

On voit se mettre en place, dans la culture savante du moins, une anthropologie apaisée qui naturalise le corps et la vie émotionnelle. La réflexion s'engage dans les milieux monastiques réformés dès le XI<sup>e</sup> siècle et se prolonge dans les collèges universitaires aux XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles, suivant de façon continue les mutations des cadres de pensée. L'émotion, en prenant sa place dans la nature humaine, rentre dans le rang tout en continuant à occuper une position stratégique à l'intérieur du dispositif d'humanité. De cette façon, et Thomas d'Aquin est un bon témoin de cette évolution, le discours des théologiens accepte les passions et engage à les domestiquer en raison. L'esprit rationnel – la part noble de l'âme qu'Augustin appelait *mens* – doit désormais pactiser avec ces forces auxiliaires que sont la sensation, l'imagination, l'émotivité, qui toutes ont partie liée avec l'extérieur, l'altérité. L'empire de l'esprit n'est pas remis en cause mais il a changé de régime, conduisant à une « conception fédérale<sup>110</sup> » du sujet : un sujet plus efficient sans doute, mais plus instable aussi, exposé aux rébellions internes ainsi qu'aux incursions étrangères, qui peuvent être divines ou diaboliques.

## Politiques des émotions princières (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)

Les historiens et les politologues modernes ont mis longtemps à prendre au sérieux la dimension émotionnelle de l'art de gouverner. Si l'on part du postulat que le politique ne procède que de l'anticipation et de la rationalité froide, comment ne pas considérer avec condescendance ce qui relève de l'agitation émotionnelle ? Incompatible avec l'exercice rationnel du pouvoir, l'affectivité ne serait que perturbation du jugement des forts et motivation des faibles, livrés à la manipulation des plus adroits. Ce principe a été d'autant mieux ancré qu'il a guidé la construction même de l'histoire politique en Occident depuis la fin du Moyen Âge.

L'un des plus célèbres traités politiques de l'histoire européenne n'est-il pas *Le Prince* de Machiavel († 1527) ? Le fait que la lecture du Florentin ait donné lieu à bien des malentendus n'y change rien : la mise en place des États modernes s'était accompagnée d'un processus d'expulsion de l'émotion hors du champ politique. Le bon politique se devait d'être un animal à sang froid. Or cette conception, qui s'est un temps imposée comme une évidence, est le fruit d'une fiction historiographique assez récente, qui ne remonte pas plus loin que la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Il suffit de revenir aux sources, au contenu du *Prince*, pour se rendre compte que ce dernier est bien loin du « machiavélisme » sec dont on l'affuble.

Dans ce texte écrit à l'aube des temps modernes, en 1513, dédié à Laurent II de Médicis († 1519), Machiavel encourage

au contraire le prince à faire bon usage des émotions, des siennes propres et de celles qu'il suscite chez le peuple, en les adaptant aux fins visées. Le prince doit faire en sorte d'être aimé de son peuple, dit Machiavel, car le bonheur est source de paix, et s'il doit se faire craindre comme chef de guerre, il doit surtout veiller à ne pas se faire haïr<sup>1</sup>. Machiavel remplace ainsi la légendaire formule du roi de Mycènes Atrée : « Qu'ils me haïssent, pourvu qu'ils me craignent » par une exigence plus subtile : « Le prince, cependant, doit se faire craindre en sorte que s'il n'acquiert pas l'amour, il évite la haine, car être craint et n'être pas haï peuvent très bien se trouver ensemble<sup>2</sup>. » Cette politique n'est cynique qu'à la condition de considérer les émotions comme extérieures à la sphère rationnelle, et donc d'en faire des fauteurs de trouble. Dès que l'on se décharge de ce postulat, on conçoit aisément que les émotions peuvent être en parfaite concordance avec la rationalité des stratégies de gouvernement<sup>3</sup>. En vérité, il n'est plus possible de les laisser aux marges du politique<sup>4</sup>.

### L'émotion souveraine

#### *Du corps politique au corps princier, et retour<sup>5</sup>*

À la fin du Moyen Âge, la pensée politique est dominée par la métaphore du corps humain. En 1159, l'Anglais Jean de Salisbury († 1180) écrit le *Policraticus*, traité politique appelé à un grand succès, qui pense pour la première fois la société à l'image du corps humain dont le roi serait la tête et le peuple les membres<sup>6</sup>. La métaphore politique organiciste existait dans l'Antiquité, mais dans l'Occident chrétien elle avait été utilisée jusqu'alors pour qualifier l'Église comme corps mystique : le Christ en est la tête et les différents pouvoirs, spirituel et temporel, en sont les membres. Avec cette image, des intellectuels ecclésiastiques transposent au domaine du *regnum* la conception paulinienne de la communauté des fidèles comme

corps mystique du Christ. Dans une société de plus en plus pénétrée par la pensée naturaliste qui associe microcosme et macrocosme au moyen d'un système prolifique d'analogies, le corps politique est lui-même conçu comme un seul et même organisme. Ce schéma se voit redoublé par la théorie des humeurs qui régit durant tout le Moyen Âge la lecture du vivant. Corps personnel du prince et corps social du royaume, organisme naturel et organisme politique sont ainsi pensés dans un entrelacs de correspondances. La complexion et le tempérament de la personne du roi déterminent pour une bonne part ses aptitudes à gouverner et, réciproquement, sa pratique du gouvernement influe sur son état physique. La dynamique des humeurs détermine des tempéraments qui ne sont rien d'autre que des personnalités émotionnelles : un surcroît de bile jaune donne un tempérament colérique, de bile noire un tempérament mélancolique, de sang un tempérament sanguin et de flegme, un tempérament flegmatique. Associées aux qualités primaires (chaud, froid, sec, humide), ces configurations de base se déclinent à volonté, faisant des rois colériques-sanguins, colériques-mélancoliques, sanguins-flegmatiques, etc. Le corps social lui-même est traversé d'humeurs et affligé de maladies, lesquelles rejaillissent sur le corps du prince, tout comme le gouvernement du prince agit sur l'état de santé du corps social. Il en résulte une multiplicité d'interactions possibles où les passions tiennent un rôle essentiel.

Il n'est donc pas surprenant que l'attention des historiens médiévaux soit à ce point orientée vers le corps du prince, à la fois véhicule et interface de l'émotion. Une sorte de canon morphologique définit le tempérament émotionnel le mieux adapté aux principes de gouvernement. La règle qui prévaut est celle de la juste proportion, de l'harmonie entre les membres. Le prince doit avoir une taille assez grande et les membres bien proportionnés, une poitrine large car celle-ci accueille le cœur qui est l'organe de nombreuses émotions associées au pouvoir, en tout premier lieu les émotions sanguines comme la colère ou l'impétuosité. Le visage est le lieu stratégique de

l'émotion<sup>7</sup>. Il doit être légèrement coloré pour signifier un excès modéré de sang annonciateur d'autorité : le chroniqueur Georges Chastellain († 1475) signale ainsi les « veines grosses et pleines de sang » sur la face du duc de Bourgogne Philippe le Bon († 1467)<sup>8</sup>. Un visage rubicond est aussi synonyme de tempérament joyeux. La pilosité est un autre trait important : à la fin du Moyen Âge, cheveux longs et barbe, à condition qu'ils soient bien taillés, sont signes de chaleur naturelle. À l'inverse, les teints livides ou les peaux glabres annoncent une prédisposition à la peur. Il reste que ces caractéristiques générales, directement transposées des principes de la physiognomonie antique, sont adaptées par les chroniqueurs.

Ainsi, par exemple, le portrait de Charles V († 1380) par Christine de Pizan († vers 1430) correspond parfaitement à cet idéal de mesure, du corps et des émotions, propre au souverain « sage » :

*Sa phinozomie et sa façon estoit sage, attrempée et rassise, à toute heure, en tous estas et en tous mouvements; chault, furieux en nul cas n'estoit trouvé, ains agmodéré en tous ses fais, contenances et maintiens<sup>9</sup>.*

Sa physionomie et ses façons étaient empreintes de sagesse et de mesure à toute heure, en toutes circonstances et dans tous ses mouvements. Il ne s'échauffait ni ne s'emportait violemment en aucune occasion, gardant au contraire la juste mesure dans tous ses actes, dans tous ses comportements, dans toutes ses attitudes<sup>10</sup>.

Si elle reconnaît bien une pâleur un peu trop appuyée sur le visage du souverain, Christine de Pizan y voit les effets d'une ancienne maladie, non d'une faiblesse de constitution. Cet indice de déséquilibre, qui pourrait en d'autres circonstances être évalué comme une froideur émotionnelle (annonciatrice par exemple de pusillanimité) est ici immédiatement réintégré dans le scénario d'une conformité de complexion entre le corps et le tempérament émotionnel.

Un prince qui n'a pas les faveurs du chroniqueur risque fort de se voir affublé d'un corps disharmonieux et d'un tempérament

émotionnel contraire aux qualités attendues d'un souverain. C'est le cas de Louis XI († 1483), dont Thomas Basin († 1491) dresse un portrait à charge : son absence de dignité royale se traduit par un physique disgracieux (jambes malingres, visage maigre, long nez, yeux enfoncés) qui va de pair avec un art de la dissimulation et de la manipulation émotionnelle, laquelle n'est donc pas vue comme une qualité politique...

Presque à l'opposé, le dernier des ducs de Bourgogne de la maison Valois, Charles le Téméraire († 1477), se voit prêter une morphologie qui s'accorde avec le tempérament colérique que tous les chroniqueurs lui reconnaissent : trapu, robuste, les cuisses puissantes, l'homme arbore un visage rude, barbe noire et mâchoire forte, son teint est coloré, indiquant sa promptitude aux emportements. Les traits de son père, sous la plume de Jean Molinet († 1507) ou de Thomas Basin, ne sont pas très éloignés (des lèvres grosses et pleines de sang, des sourcils qui se dressent « comme cornes en son ire »), signes d'un tempérament colérique. Mais alors que chez Philippe le Bon la prédisposition à la colère renvoie à un courroux maîtrisé, donc conforme à ce qui est attendu de l'autorité princière, chez son fils Charles, la propension à l'excès colérique, au débordement, fait basculer du côté du dérèglement des humeurs, toujours nuisible à l'exercice du gouvernement. Cette divergence d'évaluation montre en tout cas que si les descriptions sont stéréotypées, elles n'en sont pas moins subtiles et ambivalentes.

Ces galeries de portraits princiers, que l'on trouve à foison dans les écrits historiographiques de la fin du Moyen Âge, n'auraient qu'un intérêt anecdotique si l'émotion affichée ne participait pas directement de la communication politique, voire de l'acte même de gouverner. C'est là tout l'enjeu : les émotions des princes participent directement au gouvernement. En ce sens, le physique du prince reflète ses aptitudes innées mais également l'histoire de son règne. Et l'usage politique des émotions princières résulte d'une combinaison entre les prédispositions de nature et les apprentissages.

*Le prince au miroir de ses émotions*

L'art de régner à la fin du Moyen Âge relève de ce que Michel Foucault appelait la « gouvernementalité », à savoir une articulation étroite entre le rapport à soi et l'exercice d'un pouvoir sur les autres<sup>11</sup>. Cette exigence, ancienne, qui renvoie au modèle antique du roi sage, est renforcée au Moyen Âge par la conception chrétienne du pouvoir terrestre. Grégoire le Grand en a théorisé les bases au tournant des VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles. Tels qu'ils ont été créés par Dieu, les hommes sont tous égaux. Il n'y a donc aucune légitimité à ce que certains exercent un pouvoir sur les autres. Mais cette règle n'est valable que tant que les hommes ne commettent pas de fautes. C'est le vice, non la nature, qui rend les hommes inégaux en valeur<sup>12</sup>. Autant les hommes exercent une domination naturelle sur les animaux, du fait qu'ils sont doués de raison, autant les rapports de pouvoir au sein de la communauté humaine sont devenus une nécessité engendrée par le péché. Cette conception vaut encore pour les derniers siècles médiévaux, comme en témoigne, par exemple, au XIII<sup>e</sup> siècle le traité de l'encyclopediste Vincent de Beauvais († 1264), *De l'institution morale du prince*, dédié à Saint Louis : « Le fait qu'un homme commande des hommes en cette vie n'est pas le fait de la nature, qui a fait naître tous les hommes égaux, mais le fait du péché<sup>13</sup>. »

Cette conception ecclésiastique du pouvoir pose en creux l'exigence d'une éducation du prince – lequel ne saurait tirer sa légitimité de son sang seul – à la vertu, ce qui conduit tout droit à la question des passions. De même que « c'est à juste titre que l'homme domine les bêtes brutes », écrit Vincent de Beauvais, de même l'autorité du prince n'est légitime que parce que les hommes « sont devenus des êtres sans raison », par quoi il convient d'entendre : des êtres soumis à leurs mauvaises passions. Le roi n'est pleinement roi que dans la mesure où il est un gouverneur des passions humaines, les siennes pour commencer, puis celles de son peuple. Aux sources mêmes de

l'idéologie ecclésiastique du pouvoir, on trouve un rapport organique à la question des passions par l'intermédiaire de la dialectique du vice et de la vertu : la vertu conduit à la sagesse, qui s'appuie sur un usage tempéré des passions et, à l'inverse, tout désordre passionnel conduit à un dévoiement de l'exercice du pouvoir : « Le seul pouvoir dans la main d'un homme dépourvu de sagesse ou pervers est comme un glaive dans la main d'un fou furieux<sup>14</sup>. »

La question de l'éducation du prince au bon usage des passions sources de vertu est au fondement d'une littérature politique qui traverse tout le Moyen Âge et que la tradition regroupe sous l'appellation de « miroirs du prince ». « Miroir » précisément parce qu'il s'agit de renvoyer au prince une image idéale à laquelle il devra tenter de se conformer. Ces écrits, qui apparaissent à l'époque carolingienne, prennent leur source dans la pensée patristique, chez Augustin et chez Grégoire le Grand, pour qui le roi est fondamentalement celui qui régit, le *rex rector*, dira Thomas d'Aquin, c'est-à-dire celui qui se conduit et conduit avec rectitude. On est roi si l'on agit sagement et avec droiture, d'où une attention d'abord tournée vers les mérites personnels, puis vers la capacité à susciter des vertus chez les gouvernés, ceux-là mêmes qu'il convient de redresser. À partir du XII<sup>e</sup> siècle, la métaphore organiciste ne fait que renforcer cette solidarité entre vertu personnelle du prince et vertu collective des sujets.

Si donc l'éducation des passions affleure toujours dans les miroirs des princes, le sujet donne rarement lieu à un traitement spécifique, dans la mesure où le discours se focalise directement sur la finalité, à savoir les vertus à cultiver et les vices à fuir. Les émotions sont bien là, mais sous-jacentes, en ce sens que vices et vertus installés dans le cœur de l'homme sont pour une bonne part le fruit d'un bon ou d'un mauvais gouvernement des passions. Il y a même parfois confusion, comme c'est le cas pour l'envie, qui est à la fois un vice et une mauvaise passion, tandis que l'espoir ou la charité sont simultanément des vertus et de bonnes passions.

Parmi les traités d'éducation princière, il en est un, et non des moindres, qui s'arrête longuement sur les «mouvements du cœur» : il s'agit du *De regimine principum* (« Du gouvernement des princes ») composé entre 1277 et 1279 par Gilles de Rome († 1316) à l'adresse du futur roi de France Philippe IV le Bel († 1314), alors âgé d'une dizaine d'années. Ce traité connaît un succès considérable : il est l'œuvre politique la plus abondamment diffusée du Moyen Âge, notamment parce que Philippe le Bel en demande une traduction française à Henri de Gauchi.

Gilles de Rome, chanoine de l'ordre de Saint-Augustin, est maître de l'université de Paris : un philosophe scolastique qui conçoit la science politique comme une science rationnelle<sup>15</sup>. Cette façon de voir, marquée par la pensée d'Aristote et de Thomas d'Aquin, fait des vertus morales du roi autant de préalables à sa capacité à gouverner. Elle montre comment la théorie des passions, de l'université aux cours princières, sert en cette fin de XIII<sup>e</sup> siècle à penser conjointement l'homme et la société comme un monde ordonné<sup>16</sup>. Le traité de Gilles de Rome est divisé en trois parties qui témoignent du projet politique global de l'œuvre : la première traite du roi comme personne privée, la deuxième comme chef de famille et la dernière comme chef de la communauté politique, trois niveaux qui correspondent aux trois ordres aristotéliens de l'éthique, de l'économique et du politique. Ainsi, dans l'appréhension de la légitimité souveraine, vie privée et vie publique, cercle domestique et cercle politique sont traités dans un même mouvement. Tout comme le corps naturel du roi est intrinsèquement relié au corps social, les qualités de sa personne privée déterminent son aptitude à gouverner.

Les passions du prince sont considérées principalement dans le premier volet de l'œuvre, qui est consacré au gouvernement de soi, donc à l'éthique. Gilles de Rome y définit les critères à l'aune desquels les actions du roi seront évaluées, à savoir la qualité des fins visées, l'acquisition des vertus, l'appui des passions et les bonnes mœurs selon ce dispositif<sup>17</sup>. Les passions de l'âme sont moralement bénéfiques sous réserve

que le prince en fasse un bon usage. Elles deviennent alors les soubassements des vertus. Gilles de Rome identifie douze passions à bien gouverner comme il y a douze vertus. Ainsi « les rois et les princes doivent connaître les mouvements de l'âme, car ils peuvent faire grand mal au royaume quand ils sont mal conduits et contre la raison ou le plus grand bien s'ils sont bien menés selon la raison<sup>18</sup> ». Gilles emprunte sa nomenclature des passions à la *Rhétorique* d'Aristote qu'il a commentée en s'inspirant des analyses de son maître Thomas d'Aquin<sup>19</sup>. Au sommet de l'édifice des passions, on trouve l'amour, qui est le mouvement premier, le *primus motus* d'où procèdent tous les autres. Cette passion première, qui peut devenir vertu, apparaît comme l'un des fondements de l'art de gouverner mais aussi comme le lien politique par excellence<sup>20</sup>. Si le politique est l'expression des rapports d'ordre à l'intérieur du corps social, alors l'amour en est la force motrice. De l'amour, défini comme un mouvement d'attraction, et de la haine, comme mouvement de répulsion, découlent toutes les autres passions à éduquer, réparties en cinq paires principales : l'espoir et le désespoir, le désir et le dégoût, la peur et la hardiesse, la débonnairerie et la colère, la joie et la tristesse, auxquelles viennent s'ajouter des passions secondaires telles la jalousie, l'envie ou la vergogne.

Si les rois doivent connaître ces mouvements, c'est que la plupart d'entre eux ne sont ni bons ni mauvais en soi. Il convient donc de les fuir ou de les rechercher en fonction des circonstances et des fins visées, mais toujours selon une exigence de mesure et de maîtrise. Ainsi les rois ne doivent pas craindre avec excès, car la peur vide le sang du cœur et paralyse les membres : un prince trop craintif est en incapacité d'agir, et donc, au sens propre, de gouverner. En revanche, une crainte modérée éclaire le jugement, c'est pourquoi il est souhaitable de craindre ce qui peut nuire au royaume. On retrouve ce lien organique entre l'émotion et l'action, l'émouvoir et le mouvoir. Les passions sont au fondement de tout acte de gouvernement, de soi et des autres, parce qu'elles sont la cause efficace de l'action (ou ce qui la paralyse).

Jusqu'à un certain point, l'exposé que donne Gilles de Rome sur le bon et le mauvais usage des passions ne fait que reprendre les conseils de toute la littérature morale depuis Aristote : il convient d'user des passions avec ordre et mesure en les mettant au service des vertus. En ce sens, le gouvernement des passions répond aux mêmes obligations pour le roi que pour tout homme raisonnable. Ainsi, les rubriques concernant la joie, la tristesse ou la jalousie puisent dans un fond moral commun. Pour autant, être en charge de la conduite du peuple implique des exigences spécifiques. On demande au roi une exemplarité dans le champ de la vertu comme dans le juste usage des passions. Le roi des miroirs est donc à la fois un homme ordinaire et un être unique, animé d'émotions communes et exceptionnelles. Ainsi en est-il par exemple de l'espoir. L'espoir, dit Gilles de Rome, vient du désir d'un bien : plus grand est le bien, plus grand est l'espoir. Or, à la différence des petites gens qui sont limités par leur condition, le roi peut atteindre les grands biens et les grands honneurs. Garant du bien commun, du bonheur de tous, le roi se doit d'être animé d'un espoir en proportion de ce qui est en son pouvoir et, à l'inverse, le désespoir lui est pratiquement interdit. De la capacité princière d'espérer dépend sa « grandeur de cœur ».

Les enseignements de Gilles de Rome ont influencé directement une bonne partie des traités de morale politique de la fin du Moyen Âge, assurant le passage d'un savoir scolastique sur les passions de l'université aux cours princières. C'est le cas d'un autre traité important, le *Livre des fais et bonnes mœurs du sage roy Charles V* écrit par Christine de Pizan en 1404 à la demande du duc de Bourgogne Philippe le Hardi († 1404). Mais tous les écrits d'éducation princière abordent d'une façon ou d'une autre le lien politique sous l'angle émotionnel. Sur le plan moral tout d'abord, c'est au niveau des réactions émotionnelles que se joue l'orientation vers le vice ou la vertu. Il ne saurait exister de roi sage qui soit sous l'emprise d'émotions désordonnées. Certaines émotions puissantes (comme l'espoir du bien ou la haine du mal) ne sont pas pour autant incompatibles

avec la vertu de tempérance, qui est le fait de conformer ses désirs à la raison. Un roi sage n'est pas un roi placide, encore moins un roi imperturbable. Si l'émotion juste se situe dans un équilibre entre le trop et le trop peu, la justesse de l'intensité dépend de la situation. C'est ainsi que pour Gilles de Rome la débonnairété chez le prince n'est pas synonyme d'humeur douce et indulgente, mais elle est la passion vertueuse qui permet un usage adapté de la colère. Il est donc attendu d'un prince débonnaire qu'il se mette en colère devant l'injustice, souffre avec ceux qui subissent des maux immérités et se réjouisse de la punition des méchants. Chaque émotion, dans ses motivations, son intensité et ses finalités, indique au prince le chemin où le mène sa conduite. Il peut alors évaluer, dans le moment même du ressenti, si ses désirs ou ses répulsions sont en accord avec le bien du royaume ou non. En ce sens, l'émotion n'est pas seulement un indicateur moral, un soubassement de la vertu ou du vice, elle est aussi bonne ou mauvaise conseillère. Enfin, l'émotion est un aiguillon vers l'action ; la décision sera juste si l'émotion est ordonnée vers la vertu, elle risque de verser dans l'erreur si elle est désordonnée. On le comprend, quoique l'éducation émotionnelle des princes renvoie à des exigences comportementales qui concernent tout bon chrétien à la fin du Moyen Âge, elle n'en est pas moins spécifique.

### Sensible royauté : portrait émotionnel de Saint Louis

S'il est un roi médiéval qui a marqué la mémoire commune par son gouvernement sensible, c'est bien Louis IX, le roi saint que son compagnon et biographe Joinville († 1317) appelait le « roy piteus » (« le roi de pitié<sup>21</sup> ») et dont Voltaire disait qu'il avait été toute sa vie « compatissant comme s'il n'avait jamais été que malheureux<sup>22</sup> ». Sans s'y tromper, lorsque Jacques Le Goff publie sa monumentale biographie de Saint Louis, il choisit de la clore par un chapitre intitulé « Le roi souffrant, le roi Christ », sur l'homme qui subit dans son corps l'inconfort de

maladies chroniques, sur le personnage christique qui s'inflige des souffrances volontaires par pénitence.

Le chroniqueur anglais Mathieu Paris († 1259), contemporain de Saint Louis, insiste sur l'infinie tristesse du roi à son retour de captivité en 1254, « consterné de cœur et de visage », poussant des soupirs, insensible aux distractions. Saint Louis montre tous les signes de la dépression. Ce n'est pas seulement la tristesse qui l'accable, mais aussi la honte d'avoir failli à sa mission de roi chrétien : « Par malheur pour moi, toute la chrétienté a été couverte de confusion par ma faute<sup>23</sup>. » Circonstance exceptionnelle où une honte royale est possible parce que c'est une honte de pénitence. Jacques Le Goff s'intéresse, après Michelet<sup>24</sup>, aux larmes du roi, celles qui coulent abondamment dans ses biographies pour témoigner de sa piété dévote et de son amour pour son peuple, mais aussi celles qu'il invoque comme une grâce, un don de Dieu, et qui ne viennent pas toujours, au dire de son confesseur Geoffroy de Beaulieu († fin XIII<sup>e</sup> s.) :

Le benoît roi désirait merveilleusement grâce de larmes, et se complaignait à son confesseur de ce que les larmes lui manquaient et il lui disait, débonnairement, humblement, et en privé, que lorsqu'on disait dans la litanie ces mots : « Beau Sire Dieu ; nous te prions que tu nous donnes fontaine de larmes », le saint roi disait dévotement : « Or Sire Dieu, je n'ose réclamer fontaine de larmes mais me suffiraient petites gouttes de larmes pour arroser la sécheresse de mon cœur. » Et quelquefois il avoua à son confesseur en privé que le Seigneur lui concédait parfois quelques larmes dans sa prière : lorsqu'il les sentait couler sur ses joues suavement jusqu'à sa bouche, il les savourait très doucement non seulement dans son cœur, mais aussi avec son goût.<sup>25</sup>

La figure du roi de douleur, du roi-Christ qui s'autosacrifie, renvoie à une idéologie et à une pratique politiques qui s'enracinent profondément dans les émotions, ce dont les contemporains du roi étaient parfaitement conscients : « Ce saint homme aima Dieu de tout son cœur et se conforma à ses œuvres ; et cela se manifesta quand le roi, de la même manière que Dieu

mourut pour l'amour de son peuple, exposa sa personne à plusieurs reprises pour l'amour de son peuple<sup>26</sup>. »

Des historiens contemporains, c'est assurément Joinville, qui a accompagné le roi en Terre sainte, qui est le plus attentif à ce trait de personnalité. Joinville livre un portrait émotionnel de Saint Louis à la fois nuancé et complexe. Il montre tout un roi maître de lui et impulsif, indulgent et colérique. Surtout, Joinville, qui ne manque pas de signaler que le roi avait beaucoup d'affection pour lui (« Senechal, vous savés que je vous ai moult amé<sup>27</sup>... »), témoigne de la dimension proprement politique de l'émotivité royale.

Ce sont souvent les questions de morale religieuse qui suscitent chez lui des réactions impulsives, montrant par là qu'il n'y a pas à argumenter. On connaît l'aversion du roi saint pour les jeux de hasard qu'il considère comme une offense faite à Dieu. Alors qu'il navigue vers Acre, Saint Louis réagit vivement en apprenant que son frère le comte d'Anjou joue « aux tables » : il « se courouça moult fort a son frère<sup>28</sup> » et jette dés et pions à la mer en le réprimandant avec véhémence<sup>29</sup>. Le roi a également la fureur guerrière prompte lorsqu'il combat contre les Sarrasins<sup>30</sup>. En revanche, quand la colère guerrière vient de ses barons qui veulent aller assiéger Avignon, c'est lui qui réfrène leur impétuosité parce qu'il la juge mal orientée : « Le roi, réprimant leur fureur à grand-peine, leur dit : "Je n'ai point quitté la France pour venger les injures faites à mon père, à ma mère ou à moi-même, mais bien celles faites à mon Seigneur Jésus-Christ<sup>31</sup>." » Ainsi, les colères politiques de Saint Louis, nécessairement rares, sont conformes à ce qu'on attend d'un prince, mais elles manifestent plus précisément le style personnel de son gouvernement, celui d'un homme particulièrement sensible à l'éthique religieuse et à la défense de la foi. Ce qui n'empêche pas Joinville de trouver que le roi s'emporte trop facilement et de le lui faire savoir : « Je veux que vous vous engagiez envers moi, si je vous demande quelque chose au cours de toute cette année, à ne pas vous mettre en colère ; et si vous me refusez, je ne me mettrai pas en colère<sup>32</sup>. »

Saint Louis, qui est aussi à l'occasion un roi joyeux<sup>33</sup>, éclate de rire et ne manque pas, peu de temps après, de se plier avec amusement à l'injonction amicale de Joinville : « Dites tout ce que vous voudrez, je ne me mets pas en colère<sup>34</sup>. » Louis est même capable de goûter les taquineries de Joinville sur sa réputation de sainteté. Celui-ci est un jour saisi d'une requête de la part d'un groupe de pèlerins arméniens qui, sur le chemin de Jérusalem, cherchent à rencontrer le « saint roi ». Joinville transmet leur demande non sans glisser une pique : « Sire, il y a dehors une grande troupe de gens de la Grande Arménie qui vont à Jérusalem, et ils me prient, sire, de leur faire voir le saint roi ; mais je ne souhaite pas encore baiser vos os<sup>35</sup>. » Le trait déclenche l'hilarité du roi.

Gouverner avec les émotions, pour Saint Louis, c'est tout autant user des émotions royales que des émotions suscitées chez les autres. C'est ce qui transparait, par exemple, dans l'exercice de la justice. Ainsi, la honte, qu'elle soit nommée explicitement ou bien incluse dans les rituels de réparation, est un instrument essentiel de la justice du roi. Joinville en donne de nombreux témoignages. Citons les quatre jugements dont il fut témoin lors de la présence du roi dans la cité de Césarée et qu'il raconte à la suite : tous contiennent une forme d'humiliation ou de menace d'humiliation, suscitant la honte attachée au déshonneur. Dans le premier, qui concerne un chevalier surpris au bordel dans le feu de l'action, Saint Louis lui laisse le choix entre être promené en chemise (c'est-à-dire en vêtements de dessous, une situation assimilée à la nudité) dans tout le camp avec une corde autour du sexe tirée par la prostituée – selon une pratique judiciaire que l'on retrouve en Europe méridionale<sup>36</sup> – ou bien donner son cheval et ses armes au roi puis quitter le camp. Dans les deux cas, la peine est infamante au regard de l'honneur chevaleresque, touchant ou bien les attributs de la virilité ou bien ceux du statut social. Sans surprise, le chevalier préfère la seconde proposition. La deuxième sentence règle un conflit de chasse entre les hommes de Joinville et les frères de l'Hôpital. Joinville obtient gain de

cause et le maître de l'Hôpital impose aux frères de manger à même le sol sur leur manteau (et non sur une table haute comme il sied à leur rang) aussi longtemps que Joinville le souhaitera. Le troisième jugement met en scène un sergent accusé d'avoir bousculé un chevalier au service de Joinville : ce dernier obtient du roi que le sergent se rende, en chemise et pieds nus, dans la tente du chevalier, qu'il s'agenouille devant lui pour lui présenter réparation.

Le dernier acte de justice est le plus spectaculaire : on apprend que le maître de l'ordre du Temple, Hugues de Jouy, a engagé des négociations avec le sultan de Damas sans en référer préalablement au roi. Celui-ci s'en courrouce vivement et inflige au maître du Temple une mise en scène humiliante : il l'oblige à se rendre pieds nus dans le camp du roi et là, sous le regard de tous, le contraint de se déjuger devant l'émissaire du sultan avant de faire amende honorable à genoux pour son acte de désobéissance.

Ces scènes d'humiliation publique sont emblématiques de la pratique de l'amende honorable exercée par les justices souveraines à la fin du Moyen Âge. Il s'agit de rituels de pénitence publique transposés dans les relations entre laïcs, qui ont ici pour fonction de restituer l'honneur lésé de la victime directe – mais aussi du roi en tant que garant de la justice – sans avoir recours au châtement physique. Au lieu d'exercer une justice de vengeance, le roi inflige une honte réparatrice de l'offense : dans le contexte de la croisade, où chaque bras armé est précieux, il s'agit bien d'un acte de *realpolitik*, rendu efficace par le jeu des émotions ritualisées. On note d'ailleurs que la séquence commence souvent par la colère du prince : apprenant la faute, le monarque éprouve mécontentement et indignation, signifiant par là une atteinte à l'honneur. La honte de la réparation répond ainsi à l'expression de la colère qui a rendu publique la faute.

Caractère privé et exercice du pouvoir sont indissociables : ces exemples pris dans la *Vie de Saint Louis* de Joinville le montrent. La personne politique et la personne privée ne sont jamais séparées. Cet entremêlement des registres participe de

la construction du portrait royal. Le Saint Louis de Joinville est à la fois une figure hors du commun et un homme ordinaire qui doit s'arranger avec ses passions. C'est l'idéologie d'une royauté entre sacralité et humanité, entre corps politique et corps naturel, qui se joue dans la psychologie affective du souverain.

### Gouverner par les émotions

#### Ira regis

La colère apparaît comme l'émotion royale et princière par excellence<sup>37</sup>. Dans la Bible, elle peut être l'expression de la puissance divine. Selon une analogie évidente, la colère royale au Moyen Âge, l'*ira regis*, s'abat lorsqu'il est porté atteinte à la majesté. Elle est la conséquence d'une offense contre ce qui fonde la *potestas*. C'est pourquoi elle est comparable à la colère divine, quand le roi n'est pas directement présenté comme le bras armé de la colère de Dieu<sup>38</sup>. La mention de l'*ira regis* qui se retrouve dans les actes des chancelleries sous une formule du type « sous peine d'encourir notre indignation<sup>39</sup> » revêt une fonction semblable aux clauses comminatoires des actes ecclésiastiques : la menace d'une malédiction à mettre sur le même plan que la colère divine pèse sur celui qui transgresserait la volonté du prince<sup>40</sup>. Cette colère comminatoire resté souvent une menace efficace. Mais l'*ira regis* peut s'exprimer au travers de la personne physique du prince, par gestes, paroles et manifestations corporelles.

Depuis l'Antiquité, la littérature morale discute des conditions de légitimité de la colère du prince. Cependant, l'évaluation positive de la colère, même royale, a mis longtemps à s'imposer dans l'élite lettrée chrétienne. Même si Grégoire le Grand fait la distinction entre la colère-vice et la colère-zèle, motivée par la défense de la vertu, les moralistes l'ont placée dans la liste des vices principaux<sup>41</sup>. Seule la colère de Dieu fait exception. Quant à la colère des grands aristocrates, elle est

trop étroitement associée aux pratiques de vengeance coutumière et aux violences endémiques pour recevoir l'assentiment des clercs. Ainsi, tous les chroniqueurs déplorent les colères d'Henri II d'Angleterre († 1189) à l'encontre de ses fils Richard et Jean († 1216), qui hériteront du tempérament de leur père<sup>42</sup>. En raison de leur férocité guerrière, les rois Plantagenêt sont appelés « fils de la colère » par leurs détracteurs<sup>43</sup>.

Durant les derniers siècles du Moyen Âge, l'évaluation de la colère se fait plus nuancée, bénéficiant de la naturalisation du discours sur les passions et, plus particulièrement, de la relecture d'Aristote qui en fait l'une des sources du courage. À ce titre, elle est étroitement liée aux valeurs combattantes, à la hardiesse, à l'impétuosité guerrière. Elle demeure pourtant difficile à cerner dans les textes, où elle se manifeste sous les visages changeants du courroux, de l'ire ou de la fureur, selon sa cause et son intensité, sans qu'il soit possible de les identifier précisément<sup>44</sup>. Elle est mêlée à d'autres affects tels que la tristesse, la douleur ou l'amertume, et il est parfois ardu de dire quelle tonalité domine. Loin de se raréfier, l'invocation politique de la colère se diffuse dans les derniers siècles du Moyen Âge, à tous les niveaux du pouvoir, dans le contexte d'une restauration de l'autorité publique en Europe occidentale : l'*ira principis* des comtes de Toulouse au XII<sup>e</sup> siècle se veut aussi redoutable et sacrée que celle des rois espagnols ou des Capétiens contemporains<sup>45</sup>. Elle répond en outre à plusieurs logiques politiques, entre la colère expressive du seigneur féodal, qui renvoie directement à la puissance guerrière, et la colère souveraine, terrible mais contenue, qui opère comme un acte de justice.

Au sens strict, la colère est définie comme une réponse à ce qui est perçu comme une offense, une dévalorisation injuste, en général publique. C'est pourquoi elle a très souvent à voir avec l'honneur bafoué<sup>46</sup>. Aux yeux des témoins des colères princières, le critère principal pour l'évaluer est de nature morale. Il y a de bonnes et de mauvaises colères ou, plus exactement, il y a de bonnes et de mauvaises raisons à la colère et, lorsque

la colère est légitime, il y a de bonnes et de mauvaises façons de l'exprimer et d'en user. Les bonnes colères sont celles qui se manifestent sous l'effet de causes nobles, qui s'expriment dans le respect de la juste mesure et qui débouchent sur des réactions proportionnées à l'offense.

Mais en quoi une réaction d'apparence spontanée est-elle politique, exprimant autre chose qu'un geste d'humeur ? Dans la mesure où la colère princière répond à une offense, elle laisse apparaître les valeurs qui doivent être défendues. Au travers de l'acte colérique s'exprime donc la nature du gouvernement. Le prince est censé se mettre en colère lorsque l'honneur du royaume est offensé, plus que sa personne privée. Mais les deux ne se distinguent pas, le corps du roi devant manifester dans sa chair les signes de l'indignation du corps social. *A contrario*, le tempérament colérique de Charles le Téméraire est mal jugé par les chroniqueurs parce qu'ils n'y voient qu'une passion individuelle assouvie au mépris des intérêts du peuple. La fonction politique première de la colère semble bien de garantir une stabilité et un ordre juste. La colère-passion personnelle conduit au désordre, l'*ira regis* répare un déséquilibre qui s'est créé au détriment du bien commun. Le bon prince se doit de faire un usage parcimonieux de la colère, non seulement pour des raisons morales, mais dans une perspective politique de stabilité et de respect de son autorité. Le tyran, au contraire, est présenté comme un furieux. Transcrites dans les récits historiques, de telles exigences politiques, qui s'ajoutent les unes aux autres sans effacer les traits de caractères personnels auxquels les chroniqueurs sont attentifs, dessinent des profils émotionnels complexes, voire paradoxaux si on s'obstine à les juger à l'aune de nos critères psychologiques contemporains.

#### *La colère comme verdict : le meurtre de Thomas Becket*

La colère royale ou princière, exprimée ou réprimée, ne révèle pas seulement une idéologie et des valeurs politiques, elle participe des actes de gouvernement dans une dimension qu'on

qualifierait aujourd'hui de performative. C'est-à-dire qu'elle renforce la validité de l'acte dans le contexte d'une communication politique qui recherche constamment la publicité. Ainsi, lorsque le courroux est dit, lorsque surtout il est affiché sur le corps du prince par la coloration de la peau, une respiration saccadée, la voix qui tonne, des crispations du visage, des gestes larges et désordonnés<sup>47</sup>, alors l'assemblée, voire symboliquement le royaume tout entier, est avertie qu'une personne ou un groupe se voient retirer, momentanément ou de façon durable, la protection et l'amour du prince.

La colère accompagne ou exécute la justice royale. La colère des rois Plantagenêt participe ainsi d'une politique de « protection discriminatoire » : celui qui en est privé est exposé à la vindicte de ses ennemis en toute impunité. L'un des cas les plus célèbres est le reproche fait par Henri II à ses barons en décembre 1170 d'être des traîtres pour n'avoir pas su le débarrasser de l'archevêque de Cantorbéry Thomas Becket († 1170). La colère publique d'Henri II à l'encontre de son ancien chancelier, qui s'oppose depuis 1164 à la mainmise royale sur l'Église d'Angleterre, est une affaire ancienne<sup>48</sup>. Déjà, après les assises de Clarendon qui, en janvier 1164, instaurent un contrôle étroit de la monarchie sur l'Église anglo-normande, Thomas Becket avait provoqué la fureur du roi. L'archevêque s'était en effet rendu au concile des évêques, réunis quelques mois plus tard, en portant une croix processionnelle pour signifier l'abus de pouvoir royal. « Le roi, qui était déjà très en colère, eut une raison supplémentaire de s'enrager », écrit le chroniqueur Guillaume de Newburgh († vers 1198)<sup>49</sup>. En juillet 1170, Henri II avait refusé le baiser de paix à Thomas. En décembre 1170, pour les quatre chevaliers qui assassineront l'archevêque, il est évident que l'*ira regis* retire toute protection de la loi au prélat. La colère du prince vaut sentence de mort sans qu'il soit besoin, ni pour les acteurs ni pour les chroniqueurs qui en font le récit, d'entrer dans une longue recherche des motivations. Cette colère est un acte politique, codifié et interprété comme tel. C'est même un acte de justice expéditive,

dont les barons, qui préméditent leur meurtre et le préparent minutieusement, sont les exécuteurs (voir illustration 5).

On peut s'étonner de la suite de l'histoire. Les chroniqueurs racontent en effet que le roi, apprenant la nouvelle, s'effondre accablé. Il n'aurait jamais voulu la mort de Thomas Becket. Comment un tel malentendu est-il possible ? Faut-il y voir une mise en scène des plus hypocrites ? Henri II aurait ainsi sciemment manipulé les codes de l'*ira regis*. Par la performance réitérée de la colère au long des mois et des années, en attitudes et en paroles, il a laissé s'installer dans son entourage l'idée qu'il autorise la mise à mort de l'archevêque. De même les barons, qu'ils soient sincères ou non, savent qu'ils peuvent invoquer les signes royaux pour justifier leur acte. Avant même les paroles fatidiques qui ont entraîné l'assassinat, le « malentendu » a été construit de longue date par la répétition des mouvements de colère à l'encontre de Thomas. Les signes physiques de la colère, tout autant que le sens des paroles prononcées, ont conduit au passage à l'acte, aboutissement d'un long processus de persuasion émotionnelle. Reste que la communication émotionnelle, aussi codifiée soit-elle, n'est jamais univoque, comme toute communication humaine. Les paroles comme l'humeur du roi ont pu être mal évaluées. Cette part d'incertitude, ou de souplesse, participe aussi de la façon dont s'élabore le lien politique, qui peut s'adapter à des rapports de force changeants. Que l'assassinat de Thomas Becket résulte d'une stratégie cynique de manipulation des affects publics ou d'un « raté » de la communication par l'émotion, l'épisode apparaît comme un exemple des plus emblématiques de la capacité des émotions princières à agir politiquement.

#### *Faire et avoir honte*

Sous un certain angle, la honte apparaît comme l'exact opposé de la colère. La colère est conçue par les médiévaux comme un mouvement véhément de désir ; la honte s'accompagne d'un retrait, voire d'une fuite. La première donne la

satisfaction de s'être comporté conformément à ses valeurs ; la seconde provoque un dégoût de soi dans la douleur d'avoir failli à ces mêmes valeurs. Il y a néanmoins des ressemblances qui peuvent faciliter les rapprochements, en particulier les signes somatiques, puisque la colère comme la honte se manifestent par le rougissement, si bien qu'il n'est pas rare qu'un rougissement de colère se mue en un rougissement de honte, et inversement. Surtout, dans les milieux des cours royales et princières, ces deux émotions mettent en jeu la même valeur : l'honneur.

Si la honte est bien présente dans l'entourage des princes, il s'agit le plus souvent de la honte des autres, de ceux qui ont trahi ou dérogé à leurs devoirs. Le roi lui-même peut-il éprouver et manifester de la honte ? Gilles de Rome conseille au prince de se tenir à l'écart de toute forme de honte. La honte n'est pas une émotion digne d'un roi. Le maître parisien inclut même dans cette prescription la seule forme de honte qui soit louable, la vergogne. Selon Thomas d'Aquin, qui suit Aristote, la vergogne (*verecundia*) est l'émotion de ceux qui craignent d'être exposés à la réprobation publique. Elle est une forme de honte modérée ressentie par anticipation, afin de se prémunir des affres consécutives à la faute accomplie. Selon la tradition, la vergogne sied tout particulièrement aux femmes, pour qui les risques sont considérables, ainsi qu'aux jeunes gens qui sont encore en train d'apprendre à discriminer le bien du mal. En revanche, le roi en est exempté du fait même qu'il incarne l'autorité et la sagesse. La vergogne, vertu non virile, serait une faille dans la manifestation de la majesté.

Les chroniques françaises et anglaises des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles évoquent très peu la honte du roi<sup>50</sup>. L'explication en est simple : elle est une atteinte à l'honneur. Or il n'est rien de plus précieux à la personne du roi, ni de plus essentiel à la réputation du royaume, que l'honneur. Aussi, lorsque le roi est en situation d'éprouver de la honte, en cas de défaite militaire, par exemple, les chroniqueurs l'accompagnent d'autres émotions (la douleur, la colère) qui orientent déjà vers la réparation de l'affront. Puisque la honte est une émotion proprement insoutenable pour

un roi, elle doit immédiatement être commuée en réparation de l'offense, en appel à la vengeance, et c'est en cela qu'elle agit comme moteur de l'action politique. À l'inverse, l'un des moyens les plus sûrs de disqualifier un prince est de le saisir dans sa honte, et de le priver de toute échappatoire vers la reconquête de l'honneur. C'est le sort subi par l'empereur Otton († 1218) en juillet 1214 à l'issue de la bataille de Bouvines. Selon l'historien Primat (actif dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle), moine de Saint-Denis acquis au camp capétien, c'est le roi Philippe Auguste en personne qui proclame la honte de son adversaire : « Otton s'enfuit, d'aujourd'hui ne le verra-t-on en la face<sup>51</sup>. » La victoire de Philippe Auguste est totale, moins parce que l'empereur est défait militairement que parce qu'Otton s'est placé, à la vue de tous, dans une position déshonorante. Là est le coup politique réussi par le monarque français. Peu importe que l'empereur éprouve ou non un sentiment de honte puisque celle-ci est politiquement efficace à partir du moment où il « montre le dos » et prend la fuite.

Le seul cas de figure où un monarque peut faire de sa honte publique un outil politique à son avantage est l'amende honorable. Les exemples sont nombreux depuis les temps carolingiens et bien documentés, les plus célèbres étant la pénitence publique de Louis le Pieux à Attigny en 822 et celle de l'empereur germanique Henri IV († 1106) à Canossa en 1077. Cependant, selon le principe qui veut que la honte du roi ne se dit pas, les émotions affichées lors de ces événements relèvent plutôt de la tristesse et de la souffrance. Mais le fait que le ressenti de la honte ne soit pas explicite ne signifie pas que l'émotion ne participe pas de l'efficacité politique de la démonstration. Car la honte est présente implicitement dans les codes de l'humiliation auto-infligée. L'origine religieuse de l'amende honorable lève toute incertitude, *a fortiori* pour les derniers siècles du Moyen Âge où le droit canon fait de l'authenticité de la honte ressentie une condition de l'efficacité de la pénitence. Il ne s'agit donc pas seulement de mimer le repentir mais de donner tous les gages que celui-ci est sincère. Donner à voir que l'émotion est

éprouvée ne signifie pas qu'elle le soit réellement, ni même d'ailleurs, dans le cas de l'amende honorable royale, que l'on exige qu'elle le soit, il suffit que toutes les garanties (en paroles et par gestes) soient données. Le fait que la honte soit contenue à l'intérieur du rituel (exposition publique en habit de pénitent, pieds nus, parfois la corde au cou, agenouillement, supplication, larmes) lui confère un caractère objectif – et c'est en ce sens qu'elle est politiquement efficace – sans que les témoins aient besoin de la signifier explicitement.

Le rituel rend l'émotion supportable également pour le coupable à qui l'on demande de manifester une honte dépersonnalisée et réparatrice. La honte de l'amende honorable n'anéantit pas l'honneur de celui qui s'y soumet, il le plie pour mieux le restaurer. Du moins est-ce ainsi que la mécanique des émotions est censée fonctionner. C'est la voie qu'Henri II emprunte au lendemain de l'assassinat de Thomas Becket. Il se retire trois jours dans sa chambre, revêt l'habit de pénitent et montre ostensiblement sa tristesse. Cette pénitence va durer en fait près de quatre ans, jusqu'au 12 juillet 1274 où il parcourt la cité de Cantorbéry en chemise, pieds nus, se faisant flageller sur le chemin de la cathédrale où il restera prosterné une journée entière devant le tombeau du martyr. Les témoins insistent sur l'authenticité du repentir, reconnaissant par là que la honte pénitentielle est un élément indispensable à la réconciliation<sup>52</sup>. Le repentir, manifesté selon les codes publics d'un ressenti sincère, a produit son effet politique. Aux yeux de tous, les succès politiques et militaires du roi dans les mois qui ont suivi attestent de l'efficacité du rituel. C'est aussi le moment où Henri II se réconcilie avec ses fils.

Ainsi, cette décennie du règne d'Henri, marquée par le conflit avec Thomas Becket et sa résolution, peut être divisée en deux phases, chacune étant caractérisée par un régime émotionnel spécifique et adapté : la première phase, des assises de Clarendon en 1164 à l'assassinat de l'archevêque en 1170, est placée sous le signe de la colère ; la seconde, de 1170 à la pénitence publique de juillet 1174, est marquée par la tristesse,

le repentir et la douleur. Ces émotions dominantes ont alors, pour chaque contexte politique, une puissance d'intervention parfaitement adaptée.

### Négocier les émotions

#### *Souveraineté et transformation des affects politiques : l'exemple de l'amitié*

La société politique au Moyen Âge est tenue par des émotions contraignantes : les liens qui se nouent exigent l'amitié ou l'amour ; les liens qui se brisent libèrent la haine et la colère. C'est pourquoi la rhétorique des émotions tient une place si importante à tous les niveaux de la communication politique. C'est pourquoi aussi, à la fin du Moyen Âge, le lien politique lui-même est pensé au travers des catégories de l'affectivité, quand bien même le contenu proprement émotionnel de ces mêmes affects s'est progressivement rétracté. Ainsi en est-il, par exemple, de l'amitié dont nous savons qu'elle a été durant tout le haut Moyen Âge un outil de stabilité déterminant, par sa capacité à créer de l'égalité symbolique au cœur même d'un rapport hiérarchisé. Jusqu'aux XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles, les rapports d'amitié ont aussi été des rapports de proximité, voire de promiscuité. L'amitié, au sein de l'élite aristocratique, était à la fois un langage commun et une expérience vécue. La littérature courtoise, l'épopée, témoignent de façon idéale du rôle pacificateur de cette amitié chevaleresque et vassalique où l'on se tient à portée des sens. La paix est un corps à corps affectif.

Progressivement, sous l'effet de l'idéologie de la souveraineté et des pratiques administrées de gouvernement, l'amitié politique prend ses distances : elle devient de plus en plus un contrat universel de concorde, et de moins en moins une négociation des corps<sup>53</sup>. Dans les deux derniers siècles du Moyen Âge, les écrits politiques qui prennent en considération la valeur de l'amitié se multiplient. Cela s'explique en grande partie par

l'attention nouvelle portée au *De amicitia* de Cicéron ou encore à l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, traduit en latin à partir de la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle. Au XIII<sup>e</sup> siècle, les livres VIII et IX de l'*Éthique à Nicomaque*, qui traitent de l'amitié morale et politique, commencent à être commentés dans les universités. Plusieurs dizaines de ces commentaires sont produits dans toute l'Europe<sup>54</sup>. Pour les auteurs scolastiques, la nature contractuelle de l'amitié en fait une valeur fondamentale de la société. Mais, signe des temps, l'égalité symbolique des amis, qui était encore au cœur de la réflexion au XII<sup>e</sup> siècle, devient un problème potentiel. Tandis que l'amitié était censée égaliser les rapports sociaux, Thomas d'Aquin renverse la proposition : l'égalité n'est pas la conséquence mais la condition de l'amitié<sup>55</sup>. L'amitié n'égalise pas, elle n'existe qu'entre égaux. D'autres commentateurs, tel Albert le Grand, introduisent un principe de proportionnalité : à chacun le degré d'affection et de proximité qui lui est dû en fonction de l'écart social. L'idée était impensable un siècle plus tôt où l'amitié vraie n'existait que d'un bloc, et méritait que l'on donne tout son amour à l'ami. Inégaux en rang peut-être mais non en affection, comme l'affirmait encore l'auteur de *L'Amitié spirituelle* vers 1160 :

La valeur de l'amitié consiste à mettre sur un pied d'égalité l'inférieur et le supérieur. Il arrive souvent, en effet, que des personnes haut placées adoptent pour amis des gens qui leur sont inférieurs selon le rang, la classe sociale, la fonction ou l'instruction ; elles doivent tenir pour négligeable ce qui est ajouté à l'état de nature<sup>56</sup>.

Désormais, il est possible de concevoir une affection proportionnée au rang social.

L'universalisation de l'amitié pose un autre problème, celui de la fréquentation des amis. Dans l'esprit du *De amicitia* de Cicéron, la présence est nécessaire à l'amitié. Il n'est pas de plus grande souffrance que d'être privé de la vue de son ami. Mais dans un environnement politique où l'amitié devient contrat social, la question de la distance physique comme de la

distance sociale change de nature. Elle se résout dans le principe d'une « convivialité proportionnée » : l'amitié demeure, mais la familiarité évolue en fonction de la position respective des amis. Ainsi Jean Buridan († vers 1360) pose la question, à peine saugrenue : et si Platon avait été fait pape, qu'en aurait-il été de son amitié avec Socrate ? Les deux amis ne se seraient plus manifesté leur affection sans préséance, mais celle-ci serait devenue proportionnée. Pour Buridan, Socrate serait sans doute devenu le ministre du pape Platon. Il n'en n'aurait pas moins été son ami, mais un ami servant. L'amitié proportionnée est ainsi porteuse d'un idéal de gouvernement au sein duquel l'ami est le meilleur conseiller et le bon conseiller reçoit le titre d'ami<sup>57</sup>.

Et le roi, peut-il avoir des amis ? Les maîtres de l'université apportent des réponses variées à cette question essentielle. Pour Albert le Grand, l'amitié est uniquement une affaire personnelle, qui unit deux êtres physiques. Parce qu'elle implique une familiarité, elle est une menace pour la majesté royale, valeur sacrée qui impose une distance symbolique entre le roi et les autres. Le dominicain ne dissocie pas expérience personnelle et exercice politique de l'amitié : le roi ne peut donc avoir des amis véritables, car alors il risquerait d'affaiblir la dignité et l'autorité de la fonction.

L'évaluation n'est plus la même un siècle plus tard chez Nicole Oresme († 1382)<sup>58</sup>. Ce grand savant, humaniste avant l'heure, est un familier de Charles V, le roi sage, qui lui commande pour sa célèbre bibliothèque une traduction de l'*Éthique à Nicomaque* pour laquelle Oresme produit un commentaire. Contrairement à Albert le Grand, Oresme, à la fin du xiv<sup>e</sup> siècle, dépasse l'obligation de l'intimité amicale : l'amitié politique est sortie de l'ambiguïté entre affection personnelle et lien politique. Le roi peut non seulement cultiver l'amitié, mais il le doit, car celle-ci s'adresse non à des individus mais au corps social, elle agit pour le bien commun de l'État et n'a rien d'une affaire privée. Oresme rejoint la pensée antique, et notamment celle de Sénèque : le prince, comme le sage, n'a pas besoin d'amis par

nécessité ; il en a besoin pour pratiquer la vertu et manifester ainsi la bonté de son gouvernement.

Au terme de ce parcours, l'amitié politique à la fin du Moyen Âge n'est donc pas privée de sa dimension affective, mais, concernant du moins la personne du roi, elle a pris un nouveau visage<sup>59</sup>. Le roi doit entretenir un rapport affectif avec ses sujets, mais c'est une affectivité sans convivialité, selon une approche originale de l'amitié politique qui produit son effet à distance. À mesure que l'exercice du gouvernement royal s'affirme comme l'expression d'un souverain bien universel, l'implication personnelle de l'affectivité s'amointrit. Un processus de distanciation est en marche, que l'on constate également dans les rituels de promiscuité des corps (c'est ainsi, par exemple, que la pratique politique de la couche partagée recule<sup>60</sup>) : si l'idéologie de la majesté exige une mise en scène et une visibilité accrues de la personne du roi, c'est un roi « en majesté » que l'on montre et qui se montre, non un roi ami.

#### *L'émotion comme événement politique*

Les émotions accompagnent la communication princière en s'intégrant aux codes du langage politique. Peut-on aller jusqu'à dire que les émotions *font* de la politique ? Ressource de signes à la disposition des puissants, les émotions émises et perçues peuvent aussi infléchir le cours des événements, voire le déterminer. La question n'est pas de savoir si les émotions dans leur surgissement plus ou moins prévisible répondent à un scénario politique, mais si les contemporains conçoivent et témoignent qu'il puisse en être ainsi. Point n'est besoin de verser dans une conception essentialiste des émotions comme phénomènes instables et spontanés pour constater qu'elles peuvent survenir et agir politiquement autrement que selon des scénarios prédéfinis. Pour cela, il suffit de comprendre que le rite ne verrouille pas tout, que l'expression obligatoire n'est pas incompatible avec l'attendu du ressenti, et donc que l'imprévisibilité même de l'émotion est intégrée à la négociation politique<sup>61</sup>.

Les récits ne sont pas rares qui montrent le pouvoir d'apaisement des gestes et des émotions qui accompagnent la présence commune des princes sur le lieu de négociation. C'est le cas lors des négociations entre les Bourguignons et les Armagnacs qui ont précédé la paix d'Auxerre en 1412<sup>62</sup>. En juillet de cette année, à la suite de l'échec du siège de la ville de Bourges par les troupes royales, se rencontrent en la cité d'un côté le roi Charles VI († 1422) et son allié le duc de Bourgogne, Jean sans Peur († 1419), et de l'autre le duc de Berry Jean († 1416), oncle du roi, et les princes orléanais. Le chroniqueur Michel Pintoin († 1421), témoin de la scène, raconte que les deux ducs ennemis ont été fort émus au moment de se rencontrer. D'autres chroniqueurs font état d'une évolution dans les discussions : l'atmosphère, d'abord froide, se détend au fil des rencontres, le duc de Berry versant des larmes lorsqu'il embrasse son petit-neveu le dauphin Louis († 1415). Témoins de l'entente entre les princes, ce sont aussi les assistants qui « commencèrent à larmoyer de pitié ». Une fois la paix acceptée, ce ne sont que témoignages de joie entre les princes. Lorsque le traité est entériné à Auxerre peu après, au moment de la prestation de serment le 22 août, des larmes de joie inondent les représentants du Parlement de Paris, de l'Université, ou encore les délégations de bourgeois de plusieurs cités dont Paris, Rouen, Reims ou Tours. Le retour des princes dans la capitale du royaume sera lui aussi triomphal et joyeux.

Bien entendu, cette dramaturgie émotionnelle, classique dans ses manifestations, n'est que l'expression ritualisée, obligatoire, de la négociation réussie. La poursuite de la guerre civile ne laisse guère de doute sur les arrière-pensées politiques des uns et des autres. Il n'empêche que les chroniqueurs, qui furent aussi des témoins, laissent entendre que les émotions ont contribué à convaincre les parties. Pourquoi ne pas les croire ? Ici les intérêts bien calculés et les émotions ne s'opposent pas : on n'est ni dans un scénario froid ni dans une scène pathétique où une déferlante émotionnelle aurait balayé d'un coup toutes les inimitiés, mais dans l'ultime phase d'un processus

de paix, où l'émotion, le geste, la présence sensible ont eu un rôle actif. Le chroniqueur bourguignon Georges Chastellain raconte encore comment plusieurs décennies plus tard Louis XI († 1483) aurait mis fin à la querelle entre le comte de Saint-Pol, Louis de Luxembourg († 1475), et Antoine de Croÿ († 1475) en enfermant les deux hommes dans une même chambre afin de les forcer à discuter. Ceux-ci, au départ fort mécontents de s'être ainsi laissé piéger, en seraient ressortis joyeux, « bras à bras comme deux frères<sup>63</sup> », un retournement que le chroniqueur lui-même juge inexplicable.

Dans des milieux où l'expression émotionnelle et le contact physique sont des ingrédients importants pour dire et faire les accords, on conçoit aisément que ces manifestations, aussi ritualisées soient-elles, puissent infléchir le cours des choses.

*« Pleurer, c'est gouverner<sup>64</sup> »*

Dans un tel environnement, les larmes font partie des signes émotionnels les plus polysémiques et les plus efficaces. Elles peuvent être tout aussi bien de joie, de tristesse, de colère ou de honte, et surtout elles facilitent le glissement de l'une à l'autre émotion<sup>65</sup>. Chastellain raconte, par exemple, la négociation larmoyante de Charles en 1463, qui n'est pas encore duc de Bourgogne mais seulement comte de Charolais, devant les États de Flandre<sup>66</sup>. Les relations sont alors des plus tendues avec son père, qui lui a tout bonnement coupé les vivres. Charles, à ce moment, n'a d'autre moyen que d'apitoyer les notables flamands pour obtenir de nouveaux subsides. Il choisit alors de jouer sur la corde sensible, assurant l'assemblée de son amour sans rien exiger d'elle. Face à une telle démonstration d'humilité souffrante, les larmes coulent en abondance sur les joues des notables qui assurent le comte de leur soutien : « Donnez vous joye de cette adversité ; car rien ne nous est dur de souffrir pour vous. » Charles, ému par une telle preuve d'amour, pleure à son tour, balbutiant sa reconnaissance : « Enfans, je vous mercye de vostre amour [...]. Or vivez doncques et souffrez ; et

moy je souffreray pour vous<sup>67</sup>. » On l'aura compris, l'important n'est pas que l'on ait vraiment pleuré ce jour-là, mais que le chroniqueur bourguignon ait ressenti la nécessité de scénariser l'épisode selon une dramaturgie larmoyante. Mais la rhétorique narrative de Chastellain ne peut fonctionner que parce que les contemporains reconnaissent aux larmes et aux sentiments sincèrement exprimés une puissance de persuasion. L'efficacité politique de l'événement n'est pas dans la réalité de ces larmes, mais vient de ce que Charles a donné, au travers de cette scénographie, les gages attendus d'un engagement digne de confiance. Charles est sincère parce qu'il a montré les signes attendus de la sincérité : il a pleuré.

Les larmes efficaces ne sont pas propres à un seul sexe. Si les princes pleurent fréquemment au Moyen Âge, les princesses n'ont souvent que ce moyen pour peser sur le cours des événements, en général pour obtenir une grâce ou rétablir la concorde. En 1340, Jeanne de Valois († 1352) supplie en larmes le roi de France son frère pour qu'il cesse les hostilités avec les Anglais. Le 17 janvier 1457, paniquée par la crise de fureur du duc de Bourgogne Philippe le Bon contre son fils Charles, l'épouse de ce dernier, Isabelle de Bourbon († 1465), pleure abondamment pour obtenir une réconciliation. Vingt ans plus tard, dans le contexte de crise qui suit la mort de Charles le Téméraire lors du siège de Nancy en 1477, sa fille Marie († 1482) verse des torrents de larmes sur la place du marché de Gand pour éviter (en vain) la mise à mort de deux serviteurs de son père<sup>68</sup>.

Si la médiation larmoyante est souvent l'affaire des princesses, ce n'est pas seulement dû aux croyances du temps sur la complexion humide des femmes, ou encore à l'influence des modèles littéraires, mais aussi au fait que ces princesses ne gouvernent pas. En raison de leurs complexions respectives, hommes et femmes n'ont pas les mêmes prédispositions émotives. Il reste que les larmes, dans un contexte politique, sont d'abord le langage de la médiation ou de l'intercession. C'est prioritairement la position de l'intervenant par rapport au pouvoir qui détermine l'économie des émotions et leur

efficacité. Lorsque les femmes gouvernent, elles accèdent aux émotions souveraines : la colère des princesses n'est pas une particularité du haut Moyen Âge, comme le montre l'exemple de la comtesse Jacqueline de Bavière († 1436), distinguée par Chastellain pour sa « féminine fureur », ou le cas plus emblématique encore de la comtesse Yolande de Flandre († 1395)<sup>69</sup>. Pour autant, ces princesses ont été jugées durement par les chroniqueurs qui préfèrent nettement que les femmes n'usent politiquement des émotions qu'à l'intérieur de leur rôle traditionnel d'épouse, de mère ou de fille persuasive. Ainsi, même si les émotions politiques n'ont pas de sexe, les femmes de l'aristocratie ont assurément à leur disposition une palette plus restreinte que les hommes – un comble dans une société qui fait de la femme un être plus émotif que l'homme. Pour une princesse, hors du cadre assigné de la douceur et de la persuasion larmoyante, l'usage politique des affects est un exercice qui n'est pas sans risque.

Si les émotions sont au cœur du politique, c'est qu'elles sont l'expression tangible, corporelle, simultanément de la persuasion et de l'action. Elles sont non seulement pensées mais vécues comme interfaces entre le langage verbal, le langage corporel et le passage à l'acte. Les émotions sont plus qu'une ressource de la communication entre gens de pouvoir, elles marquent les discontinuités, font les événements politiques : la tristesse ou la colère du prince sont la preuve physique pour les témoins que le cours des choses a changé, entre déstabilisation et préparation d'un ordre nouveau. L'émotion du prince dit l'imminence de l'acte. Il y a une vingtaine d'années, Jacques Krynen achevait sa grande synthèse sur les idées et croyances politiques à la fin du Moyen Âge en soulignant l'importance de la valeur de l'amour, qui était la clé selon lui de l'attachement des Français à l'État monarchique, l'amour dont il disait que son étude comme vertu politique restait à faire<sup>70</sup>. Ce chapitre, nourri des travaux qui se sont attelés depuis les années 1990 à prendre au sérieux la dimension affective du pouvoir, montre qu'une partie de

cette lacune a été comblée, et souvent bien au-delà de la seule question de l'amour. Il reste que la réflexion de Jacques Krynén demeure pleinement d'actualité dans la mesure où elle ouvre sur un autre enjeu, immense et sans doute le plus difficile à circonscrire : comment appréhender l'usage des émotions au sein des communautés sociales et des populations anonymes ?

## CHAPITRE VIII

## La conquête mystique de l'émotion (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)

Au tournant du XIII<sup>e</sup> siècle, les églises et les places publiques d'Occident se peuplent de corps, de cris, d'une dévotion qui s'exprime par l'émotion incarnée. Des femmes, souvent laïques, exposent au regard de tous une piété troublante, tellement elle est exacerbée et littérale dans sa façon d'incarner les métaphores de la tradition chrétienne. Les historiens modernes les appelleront mystiques. Marie d'Oignies († 1213), béguine dont Jacques de Vitry († 1240) écrit la vie au lendemain de sa mort, « puisa dans [la] Passion une telle grâce de componction, une telle abondance de larmes [...], que ses pleurs répandus sur le sol de l'église permettaient de la suivre à la trace<sup>1</sup> ». Au sang versé par le Christ sur la croix répond le flot intarissable des larmes qui baignent les visages des femmes dans la peinture de la fin du Moyen Âge (voir illustration 7). Angèle de Foligno († 1309) tombe en extase et pousse des cris stridents dans la basilique supérieure d'Assise à la simple vue d'un vitrail représentant la glorification de saint François († 1226)<sup>2</sup>. Elle conçoit l'acte de communier comme une ingestion du corps de Jésus qu'elle vit avec délice, se livrant à un « cannibalisme symbolique<sup>3</sup> » :

Quand elle communie, l'hostie se répand dans sa bouche. Elle dit qu'elle n'a la saveur ni du pain ni d'aucune chair que nous connaissons. Certes, elle a bien une saveur de chair, mais une saveur très différente et très savoureuse<sup>4</sup>.