valeurs chevaleresques. L'antithèse Fortitudo-Sapientia fait place pour la chevalerie courtoise à l'opposition Fortitudo-Cortesía, jusqu'à ce que le premier élément soit assimilé par le second. La Bravoure n'est plus qu'un aspect de l'idéal chevaleresque qui doit cependant contribuer de façon décisive à fonder, par son caractère désormais double, l'hégémonie présumée sur les clercs.

Si l'idée de *proeza* était auparavant comprise dans la Bravoure guerrière et dans le mérite qui en découle, ces deux éléments causalement liés entre eux se séparent avec la victoire de l'idéal courtois. La *proeza* devient la qualification sociale qui consiste en la subordination raisonnable aux règles du nouveau mode de vie. On fait remonter dans le passé l'origine de cette qualification courtoise en tant que légitimation et critère moral de la noblesse. La Bravoure téméraire cependant, *ardâmen*, devient *vilania*, *foldat*, sous l'assaut desquelles l'édifice péniblement érigé des vertus courtoises s'écroule subitement. Dans la société courtoise la Bravoure perd en grande partie la raison d'être qu'elle avait possédée jusque là en tant que condition essentielle de l'existence. Une qualité ayant pour seul objet sa propre existence perd sa substance devant un système de vertus visant à l'exécution de tâches concrètes. En tant que qualité innée que son possesseur, selon le degré de sa force, introduit dans un ordre hiérarchique vertical, elle ne peut représenter un anneau indispensable dans l'ensemble des vertus que l'on peut acquérir et qui sont destinées à une société dont l'essence est représentée par plusieurs couches parallèles disposées horizontalement. Là où la Bravoure guerrière reste dirigée vers un but précis, abstraction faite des croisades et des guerres éventuelles, elle est souvent condamnée à s'exercer dans le brigandage et à renoncer ainsi à son droit de représenter un aspect de la *proeza* qui implique désormais toutes les vertus courtoises.

Le nivellement idéal des différences hiérarchiques, nivellement dont nous devons voir la force motrice dans la petite chevalerie, a lieu au fur et à mesure que les différences sociales de naissance sont annulées — de même que devant Dieu — dans le domaine universel de l'Amour, et à mesure que le grade de perfectionnement des qualités courtoises et chevaleresques, inspirées par l'Amour, détermine la valeur de l'homme. Toutes les voies émanant de la multiplicité de la réalité, aboutissant à la position par rapport à la femme, toutes les manifestations ne devenant visibles que par les reflets qu'elles provoquent dans le miroir de la *fin'Amor*, le monde apparaît comme dominé par un seul sens universel, faisant dépendre chaque membre de la conduite judicieuse des autres, et représen-

tant finalement toute l'existence féodale comme basée uniquement sur cet ensemble ingénieux de relations.

À côté de son monde personnel, hiérarchisé et fermé, le chevalier voit croître avec la bourgeoisie une force économique qui doit ébranler la conviction d'une corrélation légale et naturelle entre la richesse et le rang social, le pouvoir et le droit appuyant le petit chevalier lorsqu'il revendique l'égalité sociale. Les troubadours développent ces idées jusqu'à concevoir que Richesse et *proeza* s'excluent réciproquement, que vertu et haute noblesse sont incompatibles. Ce n'est qu'avec la disjonction des notions de propriété et vertu que le problème de la noblesse devient agissant. Ce problème le devient à nouveau par l'influence accentuée de l'Église et par la réduction du pouvoir féodal à la suite de la Croisade contre les Albigeois. C'est ainsi que le comte Enric de Rodez demande à Guillem de Mur,²⁴ si une Dame courtisée par deux chevaliers doit choisir celui qui par la dignité se trouve au-dessus d'elle ou celui qui se trouve au-dessous d'elle. Par *ric* il faut comprendre le rang social et non la fortune. Ceci résulte de la réponse de Guillem qui choisit le chevalier de rang moins élevé, la Dame devant profiter elle aussi de son ascension, tandis que le second chevalier estime que l'amour de la Dame lui revient de droit en tant que grand seigneur (*poestat*) et ne fait par conséquent aucun effort. Cependant Enric ne réussit pas à justifier le *ric* par sa haute naissance. Il n'y a plus trace d'une justification naturelle et légale des privilèges telle que nous la trouvons dans des jeux-partis plus anciens analogues. Le chevalier d'Enric doit être choisi seulement parce qu'une richesse fortuite lui a permis une activité plus grande que celle du petit «senher de castel» de Guillem.

Comme dans beaucoup de jeux-partis deux prétendants, avant qu'on expose leurs diverses qualités, sont simplement nommés *cavalier*. On trouve parfois une épithète qui souligne cette égalité (*d'un linhatge*, etc.). *Cavalier* qui désignait le degré inférieur de la noblesse devient un qualificatif indifférent de l'homme noble, tandis que *cavalaria*, en plus de 'chevalerie', signifie aussi 'bravoure' et est ainsi, au début, synonyme de *proeza* qui, cependant, subit bientôt un changement de signification essentiel.

En plus de *cavalier*, reliant toutes les couches de la noblesse, désignant de façon générale le chevalier et englobant l'honneur de la caste, apparaît bientôt le *pro home*, comme la *proeza* indépendant de la caste sociale, mais appartenant exclusivement à la sphère courtoise et par là différent du *prodome* français. Le caractère du *pro home* est essentielle-

24. «Guillem, d'un plag novel», PILLET-CARSTENS, 140.1C.

ment déterminé par la *proeza* dont il partage toutes les nuances. Il est caractérisé principalement par la subordination de l'attitude personnelle non pas à un ensemble universel comme chez le croisé, mais premièrement à un ensemble social plus étroit qui en cette qualité seulement acquiert une signification historique. Même là où l'on reconnaît au bourgeois la qualité de *pro home*, comme chez Sordel et chez Arnaut de Marueilh, cette qualification n'est accordée que du point de vue courtois. Ce n'est pas le *pro home* en tant qu'individu qui exerce une action déterminante sur l'ensemble, mais ce sont les normes de l'ensemble qui marquent la substance plus ou moins adaptable de l'individu. Cependant dans le monde courtois également, dans lequel, en dépit de l'accent mis sur l'autonomie spirituelle et morale, l'existence semble liée à l'exercice de la puissance et de la richesse pour le bien de la communauté, il ne reste au *pro home* aucune possibilité d'action en dehors de ces liens, de sorte que son existence même est toujours à nouveau mise en question en tant qu'individualité.

Pendant la première période, *proeza* et *cavalaria* représentaient la Bravoure qui, grâce à *ardimen*, pouvait encore recevoir un accent spécial qui l'élevait au-dessus de la moyenne habituelle. La transposition la plus exacte d'*ardimen* serait «hardiesse», «témérité». Bien qu'il soit au début en relation avec un fait d'armes seulement, il n'était cependant pas lié à celle-ci. On peut donc résumer le rapport entre les trois notions de la façon suivante : *Proeza* devient la notion générale des vertus courtoises, englobant la *cavalaria* en tant que Bravoure chevaleresque ne blessant pas le sens de la *mesura*. *Ardimen* représente désormais l'exagération de la *cavalaria* et reçoit un sens péjoratif. Son sens neutre 'hardi', ne dépendant d'aucune qualité précise, est employé pour les vertus courtoises spécifiques devenant de plus en plus importantes. Dans la chanson «Ben vuelh» de Guillaume, nous trouvons :

«Ieu conosc ben sen e folhor,
E conosc anta et honor,
Et ai ardimen e paor».²⁵

Le poète se flatte de posséder l'art de trier les idées qui lui sont imposées par la multitude des phénomènes et de les objectiver dans une forme artistique.²⁶ Une organisation de vie consciente cherche ici à conquérir le monde extérieur par la connaissance en approchant les choses avec l'attitude qui convient dans chaque cas. C'est ici qu'*ardimen* reçoit une

25. Vv. 8-10.

26. Voir l'excellente interprétation de ce poème par MARIO CASELLA dans *Poesia e storia*, «Arch. Stor. It.», 1938.

nouvelle signification. A l'aide de la raison courtoise (*sen*) *be e mal*, *sen e folhor* seront distingués l'un de l'autre. Mais la raison y aura accès avec plus ou moins de difficultés ; elle aura besoin de réserve ou d'excitation. *Paor* désigne son attitude d'attente passive ; *ardimen*, son action. En ce sens *ardimen* continue à participer à toutes les activités de l'homme courtois. Chez Arnaut de Maruelh la *proeza* garde un reste de son caractère d'*ardimen*.²⁷ Il devient ainsi un acte volontaire de choix, une activité de la raison. C'est ainsi que, tout en gardant la *mesura*, on dépasse finalement la norme habituelle. La *proeza* n'est plus la force impétueuse essayant de soumettre le monde par un seul moyen, mais elle donne la norme d'après laquelle il est possible de laisser le monde agir sur soi. *Ardimen* garantit que cela arrivera également dans un sens positif même s'il se dresse des obstacles. L'autonomie de la volonté est respectée sans dépasser les bornes d'un mode de vie raisonnable et courtois.

Une place spéciale est naturellement réservée à *ardimen* en amour. En plus de l'insistance sur le sentiment amoureux (*ardit cor* etc.) restant dans le cadre, chez les vrais poètes comme Bernart de Ventadorn l'impétuosité des sentiments met en danger les étroites bornes conventionnelles. *Ardimen* exerce ici, pourrait-on dire, la fonction d'une soupape de sûreté libérant les instincts fougueux. De plus il a pour tâche d'écarter les obstacles qui empêchent le perfectionnement de l'homme par l'Amour. Il se range ainsi dans l'ensemble spirituel, ce qui détermine également sa participation à la *proeza*. Par sa subordination à l'ensemble des vertus l'instinct se plie dans le sens de la volonté et subsiste en tant que force motrice de la raison, du *sen*, qui lui indique la direction de son activité. A la conservation de ce résidu évanescent indissoluble est lié le sentiment vague que la raison elle-même, en dernière instance, est un bien qui ne peut être expliqué rationnellement.

L'Amour devient centre d'attraction de toutes les notions vitales de la sphère dans laquelle le chevalier courtois met à l'épreuve la qualification sociale de sa propre personne, alors qu'il prend lui-même conscience

27. Son *ensenhamen* «Razos es e mesura» parle ainsi de la *proeza* :

«Ges no nais ni comensa
Segon outra naissensa
Qu'ins el cor, so sapchatz,
La noiris voluntatz»

(Vv. 148-151).

Voir également un jeu-parti entre Simon Doria et Lanfranc Cigala (PILLET-CARSTENS, 436.I, vv. 16-18) :

«C'ab franc voler
D'ardit cor vai amors enanz,
E granz senz l'es contrarios».

de sa personnalité. Cependant l'Amour n'exclut pas absolument la Bravoure. Mais elle interdit une conception de l'homme déterminée uniquement par des décrets militaires. Ainsi éclatent des conflits dont l'expression littéraire vise à l'harmonisation, acte par lequel la Bravoure devient une condition essentielle qui n'est plus à contrôler. Le chevalier provençal rend témoignage de sa valeur par son attitude inspirée par l'amour courtois, la *cortesia*. La *cortesia* rend ainsi le même service que l'aventure du roman courtois français dans lequel l'Amour est soumis à une épreuve pleine de risques et dans lequel les contrastes apparaissent ainsi en grande mesure apaisés. Ils ne reparaissent que dans le motif de la *recreantise*.

C'est dans l'Amour que s'accomplit l'union idéale de l'*utile* et de l'*honestum*. Dans cette fusion qui permet à deux sphères éthiques d'accéder à une sphère plus élevée qui auparavant représentait elle-même une partie de la sphère inférieure, disparaissent les tensions fondées sur les différentes positions de la petite et de la haute noblesse. Ici se pose la question de la classification des valeurs, du *Tugendsystem*. E. R. Curtius à bon droit a fait valoir contre les thèses d'Ehrismann que les stoïciens et avec eux Cicéron ne connaissaient pas de *summum bonum*.²⁸ Ceci n'est logique que pour un système éthique dans lequel la vertu est une fin en soi. Le christianisme cependant faisait des vertus des éléments de l'amour de Dieu. Les deux domaines moraux du stoïcisme furent ainsi surplombés par la notion supérieure du *summum bonum*. L'exaltation des vertus par le christianisme donne à la chevalerie, par sa position sociale particulière, la conscience d'une tâche historique qui entraîne surtout la petite noblesse. L'existence de celle-ci dépendait de sa position par rapport aux couches sociales plus élevées. La croisade devint l'échelle d'après laquelle on les mesura.

L'esprit belliqueux de la chevalerie germanique ne s'était pas épuisé avec la fin des guerres de conquêtes. Dans les guerres saxonnes de Charlemagne il s'exerça, dans des régions périphériques, au service d'intérêts à la fois religieux et politiques, ou bien fut exploité pour soutenir directement la Papauté en danger; avec la diminution du pouvoir souverain il aboutit à des combats sanglants entre les chevaliers, ce qui fut préjudiciable au bien de l'État comme à la prospérité de l'Église. Par des arguments tirés des Écritures le clergé condamna cette situation anarchique et jeta le discrédit sur la vie guerrière, refusant ainsi à cet aspect de la vie chevaleresque toute valeur éthique. La carrière ecclésiastique devint la forme la plus élevée de l'existence terrestre, en face de laquelle

28. E. R. CURTIUS, «Das ritterliche Tugendsystem» dans *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (Berne 1948), 508 ss.

toutes les autres positions sociales se trouvaient fortement diminuées. *Militia spiritualis* et *militia saecularis* s'opposaient irrévocablement.

Cette situation commença à changer complètement vers la fin du premier millénaire.²⁹ Si d'une part la féodalisation commençante de l'Église avait eu pour conséquence un rapprochement, d'ailleurs inquiétant, entre l'Église et le monde chevaleresque, d'autre part le mouvement de Cluny élargit, avec succès, son programme de réforme au domaine profane en christianisant la chevalerie. Son fondateur Odon de Cluny, dans sa *Vita* de Saint Gérard d'Aurillac, accordait déjà à la vie guerrière un mérite moral.³⁰ La tentative faite ici pour incorporer le profane à la sphère d'action de l'Église n'a cependant pas lieu en passant par la Royauté, mais s'adresse à la chevalerie elle-même, à laquelle sont logiquement attribuées les obligations de la première, la diminution du pouvoir central étant parallèle à l'évolution de la féodalité. Ce lien direct entre la chevalerie et l'Église, le pouvoir d'État étant laissé à l'écart, apparaît clairement dans la première Croisade qui fut menée uniquement par des chevaliers conduits par des ecclésiastiques.³¹ L'élément guerrier auquel on confia la protection des pauvres et de l'Église, reçut ainsi une fonction morale de caractère surtout défensif; l'idée de la guerre contre les païens se répandant bientôt, le besoin d'action de la chevalerie fut dirigé vers un but qui autorisait l'extériorisation de forces dangereuses à l'intérieur et qui discernait à la chevalerie une signification historique universelle en la transformant en une *militia Christi*. Avec l'aide de la *Pax Dei* l'Église avait déjà tenté de maîtriser les tendances nuisibles sans atteindre évidemment à l'élimination complète des hostilités. C. Erdmann a clairement prouvé la relation interne entre la Paix de Dieu et la Croisade et a montré que c'étaient deux expressions différentes d'une même idée.³² Avec la géniale fusion des notions, jusque là séparées, de pèlerinage et de lutte contre les païens par Urbain II, l'opposition entre le militarisme temporel et la vie religieuse fut surmontée par la personne du chevalier-soldat de Dieu. L'activité militaire ne pouvant plus être justifiée qu'au service de la religion, elle est complètement absorbée par cette tâche et doit perdre sa justification dès le moment où elle s'égaré dans le domaine temporel. Là où l'idée de la croisade disparaît, la discrimination du militarisme temporel en découlant ne se perd pas mais doit être introduite dans une éthique professionnelle de conception plus large et de caractère différent. La chevalerie est ainsi contrainte à une

29. V. C. ERDMANN, *Die Entstehung des Kreuzzuggedankens*, 51 ss.

30. *Op. cit.*, 78 ss.

31. *Op. cit.*, 309 ss.

32. *Op. cit.*, 310.

activité civilisatrice dont les revendications doivent cependant coïncider en grande partie avec celles du clergé. Si la chevalerie revendique le droit d'éduquer, c'est par *superbia*. Dans la polémique, les compétences de la chevalerie sont réduites par le clergé à l'activité militaire devenue désormais méprisable. De ce point de vue il est donc compréhensible que la chevalerie ne conçoive plus sa fonction militaire seule comme son caractère essentiel, mais qu'elle ne veuille plus la considérer que comme une partie de ses obligations, devenues plus vastes, et valable seulement dans cet ensemble.

Nous retrouvons ici la civilisation du Midi. L'évolution esquissée y a commencé plus tôt et y a pris fin plus rapidement. La diminution du pouvoir royal et le développement de la féodalité et des communes en découlant se fait sentir tout d'abord dans la France méridionale. La libération des forces au profit d'un épurement des moeurs fut aidée par les vestiges d'une ancienne tradition culturelle qui ont pu accélérer l'évolution de la politesse courtoise. La chevalerie du Midi de la France atteint la première le stade auquel se manifeste la nécessité d'une nouvelle justification de la vie noble ; il est donc compréhensible que c'est dans les pays au sud de la Loire que l'appel à la Croisade trouva d'abord le plus d'écho. Bientôt cependant, l'enthousiasme se calma ; dès lors le Nord porta le fardeau le plus lourd. La chevalerie provençale et catalane se créa une forme de vie propre, qui ne put s'introduire que plus tard, et après une certaine évolution, dans le Nord, lorsque le développement plus lent de la société féodale eût atteint le degré correspondant.

Le monde courtois ressuscité reçut sa signification d'une sociabilité épurée, englobant toutes les valeurs, qui, par sa vénération presque blasphématoire de la femme, fit de l'Amour le bien suprême, parent de l'amour divin, et légittima sa propre existence par cette auto-interprétation. C'est par ce *summum bonum* si étrangement composé que la vie courtoise put légitimer sa prétention à représenter une forme de vie agréable à Dieu et aux hommes, et rendant possible une humanité modèle.

ERICH KÖHLER

Séminaire Roman de l'Université de Hambourg.