

L'amitié dans la pensée du millénaire médiéval

Tableaux d'une exposition

Bénédicte Sère

Abstract: Friendship – as represented by emotions and affects – is the essential relationship on which mediaeval society is based, and the concept of friendship is ubiquitous in Medieval Thought. During the Middle Ages – which lasted for a thousand years – friendship always played a fundamental role in shaping social and political relations. This is the reason why medieval philosophers as well as princes and politicians – men of science as well as men of power – all showed a genuine interest in describing friendship's features. A precise and thorough discussion of the medieval concept of friendship goes beyond the scope of this paper. I shall focus instead on presenting the extensive history of this concept, as well as its various features and the modifications the concept underwent, as if they each constituted a kind of *picture*. The diachronic movement of friendship will be presented by means of five successive pictures, which will help the reader understand the depth and breadth of the concept.

Keywords: political theory, anthropology of affects, social relation, feudalism, charity.

Une saison historiographique, depuis une quinzaine d'années, vient de produire un ample mouvement de réflexion historique autour du thème de l'amitié dans la société médiévale. Plusieurs spécialistes se sont penchés sur le sujet. Il ne s'agit pas pour nous de présenter avec exhaustivité la synthèse de ces productions historiques. Nous nous contenterons de tableaux pour soulever la densité du thème dans l'esprit et la pensée des médiévaux.

1. L'amitié altimédiévale, régulatrice du lien social (VI^e-IX^e siècle)

Parce que l'amitié était, sous l'Empire romain et à l'époque tardo-antique le ciment socio-culturel des élites dirigeantes, notamment au sénat romain mais aussi dans les cités et les provinces, l'amitié devient aux IV^e et V^e siècles, le signe d'une distinction. Comme l'explique Régine Le Jan (2016, 59), « combinée à la parenté, l'amitié est alors le principal facteur de distinction et de reproduction de l'élite romaine ». Vivre et pratiquer l'amitié, à travers

Université de Paris Nanterre (benedicte.sere@sfr.fr)

la correspondance épistolaire par exemple, c'est appartenir à ces cercles nouveaux, véritable « communauté émotionnelle » (Rosenwein 2006) et lieux de pouvoir des nouvelles élites, dont les mœurs se modèlent sur les pratiques romaines. C'est avec saint Augustin que commence véritablement la grande histoire de la christianisation de l'amitié. Pour Damien Boquet et Piroška Nagy (2015, 37), Augustin est le « père de l'affectivité médiévale » : il est celui qui fait entrer l'Occident médiéval dans la sphère de l'anthropologie affective. Grand connaisseur de la rhétorique antique et de l'œuvre cicéronienne et stoïcienne, Augustin opère un renversement de paradigme, notamment dans les livres IX et XIV de *La Cité de Dieu* écrit quelques années après le sac de Rome en 410. Il retourne, en effet, le paradigme stoïcien selon lequel les passions étaient des maladies de l'âme en revalorisant ces dernières. Ainsi peut-il en faire des instruments nécessaires de salut dans le contexte d'une élaboration de la doctrine chrétienne : Augustin fonde une nouvelle anthropologie des affects sur la tradition philosophique. L'enjeu de l'opération est bien celui de la responsabilité morale de l'homme vis-à-vis de ses émotions. En enserrant tous les affects dans la volonté, Augustin les restitue ainsi à la sphère de la rationalité. Dans les *Confessions* plus précisément, Augustin décrit le cénacle de ses proches, cette sociabilité amicale, que, désormais, il fonde en Dieu. Reprenant la définition cicéronienne de l'amitié comme bienveillance, *benevolentia*, il oriente celle-ci vers Dieu, fondant par là le social dans le théologal. Fort de toute la tradition de l'amitié antique, Augustin peut ainsi affirmer que l'amitié est l'affect qui permet d'atteindre la perfection et encore que la perfection de l'amitié n'est réalisée que dans et par la grâce divine. Au livre IV des *Confessions*, Augustin évoque l'amitié qu'il avait noué avec l'un de ses contemporains, un jeune homme de vingt ans, amitié dont il revisite l'immaturité, une fois converti et au moment de rédiger ses *Confessions* : « Je savais qu'elle était plus douce que toutes les douceurs de la vie, mais ce n'était pas encore une vraie amitié ». Dès lors, Augustin élabore la notion d'amour ordonné, *amor ordinatus*, appelé à une longue postérité : « Heureux qui vous aime, Seigneur, et son ami en vous, et son ennemi pour vous ! » (*Conf.* IV, IX, 14). L'amitié charnelle et humaine n'a de valeur et de sens que magnifiée dans une amitié en vue de Dieu et à cause de Dieu :

Je trouvais distraction et soulagement dans les consolations de mes amis qui aimaient avec moi ce que j'aimais au lieu de vous. Longue fiction, long mensonge, voluptés adultères de l'esprit, stimulées par le commerce de la parole. Mais si l'un de mes amis venait à mourir, ce mensonge ne laissait pas de vivre. Ces liaisons s'emparaient de mon âme par des charmes encore plus puissants : échanges de doux propos, d'enjouement, de bienveillants témoignages ; agréables

lectures, badinages honnêtes, affectueuses civilités ; rares dissentiments, sans aigreur, comme on en a avec soi-même ; léger assaisonnement de contradiction, sel qui relève l'unanimité trop constante ; instruction réciproque ; impatients regrets des amis absents, joyeux accueil à leur bienvenue. Tous ces doux témoignages que les cœurs amis expriment de l'air, de la langue, des yeux, par mille mouvements pleins de caresses, sont comme autant de foyers où les esprits se fondent et se réduisent à l'unité. Voilà ce que l'on aime dans les amis, ce qu'on aime de tel amour, que la conscience humaine se trouve coupable de ne pas rendre affection pour affection ; elle ne veut de la personne aimée que le témoignage d'une affection partagée. (...) Heureux qui vous aime, et son ami en vous, et son ennemi pour vous ! Celui-là seul ne perd aucun être cher, à qui tous sont chers en celui qui ne se perd jamais. Et quel est-il sinon notre Dieu, Dieu qui a fait le ciel et la terre, qui les remplit, et en les remplissant les a faits ? (Augustin, *Conf.*, IV, 7-IV, IX, 14)

Les V^e et VI^e siècles des royaumes francs, étudiés par R. Le Jan, B. H. Rosenwein ou encore N. Pancer, sont le temps des amitiés princières et curiales. Barbara Rosenwein (2016) en étudie la complexité dans le contexte austrasien des *faides* et des guerres civiles du VI^e siècle puis dans le contexte neustrien d'une volonté de pacification sous Clothaire II au VII^e siècle. Elle montre ainsi d'un monde à l'autre le jeu politique issu d'une compétition aristocratique dont les codes de comportement évoluent selon les normes émotionnelles de chaque contexte. La communauté émotionnelle d'Austrasie attachée à dire de manière presque expressionniste les émotions liées aux liens du sang et à la célébration de la famille contraste avec la communauté de Neustrie plus avare d'expressivité et plus pudique dans ses émotions. V. Epp (1999) a bien montré, sur cette base, comment l'amitié était un rituel de l'ordre du pacte, à la manière dont les États concluaient entre eux des traités d'amitié. La personnalisation des relations à partir du milieu du V^e siècle suite à l'affaiblissement de la centralité romaine induit des transformations dans les modalités du lien social : désormais un *foedus* ou *pactus amicitiae* engage les rois ou les chefs eux-mêmes, et non plus les États. Les liens personnels envahissent le champ politique et social. L'amitié est ce lien social par excellence, que le mariage, les parentés fictives ou l'adoption par les armes (fostering) viennent affermir. L'importance des stratégies matrimoniales et des échanges de femmes contribuent ainsi à renforcer la mise en place des réseaux fondés sur les pactes d'amitié, ces jurements accompagnés de gratifications et de cadeaux, alliant liens verticaux (rapport hiérarchique) et liens horizontaux (égalité d'armes). L'amitié désormais régule la vie politique pour en tempérer la compétitivité, les vindictes et les haines. Lorsque les rois mérovingiens affaiblis par la succession des minorités et la force des aristocraties provinciales n'ont plus l'effectivité du pouvoir, ce sont les

maires du palais qui cultivent l'amitié et multiplient les alliances avec les grands féodaux. Sans amitié, pas de puissance et pas de paix. Les leudes mérovingiens sont ainsi entendus comme des « égaux » car amis qui se partagent le pouvoir entre eux.

Avec les Carolingiens, la spiritualisation de l'amitié avance d'un pas : il n'est d'amitié véritable que tendue vers la justice et la paix, loin du clientélisme et des ententes politiciennes. L'amitié est rapprochée de la *fides* par les moralistes carolingiens : elle se fonde sur la foi, la fidélité et la confiance. Le lien social se teinte de cet amour un peu généraliste mais globalisant dont l'idéal d'amitié est indissociable de la vertu et de la foi. Vertu et amitié fondent le lien social.

La cour, qu'il s'agisse de la cour mérovingienne ou de la cour carolingienne, stimule ces amitiés pour en faire des solidarités durables. À la cour de Clothaire II ou de Dagobert, les *nutritii* (nourris), ces jeunes nobles éduqués auprès du prince qui vivent des amitiés de jeunesse seront les futurs serviteurs du roi, mus par une indéfectible fidélité et une inséparable fraternité, parce que pétris dans la même culture et les mêmes valeurs. Leurs liens indissolubles deviennent les meilleures assises du pouvoir. Les meilleurs amis du roi sont ceux qui ont partagé et qui partagent son pain, ses compagnons. Ils forment son conseil et sa privauté. Le roi est entouré de ses amis intimes, à qui il dédie sa plus grande confiance, pour gouverner. Intimes et conseillers approchent le roi et lui sont unis par la *familiaritas*. À trop s'approcher du roi, le risque est réel de renverser l'émotion : l'amitié peut virer en « haine ». Amitié et inimitié forment ainsi le quotidien au cœur des réseaux sociaux et des liens politiques dans la pratique gouvernementale des princes du temps. Suivons le récit d'Adémar de Chabannes au sujet du comte Eudes (888-898) et du comte de Poitiers Ramnoux II :

Ramnoux, comte de Poitiers et Adémar, fils d'Émenon, étaient ennemis à cause de la ville de Poitiers dont Adémar s'acharnait à revendiquer la possession du fait de son père Émenon. En effet, Ramnoux qui n'avait pas de descendance de son épouse légitime, eut d'une concubine un fils nommé Èbles ; il avait la plus vive amitié pour son parent Guillaume, comte d'Auvergne et, par crainte d'Adémar, il conclut un pacte avec Rosus (Rollon), prince de Rouen. Pour cette raison, le roi Eudes l'honorait plus par crainte que par estime et, alors qu'il fréquentait la cour royale, il mourut empoisonné, confiant *in extremis* à saint Géraud, qui s'y trouvait alors, la garde de son très jeune fils Èbles. (Adémar de Chabannes 2003, 221)

D'où la force de liens que l'on peut déjà appeler vassaliques.

2. L'amitié féodale, médiation pacificatrice (XI^e-XIII^e siècle)

À l'âge féodal (XI^e-XIII^e siècle), la parcellisation des structures politiques achève de conforter les nouvelles modalités du lien social : des liens de personne à personne au cœur des enjeux de pouvoir et de gouvernement. Toute alliance devient indissociablement politique et affective. Les féodaux se structurent entre eux sur des solidarités lignagères, des engagements validés dans l'espace public ou encore une pratique de la loyauté et du service de son seigneur. Les rapports d'autorité et d'alliance, comme à l'époque de la vassalité carolingienne, se disent en termes affectifs. L'hommage est une véritable dédition d'homme à homme par amitié, amour et loyauté. Par delà, l'hommage crée une amitié entre les lignages. Dans la féodalité, l'amitié et la vassalité se confortent pour caractériser cette « hiérarchie d'égaux » (Le Goff 1976) qui définit les liens féodo-vassaliques. Vassal et seigneur sont appelés « amis et féaulx ». Dans le Poitou de la crise châtelaine, étudié par Dominique Barthélemy (2011), Hugues de Lusignan est vassal du comte de Poitiers et duc d'Aquitaine Guillaume V. Hugues multiplie les pactes d'amitié et d'amour pour régler des conflits avec son seigneur-lige en évitant la violence. Le contrat d'amitié joue alors le rôle d'une procédure infra-judiciaire et d'un élément de négociation qui évite le recours à la violence ou à la justice. L'amitié conduit ainsi à maintenir ou à ramener la paix, que mariages et autres alliances viennent sceller. Pourtant, Guillaume V d'Aquitaine a maille à partir avec ses châtelains turbulents et préfère continuer à croire qu'il est un souverain à la mode carolingienne, pratiquant les alliances à l'échelle de l'Occident et scellant les mariages pour une diplomatie internationale. Il est l'égal des grands souverains d'Occident et cette prestance lui permet de nourrir son déni des transformations politiques et de la réalité châtelaine :

Le roi des Francs l'avait en grande amitié (Guillaume d'Aquitaine). Bien plus, le roi d'Espagne Alphonse, le roi Sanche de Navarre et aussi le roi des Danois et des Angles, nommé Knut, avaient été séduits par lui [...] Avec l'empereur Henri, il fut lié d'une si vive amitié que l'un et l'autre s'honoraient tour à tour de presents. (Adémar de Chabannes 1999, 161)

Fondamentalement affective, la féodalité se chante dans les cours : celles-ci engendrent la culture courtoise. Au cœur de la culture courtoise, la *fine amor* s'invente, celle de Tristan et Iseut, de Lancelot et Guenièvre, d'Abélard et Héloïse, mais aussi l'amitié chevaleresque, celle d'Olivier et Roland dans la *Chanson de Roland*, celle d'*Ami et Amile*, ces jumeaux spirituels qui s'aiment et se désirent avant même de s'être connus :

(Le comte Ami) n'avait pas encore parcouru une demi-lieue qu'un pré s'offrit à ses regards, un pré couvert de fleurs comme aux plus beaux jours ; et au milieu de celui-ci, il vit le comte Amile, debout. Il ne l'avait jamais vu, mais les descriptions qu'on lui en avait faites et les bonnes armes dont il était équipé lui permirent de le reconnaître parfaitement. Pressant son cheval de ses éperons dorés, Ami se dirigea rapidement vers Amile qui, l'ayant à son tour reconnu au premier regard, s'avança vers lui. Ils se jettent dans les bras l'un de l'autre, s'embrassent avec une telle fougue, se serrent avec une telle tendresse qu'ils sont bien près de s'étouffer l'un l'autre. (*Ami et Amile* 1985, 20)

Cet hymne à l'amitié de deux chevaliers, amitié absolue des deux sosies, joue des notions d'identité et de complémentarité : l'ami y est un être d'exception et d'élection, en contraste avec la figure féminine qui est donnée, non choisie et imposée. Ici, la relation amoureuse sert de contre-épreuve à la relation amicale. L'amitié prévaut sur tous les liens. Elle atteint à une sacralisation dans la dimension sacrificielle qu'elle induit par l'image du martyr qu'Ami et Amile vivent l'un après l'autre, l'un pour l'autre. Ami y est lépreux par amitié, mais aussi pécheur par amitié. La lèpre est le prix à payer pour le salut de l'ami, et non la sanction d'un péché, même si le lépreux passe aux yeux de tous pour un grand pécheur. Pour sauver son ami, il accepte donc de renoncer à son propre honneur chevaleresque c'est-à-dire à l'honneur que lui accorde le regard d'autrui. Il est, comme l'explique Micheline de Combarieu du Grès (1987, 37), littéralement un paria, le dernier des hommes, figure du serviteur souffrant : « Des multitudes avaient été épouvantées à sa vue tant son aspect était défiguré ; il n'avait plus d'apparence humaine » (Isaïe 52, 14). L'auteur de la chanson de geste y affirme l'amour humainement insurpassable, l'amitié sans mesure, émule de celui de Jésus crucifié.

« Caisse de résonance » des valeurs sociales et de leur idéalisation, la littérature – courtoise, épique et aristocratique en général – adopte, à sa manière, une éthique. L'éthique chevaleresque dont on sait à quel point elle est entrée en conflit avec le discours matrimonial de l'Église en train de se construire, à cette date, et précisément autour des questions d'amour, d'*affectio conjugalis* et d'homo-affectivité masculine.

3. L'amitié monastique, instrument de salut (XII^e siècle)

Les XI^e et XII^e siècles sont également les grands siècles des mises au point monastiques d'une anthropologie affective et B. H. Rosenwein a mis en lumière les liens entre monastères cisterciens et mondes curiaux : les moines cisterciens n'entrent qu'adultes dans les monastères et ont bien souvent

fréquenté assidûment les cours de culture courtoise. Pensons à Aelred de Rievaulx dont la première expérience fut la fréquentation de la cour du roi David d'Écosse, dès lors son ami. Dans ces deux mondes pour lesquels l'amitié et les liens affectifs sont centraux, la compassion y est littéralement identitaire.

Ces normes émotionnelles adoptées par les Cisterciens, Damien Boquet les a parfaitement étudiées notamment à partir de l'œuvre d'Aelred de Rievaulx. Aelred reprend le ton de la confession, à la manière augustinienne, mais en retrouvant la saveur de l'amitié pour elle-même parce qu'il s'agit d'une amitié spirituelle. Les quatre premiers mots du prologue du *De spiritali amicitia* cite Augustin (*Conf.* I, XI, 17). L'intention est claire : il s'agissait pour Aelred d'écrire le traité systématique sur l'amitié chrétienne (ou spirituelle) que les Pères n'avaient pas écrit, malgré leurs nombreux écrits sur l'amitié (humaine) :

Je n'étais encore qu'un écolier ; déjà la gentillesse de mes camarades exerçait sur moi un charme puissant ; entraîné par l'exemple et les inclinations vicieuses – dangers de cet âge, - mon cœur s'abandonna tout entier à ses affections et se consacra à l'amour ; rien de plus doux, de plus suave, de plus profitable me semblait-il, qu'être aimé et aimer. Flottant au gré des amours et des liaisons amicales, mon âme était ballottée çà et là ; dans son ignorance de la loi de la véritable amitié, elle se laissait souvent prendre à ses apparences. Enfin me tomba un jour entre les mains ce beau livre qu'écrivit Cicéron sur l'amitié ; à peine ouvert, il m'apparut aussi intéressant par la profondeur des idées que par les agréments du style. Sans doute, je ne me sentais pas capable de réaliser l'idéal qu'il proposait ; mais je me félicitais néanmoins d'avoir trouvé une espèce de formule d'amitié où ramener les détours de mes amours et affections. Quand il plut à mon bon Maître de me remettre sur la voie, de me retirer de la fange et de guérir ma lèpre à son contact salutaire, je renonçai aux espoirs du siècle et entrai au monastère ; je m'appliquai aussitôt à la lecture des saintes Lettres, que mon œil chassieux et fait aux ténèbres charnelles avait été incapable jusqu'alors de scruter, fût-ce superficiellement. La sainte Écriture faisait donc mes délices et ce peu de science que le monde m'avait donné paraissait bien vil en comparaison ; je me rappelais ce que j'avais lu sur l'amitié dans le livre que j'ai dit et m'étonnais de ne plus le goûter comme autrefois. C'est que dès lors, rien de ce que n'emmiellait le miel du très doux Jésus, rien de ce que n'assaisonnait le sel des saintes Écritures n'était capable de ravir totalement mes affections. Mais j'y réfléchissais sans cesse, cherchant à m'appuyer sur l'autorité des Écritures. J'avais relevé dans les œuvres des saints Pères plusieurs passages sur l'amitié ; je voulais aimer en esprit et ne m'en sentais pas la force ; aussi je résolus d'écrire sur l'amitié spirituelle et de me prescrire les règles d'un chaste et saint amour. Nous avons donc partagé cet opuscule en trois livrets. Dans le premier, nous faisons ressortir ce qu'est l'amitié, quelle est son origine et sa cause ; dans le second, nous exposons le fruit de l'amitié et son excellence ; dans le troisième, nous expliquons, autant que faire se peut, comment et entre quelles personnes l'amitié se conserve intacte jusqu'au bout. Si le lecteur trouve profit, qu'il en rende grâce

à Dieu et implore pour mes péchés la miséricorde du Christ. Si, au contraire, il juge notre travail superflu ou inutile, qu'il ait égard à l'infortune qui m'a poussé à resserrer le flot de mes pensées dans le cadre de ces considérations. (Aelred de Rievaulx 2003, 256-257)

En partant de l'*amicitia* et sans se perdre dans la complexité et le foisonnement du lexique affectif, Damien Boquet (2005) est allé à la racine des émotions, l'*affectus* ou *affectio*. Nourri de la philosophie païenne des passions, l'*affectus* joue un rôle désormais décisif dans l'anthropologie affective des chrétiens en Occident. Le concept de l'*affectus*, élaboré dans le laboratoire monastique, permet le recentrage des élans émotionnels au cœur de la relation à Dieu. L'*affectus*, loin d'être incitation à la tentation et au péché, devient désormais stratégie sotériologique. Loin des mises en garde de saint Benoît dans sa Règle et des condamnations des affinités électives à l'intérieur du cloître, Aelred de Rivaux réhabilite la place du corps dans le mécanisme du salut. Il travaille l'émotion en deçà de son actualisation, c'est-à-dire au niveau de l'impulsion première de la volonté, avant l'acte de consentement rationnel. Les premiers mouvements (*primi motus*) sont alors les vecteurs d'une conformation de l'âme à Dieu et d'une réorganisation des liens fraternels des moines au sein de la communauté. Non plus forces perturbatrices mais forces constitutives, tels sont devenus les premiers mouvements des émotions. L'*affectus*-affect est donc médiateur, « à la jonction de l'âme et du corps », comme « porte de l'âme » (Boquet, 2005, 5). La subversité potentielle de l'affectivité qui enferme l'homme dans un clivage ontologique devient un humanisme apaisé et apaisant dans l'anthropologie cistercienne, caractéristique de la Renaissance du XII^e siècle :

En achevant de conférer à l'amitié une véritable et complète efficacité spirituelle, Aelred participe de ce courant émergent aux XI^e-XII^e siècles qui légitime la possibilité d'un accomplissement spirituel dans l'horizontalité de la relation sociale. (Boquet 2005, 306)

Ainsi, à travers la doctrine de l'amitié spirituelle, le laboratoire monastique offre le modèle microcosmique de sociabilité aristocratique et masculine.

4. L'amitié des scolastiques, une amitié vertueuse

Avec l'arrivée de l'Éthique à Nicomaque d'Aristote en Occident, par la traduction de Robert Grosseteste en 1246-1247, c'est une nouvelle étape de

la réflexion sur l'amitié qui s'embraye grâce notamment au traité qui y est contenu aux livres VIII et IX. Aristote énumère la trilogie aristotélicienne de l'amitié : l'amitié peut être utile, délectable ou vertueuse (*amicitia utilis, delectabilis, honesta*). Le XIII^e siècle, siècle des écoles approfondit l'étude de l'amitié grâce à l'essor de la pensée médicale qui lie émotions et régimes de santé ou encore émotions et dispositions physiologiques. Avec Thomas d'Aquin, l'amitié devient un *habitus*, une quasi-vertu. Thomas transmue la passion en *habitus* de sorte que seuls les vertueux puissent pratiquer l'amitié. L'expression de Thomas est l'*amor amicitiae*, car l'Aquinat distingue un amour de concupiscence et un amour d'amitié (*amor concupiscentiae* et *amor amicitiae*). C'est dire que d'emblée, Thomas oriente l'amitié vers son double théologal, la charité ou l'amour de dilection. Le propre de l'amitié, comme celui de la charité, est d'ordonner son affect : l'amitié est définie comme le fait d'aimer autrui pour lui-même et non pour soi. Le décentrement affectif est un dépassement de soi qui vise à reconnaître l'autre pour lui-même. L'amitié vraie doit alors se vérifier par les qualités suivantes : réciprocité, bienveillance mutuelle, égalité parfaite, intimité, ressemblance et mise en commun. Chez Thomas, de la même manière que la nature est ordonnée à la grâce, l'amitié est ordonnée à la charité, qui la couronne et la surplombe :

D'après Aristote, ce n'est pas un amour quelconque qui a raison d'amitié, mais seulement l'amour qui s'accompagne de bienveillance, celui qui implique que nous voulons du bien à ceux que nous aimons. Si, au lieu de vouloir le bien des réalités aimées, nous recherchons pour nous ce qu'elles ont de bon, quand nous disons par exemple aimer le vin, ou le cheval, etc., ce n'est plus un amour d'amitié, mais un amour de convoitise ; il serait en effet ridicule de dire de quelqu'un qu'il a de l'amitié pour du vin ou pour un cheval. Cependant, la bienveillance ne suffit pas pour constituer l'amitié ; il faut de plus qu'il y ait réciprocité d'amour, car un ami est l'ami de celui qui est lui-même son ami (*amicus est amico amicus*). Or une telle bienveillance mutuelle est fondée sur une certaine communication. Donc, puisqu'il y a une certaine communication de l'homme avec Dieu du fait que celui-ci nous rend participants de sa béatitude, il faut qu'une certaine amitié se fonde sur cette communication. C'est au sujet de celle-ci que S. Paul dit (I Cor 1, 9) : « Il est fidèle le Dieu par qui vous avez été appelés à la communion de son Fils ». Il est donc évident que la charité est une amitié de l'homme pour Dieu. (Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, qu. 23, art. 1)

La réception de l'œuvre aristotélicienne poursuit pourtant son cours et son assimilation en empruntant la voie d'une exégèse plus rationaliste, au XIV^e siècle, grâce au maître ès arts de l'Université de Paris, Jean Buridan. Avec Buridan, l'amitié est autonomisée par rapport à son double théologal,

la charité pour atteindre à une légitimité rationnelle en soi. L'horizon est redevenu celui d'un humanisme, de type éthique, véritable alternative à la morale chrétienne. L'alternative éthique qui fonde l'humanisme buridanienne réinscrit l'amitié au cœur des liens sociaux et des liens humains de sorte que l'esclave puisse devenir l'ami de son maître, en tant qu'il est un homme :

Peut-on être l'ami d'un esclave ? [...] De la même manière, il faut dire que tel esclave, en tant qu'esclave, ne peut jamais procurer à son maître tel bienfait parce que le bienfait ne peut être sans bienveillance, sentiment que l'esclave en tant que tel n'a pas envers son maître. Aristote cependant concède un élément, que les arguments de Sénèque semblent pouvoir confirmer, à savoir qu'entre esclaves et maîtres, il peut y avoir d'une certaine manière de la justice et de l'amitié, en tant qu'ils sont des hommes. En effet, bien qu'il puisse être juste, parfois, d'utiliser des esclaves, il reste cependant absolument injuste et inhumain de se servir d'esclaves, qui sont des hommes, comme on se sert de bêtes. Le maître qui a quelque égard pour l'humanité peut éprouver de la compassion pour son esclave et lui épargner beaucoup de choses auxquelles il le contraindrait s'il n'avait pas d'égard pour son humanité. Donc, dans ce cas, le maître éprouve une affection bonne envers son esclave considéré en tant qu'homme, parce qu'il est indulgent pour sa servitude en raison de son humanité, et au contraire, l'esclave peut grandement savoir gré à son maître parce qu'il ne l'utilise pas aussi mal qu'il le pourrait. Ainsi il peut y avoir une place pour l'amitié entre eux deux. (Johannes Buridanus 1513, 182vb)

Avec le buridanisme éthique du XIV^e siècle, l'ami n'est plus seulement autrui, intime et aimé pour lui-même. Il est tout homme, apprécié pour sa bonté et sa vertu, considéré pour lui-même, comme finalité ultime de cette forme de bienveillance amicale. Sa bonté à elle seule légitime le soutien que je lui dois, même s'il n'est pas immédiatement mon ami et que je ne le connais pas personnellement. L'origine stoïcienne se lit : on retrouve l'idée d'une amitié universelle pour tout homme bon, même inconnu. Chez Buridan, la dyade amitié-charité se disloque : l'amitié sort de sa gangue théologique pour s'imposer autonome dans le champ d'une stricte rationalité philosophique. Comme l'écrivait Alain de Libera (1991, 239) : « Il y a donc, chez Aristote, de quoi organiser une alternative philosophique à la socialité chrétienne et de quoi parer au principe même de sa réalisation : la charité ». Ce fut le « moment Buridan ».

5. L'amitié politique comme mode de gouvernement

Les derniers siècles du Moyen Âge assistent à la pénétration de la donne affective vers le monde politique. Le gouvernement politique par les émo-

tions devient une réalité. Le prince doit faire bon usage des émotions. Désormais, les théoriciens du pouvoir pensent une rationalité politique qui intègre la vie affective du prince et du peuple dans les modalités du gouvernement. Grâce au travail des exégètes universitaires d'Aristote, la nature contractuelle de l'amitié en a fait une valeur centrale de la société avec ses apories : le roi peut-il avoir des amis ? Non, répond Albert le Grand parce que l'amitié implique une égalité et une familiarité et que la familiarité engendre le mépris, écrit-il à l'heure de la construction d'une *majestas* royale, sphère de sacralité qui entoure le roi pour mieux asseoir son autorité. La distance entre le roi et ses sujets est symbolique mais l'on ne doit pas y attenter. Oui, répond Nicole Oresme un siècle plus tard, sous le règne de Charles V : l'amitié est sortie de l'ambiguïté entre affection personnelle et lien politique. Le roi peut cultiver l'amitié : il le doit s'il ne veut pas ressembler au tyran, incapable d'amitié et homme seul. Le bon roi doit savoir s'entourer et se faire conseiller. S'il n'a pas essentiellement besoin d'amis, il en a besoin pour pratiquer la vertu et manifester la bonté de son gouvernement. C'est une affectivité sans convivialité et sans égalité stricte.

À la cour de Bourgogne, au XV^e siècle, lieu où circule le *Traité d'amitié* de Guillaume Fillastre entre autres, la dichotomie se creuse entre les « bons, vrais et loyaulx amis » du prince, d'une part, et les « nuisants » d'autre part. Pas de place dans cette société pour la neutralité. À la fin du Moyen Âge, dans le contexte mouvementé de l'État bourguignon, entre deux assassinats, celui de 1407 et celui de 1419, l'ami est celui qui n'est pas l'ennemi. L'idéal d'un amour effectif est insistant dans les discours théoriques, les chroniques, les *Pas d'armes* si présents à la cour de Bourgogne, les statuts de l'Ordre de la Toison d'or, mais la réalité l'emporte et les pactes multiplient des assurances qui par leur multiplication même attestent de leur vacuité. Mais la ritualité entend l'emporter. Klaus Oschema (2006) a bien montré l'abondance de ces gestes de proximité physique qui disent l'amitié. À titre d'exemple, la main est lue dans ses variations : poignée de mains comme forme cérémonielle de base ; toucher des mains comme signe de réconciliation et d'amour ; gestes manuels comme signe de tristesse ; levée de main comme validation d'un serment sur les Évangiles ou sur des reliques ; mains jointes comme signe de prière ou de demande. L'accolade est une démonstration de bienveillance. Le baiser signe la paix, la salutation, l'amour fraternel, la réconciliation. Il participe du rituel seigneurial de l'hommage et du rituel eucharistique de la messe. C'est un geste diplomatique. Le lit partagé relève d'un code diplomatique également plus que d'un contact sexuel. De même, la monture

à cheval partagée est un rituel égalitaire qui actualise une conclusion de paix. Si les médiévaux ont conscience d'une séparation entre espace public et espace privé, l'étude de K. Oschema aura montré qu'il n'y a pas de dissociation entre les deux, tant le champ de l'institutionnel se mêle au champ de l'émotionnel. Dans la pratique de l'amitié, le geste de la personne se subsume en sa publicité et en son individualité : il est un engagement public et un acte personnel. Aussi l'amitié est-elle le lien personnel qui perdure par-delà la mutation institutionnelle de l'État féodal à l'État moderne : la stabilité politique se fonde sur les relations de personnes. Émotion et politique sont inséparables.

Selon sa représentation, son acception et son idéalisation, l'amitié dit la conception qu'une société a d'elle-même et de son lien social. Foncièrement, l'amitié est le lien social scénarisé par l'affection dont les médiévaux ont prouvé qu'il était ferment de stabilité pour leur construction politique, dans la lente progression du V^e au XV^e siècle et par-delà.

Sources

- Adémar de Chabannes (1999), *Chronicon*, Bourgain, P. (cura et studio), Landes, R. et Pon, G. (iuuamen praestantibus), Turnhout : Brepols.
- Adémar de Chabannes (2003), *Chronique*, Chauvin, Y. (trad.), Turnhout : Brepols.
- Aelred de Rievaulx (1971), *De Spirituali amicitia*, dans *Opera omnia*, I, *Opera ascetica*, Hoste, A. et Talbot, C.H. (éds.), CCCM, vol. 1, Turnhout : Brepols, 279-350 ; trad. fr. *L'amitié spirituelle* (1994), de Briey, G. (trad. et éd.), Abbaye de Bellefontaine ; trad. fr. part. *Sagesses de l'amitié II. Anthologie de textes philosophiques patristiques médiévaux et renaissants* (2003), Follon, J. et Mc Evoy, J. (trad. et éds.), Fribourg : Éditions Universitaires de Fribourg.
- Ami et Amile. Chanson de geste* (1985-1987) Dembowski, P. F. (éd.), Blanchard, J. et Quereuil, M. (trad.), Paris : Champion, 6-7.
- Buridanus, J. (1968) [1513], *Quaestiones super decem libros Ethicorum*, Francfort [Paris] : Minerva, fol. 168ra-202rb.
- Saint Augustin (1925), *Confessions*, de Labriolle M. (texte établi et traduit par), Paris : Les Belles Lettres, Les Collections de Budé.
- Saint Thomas d'Aquin (1984-1986), *Somme Théologique*, Roguet A.-M. (trad.), Raulin, A. (éd.), Paris : Les Éditions du CERF.

Bibliographie

- Althoff, G. (1990), *Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbildungen im Früheren Mittelalter*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Barthélemy, D. (2011), *Vassaux et fiefs dans la France de l'an Mil*, in Bagge, S., Gelting, M. and Lindkvist, T. (eds.), *Feodalism. New landscapes of debates*, Turnhout : Brepols : 57-75.
- Boquet, D. (2005), *L'ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen : Publications du CRAHM.
- Boquet, D. (2007), *Faire l'amitié au Moyen Âge*, dans *Émotions médiévales*, « Critiques », 716-717 : 102-113.
- Boquet, D. (2013), *L'amitié comme problème au Moyen Âge*, dans Boquet, D., Dufal, B. et Labey, P. (éds.), *Une histoire au présent. Les historiens et Michel Foucault*, Paris : Éd. du CNRS, 59-81.
- Boquet, D. et Nagy, P. (2015), *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris : Seuil.
- Classen, A. et Sandidge, M. (eds.) (2010), *Friendship in the Middle Ages and Early Modern Age : Explorations of a Fundamental Ethical Discourse*, Berlin-New York : De Gruyter.
- Combarieu du Grès, M. de (1987), *Une extrême amitié*, dans *Ami et Amile. Une chanson de geste de l'amitié*, J. Dufournet (éd.), Paris : Champion, 15-38.
- De Libera, A. (1991), *Penser au Moyen Âge*, Paris : Seuil.
- Epp, V. (1999), *Amicitia : Zur Geschichte personaler, sozialer, politischer und geistlicher Beziehungen im frühen Mittelalter*, Stuttgart : Hiersemann.
- Jaeger, C.S. (1991), *L'amour des rois : structure sociale d'une forme de sensibilité aristocratique*, « *Annales ESC* », 3 : 547-571.
- Jaeger, C.S. (1999), *Ennobling Love. In Search of a Lost Sensibility*, Philadelphie : University of Pennsylvania Press.
- Le Jan, R. (2004), *Le lien social entre Antiquité tardive et haut Moyen Âge : l'amitié dans les collections de lettres*, in Hägermann, D., Haubrichs, W. und Jarnut, J. (hrsg.), *Akkulturation : Probleme einer Germanisch-romischen Kultursynthese in Spätantike und frühem Mittelalter*, Berlin-New York : De Gruyter, 528-546.
- Le Jan, R. (2009), *Timor, amicitia, odium : les liens politiques à l'époque mérovingienne*, in Pohl, W. und Wieser, V. (hrsg.), *Der frühmittelalterliche Staat. Europäische Perspektiven*, Vienne : Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 217-226.

- Le Jan, R. (2011), *Mariage et relations internationales : l'amitié en question*, dans *Le relazioni internazionali nell'alto medioevo. Settimane di Studio sull'alto medioevo* LVIII, Spolète, 189-224.
- Le Jan, R. (2016), *Amitié et politique au Haut Moyen Âge*, dans Suspène, A. (éd.), *Amitiés politiques d'Oreste et Pylade à nos jours*, « Parlement[s]. Revue d'histoire politique », 11 : 57-84.
- Le Goff, J. (1976), *Le rituel symbolique de la vassalité*, dans Le Goff, J., *Un autre Moyen Âge* (1999), Paris : Gallimard, 333-399.
- Mac Guire, B.P. (1988), *Friendship and Community. The monastic experience, 350-1250*, Kalamazoo : Cistercian Pub.
- Oschema, K. (2006), *Freundschaft und Nähe im spätmittelalterlichen Burgund. Studien zum Spannungsfeld von Emotion und Institution*, Köln-Weimar-Wien : Böhlau.
- Österberg, E. (2010), *Friendship and Love, Ethics and Politics. Studies in Medieval and Early Modern History*, Budapest-New York Central : European UP.
- Pancer, N. (2001), *Sans peur et sans vergogne. De l'honneur et des femmes aux premiers temps mérovingiens*, Paris : Albin Michel.
- Rosenwein, B.H. (1998), *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, Ithaca : Cornell University Press.
- Rosenwein, B.H. (2006), *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca : Cornell University Press.
- Rosenwein, B.H. (2010), *The Political Uses of an Emotional Community : Cluny and its Neighbors, 833-965*, dans Boquet, D. et Nagy, P. (dir.), *Politiques des émotions au Moyen Âge*, Florence : Sismel-Galluzzo, 205-224.
- Rosenwein, B.H. (2016), *Generations of Feeling. A History of Emotions, 600-1700*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Sère, B. (2007), *Penser l'amitié au Moyen Âge. Étude historique des commentaires sur les livres VIII et IX de l'Éthique à Nicomaque (XIIIe-XVe siècle)*, Turnhout : Brepols.
- Sère, B. (2011), 'Ami et alié envers et contre tous'. *Étude lexicale et sémantique de l'amitié dans les contrats d'alliance*, dans Foronda, F. (dir.), *Avant le contrat social... Le contrat politique dans l'Occident médiéval (XIII^e-XV^e siècle)*, Colloque international de Madrid, Casa de Velasquez, 14-16 avril 2008, Paris : Publications de la Sorbonne, 245-268.
- Sère, B. (2015), article *Amitié*, dans le *Dictionnaire de l'historien*, Gauvard, Cl. (dir.), Paris : PUF : 14-16.
- Sère, B. (2016), *Essai sur un oxymore normatif : l'amitié politique à la fin du Moyen Âge*, dans Suspène, A. (éd.), *L'amitié en politique. D'Oreste et*

L'amitié dans la pensée du millénaire médiéval

Pylade aux amis de 30 ans, « Parlement(s), Revue d'histoire politique », 11: 87-100.

Smaghe, L. (2012), *Les Émotions du prince. Émotion et discours politique dans l'espace bourguignon*, Paris : Classiques Garnier.