

Avant-propos

Les équivoques de l'édification

*Une âme se mesure à la dimension de son désir,
comme l'on juge d'avance des cathédrales
à la hauteur de leurs clochers
Flaubert, Correspondance¹.*

Attelé depuis vingt ans à l'étude de la genèse et du développement d'une conception architecturée de la société, en Occident, du Moyen Âge à nos jours, j'ai laissé de côté ce qui est sans doute le versant le plus complexe de la question : le rapport homothétique du social et du psychologique dans la logique duquel, à l'instar de la société, l'individu – l'acteur social, la personne psychologique – est également construit, architecturé, édifié².

Ce dernier qualificatif est, à lui seul, révélateur de toutes les ambiguïtés de la dogmatique architecturale en Occident. « Édifier », depuis les origines latines antiques du verbe, signifie « bâtir », « construire », qu'il s'agisse de s'atteler à la construction d'un simple bâtiment ou, à dimension cosmologique, dans le latin philosophique de Cicéron (*De natura deorum*, 1, 19), de se référer au monde créé par les dieux comme une structure habitable. Le latin chrétien infléchit le sens du terme dans la direction déterminante d'une dynamique pastorale propre à faire de l'éducation et de la formation du fidèle matière à « affermir », « confirmer », « inciter », « pousser à », avec tout ce que ces synonymes d'« édifier » peuvent suggérer de prise en charge et d'accompagnement par l'appareil ecclésial. Dans l'élaboration d'une topique chrétienne, l'important est de bien mettre l'accent sur le fait que la question de l'édification des personnes connaît, en Occident, un tournant déterminant à partir du moment – entre 800

et 1200 – où l'église-bâtiment et l'Église-communauté tendent à se confondre avec l'adoption du même terme technique, *ecclesia/Ecclesia*, dont la logique métonymique impose la nécessité de passer par l'un (le bâtiment) pour atteindre l'autre (la communauté), la nécessité de s'incorporer à l'architecture ecclésiale pour intégrer l'Église corps du Christ. Sous l'effet structurel d'une « ecclésiotope », dont on ne soulignera jamais assez les conséquences à long terme, la personne du fidèle accède à elle-même à travers la personne de l'Église³ ; elle est une petite église, au sein de laquelle elle se dispose à accueillir Dieu pour se révéler à elle-même, selon des modalités edificatrices qui sont affaire tout autant de topique que de dynamique.

Le problème de la topique chrétienne, des origines à nos jours, a fait l'objet d'un essai important de Jean-Louis Chrétien, *L'Espace intérieur*, qui nous servira à la fois de guide et de contrepoint. Guide pour s'orienter dans le dédale des formes architecturées proposées au fil des siècles – chambre du cœur, temple de l'Esprit, atelier, cabinet, *studiolo*, château, maison, appartement... –, suivant une évolution historique qui oblige à contraster l'apport de la topique chrétienne dans sa longévité contemporaine et la brisure moderne que marque l'émergence d'un moi substantivé, de la personne en repli sur elle-même, comme dans l'« arrière-boutique » solitaire popularisée par les *Essais* de Montaigne (I, 29). Contrepoint, parce que, contrairement à Chrétien, j'assume la modernité de la brisure, et parce que je voudrais, dans cette enquête sur les contours d'un « lieu à soi », tenter de comprendre de quelle dynamique proprement médiévale s'est nourri ce que nous concevons, de façon un brin ambivalente, comme l'autonomie du sujet occidental en rupture de transcendance, comme l'accès à une liberté dont il faudrait payer le prix ; en bref, j'aimerais saisir comment l'architecture chrétienne d'une intériorité demeure de Dieu a pu se muer en une chambre solitaire du sujet voué à lui-même, au risque de la forclusion, d'une sortie de lui-même par excès d'attention à lui-même.

L'exercice auquel je convie le lecteur est risqué de deux points de vue au moins. En premier lieu, parce que la brisure moderne oblige à se situer en valeur. Faut-il, comme Chrétien, regretter le temps où la demeure intérieure était « un lieu d'hospitalité » ? Même si ce choix distingue, dans un environnement qui a largement neutralisé les élans vers la transcendance, faut-il soutenir, avec Chrétien, qu'en régime de modernité il est loisible de rester fidèle aux règles de la topique chrétienne ? Chrétien sent bien que la logique optionnelle moderne (vivre avec ou sans Dieu) suppose de faire une place aux autres topiques disponibles, serait-ce à regret. D'où le traitement en valeur d'une architecture moderne qui évolue vers l'« appartement », vers la division, vers ce qui met « à part », vers la partition d'un habitat qui isole, métaphore d'une humanité prise dans « l'angoisse de couloirs ténébreux⁴ » ; une architecture moderne à l'échelle de la ville, ce cadre communautaire incertain au sein duquel l'individu se cherche au risque de ne pas se trouver⁵. L'histoire de cette perte a été qualifiée par Freud de « malaise dans la culture (ou la civilisation) » au sens d'un « sentiment océanique » de déréliction du sujet occidental en manque d'intelligibilité globale sur ses raisons d'être. Chrétien s'efforce de restituer l'évolution des topiques à l'horizon de la psychanalyse naissante au tournant des années 1900⁶. Dans une ambiance intellectuelle où l'on s'attache, avec Heinrich Wölfflin (1864-1945), à établir « une psychologie de l'architecture », la première topique freudienne est portée par la référence à une intériorité distribuée en deux pièces : l'antichambre du système inconscient – une antichambre sans extérieur, comme un lieu de toujours, donné avec la gestation – et un salon, séjour de la conscience, d'accès restreint par un veilleur tatillon placé sur le seuil, qui régule, jusqu'à s'y opposer, le passage de l'une à l'autre, qui freine le processus psychique⁷. Dans la seconde topique, Freud, avec la combinatoire du moi, du surmoi et du ça, ne réifie pas simplement les instances permettant de substantiver

le sujet. En abandonnant la référence à l'appartement, il met l'accent sur l'examen des mécanismes psychiques qui animent la combinatoire. Plus qu'à une topique, il s'intéresse à une dynamique ; une dynamique faite d'influx et de résistances, voire de blocages qui entretiennent la conception d'une intériorité problématique, d'« une obscurité close » du sujet dans l'énigme de ses origines et de son devenir, contraint de saisir en lui-même, dans la remémoration et la remontée illocutoire de matériaux en souffrance, le fil distendu et parfois rompu de son histoire en attente de bâti dans la cohérence d'une donne de départ (familiale, sociale) qui échappe. Ce faisant, la psychanalyse introduit durablement à la problématique de l'intériorité comme traque du « sujet dans le sujet », suivant la formule de Michel Foucault⁸.

En second lieu, l'entreprise à laquelle je convie de lecteur est risquée dans sa logique chronologique. Il s'agit, en effet, de se situer à une période donnée – le Moyen Âge central et tardif entre 1050 et 1500 (en chiffres ronds) – pour prendre part à une discussion qui engage, dans la durée, l'ensemble de l'histoire occidentale ; une histoire qui, dans l'antonymie médiéval/moderne, assigne au premier terme d'être, en valeur, le contraire du second ; un second placé en position de se démarquer du premier, un peu comme dans la prise de distance ironique de Hegel, qui, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, soutient, en moderne, que « la philosophie doit se garder de vouloir être édifiante⁹ » ; édifiante dans la volonté typiquement ecclésiale, à l'ancienne, c'est-à-dire patristique et médiévale, de faire du sujet une construction contrainte en rendant l'intime « transparent au dogme », par une intégration de la Loi divine dans les cœurs, par une inculcation paradoxale de l'« intime conviction¹⁰ ».

Aborder le problème de la « construction de soi », sous forme de « lieu » (lieu topographique ou question rhétorique), oblige à regarder au-delà des limites chronologiques fonctionnellement assignées au médiéviste, pour la simple et bonne raison que cette construction

est directement dépendante de la modernité des « sources du moi », pour reprendre la formule de Charles Taylor¹¹. Mais faire ce choix a un coût : assumer l'usage de catégories – maison, architecture, sujet, individu, intériorité... – *a priori* non pertinentes pour les médiévaux soumis à l'analyse. Autant les médiévistes philosophes, à l'instar d'Alain de Libera, ont su prendre la mesure de l'invitation à examiner dans leur aire professionnelle les dédales d'une archéologie du sujet¹²; autant les historiens spécialistes du Moyen Âge ont, dans l'ensemble, manifesté peu de goût pour la question, comme si le traitement des sociétés du passé pouvait faire l'économie d'un intérêt en profondeur pour l'acteur social, comme si cette profondeur individualisante était anachronique parce que sollicitée et supportée par le vocabulaire des sciences modernes de l'intériorité, psychologie et psychanalyse¹³; ce qui a fait dire à Blaise Dufal, que les rapports de l'histoire (pas simplement l'histoire médiévale) et de la psychanalyse relèvent de « liaisons de la carpe et du lapin¹⁴ ». De pareilles réticences supposent que l'historien médiéviste fasse abstraction de son absorption dans la culture ambiante, qu'il se démarque de ce qu'il a appris de ces sciences, en théorie et en pratique, qu'il se défasse d'habitus le poussant à examiner, en contemporain, dans un large regard rétrospectif, les signes d'émergence du moi substantivé des modernes. Rares sont les médiévistes qui ont entrepris de dépasser ce blocage; rares sont ceux qui, à l'exemple d'Alain Boureau et de son appel à un « usage analytique de la scolastique médiévale », ont accepté de voir, chez les maîtres universitaires des années 1200 et au-delà, des « penseurs de l'incertitude » usant du « je », pratiquant le doute, l'ironie, la dérision, dont les questions à sept siècles de distance sont encore « nos questions¹⁵ ». Mon invitation à hasarder l'aventure un peu buissonnière d'une « architecture intérieure » médiolatine se justifie d'une conception selon laquelle la topique chrétienne de la personne mérite d'être analysée dans un certain nombre de ses tournants déterminants

– on verra que ceux des années 1050-1500 le sont assurément – et, surtout, selon laquelle cette topique mérite d'être suivie sous les soubresauts d'une modernité sans doute plus culturellement chrétienne que ne le pensent nombre de chercheurs en sciences sociales arc-boutés sur les épiphanies laïques de leurs disciplines. On évoluera donc dans une chronologie incertaine et quelque peu oxymorique entre modernité médiévale et médiévalité moderne.

Pour bien situer les termes de cette aventure hasardeuse, je commencerai par un examen du vocabulaire disponible en matière d'individu, de personne, de sujet, d'intériorité et d'intimité, sur la base du texte proposé, il y a tout juste vingt ans, en introduction au collectif *L'Individu au Moyen Âge*, que je révise et amplifie pour prendre la mesure, entre individuation et individualisation, de la marche heurtée de la médiévisique dans son approche réticente du problème de l'« individualisme » – une création lexicale des années 1800 (*chap. 1*)¹⁶. Je poursuivrai par un examen historiographique de la question de la vie privée qui a mobilisé durablement les historiens dans toute l'ambiguïté de leurs hésitations entre mondes anciens, médiévaux, modernes et contemporains (*chap. 2*). Avant de passer à l'examen de la topique chrétienne dans les interactions, matérielles et spirituelles, de la demeure de Dieu et du domicile du fidèle (*chap. 3*) ; de consacrer l'attention qu'ils méritent aux virtuoses de la solitude, moines ou ermites, dans leurs propositions constructives, à l'école symbolique du cloître et de la cellule (*chap. 4*) ; pour finir sur la dynamique de l'intériorisation propre à comprendre, à l'horizon des futures sciences psychologiques, que les modèles de virtuosité chrétiens, qui gagnent par capillarité un large spectre de pratiques dévotionnelles, supposent de trouver un point d'équilibre entre statique constructive et motion intérieure, en référence à la « stable mobilité » (*motus stabilis*) divine qui signe une énigmatique présence d'ailleurs obligeant à s'interroger sur les ressorts d'une transitivity

hésitant entre supérieur et intérieur, entre transcendance et transformation (*chap. 5*). Un bref épilogue viendra questionner les ambiguïtés de l'édification autocentrée du moi moderne comme forme de « mise en boîte ».

Saint-Dyé-sur-Loire,
le 11 août 2025.

Notes

1. FLAUBERT G., *Correspondance*, II, éd. J. Bruneau, Paris, Gallimard, 1980, p. 329.
2. IOGNA-PRAT D., *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (800-1200)*, Paris, Le Seuil, 2006 ; *Cité de Dieu, cité des hommes. L'Église et l'architecture de la société (1200-1500)*, Paris, Presses universitaires de France, 2016 ; *La Maison commune des modernes entre tradition d'Église et utopies sociales (France, XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, Presses universitaires de France, 2024.
3. On doit la catégorie essentielle d'« ecclésiotope » à GABRIEL F., « Qu'est-ce que dévoile l'intime ? Individu, internalisation et ecclésiotope (XVI^e-XVII^e s.) », in P. BRAVO et alii, *L'Expression de l'intériorité : vivre et dire l'intime à l'époque moderne*, Dijon, université de Bourgogne [en ligne].
4. CHRÉTIEN J.-L., *L'Espace intérieur*, Paris, Éditions de Minuit, 2014, p. 328.
5. IOGNA-PRAT D., *La Maison commune des modernes*, *op. cit.*, p. 538-541.
6. CHRÉTIEN J.-L., *L'Espace intérieur*, *op. cit.*, chap. IV : « La chambre solitaire, de Keats à Freud ».
7. WÖLFFLIN H., *Prolégomènes à une psychologie de l'architecture* [1886], Paris, Éditions de la Villette, 2005 ; FREUD S., *Leçons d'introduction à la psychanalyse* [1916], Paris, Presses universitaires de France, 1013, chap. 19.

8. FOUCAULT M., *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Le Seuil/Gallimard, 2001, p. 439-526 (p. 522).
9. HEGEL G. W. F., *Philosophie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, I, Paris, Aubier-Montaigne, 1975, p. 10-11 ; cité par CHRÉTIEN J.-L., *L'Espace intérieur*, op. cit., p. 182.
10. GABRIEL F., « Qu'est-ce que dévoile l'intime ? », art. cité, § 5.
11. TAYLOR Ch., *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne* [1989], Paris, Le Seuil, 1998.
12. LIBERA A. DE, *Archéologie du sujet*, t. I : *Naissance du sujet*, t. II : *La quête de l'identité*, t. III : *La double révolution*, Paris, Vrin, 2007, 2008 et 2014.
13. MAZEL F. (dir.), *Nouvelle histoire du Moyen Âge*, Paris, Le Seuil, 2021, n'aborde les problèmes de l'individu et de l'intériorité que tendanciellement au titre d'une « transversale » : « Solitude » (I. Rosé et C. Caby), p. 869-876.
14. DUFAL B., « Les liaisons de la carpe et du lapin. Esquisse métaphorique des rapports entre histoire et psychanalyse », *Revue française de psychanalyse*, 89/1 (2025), p. 155-164.
15. BOUREAU A., *En somme. Pour un usage analytique de la scolastique médiévale*, Lagrasse, Verdier, 2011, p. 31, 34, 58 et 83.
16. BEDOS-REZAK B. et IOGNA-PRAT D. (dir.), *L'individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, Paris, Flammarion, 2005.