

honte n'entravera pas la conquête de la dame mais au contraire la favorisera. Ainsi, tandis que Raison se révèle incapable d'être à la hauteur de l'événement, cantonnée au rôle de simple porte-voix du conformisme social, Amour propose une réponse transgressive, adaptée à la singularité de la situation. Bel exemple, en vérité, de la rationalité émotionnelle de la courtoisie, mais également de l'aisance de Chrétien dans le maniement de la rhétorique des émotions.

La profusion des émotions dans la littérature n'est pas fortuite. L'émotion, dans l'anthropologie médiévale, est ce qui fait le choix moral. Elle est ce qui lie le corps et l'âme; elle est ce qui motive l'action dans un environnement culturel, politique et social qui fait de l'amour le lien par excellence (politique par la fidélité, religieux par l'amour de Dieu, social par la charité). En outre, l'émotion est ce qui fait relation, la qualité propre de l'amour, ce qui fait événement, ce qui s'adapte. La littérature de cour à la fin du Moyen Âge a sans nul doute contribué à façonner l'émotion telle qu'on en use pour soi et en société, mais on peut penser également que la poésie est une configuration de l'émotion dans la langue. Le lien entre anthropologie et rhétorique des émotions est vital dans la culture occidentale depuis Aristote et Quintilien, et les gens de lettres médiévaux ne se démarquent pas sur ce point de l'héritage antique. Ce que nous nommons littérature n'est-il pas le langage de l'émotion dans la culture occidentale? La littérature n'est-elle pas l'émotion mise en discours, et non simplement du discours à partir de la matière émotionnelle? La fin du Moyen Âge connaît conjointement une véritable inflation rhétorique de la littérature courtoise et un déclin de la signification sociale de la courtoisie. En son cœur, la ritualisation des émotions est plus grande, et surtout moins connectée à l'efficacité sociale et politique, au rythme de l'absorption du régime féodo-vassalique par l'État monarchique. Cependant, les rituels de la courtoisie, même dévalués politiquement, formeront le socle de l'étiquette de cour. Surtout, ils imprégneront durablement l'imaginaire amoureux en Occident.

CHAPITRE VI

La nature émotive de l'homme (XI^e-XIII^e siècle)

Les émotions sont-elles à demeure dans la nature humaine ou bien la traversent-elles comme des épisodes fugaces au gré des sollicitations extérieures? Les écoles philosophiques de l'Antiquité avaient ressassé cette question, l'érigeant en problème. Platon et Aristote attribuaient aux passions une valeur ontologique, tandis que les stoïciens les voyaient plutôt comme des perturbations de l'être, qui parasitent le jugement¹. Les plus aguerris pouvaient s'en débarrasser, du moins empêcher que la maladie passionnelle ne s'installât dans l'âme. Les intellectuels chrétiens des premiers siècles s'étaient aisément approprié cette façon de penser l'émotion comme trouble de l'âme, tout en moralisant l'événement passionnel. La passion n'était pas dans la nature de l'homme créé par Dieu, du moins pas sous la forme d'un appétit qui submerge la raison et la volonté. Elle n'est devenue cette part instable de nous-mêmes qu'à la suite du péché originel, cette blessure, condition nouvelle de l'homme chassé du paradis terrestre.

Ce schéma traverse le haut Moyen Âge. C'est pourquoi les auteurs ecclésiastiques se sont longtemps moins préoccupés de la psychologie ou de la physiologie des passions que du combat des vices et des vertus qui est le lieu des véritables enjeux. Or, en l'espace de deux siècles à peine, entre le XI^e et le XIII^e siècle, le regard savant sur l'homme se transforme profondément. Un naturalisme inédit pense conjointement le corps et l'âme, le macrocosme et le microcosme, au sein d'une évolution générale

des mentalités². Cette culture des écoles urbaines, puis des universités, que l'on nomme scolastique, fondée sur le commentaire méthodique et la technique de l'argumentation contradictoire de la *disputatio*, est fascinée par l'esprit de système et de classification. La mise en ordre du discours doit refléter l'harmonie du monde créé, offert à l'exploration de l'intelligence humaine. La compréhension du projet divin qui s'exprime à travers la nature physique passe au premier plan et s'émancipe de la dialectique austère qui opposait l'homme spirituel et l'homme charnel sur la voie du salut. Face aux tensions dualistes qui avaient marqué le haut Moyen Âge, les maîtres des écoles, mais aussi certains moines, s'acharnent à recoller les morceaux d'une humanité brisée par les conséquences du péché originel. Penser l'homme en ses facultés motrices, le penser intégralement corps et âme, l'engager tout entier vers une nouvelle anthropologie du salut, voilà quelques-uns des défis que ces intellectuels relèvent collectivement³. Dans ce mouvement que d'aucuns n'ont pas hésité à qualifier d'« invention de l'anthropologie⁴ », la réflexion sur les émotions – nommées dans la langue savante « affects », « passions », « mouvements de l'âme » ou « accidents de l'âme » – joue un rôle de première importance. Naviguant entre les impulsions du corps et les élans de l'âme, les forces de la sensibilité et du désir se trouvent en position charnière pour assurer l'unité du composé humain. Pour autant, la visée morale inhérente aux élans affectifs n'est pas délaissée, loin s'en faut. Une pensée systématique des émotions se constitue aux XII^e-XIII^e siècles parce qu'elles sont au cœur du projet anthropologique qui conçoit l'unité de la personne et du projet éthique qui vise à tracer le chemin de vertu. C'est cette double dynamique, éthique et ontologique, qui a fait de l'homme un « sujet agité⁵ » dans la culture savante de la fin du Moyen Âge, que nous proposons ici de mettre en lumière au travers de quelques-uns de ses moments et de ses penseurs les plus emblématiques.

Une césure traditionnelle, tenace en histoire intellectuelle, sépare la période dite « scolastique » qui s'ouvrirait à l'extrême

fin du XII^e siècle, nourrie des traductions nouvelles d'Aristote et d'Avicenne († 1037), et le siècle qui a précédé, dont les grandes figures intellectuelles, issues des milieux monastiques ou des écoles urbaines, apparaissent comme des précurseurs, préparant le terrain à une pensée systématique dont ils ne formuleraient que les prémices, quand bien même on parle de « Renaissance du XII^e siècle ». Or, si l'apport des traductions a été fondamental, ouvrant des perspectives sur des savoirs et des outils intellectuels nouveaux, il vient satisfaire un besoin, il répond à une démarche active qui a été enclenchée par les questions nouvelles sur la nature humaine. Suivre l'émergence d'une science de l'émotion à partir du XI^e siècle permet de comprendre que l'intégration des catégories affectives à la nature humaine ne date pas de la « redécouverte » d'Aristote à la fin du XII^e siècle mais lui est antérieure. Elle est le fruit de questionnements précoces formulés à partir d'une bibliothèque qui n'était guère différente de celle dont disposaient les lettrés carolingiens, exception faite des écrits médicaux. Voilà bien ce qui est remarquable. La vie des débats intellectuels au Moyen Âge central ne suit pas le scénario heurté qu'on lui prête trop souvent mais se caractérise par un souffle de profonde amplitude qui, dans un élan continu, révolutionne l'anthropologie, la pensée de l'homme, entre le XI^e et le XIII^e siècle.

Ouverture : la controverse sur les mouvements premiers de la sensibilité

Afin de prendre la mesure des débats qui traversent la pensée de l'émotion aux XII^e-XIII^e siècles, nous proposons de partir d'une controverse qui a animé les milieux savants pendant plusieurs générations et que nous avons déjà évoquée⁶. Il s'agit de la fameuse question des prépassions ou préaffects, ces mouvements premiers de la sensibilité assez proches de la notion moderne d'émotion. On se souvient que l'édifice anthropologique légué aux auteurs monastiques par les Pères de l'Église

reposait sur le principe d'une dépendance directe des « mouvements de l'âme » à la volonté. Le corps est certes l'objet de sollicitations naturelles hors de tout jugement moral, telle la sensation de faim ou de soif mais tout désir, tout ressenti positif ou négatif impliquant l'âme, entre dans le périmètre de la volonté. Ressentir un certain plaisir en goûtant un mets ou une boisson, même si ce plaisir répond à une nécessité naturelle, contient donc en puissance une dimension peccamineuse⁷. Or, après une longue phase d'éclipse durant laquelle les réponses patristiques ont été acceptées, ces questions reviennent sur le devant de la scène au début du XII^e siècle, dans un contexte de réflexion renouvelée sur le rôle des facultés de l'âme dans l'accomplissement du péché⁸.

C'est ainsi qu'à la fin des années 1130 Abélard, alors au sommet de son art et de sa renommée, écrit un traité d'éthique, le *Connais-toi toi-même* (*Scito te ipsum*), dans lequel il soutient qu'il ne saurait y avoir de péché sans consentement de la conscience : « Ce n'est donc pas péché de désirer l'épouse d'autrui [...], mais bien, plutôt, de consentir à ce désir⁹. » Cette morale de l'intention conduit Abélard à rejeter l'idée selon laquelle le péché se trouve dans la suggestion du désir, ou dans le plaisir de la *delectatio*, cette jouissance involontaire inhérente au désir. Quand bien même le ressenti spontané du plaisir oriente l'âme vers le péché, celui-ci n'est en rien présent, même pas sous une forme légère, tant que l'âme n'y consent pas. Et pour qu'il y ait consentement, il faut une intention, autrement dit un engagement du vouloir éclairé par la raison. Au premier abord, la proposition d'Abélard n'a rien de révolutionnaire : pour Augustin déjà, on ne pouvait qualifier de péché qu'un mouvement engageant la volonté. Néanmoins, pour ce dernier et ses lecteurs monastiques, même le plaisir spontané qui accompagne la tentation recélait une part de consentement, comme séquelle du péché originel. Abélard défend ici une conception claire du sujet, libéré de cette malédiction de la volonté qui s'échappe à elle-même. Tel est le sens de la notion d'intention ou de consentement : il n'est de volonté que pleinement consciente et libre d'elle-même.

Dans le même temps, Abélard distingue vice de nature et vice de consentement : le premier incline au mal mais n'est pas un péché tandis que le second est un péché. Cette doctrine a des conséquences notables sur la façon de considérer les émotions : sans être libérées de leur engagement moral, celles-ci bénéficient d'une évaluation plus subtile et plus complexe à la fois. Ainsi, pour Abélard, un acte méchant perpétré sous le coup de la colère est assurément un péché, mais être enclin à la colère, autrement dit être doté d'un tempérament colérique, n'est pas en soi un péché, même si c'est au sens propre un défaut naturel de l'âme, comme le fait de boiter est un défaut naturel du corps :

Mais le vice d'âme de cette sorte n'est pas même chose que le péché, ni le péché même chose que l'acte méchant. Ainsi, être colérique, c'est-à-dire enclin au trouble de la colère, est un vice et qui incline l'esprit à faire, impulsivement et déraisonnablement, ce qu'il ne convient aucunement de faire. Or ce vice est dans l'âme de telle sorte qu'il la rend prompte à s'irriter même lorsqu'elle n'est pas poussée à la colère, de même que la claudication, qui fait dire d'un homme qu'il est boiteux, est en lui, même lorsqu'il n'est pas en train de boiter, car présent est le vice même en l'absence d'acte. De la sorte aussi beaucoup sont enclins par leur nature même, c'est-à-dire par leur complexion physique, à la luxure comme à la colère et d'être tels n'est pourtant pas pour eux péché¹⁰...

Le pas peut sembler modeste, il est en réalité considérable. Tout en conservant une dimension éthique, la personnalité émotionnelle de chacun relève de la nature, non de la faute. Si les hommes demeurent entièrement responsables des actes que leurs émotions les poussent à commettre, l'émotivité elle-même, comme disposition constitutive de la nature humaine, se voit allégée du drame du péché originel.

Guillaume de Saint-Thierry ne s'y est pas trompé lorsqu'il alerte son ami Bernard de Clairvaux sur cette conception qui ne place la responsabilité morale qu'au niveau du consentement. Quand l'abbé de Clairvaux traduit Abélard devant ses juges au concile de Sens en mai 1141, il fait figurer cette thèse

parmi les dix-neuf qui sont dénoncées¹¹. Or, pour Bernard de Clairvaux, dont la position suit à la lettre Augustin et Grégoire le Grand, la responsabilité est engagée dès la suggestion: «Nous devons écraser la tête du serpent, c'est-à-dire étouffer en nous le mouvement premier¹².» Pour reprendre l'exemple de la convoitise cité par Abélard, désirer la femme d'autrui, c'est déjà s'engager sur la voie du péché. Pour autant, on aurait tort d'opposer frontalement sur cette question de la responsabilité du mouvement premier le monde monastique, arc-bouté sur une vision sombre de la volonté concupiscente, et le monde des écoles, promoteur d'une conception naturalisée de l'émotion. Ainsi, le cistercien Aelred de Rievaulx n'est pas éloigné des positions d'Abélard lorsque lui aussi discute ces questions et affirme qu'être troublé par ces mouvements premiers n'est ni louable quand ils sont bons ni préjudiciable quand ils sont mauvais¹³.

Dans la seconde moitié du XII^e siècle, deux évaluations du mouvement premier se distinguent. Certains maîtres, influencés par la logique d'Abélard, tels Simon de Tournai († 1201) ou Alain de Lille, défendent l'idée que le premier aiguillon du désir (*titillatio carnis*) ne saurait être un péché, même véniel, puisqu'il échappe à tout contrôle de la volonté. La thèse sera encore soutenue sporadiquement dans la première moitié du XIII^e siècle. Cependant la majorité des auteurs, au rang desquels les influents maîtres Anselme de Laon († 1117) et Pierre Lombard († 1160), soutiennent la position classique héritée des Pères de l'Église, à savoir une responsabilité morale immédiate du mouvement premier. C'est cette option qui s'impose au milieu du XIII^e siècle, reprise notamment par Thomas d'Aquin († 1274).

On pourrait en conclure que la tentative de l'« école » d'Abélard de naturaliser le processus de l'émotion a été un échec. En réalité, le débat a conduit à infléchir la géographie des puissances sensibles dans l'anthropologie scolastique. Dans la tradition patristique, la partition des appétits se faisait entre la perception des sens, qui engageait le corps et l'âme animale, l'*anima bestialis*, définie par Jérôme, et la sensibilité affective,



1. Masaccio, *Adam et Ève chassés du paradis*, Florence, Santa Maria del Carmine, chapelle Brancacci, peinture à fresque, v. 1425.

Masaccio fait valoir au mieux le registre émotionnel pour signifier la catastrophe du péché originel: honte morale, pudeur corporelle et douleur se conjuguent pour exprimer la prise de conscience du péché et ses conséquences. Dans une société soumise aux impératifs de l'honneur, l'acculturation chrétienne de la honte représente un enjeu majeur tout au long du Moyen Âge (cf. chap. 1, p. 47).

13. Jean Gerson,
Sermon sur la Passion,
Bibliothèque municipale
de Valenciennes,
ms. 230, fol. 57, v. 1480.



Il y commencent les admonitions tyraus aux choses internelles et parle de interuelle conversation. . . .

Le sermon populaire, lorsque le prédicateur est bon orateur voire bon acteur, est aussi un spectacle d'émotions : celles qui sont mimées ou sollicitées par le prédicateur qui sait user de toutes les ficelles du métier ; celles qui sont exprimées par le public, comme ici où hommes et femmes mélangés semblent réagir chacun à sa façon (cf. chap. 9, p. 338).

faite de désirs et de répulsions, qui relevait de l'âme raisonnable, l'*anima rationalis*. Le propre des mouvements premiers jusqu'au XII^e siècle était de résider en chacun de ces deux niveaux de l'âme, au prix d'une ambiguïté que les maîtres des écoles puis des universités tentent de lever en identifiant une double sensibilité (*duplex sensualitas*). D'un côté, une sensibilité strictement animale, elle-même stimulée par ce que Gilbert de la Porrée († 1154), contemporain d'Abélard et maître de l'école cathédrale de Chartres, nomme des « mouvements premiers primaires », telle la sensation de faim ou de soif. D'un autre côté, une sensibilité rationnelle, au sens où la raison peut intervenir pour la contrôler, qui répond aux sollicitations de « mouvements premiers secondaires ». La théorie de la double sensibilité, animale et rationnelle, opère la synthèse entre les deux options explorées au XII^e siècle. Le premier choc de l'émotion que constituent les « mouvements premiers secondaires » est involontaire, et en cela il est rapporté à sa dimension naturelle, en relation étroite avec le corps. Mais en tant qu'il met en mouvement aussi l'âme raisonnable, il est potentiellement sous le contrôle de la raison. De la sorte, les théologiens conçoivent que l'émotion puisse naître d'une sollicitation involontaire, en partie produite par le corps, mais qu'elle reste cependant sous le contrôle de la raison, et donc en dernier lieu de la volonté. La sollicitation du désir ou l'impulsion de la colère sont irrépressibles, tout comme le sont d'ailleurs les plaisirs à imaginer la satisfaction de ces élans. Nul ne peut y échapper, pour autant ils demeurent imputables moralement, parce que la raison, qui trône dans l'âme, devrait intervenir pour réprimer l'émotion inappropriée. La faiblesse de nature liée au péché originel ne disparaît pas du discours, mais elle tend à se transformer en faute individuelle de la raison, incapable de se rendre maîtresse d'une sensibilité affective dont elle a la charge¹⁴.

Ainsi, la controverse aux XII^e-XIII^e siècles sur les mouvements premiers de la sensibilité a-t-elle partiellement naturalisé l'émotion, sans pour autant ôter à l'homme la responsabilité des actes vers lesquels le poussent ses émotions. Ce débat, dans

sa technicité, est emblématique de l'évolution de la pensée savante vers une philosophie naturelle des émotions où la morale consiste désormais pour l'homme à accomplir sa nature, qui est d'être une créature émotive douée de raison.

Des accidents de l'âme et du cœur : la science médicale des émotions

Une mécanique des affects

L'essor d'une science médiévale des émotions est indissociable du renouveau de la pensée médicale dans l'Occident latin à partir du XI^e siècle, premier apport extérieur qui se fait au contact du savoir gréco-arabe¹⁵. Durant le haut Moyen Âge, la culture médicale s'était contractée dans son environnement monastique, s'appuyant sur un ensemble réduit de théories répétitives. Dans ce domaine, comme dans bien d'autres champs du savoir, le rôle des traductions a été déterminant. Vers 1077, Constantin l'Africain († fin XI^e s.) débarque en Italie du Sud où se côtoient depuis des générations les cultures latine, grecque et arabe. L'homme nous est mal connu, il appartient probablement à l'une de ces communautés chrétiennes qui se sont maintenues au Maghreb après la conquête musulmane. Constantin entre au monastère du Mont-Cassin où pendant des années il traduit de l'arabe en latin de nombreux textes médicaux¹⁶, dont l'*Isagoge* de Ḥunayn ibn Ishāq (Johannitius pour les Latins), manuel de tout étudiant en médecine jusqu'à la fin du Moyen Âge, et surtout le *Pantegni*, adapté d'une somme écrite à la fin du X^e siècle par le médecin persan 'Alī ibn al-'Abbas al-Mağūsī. À travers eux, c'est une part importante des travaux d'Hippocrate et de Galien tels qu'ils avaient été adaptés par la médecine arabe qui sont transmis.

Tandis que Constantin l'Africain travaille au Mont-Cassin, non loin de là, à Salerne, haut lieu de l'enseignement de la médecine, l'évêque Alfano († 1085), lui-même ancien moine

du Mont-Cassin, traduit le *De natura hominis* de Nemesius d'Émèse (actif à la fin du IV^e siècle), un traité sur la nature de l'homme qui contient des réflexions importantes sur les passions de l'âme. Ces dernières avaient été reprises par Jean Damascène († 749) dans son *De fide orthodoxa*, qui sera traduit à son tour par Burgundio de Pise († 1193) au milieu du XII^e siècle. La science médicale des émotions qui se construit aux XI^e-XII^e siècles ne constitue qu'un volet d'un questionnement plus global qui ne sépare pas physiologie et psychologie des émotions. Le savoir médical n'est pas étanche à la philosophie naturelle. C'est l'homme tout entier qu'on explore et cartographie. On passe ainsi en l'espace de quelques décennies d'une psychomachie, d'une lutte morale des vices et des vertus dans l'âme, à une psycho-somatologie des émotions qui participent au mouvement naturel du corps et de l'âme.

Dans le *Pantegni*, les émotions sont présentées comme des mouvements du souffle vital qui prend naissance dans le cœur pour se diffuser ensuite à l'ensemble du corps. La dynamique des émotions s'apparente à une respiration de la chaleur naturelle, portée par le sang (fluide où se combinent les humeurs et qui est lui-même une des quatre humeurs du corps), qui converge du corps vers le cœur, organe de l'émotion par excellence, et se répand du cœur vers les membres. Il reste que les émotions ont leur origine dans l'âme : elles sont donc des actions de l'âme qui entraînent des modifications somatiques (pâleur ou rougissement lorsque le sang se rétracte ou afflue, variation du rythme cardiaque, réchauffement ou refroidissement selon le déplacement des humeurs, etc.). Les émotions sont actives, c'est pourquoi Constantin et ceux qui s'en inspirent préfèrent les appeler « accidents de l'âme », signifiant par là que l'émotion est un mouvement né d'une sollicitation extérieure, plutôt que « passions de l'âme », même si l'expression est aussi employée par les médecins.

La médecine ancienne était fondée sur la conviction que les comportements, le mode de vie de chacun avaient des incidences sur la santé, laquelle reposait sur un équilibre des humeurs qui

garantissait la bonne complexion. La tradition, depuis l'Antiquité tardive, définissait « six choses non naturelles » (ainsi distinguées des trois « choses naturelles » de Galien que sont les membres, les esprits physiques et le sang) sur lesquelles l'on peut agir pour conserver ou recouvrer une bonne santé : l'air, la nourriture et la boisson, le mouvement et le repos, le sommeil et la veille, l'inanition et la réplétion, les passions de l'âme ou, chez d'autres auteurs, le sommeil et la veille, l'exercice et le repos, la faim et la soif, les aliments et les boissons, la réplétion, les bains et les émotions¹⁷. La section qui traite des émotions dans le *Pantegni* le fait selon la structure des six choses non naturelles. Constantin identifie six accidents de l'âme : la colère, la joie, la tristesse, l'angoisse, la crainte et la honte. Certaines émotions, telles la colère et la joie, résultent d'un échauffement du sang qui produit un mouvement centrifuge du cœur vers les membres extérieurs, tandis que d'autres, telles l'anxiété et la peur, entraînent à l'inverse un mouvement centripète qui fait affluer le sang des membres vers le cœur. Les manifestations somatiques qui résultent de ces mouvements varient en intensité selon qu'ils sont lents (pour la joie et la tristesse) ou rapides (pour la colère et la peur).

On le voit, les émotions agissent selon une mécanique des esprits et des fluides qui entraîne des réactions dans tout le corps, dont certaines, comme la coloration de la peau, sont perceptibles par autrui. La joie est ainsi un processus de sortie lente de la chaleur naturelle du corps vers les membres. Ce mouvement centrifuge s'accompagne d'une dilatation du cœur et d'un refroidissement interne. Si la joie est modérée, le mouvement conserve la lenteur qui le caractérise et il n'apporte que des bienfaits au corps et à l'âme. En revanche, une joie trop intense entraîne une expulsion soudaine de toute force vitale du cœur et risque de provoquer une syncope, voire, dit Constantin, une mort subite. Une peur excessive peut également avoir une issue fatale par un mouvement inverse d'afflux violent de l'esprit vital vers le cœur¹⁸.

Ce schéma dynamique, fondé sur la théorie des humeurs et

des tempéraments (colérique, flegmatique, mélancolique, bileux), demeure jusqu'à la fin du Moyen Âge la base de la conception des émotions pour les médecins, qui l'enrichissent grâce à de nouveaux apports dans la seconde moitié du XII^e siècle, en particulier le *Liber al Almansorem* de Abū Babr ar-Rāzi (Rhazès), le *Canon de médecine* et le *De anima* d'Ibn Sīnā (Avicenne). À partir de la fin du XII^e siècle, ces théories médicales des passions se diffusent dans la pensée scolastique et, au-delà, dans la culture lettrée, à mesure que la société médiévale elle-même se médicalise et que la médecine universitaire se professionnalise¹⁹.

Dans ce processus, l'apport d'Avicenne a été essentiel. Grâce aux traductions latines de ses écrits, les Occidentaux franchissent un nouveau pas vers une théorie psychosomatique complète des émotions, qui influencera autant les médecins que les philosophes²⁰. Selon Avicenne, les émotions commencent par être des états mentaux provoqués par un objet extérieur qui contient, pour celui qui le perçoit, une tendance (*intentio*). Par la perception des sens, cette « intention » objective est soumise au jugement de la « force estimative » (*vis aestimativa*), localisée dans la partie frontale du cerveau. L'émotion à proprement parler est la combinaison de ce jugement perceptif, que l'homme partage avec les animaux supérieurs, et de la réaction somatique qui l'accompagne.

En ce sens, l'émotion est un élément de la prise de décision qui se fait en plusieurs étapes : perception sensible de la forme, perception de l'intention propre à l'objet, évaluation de cette intention, mouvement corporel d'attraction ou de répulsion (c'est l'émotion au sens strict), décision, action corporelle exécutée au moyen des nerfs et des muscles²¹. Ainsi, par exemple, l'agneau voyant un loup comprend-il spontanément, quand bien même il n'a jamais vu de loup de sa vie, que celui-ci lui est hostile. Il perçoit immédiatement l'intention mauvaise inhérente à la nature du loup, prend peur et s'enfuit²². L'émotion est donc une réponse instinctive dont la cause se trouve dans un objet extérieur. Elle peut néanmoins relever de l'expérience : un chien battu une première fois craindra ensuite le bâton, qui

acquiert pour lui une « intention » hostile. La différence entre les émotions humaines et celles des animaux ne réside donc pas dans leur nature mais dans le fait que l'homme, par la raison, peut intervenir à la fois pour modérer, contrôler, voire agir à l'encontre de l'inclination vers laquelle le portent ses émotions. L'animal, quant à lui, dépourvu de jugement rationnel, obéit par instinct à ses émotions.

Émotions et régimes de santé

Du côté des philosophes comme des médecins, à partir du XI^e siècle, la recherche de causes physiologiques aux états psychologiques devient primordiale dans l'étude de l'homme. Puisque les émotions sont l'expression d'une modification de l'équilibre des humeurs, qu'elles sont produites et transportées dans le corps par la force de certains organes, il est désormais possible de les prendre en charge médicalement. Il revient au médecin d'en corriger les dysfonctionnements, ce qui signifie aussi bien intervenir sur les émotions qu'avoir recours aux émotions comme remèdes. La thérapeutique des émotions n'est certes pas chose nouvelle puisqu'elle existait déjà dans la médecine antique. Ce qui revient en force à la fin du Moyen Âge, c'est le principe selon lequel les perturbations générées par des excès ou des mauvaises émotions peuvent se soigner par des médicaments, une diététique, des changements de mode de vie, qui ne relèvent pas (seulement) d'une police religieuse du vice et de la vertu.

Dans les derniers siècles du Moyen Âge, les médecins sont de plus en plus présents dans les cours, aux côtés des princes et des prélats, mais aussi en ville auprès des couches aisées²³. Le savoir médical se vulgarise, devient plus accessible aux profanes. À partir de la fin du XIII^e siècle, les médecins rédigent à l'intention de leurs protecteurs et patients des conseils personnalisés, les *consilia*, qu'ils rassemblent en recueil. Ils écrivent également des traités d'hygiène et de soins qui s'appuient sur la théorie des six choses non naturelles²⁴.

C'est le cas, par exemple, du *Régime de santé* écrit par le célèbre théologien et médecin catalan Arnaud de Villeneuve († 1311), adressé au roi d'Aragon Jacques II († 1327), que l'on peut compléter, sur la question du traitement médical des émotions, avec son *Miroir de médecine*²⁵. Par l'éclectisme de son savoir scientifique et son activisme politique dans les cours d'Europe méridionale – il fut le médecin personnel du pape Clément V († 1314), auprès de qui il soutint la cause des franciscains dissidents spirituels –, Arnaud de Villeneuve annonce l'émergence d'un nouveau profil d'intellectuel à la fin du Moyen Âge. Il accompagne également la montée en puissance d'une médecine de la pratique. La conception des passions d'Arnaud de Villeneuve reprend fidèlement le modèle dynamique transmis par Constantin l'Africain, et l'enrichit des apports d'Avicenne. Si l'émotion puise son origine dans l'âme, son existence même résulte de modifications corporelles. En ce sens, Arnaud propose un schéma des plus élaborés des causes de l'émotion : il distingue les causes externes, liées à un objet perçu par les sens, et les causes internes, qui dépendent simultanément de l'évaluation de la force estimative et de la façon dont les différents éléments corporels (la complexion des membres, le mélange des humeurs, la circulation des souffles vitaux) prédisposent à telle ou telle émotion. Sur le plan physiologique, la passion est un processus d'altération des membres et du cœur ; dès lors, pour Arnaud comme pour ses confrères, il devient possible de soigner les effets nocifs de certaines émotions en agissant sur la complexion corporelle²⁶.

Les remèdes proposés sont de plusieurs natures. Selon un schéma classique qui veut que la lutte des contraires contribue à restaurer l'équilibre intérieur, plusieurs médecins recommandent de combattre une émotion délétère par une autre émotion : par exemple, Maino de Mainieri († 1368), tout en dénonçant les effets néfastes de la colère sur la santé, reconnaît qu'un accès de colère, par la chaleur soudaine qu'il diffuse alors dans le corps, peut être bénéfique aux personnes de complexion froide et humide²⁷. Les bains d'eau salée sont recommandés



contre certaines formes de tristesse²⁸. Une modification du régime alimentaire est souvent préconisée à ceux qui souffrent de troubles émotionnels. Puisque la peur se manifeste par un refroidissement des humeurs – entraînant pâleur, tremblement, voire des diarrhées dues au fait que la chaleur se concentre dans les viscères –, le vin est considéré comme un bon remède en ce qu'il réchauffe le sang. Il aide aussi à lutter contre la tristesse qui, par contraction du cœur, engendre sécheresse et froideur. Pour favoriser une joie modérée, garante de bonne santé, Arnaud de Villeneuve conseille une diète à la viande blanche, et les mets fins en général²⁹. Gentile de Foligno († 1348) préconise à l'un de ses patients qui souffre d'anxiété et de mélancolie un sirop apaisant composé de cannelle, de fenouil et d'une liqueur à base de citron, de cédrat et de clou de girofle³⁰.

Néanmoins, les écrits médicaux mettent plutôt en avant des recommandations générales relatives au mode de vie. Avant tout, il s'agit d'éviter les émotions fortes et les passions ravageuses telle la colère, en menant une vie modérée et raffinée, au contact des belles choses et de personnes de bonne compagnie, selon le conseil du médecin italien Barnabas de Reggio († vers 1365): «Écouter des chants suaves et les sons délectables de divers instruments, lire et entendre la lecture d'ouvrages délicieux non seulement calme la colère mais aide à combattre la douleur et la tristesse³¹.» Les effets bénéfiques de la musique sont constamment cités par les médecins, qui semblent bien moins ignorants de cette sagesse antique que ne se plaisent à l'affirmer certains théologiens, comme Guillaume d'Auvergne: «À travers les harmonies, de nombreuses affections ont été soignées par hasard et de manière fortuite par des médecins qui ignoraient l'identité et la qualité des harmonies ayant une telle vertu³².» En lisant Boèce, les médecins, comme les théologiens, ont appris que l'union du corps et de l'âme est formée selon une structure musicale. Ainsi le cœur émet des pulsations qui sont provoquées par les émotions à la façon d'un instrument de musique³³.

La thérapie par les émotions est l'un des enjeux de la rivalité grandissante entre le théologien et le médecin après le concile

de Latran IV (1215) qui prescrit aux médecins des corps d'inciter leurs patients à consulter au préalable un médecin des âmes: refusant de couper le malade en deux, corps et âme, chacun revendique en fait une emprise sur l'homme tout entier à partir de son domaine de compétence propre³⁴.

Remèdes à la mélancolie

Il est difficile aujourd'hui de poser un regard objectif sur la place qu'a occupée la mélancolie dans la culture et les représentations médiévales tant cette disposition affective, sous ses divers noms et visages, a fasciné l'imaginaire moderne et contemporain, modifiant rétrospectivement son appréhension historique³⁵. Il reste qu'à la fin du Moyen Âge, déjà, la mélancolie est l'un des déséquilibres émotionnels les plus traités dans les *consilia*³⁶. Dans la médecine hippocratique, la mélancolie désigne matériellement l'une des quatre humeurs, la bile (*cholè*) noire (*melaina*)³⁷. Au sens premier, la passion mélancolique résulte d'une surabondance de bile noire dans l'organisme, qui peut être la source de nombreux maux, lesquels se manifestent essentiellement par une tristesse excessive, des insomnies, une langueur et un dégoût des choses. Trouble de la raison autant que de l'émotivité, la mélancolie peut conduire à la folie, s'accompagnant de pensées délirantes mais aussi d'accès de fureur et d'angoisse.

Durant tout le haut Moyen Âge, la mélancolie s'efface comme telle pour prendre le nom et la forme de l'acédie, ce haut mal tant craint par les ermites du désert qui l'appellent «le démon de midi». La mélancolie-maladie revient précisément avec le mouvement de traduction des textes médicaux, en particulier le *De melancholia* d'Ishaq ibn 'Imran traduit par Constantin³⁸. Un peu plus tard, le *Cause et cure*, attribué à Hildegarde de Bingen († 1179), accorde une place importante à la mélancolie, qui est l'humeur par excellence de l'homme pécheur, matière de la tristesse qui l'a gagné après la chute, laquelle a transformé sa physiologie et donc ses émotions³⁹. Aux XII^e-XIII^e siècles,

le discours savant sur la mélancolie relève conjointement du religieux et du médical, avant que le second ne prenne de plus en plus d'autonomie. À la fin du XIII^e siècle, Taddeo Alderotti († 1295), premier médecin à écrire des *consilia*, traite le cas d'un marchand qui se plaint de ne plus trouver le sommeil depuis deux ans. Le traitement qu'il prescrit est tout à fait caractéristique de cette évolution, combinant un changement de régime alimentaire et des conseils pratiques comme revêtir de beaux vêtements, écouter de la musique ou profiter des belles choses en général, car la satisfaction réchauffe le cœur et aide à chasser la tristesse⁴⁰.

Aux siècles suivants, les conseils pour combattre la mélancolie restent les mêmes : ils insistent particulièrement sur l'importance de fuir les émotions violentes, les pensées sombres, de s'entourer d'amis plaisants sans céder aux envies de solitude. Même les cas de mélancolie en lien avec une grossesse sont traités par les médecins comme tous les autres⁴¹. Le traitement médical des passions ne semble pas avoir été une affaire de genre, ou bien seulement à la marge⁴².

Si la mélancolie peut prendre différentes formes, l'une d'elles en particulier revient fréquemment : la maladie d'amour. Déjà la littérature courtoise joue de cette contamination entre la mélancolie médicale et le motif de la souffrance amoureuse qui conduit le héros aux portes de la folie⁴³ :

Plus rien ne lui plaît, sinon la mort. Comme il le dit lui-même, il ne pourrait pas soulager ses souffrances autrement qu'en mourant. Messire Tristan est extrêmement triste. Il manifeste une telle souffrance et pousse de si hautes lamentations que quiconque l'aurait vu à ce moment-là l'aurait pris pour un fou furieux. Il hurle et crie si fort que la forêt en résonne, de près aussi bien que de loin⁴⁴.

En médecine, cette maladie prend le nom d'amour héroïque. Selon Arnaud de Villeneuve, qui est l'inventeur de l'expression *amor heroicus* (par déformation d'*amor ereos*), on qualifie la maladie d'amour d'héroïque parce que le sentiment non seulement

touche prioritairement les seigneurs, mais domine celui qui le ressent⁴⁵. Selon une tradition qui remonte à l'Antiquité, la mélancolie amoureuse devient un trait distinctif des gens hors du commun⁴⁶. Arnaud fait ainsi explicitement le rapprochement avec la passion aristocratique des amants courtois. Si l'intérêt médical pour la maladie d'amour date de l'Antiquité, Galien n'applique pas son interprétation somatique des passions à cette maladie. C'est surtout Constantin l'Africain, dans sa traduction du *De melancholia* ou encore dans le *Viaticum*, adapté d'un traité arabe du X^e siècle d'Ibn al Gazzar, qui théorise la maladie d'amour et fait le lien avec la mélancolie.

Pour Constantin, l'amour héroïque a une double cause : physiologique par excès de bile noire ; psychologique quand les pensées amoureuses tournent à l'obsession. Les remèdes sont à rechercher dans la distraction, le vin, la musique ou encore la compagnie d'une autre belle femme... À la fin du Moyen Âge, le discours médical conduit à une lecture de plus en plus physiologique de ce motif : l'amour et ses dérèglements deviennent une affaire de fluides. Pour Arnaud de Villeneuve, la fixation du désir crée un échauffement du cœur qui se diffuse à tous les membres, jusqu'au cerveau siège du jugement. Donc, si le trouble naît à l'origine d'une erreur d'évaluation, c'est bien ensuite selon un processus exclusivement physiologique que la maladie d'amour s'installe et s'auto-entretient. Par dessèchement des organes, elle provoque des insomnies, une perte d'appétit, une coloration de la peau sous l'effet de la bile jaune, une instabilité de l'humeur, etc. Quant aux remèdes, Arnaud n'innove pas et propose toujours les mêmes dérivatifs.

Le discours médical à partir du XI^e siècle s'est approprié la réflexion sur les émotions en avançant des explications d'ordre physiologique à la psychologie, maintenant par là un lien étroit entre la vie organique et la vie psychique. Ce processus, qui participe du mouvement général d'incorporation des émotions, est d'autant plus intéressant à suivre qu'il s'accompagne d'une vulgarisation de la parole du médecin auprès d'une population

plus diversifiée de marchands ou de magistrats urbains, appartenant certes à l'élite, mais laïque.

Cette ouverture a cependant ses limites. Adaptant leurs conseils au statut social et culturel de leurs patients, les médecins conditionnent en effet l'équilibre des émotions à un mode de vie coûteux, inaccessible à la grande majorité de la population. Si, pour être en bonne santé affective, il est indispensable d'écouter de la musique délicate, de lire de la poésie, de boire du bon vin, de manger des mets subtils et de porter des vêtements chatoyants, il est évident que les populations laborieuses ont peu de chance d'y avoir accès. Les stéréotypes sur l'agitation et l'instabilité émotionnelles des gens du commun ne peuvent qu'en sortir renforcés. À l'opposé, certaines pathologies émotionnelles, telle la mélancolie, deviennent elles-mêmes des marqueurs sociaux de l'élite. De ce point de vue, la médicalisation des milieux aisés urbains à la fin du Moyen Âge accentue la fonction discriminante de l'émotion qui, dans la façon dont elle est considérée et vécue en société, agit comme un outil de la distinction sociale.

L'anthropologie monastique au XII^e siècle : les défis d'une psychologie spiritualiste

L'affect comme puissance de l'âme

Nous l'avons vu à propos des mouvements premiers de la sensibilité : jusque dans les dernières décennies du XII^e siècle au moins, les écoles urbaines n'ont pas le monopole de la réflexion sur la théorie psychologique ; celle-ci se déploie également dans les monastères qui furent les premiers à la formuler. En dépit du jeu d'oppositions que les historiens se sont plu à entretenir, le XII^e siècle a été marqué par une grande fluidité dans la circulation des savoirs⁴⁷. Ainsi, dès les années 1130 – voire plus tôt, si l'on pense à l'école monastique du Bec –, des cisterciens ou encore des maîtres de l'abbaye parisienne de Saint-Victor ont produit

collectivement une science de l'homme qui fait dialoguer la spiritualité affective et la pensée spéculative. Au XIII^e siècle, l'une des principales sources concernant la psychologie utilisées par les maîtres de l'université est un traité anonyme, probablement cistercien, le *De spiritu et anima* (*L'Esprit et l'Âme*), écrit dans les années 1170. Ce traité tisse ensemble des écrits d'origines diverses, pour partie contemporains. Il offre une synthèse de telle qualité que le texte est rapidement attribué à Augustin. Il faut dire que les cisterciens sont vite passés maîtres dans l'art d'un genre tombé en désuétude depuis la fin de l'Antiquité : les traités sur l'âme. Guillaume de Saint-Thierry, Aelred de Rievaulx, Isaac de l'Étoile († vers 1170) ont chacun écrit le leur.

Pourquoi ces hommes, qui mettent en garde contre l'arrogance des philosophes et le matérialisme des disciples d'Hippocrate, se lancent-ils malgré tout dans le projet de cartographier l'âme humaine, et parfois le corps, en leurs puissances et qualités ? Précisément parce qu'ils ont relevé le défi de lier l'introspection monastique et les savoirs nouveaux qui font la part belle à l'observation et à la logique. La finalité de cette réflexion sur la nature de l'âme est donc de mettre en synergie la science de l'homme et sa destinée spirituelle, suivant par là le projet augustinien, repris dès la fin du XI^e siècle par Anselme de Cantorbéry, de tenir ensemble la réflexion philosophique sur les puissances de l'âme et la perspective spirituelle.

L'apport déterminant des cisterciens à l'anthropologie médiévale a été d'intégrer l'affectivité à la nomenclature des puissances de l'âme⁴⁸. Pour penser l'âme, ils reprennent les éléments de la philosophie platonicienne et stoïcienne transmis par les Pères, à commencer par sa division en trois puissances, comme le rappelle Isaac de l'Étoile : « L'âme est donc rationnelle, concupiscible et irascible, ce qui forme pour ainsi dire sa trinité propre⁴⁹. » Sur cette base, ils répartissent les quatre affects d'origine stoïcienne : la joie et l'espoir sont les émotions fondamentales de la partie concupiscible, autrement dit la faculté du désir, tandis que la douleur et la crainte sont associées à la

faculté irascible qui s'apparente à la haine en tant qu'elle agit comme un rejet :

Donc, on sait que l'instance affective (*affectus*) se divise en quatre : selon ce que nous aimons, soit nous nous réjouissons dans le présent, soit nous espérons dans le futur ; selon ce que nous haïssons, soit nous souffrons dans l'instant, soit nous craignons de souffrir. De cette façon, la joie et l'espoir partent de la faculté concupiscible, la douleur et la crainte de la faculté irascible⁵⁰.

Les listes d'affects établies par les auteurs peuvent être bien plus détaillées. Isaac rattache à la faculté irascible la componction, la pénitence du cœur, l'ennui, la peur, la tristesse, le souci, l'acédie, la jalousie, la colère, l'indignation, etc. Quant à la faculté concupiscible, elle englobe, outre la joie et l'espoir, la délectation, la réjouissance, l'exaltation, la charité et d'autres encore⁵¹. Bernard de Clairvaux, lui aussi, crée ses propres listes qui distribuent les émotions de l'irascible et du concupiscible⁵², reprises notamment par l'auteur du *De spiritu et anima*⁵³. Ces bataillons d'inclinations qui partent du cœur – d'où leur dénomination fréquente d'*affectus cordis*, affects du cœur – assurent la mobilité de l'âme : « L'âme n'est pas mue localement mais par l'affect⁵⁴. » Isaac peut affirmer que la capacité affective de l'âme, l'*affectus*, associée à son aptitude à connaître, le *sensus*, constituent les deux pôles de la dynamique de l'être, ramenant ainsi la distribution ternaire de départ à un système binaire⁵⁵ :

Il est cependant utile, frères, de déterminer, par le discernement spirituel et l'observation attentive, la source de tout ce qui se lève en nous, les origines des pensées et des affects, les racines des désirs et des vouloirs aussi bien que des suggestions et des délectations⁵⁶.

Aelred de Rievaulx parvient à un résultat similaire. Pour l'abbé anglais, l'affect (*affectus*) est une « inclination spontanée et agréable de l'âme vers quelqu'un⁵⁷ ». Cette définition ne vaut pas pour toute forme d'émotion mais pour les mouvements d'attachement à une personne. En insistant sur la spontanéité

du mouvement affectif, Aelred prolonge une évolution déjà engagée par Anselme de Cantorbéry qui fait de l'affect une forme spécifique de l'acte de vouloir : « Il arrive que cette inclination de l'esprit s'oppose, dans l'esprit, à la volonté de l'homme, en résistant sous tous les rapports à la raison⁵⁸. » L'anthropologie monastique héritée d'Augustin identifie trois facultés dans l'âme : la mémoire, la raison et la volonté. Sans ignorer ce schéma, Aelred glisse incidemment vers une nouvelle proposition, en posant une nouvelle tripartition : affect/volonté/raison. Ce faisant, il reconnaît la possibilité d'une concurrence, voire d'un conflit ouvert, entre l'affect et la volonté :

Donc, comme nous le disions, il ne faut pas évaluer l'amour envers Dieu en se basant sur ces élans momentanés qui ne dépendent nullement de notre volonté – aucun spirituel n'ignore cela – mais en se basant plutôt sur les dispositions durables de cette volonté⁵⁹.

En soulignant à de nombreuses reprises que les affects sont des élans momentanés, en les qualifiant d'impulsions (*impetus*), Aelred creuse le hiatus entre la volonté raisonnable, permettant le contrôle de l'action dans sa durée, et l'affect, imprévisible et éphémère. Affect et volonté se livrent bataille dans l'âme. Il en va de même parfois entre l'affect et la raison. Ainsi, l'exemple biblique de la douleur de Rachel illustre bien, pour Aelred, ce combat intérieur : « Par l'affect elle réclamait ses enfants, la raison s'opposait à ce qu'ils soient rappelés, et la divine providence retardait le moment où la mère serait enlevée⁶⁰. » À l'opposé, la collaboration est fructueuse lorsqu'elle participe d'un amour ordonné :

Il y a donc un amour provenant d'un affect lorsque l'esprit y consent ; provenant de la raison lorsque la volonté se joint à la raison, il peut y avoir un troisième amour, fait des deux premiers, quand ces trois éléments – affect, raison et volonté – se réunissent en un⁶¹.

Il existe donc, selon Aelred, des amours selon la raison seule et des amours selon l'émotion seule, mais ils sont comme

incomplets tant que raison et émotion ne combinent pas leurs forces dans un même élan. Tandis que, dans l'anthropologie augustinienne traditionnelle, l'affect était comme phagocyté par la volonté, Aelred identifie bien un champ d'activité spécifique dans l'âme pour chacune de ces trois puissances. De cette façon, il infléchit significativement le modèle en donnant une autonomie à la sensibilité appétitive dans l'âme. Par ailleurs, en distinguant l'affect d'un côté et la volonté raisonnable de l'autre, il reproduit à son tour un schéma binaire de la dynamique de l'âme.

*Pour le meilleur et pour le pire :
l'union affective de l'âme et du corps*

Les émotions se retrouvent également au centre de la question des rapports entre le corps et l'âme. L'homme est composé de deux substances distinctes : l'âme, qui seule représente l'être vrai créé à l'image de Dieu, est sans aucun mélange avec le corps qu'elle anime. Cependant les deux substances constituent une unité naturelle (*unitas naturalis*) qui est indispensable à la vie et à la béatitude éternelle, écrit saint Bernard, au nom du dogme de la résurrection des corps⁶².

Pour expliquer cette union improbable, les cisterciens explorent plusieurs pistes : analogies formelles entre le corps et l'âme, existence d'un élément médian qui unit les deux substances, modalités de la présence de l'âme dans le corps, etc. La faculté affective est souvent citée comme preuve de l'une de ces formes d'association entre le corps et l'âme, en raison de sa position intermédiaire et de sa dimension dynamique. Bernard qualifie ainsi d'affect naturel l'attachement que l'âme garde pour le corps après la mort : un *affectus naturalis* nécessaire à l'*unitas naturalis*⁶³. Les deux substances sont comme unies par leurs extrémités, représentées par les facultés corporelles supérieures d'un côté, au contact immédiat de l'âme, et les facultés spirituelles inférieures de l'autre, qui ont besoin des fonctions corporelles pour agir. C'est ainsi, par exemple, qu'Isaac

de l'Étoile, s'inspirant d'Hugues de Saint-Victor († 1141)⁶⁴, fait de l'imagination et de la sensation deux intermédiaires parfaits entre le corps et l'âme, qui rendent compte de l'union de la personne humaine⁶⁵. D'autres auteurs font appel à l'instance affective d'une façon plus inattendue. C'est le cas d'Aelred de Rievaulx qui explique que l'âme est insufflée dans le corps au moment de la conception grâce à la force de l'affect paternel et maternel, qui agit comme une force spirituelle véhiculée par la semence⁶⁶.

C'est Guillaume de Saint-Thierry qui pousse le plus loin la tentative pour accorder le savoir physique avec la doctrine spiritualiste des Pères de l'Église, dans un traité unique en son genre, écrit vers 1140, intitulé *La Nature du corps et de l'âme*⁶⁷. Unique en ce qu'il est composé de deux parties : la première est une physique du corps, qui prend la forme d'une synthèse du savoir médical de son temps, à partir notamment des traductions de Constantin l'Africain et d'Alfanus de Salerne⁶⁸ ; la seconde est consacrée à l'âme. En réalité, les deux livres du traité ne communiquent guère. Tout se passe comme si Guillaume, après avoir écrit un traité sur l'âme, avait ajouté un autre volet consacré au corps. Il est possible que Guillaume ait cherché à répondre de cette façon à des philosophes de son temps dont il contestait certaines affirmations qu'il jugeait matérialistes⁶⁹. Guillaume aborde les passions (*passiones*) dans la seconde partie du traité mais il les attribue aussi bien au corps qu'à l'âme, selon le contexte et l'auteur qui est sa source⁷⁰. En fait, il distingue plusieurs niveaux de passions qui opèrent un glissement du corps à l'âme. Parmi elles, la passion physiologique renvoie à une maladie ou à une lésion d'un organe⁷¹. Mais surtout la passion, comme capacité à pâtir, est ce qui relie l'âme au corps, elle est présence de l'âme dans le corps et ce par quoi le corps agit sur l'âme. Guillaume fait de la passibilité même de l'âme une caractéristique propre qui la distingue de toute autre substance spirituelle : « Aucun autre esprit ne reçoit une chair ou un corps pour partager avec lui les douleurs ou les joies qu'il éprouve⁷². » Dès lors, il existe pour Guillaume des

passions de la chair et des passions de l'esprit. Les premières sont irrationnelles et de connivence avec le corps ; les secondes sont rationnelles et participent de l'élévation de l'esprit. Lorsque « l'esprit suit les affects de la chair et des sens », les passions animales deviennent vices de l'âme :

Comme on l'a dit, en effet, ce qui est nature chez la bête devient vice chez l'homme. C'est la fureur qui entraîne les carnivores, l'amour du plaisir qui conserve la fécondité des animaux. Le faible doit son salut à la terreur qu'il éprouve, le débile, face au plus fort, doit son salut à la crainte, le corpulent, enfin, se sauve par sa voracité. Rien de tout cela ne suscite de passions chez le bétail ou les animaux, car rien de ce qui dépend du désir n'est matière à tristesse chez les créatures sans raison. La misère humaine, en revanche, accueille ces passions à cœur ouvert. Elle multiplie et fortifie les débuts de ces passions en elle-même par une collaboration délibérée. À partir de là, elle produit toute une génération extrêmement troublée et confuse de vices qui s'enchaînent⁷³.

Guillaume décrit une anthropologie de la passion-vice qui « remonte » par capillarité de l'impulsion corporelle vers l'esprit, le dégradant au passage. Les passions irrationnelles finissent par contaminer les pensées, achevant leur mutation en vices⁷⁴. Il reprend ainsi une présentation proche de celle des Pères de l'Église, notamment de Grégoire le Grand, en plaçant l'origine du vice dans les impulsions de l'âme bestiale. Guillaume pousse à l'extrême le jeu des analogies entre les qualités et fonctions du corps et celles de l'âme⁷⁵. À force de parler d'esprits et de vertus pour qualifier les principes vitaux, aussi bien pour décrire la digestion que l'activité rationnelle, ou en localisant les facultés de l'esprit dans les lobes du cerveau, Guillaume finit par susciter le trouble à propos des frontières entre corps et âme. La description des passions et de leur activité produit le même effet : il convainc le lecteur de l'étroite union du corps et de l'âme.

L'anthropologie monastique, au XII^e siècle, s'est émancipée du pessimisme des Pères de l'Église pour qui la nature humaine

était fatalement orientée vers le péché. Tout en continuant à revendiquer cet héritage, les moines ont repensé les liens âme-corps, la liberté et la responsabilité morale. Avant que la théorie aristotélicienne de l'union indéfectible de l'âme et du corps ne se diffuse dans la pensée occidentale, ils ont expérimenté une voie originale. Ils ne valorisent pas pour autant le corps, qui reste pour eux une altérité problématique, mais accomplissent un premier pas vers une ouverture au corps par les facultés « inférieures » de l'âme, celles qui sont naturellement au contact du corps : la sensibilité, l'imagination, et bien sûr l'affectivité, sur lesquelles repose l'activité spirituelle. Ces explorations du microcosme humain par les moines, moins connues que celles entreprises à la même époque par les maîtres des écoles urbaines, montrent que dès le début du XII^e siècle s'engage un puissant mouvement, venu de plusieurs horizons intellectuels, qui renverse la conception classique de la passion comme perturbation de la raison et de la volonté pour en faire une force constitutive de la nature humaine.

Vers une science universitaire des passions de l'âme au XIII^e siècle

Dans la pensée médiévale, deux grands types de discours sur la psychologie peuvent être distingués⁷⁶ : un discours spirituel où les émotions, comme mouvements de la volonté, sont d'emblée connotées moralement ; un discours scientifique qui inscrit les émotions dans une réflexion sur la nature humaine. Si l'approche spirituelle a longtemps régné sans partage, il serait erroné de décrire l'histoire intellectuelle des émotions dans la pensée chrétienne comme le passage d'un discours moral à un discours scientifique. Chez les Pères de l'Église, l'insertion des passions de l'âme dans le système des vices et des vertus s'appuyait sur une psychologie scientifique, influencée notamment par le savoir médical ou la philosophie naturelle. En retour, l'essor d'une pensée naturaliste à partir de la fin du XI^e siècle ne conduit

pas à dégager les émotions de la réflexion morale mais plutôt à intégrer ces questions au sein d'une philosophie naturelle. Ces deux discours ont toujours cohabité et constituent les deux pôles d'une même formation culturelle.

Les traités anthropologiques des chanoines Hugues et Richard de Saint-Victor ou les *De anima* cisterciens représentent, au milieu du XII^e siècle, un état d'équilibre. À la fin du siècle, la réflexion sur les passions de l'âme est renouvelée par l'ouverture progressive de l'Occident à la *logica nova* et à l'éthique d'Aristote, ou encore aux écrits philosophiques et médicaux d'Avicenne. Des écoles aux universités et aux cours princières, des milieux ecclésiastiques aux milieux laïques, les cadres sociaux de la production du savoir évoluent également. C'est aux XI^e-XII^e siècles que les questions essentielles sur l'anthropologie des émotions ont été posées : l'affectivité est-elle une puissance de l'âme ? Quel est le rôle des passions dans l'union de l'âme et du corps ? L'homme est-il responsable de ses élans émotionnels spontanés ? Comment ordonner les émotions afin qu'elles deviennent des vertus ? Ces interrogations, mêlant enjeux spirituels et exploration scientifique, appelaient l'élaboration d'une démarche intellectuelle intégrée, laquelle n'aboutit que tardivement, comme en témoigne encore, au milieu du XII^e siècle, l'étrange cohabitation du corps et de l'âme chez Guillaume de Saint-Thierry. Or, en l'espace de deux générations, entre la fin du XII^e et le milieu du XIII^e siècle, une véritable pensée scientifique de l'émotion se constitue qui parvient à se tenir à égale distance de la théologie et de la spiritualité d'un côté, de la médecine et des savoirs naturalistes de l'autre.

*Les émotions et la personne humaine
au début du XIII^e siècle, entre psychologie et morale*

La science scolastique de l'émotion au XIII^e siècle s'inscrit dans le cadre de ce que les historiens de la philosophie appellent la « psychologie des facultés », qui considère que les phénomènes psychiques relèvent de facultés de l'âme⁷⁷. Cette psychologie

commence à être formalisée au XII^e siècle, mais c'est par la lecture des traités sur l'âme d'Aristote et d'Avicenne, puis des commentaires aristotéliens postérieurs, qu'elle s'impose, tout en intégrant l'héritage augustinien et les apports de la médecine gréco-arabe. Dans les premières décennies du XIII^e siècle, le travail de systématisation se poursuit dans un contexte de syncrétisme des sources nouvellement accessibles ; et une orientation morale forte se maintient dans la façon même dont ce savoir psychologique se construit.

Un ensemble de traités psychologiques, écrits par David de Dinant († vers 1217), Alexandre Neckham († 1217), Jean Blund († 1248), ainsi que par des auteurs restés anonymes, s'intéressent particulièrement aux classifications des émotions, comprises comme des actions de la faculté estimative dans une perspective avicennienne. Dans son *Traité de l'âme*, écrit vers 1210, le théologien anglais Jean Blund élabore un système opposant deux à deux les émotions du concupiscible et de l'irascible : amour/haine, joie/douleur, désir/dégoût. Il perfectionne, comme plusieurs auteurs contemporains, un schéma venu des Pères de l'Église, selon lequel les émotions du concupiscible engagent vers la vertu et les émotions de l'irascible éloignent des vices, deux voies distinctes pour accéder au bien⁷⁸.

Des traités de théologie morale écrits à la même période, telles la *Somme dorée* de Guillaume d'Auxerre († 1223) ou la *Somme sur le bien* de Philippe le Chancelier († 1236), peuvent donner lieu à des propositions originales sur la psychologie des affects, en lien avec les vertus. C'est le cas, par exemple, du traité anonyme *L'Origine des vertus et des vices*, écrit dans le premier tiers du XIII^e siècle, qui propose une dynamique singulière des émotions⁷⁹. Son auteur, peut-être un religieux anglais, conçoit les passions – joie, espérance, tristesse, crainte – comme des mouvements de l'une des quatre puissances spirituelles, la faculté d'alacrité, soit une forme de désir vigoureux. Ces passions font écho aux actions de la volonté, elle aussi puissance de l'âme, que sont l'amour, le désir, la haine, la défiance⁸⁰. Passions de l'alacrité et actions de la volonté conditionnent les mouvements de l'âme

qui conduisent aux vertus. En revanche, l'auteur fait de l'*affectus* l'une des quatre forces de la chair promptes à entraîner l'homme vers les vices⁸¹. Dans les décennies suivantes, le processus de normalisation académique qui est en marche met progressivement fin à ces classifications singulières dont l'originalité montre la fluidité des notions et du vocabulaire, mais aussi témoigne des préoccupations avant tout pastorales de leurs auteurs.

On se rend encore mieux compte de l'imbrication des enjeux scientifiques et pastoraux à la lecture des écrits moraux de Guillaume d'Auvergne, l'un des auteurs majeurs de cette première moitié du XIII^e siècle. Chanoine de Notre-Dame de Paris, puis évêque de la cité de 1228 à sa mort en 1249, Guillaume ne perd jamais de vue dans ses écrits sa mission pastorale. Cherchant à concilier Augustin et Avicenne, il identifie trois facultés dans l'âme : une faculté cognitive et une faculté motrice qui elle-même est divisée en deux, celle qui ordonne le mouvement, celle qui le réalise⁸². Les émotions sont les manifestations de la faculté motrice qui ordonne, tandis que la volonté contrôle et dirige tout mouvement de l'âme⁸³. Il y a donc dans l'émotion une dimension passive, qui est une réaction aux stimulations des sens, et une dimension active lorsque le désir est porté par la volonté. On retrouve ici une chaîne d'interventions qui n'est pas si éloignée de ce que proposait Aelred de Rievaulx au siècle précédent. Les émotions sont *en nous* (*in nobis*), en tant que mouvements formalisés par la faculté cognitive et portés par la volonté, mais elles ne sont pas *de nous* (*a nobis*) dans la mesure où elles sont provoquées par un élément extérieur. Pour Guillaume, ce processus transforme la passion (*passio*) en affect (*affectus*)⁸⁴. Mais ce qui l'intéresse derrière ce raisonnement, c'est de montrer comment l'acte vertueux est possible. En effet, les vertus, comme les vices, ne sont rien d'autre que des *affectus* devenus pérennes : ce sont des *habitus*, des façons d'être, en bien ou en mal. Ainsi l'amour et la haine, la douleur et la joie, la colère et la mansuétude, et toutes les émotions de ce genre, forment la matière des vices et des vertus lorsqu'elles deviennent des dispositions durables⁸⁵.

Guillaume explicite, au plan psychologique, une conception tout à fait centrale de la vertu au XIII^e siècle, pensée comme un *habitus* passionnel. Les façons d'être sont alors motivées et connotées moralement par les émotions ; la charge affective initiale contenue dans le mouvement ne disparaît pas dans l'*habitus*. Guillaume traduit ici toute l'originalité de la pensée chrétienne de l'émotion : non seulement l'intensité affective n'est pas dénoncée en tant que telle, mais la vertu n'exige pas que l'émotion soit éliminée ni même transfigurée : elle doit simplement devenir un état durable. Guillaume laisse envisager cette complexité lorsqu'il traite de la confession et de la pénitence⁸⁶. Des trois phases de la pénitence (la contrition, la confession, la satisfaction), la première est le moment le plus émotionnel, en général associé par les théologiens à la douleur du repentir. Or, chez Guillaume, la palette émotionnelle de la contrition est bien plus étendue : s'y expriment également des émotions de crainte, de honte, d'indignation, de haine, etc.⁸⁷. La contrition est ainsi conçue comme un mouvement vertueux, marqué par une certaine stabilité, qui combine la douleur du péché, la honte et le dégoût de l'avoir commis, et d'autres émotions⁸⁸. Toute la difficulté est alors de trouver le bon dosage entre des émotions qui par nature sont instables. C'est pourquoi Guillaume s'est intéressé longuement à l'usage de la honte dans la pénitence, distinguant la honte orgueilleuse – qu'il juge néfaste, et même diabolique parce qu'elle empêche la confession – et la honte vertueuse, celle qui doit accompagner la contrition, qui est un don de Dieu⁸⁹.

S'agissant des conduites à tenir pour tout chrétien, on mesure le défi que représente ce passage de l'*affectus* à l'*habitus* pour les prédicateurs et les confesseurs qui non seulement doivent inciter leurs ouailles à évaluer leurs émotions selon des critères qu'on devine complexes, mais qui doivent faire en sorte que certaines de ces émotions soient ressenties de façon quasi permanente parce qu'elles sont le socle des vertus.

*Jean de la Rochelle,
le tournant de l'anthropologie scolastique*

C'est à un maître de l'université de Paris contemporain de Guillaume d'Auvergne, Jean de la Rochelle († 1245), que l'on doit l'effort le plus abouti pour élaborer une psychologie systématique des émotions dans la première moitié du XIII^e siècle. Jean appartient à la première génération des franciscains arrivant à l'université. De ses deux traités consacrés à l'âme et ses puissances, écrits dans les années 1230, la *Somme sur l'âme* exerce une influence directe sur les plus grands théologiens du XIII^e siècle⁹⁰ : les franciscains Alexandre de Halès († 1245), maître puis collègue de Jean, ou encore Bonaventure († 1274), qui fut son étudiant, mais aussi les dominicains Albert le Grand († 1280) et Thomas d'Aquin. L'exposé de Jean sur les passions de l'âme offre une synthèse du savoir accessible, ancien et nouveau : à la tradition augustinienne rassemblée dans le traité *De spiritu et anima*, il associe l'enseignement de Jean Damascène et surtout le traité *De l'âme* d'Avicenne. Cette trame, qui donne à la *Somme sur l'âme* une physionomie de compilation, est rendue volontairement visible par Jean qui expose, dans la seconde partie de son traité, tour à tour la théorie de l'âme selon le Pseudo-Augustin puis selon Jean Damascène et enfin, longuement, selon Avicenne. Il intègre également à son système la part du savoir médical à laquelle il a accès, voyant, par exemple, dans la complexion du corps, c'est-à-dire dans la variation des humeurs, l'une des causes expliquant les dispositions affectives des individus⁹¹. Jean de la Rochelle formalise ainsi la conception scolastique de l'émotion, comprise comme acte de la puissance appétitive accompagné de modifications corporelles :

Remarquez donc, selon le propos d'Avicenne, qu'il existe deux parties de la puissance appétitive : la puissance concupiscible et la puissance irascible. La puissance concupiscible est la puissance commandant l'acte de mouvoir de telle sorte que l'on approche de ce qui est jugé nécessaire ou utile pour délecter l'appétit. La

puissance irascible, elle est celle qui commande l'acte de mouvoir en vue de repousser ce qui est jugé nuisible ou corrompant l'appétit de vaincre⁹².

Sur cette base opposant attrait et rejet, Jean déroule une liste de vingt-trois passions : huit passions de la partie concupiscible qui sont articulées autour de la distinction plaisir/douleur (joie, désir, amour, haine, dégoût, envie, tristesse, miséricorde) et quinze de la partie irascible qui se distribuent selon la double disposition de la faiblesse et du renforcement (ambition, espoir, orgueil, domination, mépris, audace, colère, insurrection, pauvreté d'esprit, désespoir, humiliation, respect, pénitence, impatience, crainte)⁹³. Le caractère éclectique de cette taxonomie peut déconcerter au premier abord, mais ce serait oublier que les listes finales de passions ou d'affections ne sont pas l'essentiel. Ce qui importe, ce sont les principes de classification qui régissent les puissances appétitives dans leur rapport avec les forces de jugement et de commandement de l'âme d'un côté, et avec le corps de l'autre.

Surtout, il convient de rattacher cette taxonomie à la réflexion essentielle sur la passivité de l'âme qu'on trouve dans la première partie du texte. Après avoir traité de l'union de l'âme et du corps, Jean pose la question de la raison de cette union, autrement dit, en définitive, du pourquoi de l'Incarnation. Dans sa réponse, il affirme que l'union naturelle de l'âme s'est faite à un corps qui n'était pas encore entaché du péché, mais il ajoute immédiatement que, dans la condition humaine après la chute, l'union de l'âme et du corps peut apporter des bénéfices réciproques, même si tout cela passe nécessairement par des tribulations. C'est dans ce contexte que Jean s'interroge sur l'origine des passions : viennent-elles de la nature ou du péché ? Sa réponse distingue la passion naturelle, qui relève de la nature humaine, et la passion non naturelle, qui résulte de la faute⁹⁴. Jean comprend de plusieurs façons l'expression « passion naturelle ». On retiendra qu'il n'exclut pas l'instabilité et le caractère immodéré du mouvement. Le fait que l'âme puisse subir les assauts des

passions n'est pas en soi un effet du péché. C'est sa nature. On peut considérer qu'il y a là une forme d'imperfection – de « défaut » (*defectus*), comme le dit Jean –, mais ce n'est certainement pas un mal. C'est le péché originel qui a transformé cette faiblesse en donnée constitutive de toute existence. Avant la faute, la passion instable était une possibilité; après la faute, elle est devenue une nécessité.

En apparence, le schéma, légué par Augustin, reliant perturbation émotionnelle et péché n'est pas remis en cause. Mais Jean introduit un changement de taille, qui apporte une visée naturaliste complètement étrangère à la conception augustinienne, puisqu'il refuse de voir dans l'instabilité des mouvements passionnels des symptômes du péché. Il y a, dit-il, une vigueur émotionnelle naturelle, commune à tous les hommes avant et après le péché originel, et il y a une passibilité de malheur consécutive à la faute: « De la première manière la passibilité précède la faute; de la seconde manière elle est postérieure à la faute⁹⁵. » Dans l'anthropologie scolastique franciscaine, les émotions sont les expressions à la fois de la fragilité et de la liberté de l'existence humaine. Entendue ainsi, la passion est devenue le propre de l'homme.

Thomas d'Aquin, une science psychologique des passions

Au milieu du XIII^e siècle, les conditions sont réunies pour que les maîtres de l'université réservent aux passions de l'âme un traitement spécifique dans leurs sommes théologiques. C'est le cas du dominicain Albert le Grand qui aborde la question dans plusieurs de ses écrits en l'intégrant sous différents angles aux cadres aristotéliens⁹⁶. Ainsi, dans son traité *Sur les mouvements animaux*, un commentaire du traité éponyme d'Aristote, les passions sont considérées dans leur dimension purement physiologique tandis que dans sa *Somme sur le bien* (*De bono*), ou encore dans son commentaire de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, elles sont vues depuis une perspective morale: « La passion est un mouvement de la puissance appétitive sensible

qui naît de la représentation d'un bien ou d'un mal⁹⁷. » Albert, qui dispose dans les années 1240 de la traduction complète de l'*Éthique à Nicomaque*, embrasse pour la première fois les différents aspects de la science aristotélicienne des passions. Pour autant, il reste plus proche des théologiens moralistes du début du siècle que d'un Jean de La Rochelle, car l'étude des passions demeure subordonnée chez lui au discours sur la vertu⁹⁸. C'est ainsi que, dans la *Somme sur le bien*, il insère sa longue classification du système des passions à l'intérieur du développement consacré aux vertus, entre la tempérance et la prudence, comme si la psychologie des passions ne pouvait être pensée de façon complètement autonome.

Cet ultime pas est franchi quelques années plus tard par le plus connu des élèves d'Albert le Grand, Thomas d'Aquin. Celui-ci est souvent présenté par les historiens de la théologie comme l'auteur du premier « traité des passions » du Moyen Âge. Le titre n'est pas usurpé au regard des vingt-six questions que le dominicain réserve aux passions de l'âme dans son œuvre maîtresse, la *Somme de théologie*⁹⁹. L'ensemble, écrit vers 1270, forme un traité substantiel et cohérent, qui précède la partie consacrée aux *habitus* et aux vertus. Thomas d'Aquin y définit les passions comme des mouvements de l'appétit sensible de l'âme qui répondent à des sollicitations extérieures et s'accompagnent de transformations corporelles. Il identifie ainsi onze passions principales qui sont distribuées entre passions du concupiscible (amour, haine, désir, aversion, joie, tristesse) et passions de l'irascible (espoir, désespoir, crainte, audace, colère). Entre elles, il établit des hiérarchies et des synergies, en suivant notamment la dynamique des émotions contraires, structurées par paires: amour et haine en tête – Thomas, comme Augustin, fait de l'amour la mère de toutes les passions –, puis viennent le désir et l'aversion, la joie et la tristesse, l'espoir et le désespoir, la crainte et l'audace, et enfin la colère, seule passion sans contraire.

Désormais, une science autonome de l'émotion – qui se présente à la fois comme une psychologie et une physiologie – est

concevable à l'intérieur même du discours théologique. De ce point de vue, la *Somme de théologie* marque l'aboutissement d'un processus en marche depuis un siècle.

Pour autant, il faut reconnaître que Thomas apporte peu de considérations neuves. Il puise aux mêmes sources que ses maîtres et sa taxonomie, aussi développée soit-elle, est plus resserrée que celle d'un Jean de la Rochelle. L'exposé de Thomas est surtout remarquable par son effort de synthèse et de systématisation. Son entreprise souligne les principaux apports de la pensée scolastique, à commencer par l'implication corporelle des passions. Thomas d'Aquin, partisan de l'hylémorphisme aristotélicien, se démarque du dualisme des substances propre à la pensée augustinienne. Il porte une égale attention à la double nature, psychique et somatique, des passions. Les changements corporels qui accompagnent la passion ne sont pas seulement des effets du mouvement de l'âme mais participent du processus passionnel lui-même. La passion est un phénomène psychosomatique qui associe un élément formel (l'élan de l'âme) et un élément matériel (la modification physiologique)¹⁰⁰. Conséquence immédiate de cette conception, la théorie médicale est totalement intégrée à la pensée des passions.

Une autre caractéristique originale concerne la dimension cognitive des passions. Les passions sont des mouvements de l'appétit sensible. Elles échappent donc à la raison, du moins dans un premier temps. Cela n'en fait pas pour autant de simples sensations mais plutôt des actes qui relèvent d'une forme de cognition sensitive issue, comme Avicenne l'avait déjà avancé, de l'évaluation de la chose perçue. Tout mouvement émotionnel suppose une appréciation de la tendance qui est contenue de façon objective dans la cause de l'émotion.

Un troisième trait original porte sur l'implication éthique des passions. En prenant soin de séparer le « traité des passions » du « traité des vertus », le dominicain opère une rupture dans la manière dont le christianisme pensait la passion depuis des siècles, c'est-à-dire comme un symptôme du vice ou de la vertu. Assurément, le terrain avait été préparé, mais c'est

bien Thomas d'Aquin qui parachève cette transformation fondamentale : comme mouvements naturels de l'âme, les passions n'expriment aucune valeur morale, ni en bien ni en mal. En revanche, elles tombent sous le coup d'une évaluation morale dans la mesure où les puissances rationnelles ont pour fonction de commander les passions. Dès lors, Thomas peut affirmer que toutes les passions servent la vertu pour peu qu'elles se soumettent à la raison : « En tant qu'elles s'émancipent de l'ordre rationnel, les passions inclinent au péché, mais, dans la mesure où elles sont réglées par la raison, elles relèvent de la vertu¹⁰¹. » Si Thomas réhabilite la passion, c'est d'abord en manifestant une confiance absolue dans la capacité de l'homme à agir selon la raison, soit en guidant la passion lorsqu'elle conduit au bien, soit en la neutralisant pour l'empêcher de nuire. Dans les deux cas, il est juste de dire que la passion « relève de la vertu », directement ou indirectement.

Thomas d'Aquin manifeste un véritable goût pour l'investigation psychologique qui témoigne du nouveau regard porté sur les émotions à la fin du Moyen Âge, en lien assurément avec la mission première de prédication des dominicains. Songeons que son exposé sur les passions dans la *Somme de théologie* est deux fois plus long que celui sur les vertus. Surtout, les vingt-six questions qui le composent fourmillent de détails, de nuances, de considérations très concrètes sur les ressentis et leur complexité, qui, sans être originaux pris séparément, donnent à voir une réflexion très attentive aux plus infimes frémissements de l'âme et du corps. La majeure partie du traité est consacrée aux émotions particulières : comment elles adviennent, par quels symptômes physiques elles se manifestent, quels sont leurs effets, comment cultiver les bienfaits qu'elles nous apportent et lutter contre les pièges qu'elles nous tendent.

Prenons l'exemple de la colère, à laquelle Thomas consacre trois questions¹⁰². La génération de Thomas d'Aquin jette un regard plus complexe sur la colère que les penseurs monastiques des siècles précédents. La christianisation de l'idéologie chevaleresque, l'affermissement du principe de souveraineté,

l'ouverture à l'éthique aristotélicienne ont favorisé le glissement d'une condamnation ecclésiastique des colères humaines vers une évaluation plus nuancée, y compris sur un plan psychologique. Thomas définit la colère comme « un ébranlement de l'âme provoqué par un outrage¹⁰³ ». C'est une passion qui s'appuie forcément sur la raison – puisqu'elle suppose une représentation de l'offense – et sur un certain sens moral, quand bien même celui-ci se fourvoie et finit par obscurcir le jugement. On ne se met pas en colère si l'on n'a pas le sens du juste et de l'injuste ; ou alors ce n'est qu'une colère d'instinct, comme celle des animaux dont certains comportements ont l'apparence d'activités raisonnables mais ne le sont pas. Les colères animales ne sont que des échauffements de bile, des façons de colère. La colère humaine n'est pas une passion simple, mais plutôt une combinaison de ressentis qui associe la tristesse, vécue dans l'épreuve de l'affront, l'espoir de restaurer la justice dans la vengeance, et un désir ardent qui motive le passage à l'acte.

Thomas aime comparer les passions entre elles, les confronter dans leurs similitudes et différences, établir des hiérarchies, montrer comment le mélange des passions primaires produit une infinité de passions dérivées¹⁰⁴. Il compare les effets physiques de la colère à ceux de l'amour parce que ce sont deux élans qui entraînent une effervescence des humeurs. Mais l'amour est un échauffement du sang, produisant une chaleur douce et suave au corps, alors que la colère enflamme la bile fielleuse et procure une sensation d'amertume. Thomas rapproche la colère de la haine dans la mesure où ces deux passions veulent le mal pour celui qu'elles visent. La différence réside dans le fait que l'acte de colère se veut réparateur d'une injustice tandis que la haine n'a cure du jugement moral. Après avoir passé en revue les causes de la colère, qui toutes se ramènent à une atteinte contre l'honneur (ce qui confirme que la colère implique une évaluation morale), Thomas pose la question audacieuse du plaisir : est-il vrai qu'on ressent du plaisir à se mettre en colère ? Oui, répond Thomas, et même à double titre : il y a

un premier plaisir à imaginer son désir de vengeance satisfait et un second plaisir dans l'accomplissement de la vengeance. Néanmoins dans la première phase, celle du désir de vengeance, le plaisir d'anticipation s'accompagne d'une forme de tristesse parce que l'homme en colère souffre de ce que l'offense qu'il a subie n'est pas encore réparée. Ainsi ce dernier éprouve-t-il successivement, voire conjointement, du plaisir et de la tristesse : « De sorte que la tristesse est comme le principe de la colère, tandis que le plaisir en est l'effet ou le terme¹⁰⁵ ».

Thomas d'Aquin n'a pas révolutionné la pensée savante des passions, mais il en a sans aucun doute dressé le monument pour la fin du Moyen Âge, voire au-delà. À la fin du XIII^e siècle, les débats sur la psychologie et l'éthique des passions se poursuivent au sein de l'université, approfondissant la tendance à autonomiser la puissance affective, notamment dans des courants marqués par la pensée d'Augustin et de Bonaventure qui accordent une place toujours plus grande à la volonté, véritable cime de l'âme¹⁰⁶. C'est la position tenue, par exemple, par le franciscain Duns Scot († 1308), qui envisage l'existence de passions qui n'agissent plus contre la volonté mais comme une « force concurrente (ou concourante)¹⁰⁷ » dans la volonté. Sur ce point, Duns Scot, qui s'oppose à la métaphysique thomiste, tient une position sur la valeur morale des émotions qui n'est pas très éloignée de celle de Thomas d'Aquin. Pour lui aussi, à la condition que l'esprit apprenne à modérer les passions, celles-ci participent de la volonté bonne : « Là où sont les passions, là se trouve la vertu¹⁰⁸ », écrit-il, accentuant une idée que l'on trouve déjà chez Thomas. Belle revanche en vérité pour cette part mal aimée de la nature humaine, qui eut à subir tant de méfiance de la part des penseurs médiévaux !

La formalisation d'une science des émotions, aux XII^e-XIII^e siècles, que nous avons suivie ici sous l'angle de la psychologie et de la physiologie mais qui s'exprime dans d'autres champs du savoir¹⁰⁹, rend compte sur le temps long d'un adoucissement du regard chrétien sur l'homme de passion.

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^e siècle et se prolonge dans les collèges universitaires aux XIII^e-XIV^e 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 fédérale¹¹⁰ » 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^e-XV^e 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^e 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