



**HAL**  
open science

# **Pourquoi seul l'homme rit ? La topographie des émotions dans le Commentaire et les Questions sur le De animalibus d'Albert le Grand**

Isabelle Draelants

## **► To cite this version:**

Isabelle Draelants. Pourquoi seul l'homme rit ? La topographie des émotions dans le Commentaire et les Questions sur le De animalibus d'Albert le Grand. Craig Baker; Grégory Clesse; Matthia Cavagna. Entre le cœur et le diaphragme. (D)écrire les émotions dans la littérature narrative et scientifique du Moyen Âge, Louvain-la-Neuve., 30, Brepols, pp.49-78, 2019, Publications de l'Institut d'Études médiévales, Textes, Études, Congrès, 978-2-39037-001-7. <halshs-01832106>

**HAL Id: halshs-01832106**

**<https://shs.hal.science/halshs-01832106v1>**

Submitted on 12 Dec 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

# ENTRE LE CŒUR ET LE DIAPHRAGME (D)ÉCRIRE LES ÉMOTIONS DANS LA LITTÉRATURE NARRATIVE ET SCIENTIFIQUE DU MOYEN ÂGE



(D)ÉCRIRE LES ÉMOTIONS DANS LA LITTÉRATURE  
NARRATIVE ET SCIENTIFIQUE DU MOYEN ÂGE

30

*Entre le cœur et le diaphragme. (D)écrire les émotions dans la littérature narrative et scientifique du Moyen Âge*, éd. C. BAKER, M. CAVAGNA et G. CLESSE, Louvain-la-Neuve, 2018, XIV + 214 p.

L'histoire des émotions a connu un essor très important dans les dernières années, comme en témoignent les nombreuses publications récentes et les projets de recherche en cours dans différentes universités d'Europe et des États-Unis. Ce volume a l'ambition de contribuer à la réflexion en croisant les approches de l'écriture scientifique et de l'écriture narrative au Moyen Âge. Dans la tradition médicale, cœur et diaphragme sont considérés comme des *membra spiritalia*. En contrôlant la chaleur circulant dans le corps, ils exercent une influence déterminante sur l'état émotionnel. Si d'un côté il est bien connu que la médecine médiévale se fonde sur la théorie des quatre humeurs constitutives du corps humain (sang, flegme, bile et mélancolie), en étroite relation avec la définition du tempérament, il faut aussi rappeler que celles-ci occupent une fonction de premier plan dans la réflexion sur l'amour et sur l'inspiration poétique. Au Moyen Âge, science et littérature parlent souvent la même langue et recourent aux mêmes concepts.

Cet ouvrage promeut un dialogue entre spécialistes de disciplines variées. Le parcours qu'il propose conduit tantôt aux traités scientifiques et aux compilations savantes largement diffusées au Moyen Âge, tantôt à la littérature édifiante, tantôt encore à la littérature épique et romanesque, tantôt enfin à la production lyrique. Au gré de ce cheminement, les interactions et les entrelacements entre les diverses traditions sont mis en lumière, au travers d'auteurs tels qu'Albert le Grand, Évrart de Conty ou Maître Ermengaud. Autant d'angles d'approche, d'auteurs étudiés et d'œuvres interrogées qui enrichissent notre compréhension de la manière dont le Moyen Âge a perçu, pensé et exprimé les émotions.

Ce volume réunit les contributions de Camille Carnaille, Mattia Cipriani, Béatrice Delaurenti, Claire Donnat-Aracil, Isabelle Draelants, Jean-Marie Fritz, Anatole Pierre Fuksas, Amandine Mussou, Guillaume Oriol, Gioia Paradisi, Giovanna Perrotta.



## TABLE DES MATIÈRES

Remerciements.....	V
Présentation.....	VII
Émotions sanguines ? Portraits de sanguin dans les textes latins et vernaculaires par Jean-Marie FRITZ.....	1
Les rivalités spirituelles dans la première <i>Vie des Pères</i> : entre mystique des affects et théorie des humeurs par Claire DONNAT-ARACIL.....	15
‘Si vero ex amore vel tristitia vel ira...’ : emozioni, sentimenti e stati d’animo nel <i>Liber de natura rerum</i> di Tommaso di Cantimpré par Mattia CIPRIANI.....	35
Pourquoi seul l’homme rit ? La topographie des émotions dans le commentaire et les questions d’Albert le Grand sur le <i>De animalibus</i> par Isabelle DRAELANTS.....	49
Le lièvre et la licorne : Honte et Peur de Guillaume de Lorris à Évrart de Conty par Amandine MUSSOU.....	79
Deux approches savantes du rire : Nicole Oresme et Évrart de Conty par Béatrice DELAURENTI.....	101
La vérité du roman et l’authenticité du sentiment amoureux d’après le prologue du <i>Chevalier au Lion</i> de Chrétien de Troyes par Anatole Pierre FUKSAS.....	117
La physiologie de l’amour des monologues nocturnes dans <i>Cligés</i> et dans <i>Jaufre</i> par Giovanna PERROTTA.....	133
Du contrôle des émotions : entre préservation du corps, moralité et enjeux chevaleresques par Camille CARNAILLE.....	153

Les émotions de l' <i>éros</i> : d'Ovide aux arts d'amour français médiévaux par Gioia PARADISI.....	169
La palette émotionnelle des troubadours. Éléments de définition dans les citations du <i>Breviari d'amor</i> de Matfre Ermengaud par Guillaume ORIOL.....	193
Index nominum.....	209

**POURQUOI SEUL L'HOMME RIT ? LA TOPOGRAPHIE DES  
EMOTIONS DANS LE COMMENTAIRE ET LES QUESTIONS  
D'ALBERT LE GRAND SUR LE *DE ANIMALIBUS***

Isabelle DRAELANTS

CNRS – IRHT, Paris

Signe des temps ? Conséquence ou concomitance du progrès des neurosciences ? Comme sujet de recherche historique, la thématique des émotions est particulièrement à la mode depuis le début de ce siècle en Europe comme en Amérique ou en Australie<sup>1</sup> ; de nombreux colloques y sont dédiés, des publications collectives et des monographies y ont été récemment consacrées<sup>2</sup>. Les émotions jouissent désormais d'un statut épistémique : elles sont un sujet d'investigation et une source de connaissances. On peut « penser les émotions ». Pour la période médiévale, la bibliographie récente montre

---

<sup>1</sup> Un « Centre of Excellence for the History of Emotions » (CHE) a été fondé dès 2011 au sein de l'Australian Research Council par Philippa Maddern pour étudier les émotions en Europe de 1100 à 1800. L'ouvrage suivant est un des produits de ce centre : *Ordering Emotions in Europe, 1100-1800*, édit. S. BROOMHALL, Leyde, Brill, 2015 (Studies in Medieval and Reformation Traditions).

<sup>2</sup> On trouvera dans ces notes quelques exemples seulement, car la bibliographie est très abondante. P. ex. le volume 2016 de la revue américaine des sciences *Osiris*, 31, avec l'article de O. E. DROR, B. HITZER, A. LAUKÖTTER et P. LEON-SANZ, « An Introduction to History of Science and the Emotions », celui de N. COHEN-HANEGBI, *A Moving Soul: Emotions in Late Medieval Medicine*, et celui de D. BOQUET et P. NAGY, *Medieval Sciences of Emotions during the Eleventh to Thirteenth Centuries: An Intellectual History*. Ce dernier article a été précédé par le livre suivant, marqué par l'approche anthropologique de l'École des Hautes études en sciences sociales : D. BOQUET et P. NAGY, *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris, Seuil, 2015 (L'Univers historique) ; les auteurs y considèrent en quelque sorte que tout est émotion. Sortait concurremment aux éditions du Seuil le livre dirigé par A. CORBIN, J.-J. COURTINE et G. VIGARELLO, *Histoire des émotions*, dont le premier volume est consacré à la période *De l'Antiquité aux Lumières*, Paris, Seuil, 2016 et qui a été considéré par les précédents comme caractéristique d'une approche anthropologique conservatrice, voir aussi R. SCHNELL, *Haben Gefühle eine Geschichte ?*, Göttingen, V&R Unipress, 2015, 2 vol.

*Entre le cœur et le diaphragme. (D)écrire les émotions dans la littérature narrative et scientifique du Moyen Âge*, édit. C. BAKER, M. CAVAGNA et G. CLESSE, Louvain-la Neuve, 2018, p. 49-78 (Institut d'études médiévales. Textes, Études, Congrès, 30)

que le sujet touche de larges domaines<sup>3</sup>, mais il intéresse en particulier deux champs que parcourt l'enquête menée ici sur l'œuvre zoologique d'Albert le Grand au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle : l'histoire des sciences, en particulier celle de la médecine et de la biologie animale, et l'étude de l'âme et de ses facultés, domaine de la « psychologie »<sup>4</sup>.

Au Moyen Âge, la science de l'âme est bien plus vaste que la discipline actuelle, puisqu'elle couvre à la fois l'étude de l'animation de tous les êtres vivants, du végétal au rationnel en passant par l'animal, de la sensation, de la cognition et de l'intellect. Émotion et cognition vont en effet de pair et constituent au – XIII<sup>e</sup> siècle – une préoccupation majeure des débats intellectuels qui se nourrissent de la nouvelle et abondante documentation issue des traductions arabo- et gréco-latines des traités sur l'*anima* d'Aristote, d'Avicenne et d'Averroès. Le premier traité médiéval à s'intéresser aux « passions de l'âme » est celui du franciscain Jean de la Rochelle (c. 1236, diffusé après 1242), qui connaît un succès quasiment immédiat, si l'on en juge par exemple par son incorporation dans l'encyclopédie naturelle ou *Miroir* du dominicain Vincent de Beauvais vers 1250<sup>5</sup> ou celle *Sur les propriétés des choses* de Barthélemy l'Anglais (c. 1230-1247). Quant à Thomas d'Aquin, il insère vers 1270 dans sa *Somme théologique* un traité approfondi des passions de l'âme qui lui permet de poser les limites de la responsabilité de l'homme dans ses actes, en tentant de distinguer ce qui relève du corps ou de l'âme<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> En France, le projet EMMA « Pour une anthropologie historique des émotions au Moyen Âge » a été financé par l'Agence nationale pour la recherche depuis 2006 et le numéro 716-717 de la *Revue Critique* a été consacré aux *Émotions médiévales*. Le label émotionnel coiffe aussi des domaines qui auparavant se seraient réclamés historiographiquement d'autres thématiques : *Politiques des émotions au Moyen Âge*, édit. D. BOQUET et P. NAGY, Florence, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2011 (Micrologus' Library, 34).

<sup>4</sup> Un séminaire est consacré depuis plusieurs années à l'École pratique des hautes études à la « sympathie » et au pouvoir d'influence psychologique dans les textes médiévaux ; il a donné lieu à l'ouvrage de B. DELAURENTI, *La Contagion des émotions. Compassio, une énigme médiévale*, Paris, Garnier, 2016 (Classiques Garnier).

<sup>5</sup> Les citations de Jean de la Rochelle, *Tractatus de anima* dans le *Speculum naturale* et le *Speculum doctrinale* peuvent être aisément repérées grâce au corpus SOURCENCYME (Sources des Encyclopédies médiévales) en ligne, où les *auctoritates* de diverses encyclopédies médiévales sont interrogeables par le biais de leurs références médiévales (ou « marqueurs de citations ») : [sourcencyme.irht.cnrs.fr](http://sourcencyme.irht.cnrs.fr) (s. dir. I. DRAELANTS).

<sup>6</sup> Sur les concepts et les auteurs les plus représentatifs, cf. S. KNUUTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2004 ; A. BOUREAU, « Un sujet agité. L'émergence des passions de l'âme au XIII<sup>e</sup> siècle », dans *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, édit. P. NAGY et D. BOQUET, Paris, Beauchesne, 2009, p. 187-200, et C. CASAGRANDE et S. VECCHIO, « Les théories des passions dans la culture médiévale », *ibid.*, p. 107-122, qui étudient l'intérêt des intellectuels pour les passions dès le XII<sup>e</sup> siècle. Les émotions dans la philosophie naturelle d'Aristote sont examinées par T. W. KÖHLER,

C'est dans ce contexte d'effervescence intellectuelle et de nouvel intérêt anthropologique médiéval, où fleurissent les théories de la localisation cérébrale des sens internes – le sens commun, l'imagination, la mémoire, le jugement<sup>7</sup> – que je propose d'examiner quelle est, chez Albert le Grand, la localisation des facultés de l'âme, des émotions et des affects humains dans le continuum entre l'animal et l'homme. Aborder cette question, c'est se demander si les émotions ont chez Albert le Grand comme aujourd'hui un statut épistémique, dans les divers domaines du savoir que sont la zoologie, la médecine, la physiognomonie, la théorie de la connaissance et la morale pratique. Dans la « topographie des émotions » exprimée dans la philosophie naturelle d'Albert le Grand, ce sont les rôles respectifs du cœur et du cerveau qui importent, mais plus particulièrement encore celui du diaphragme, car cet organe – auquel nous allons particulièrement nous intéresser – a une fonction intermédiaire essentielle entre les deux pôles qui se disputent le siège de la sensation.

D'origine germanique, Albert le Grand (†1280), théologien et philosophe dominicain, a voyagé constamment durant sa longue vie dans l'ensemble de l'Europe. Il fut le maître de l'immense Thomas d'Aquin après avoir lui-même reçu les enseignements de l'encyclopédiste, naturaliste et hagiographe dominicain Thomas de Cantimpré († 1272). Mais si les historiens des sciences s'intéressent autant à lui, c'est qu'il fut le premier savant médiéval à mettre à profit les observations faites pendant ses nombreux voyages, pour construire, en plus de ses commentaires théologiques, un grand corpus de philosophie naturelle. Dans cette partie de son œuvre, il commente assidûment tous les traités sur la nature d'Aristote récemment traduits en latin, en leur adjoignant bon nombre d'œuvres de savants arabes qui avaient eux-mêmes lu ces traités quelques siècles plus tôt. Avec Thomas de Cantimpré, il est parmi les premiers à allier l'*auctoritas* à l'expérience, c'est-à-dire la connaissance des textes de référence à la réflexion et à l'observation personnelles, en particulier en matière de zoologie<sup>8</sup>.

---

« Ausprägungsweise des Menschlichen im emotionalen Verhalten », dans ID., *Homo animal nobilissimum*, Leyde, Brill, 2014, p. 613-700 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters).

<sup>7</sup> Sur l'intégration aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles de la liste arabe des sens internes dans la théorie aristotélicienne de l'âme, et en particulier sur la doctrine des sens internes dans les œuvres métaphysiques d'Albert le Grand, cf. N. H. STENECK, « Albert the Great on the Classification and Localization of the Internal Senses », *Isis*, 65, 1974, p. 193-211, et C. DI MARTINO, *Ratio particularis : Doctrine des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2008 (Études de philosophie médiévale).

<sup>8</sup> Sur ce sujet, voir P. HOSSFELD, *Albertus Magnus als Naturphilosoph und Naturwissenschaftler*, Bonn, Albertus-Magnus Institut, 1983 ; ID., « Die eigenen Beobachtungen des Albertus

J'ai choisi de concentrer cette modeste enquête sur la lecture d'une sélection d'extraits représentatifs de ses *Questions sur les animaux*, qui n'ont pas encore fait l'objet d'un examen de ce type, et sur les passages correspondants du Commentaire *De animalibus*. La première partie de l'étude porte sur les missions que se disputent le cœur et le cerveau, la seconde plus particulièrement sur le rôle physique du diaphragme dans les affects et spécifiquement sur l'expression du rire.

À priori, pour étudier les différentes puissances ou facultés de l'âme et ses « passions » qui mènent à l'émotion, le traité consacré à *L'âme* apparaissait plus approprié. Qu'on en juge par exemple par ce que dit Jean de la Rochelle dans son propre traité *De anima*, au chapitre 107, à propos du désir et du dégoût :

[...] On doit savoir que la puissance concupiscible, puisqu'elle se porte vers le bien délectable, a pour actes : convoiter, désirer, se réjouir intérieurement (*gaudere*), manifester sa joie (*letari*), aimer (*amare*), estimer (*diligere*), et puisque les contraires sont par nature destinés à se produire à propos du même objet, les actes contraires aux précédents appartiendront au concupiscible lui-même, comme avoir du dégoût, qui est le contraire de convoiter, abominer, qui est le contraire de désirer, souffrir qui est le contraire de se réjouir intérieurement...

[...] les actes de l'irascible : l'ambition et l'espoir, l'orgueil, la domination, le mépris... oser, se mettre en colère, se dresser [...] <sup>9</sup>.

Cependant, le traité de l'âme d'Albert le Grand lui-même fournit une justification à se pencher, pour aborder ce sujet, plutôt sur les œuvres biologiques et zoologiques que métaphysiques ou psychologiques :

Il apparaît donc que l'âme et ses œuvres /opérations et passions ne relèvent pas du corps mobile, qui est le sujet de la philosophie naturelle, mais l'âme est le principe essentiel d'un corps en particulier, et c'est pourquoi il importe d'investiguer sur elle par la science naturelle<sup>10</sup>.

---

Magnus », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 53, 1983, p. 147-174 ; R. IMBACH, « 'Expertus sum'. Vorläufige Anmerkungen zur Bedeutung des Verbs 'experiri' bei Albert dem Grossen, Siger von Brabant und Thomas von Aquin », dans *Les innovations du vocabulaire latin à la fin du Moyen Âge : autour du glossaire du latin philosophique. Actes de la journée d'études du 15 mai 2008*, édit. O. WEJERS, I. COSTA et A. OLIVA, Turnhout, Brepols, 2010, p. 61-88 (*Studia artistarum*, 24) ; I. DRAELANTS, « Expérience et autorités dans la philosophie naturelle d'Albert le Grand », dans *Expertus sum. L'expérience par les sens en philosophie naturelle médiévale*, édit. T. BENATOUÏL et I. DRAELANTS, Florence, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2011, p. 89-122 (*Micrologus' Library*, 40).

<sup>9</sup> Traité *De l'âme* de Jean de la Rochelle, c. 107 de la traduction de J.-M. VERNIER, Paris, Vrin, 2001.

<sup>10</sup> Albertus Magnus, *De anima*, I, tract. I, 1, éd. C. STROICK (*Opera omnia, ed. Coloniensis*, 7, 1, Münster in W., 1968, 1, p. 1-34) : *Licet igitur anima et opera eius et passionis non sint corpus mobile, quod subiectum est philosophiae naturalis, est tamen anima principium essentialis talis*

Mon propos est de prendre la perspective des sciences du vivant en examinant ces deux œuvres consacrées par le naturaliste dominicain au monde animal, assez distinctes l'une de l'autre dans leur forme et leur degré d'approfondissement philosophique et scientifique : le long commentaire-paraphrase sur les animaux en vingt-six livres, très fidèle à Aristote et à Avicenne, et les *Questions sur les animaux*<sup>11</sup>, une œuvre issue de la pratique de l'enseignement et de ce fait à la fois plus superficielle et plus dialectique. Le *De animalibus*<sup>12</sup> a été écrit entre 1255 et 1263 à Cologne et à Ratisbonne ; c'est, jusqu'au livre XIX compris, une paraphrase de trois traités sur les animaux d'Aristote traduits à partir de leur version arabe par Michel Scot au début du XIII<sup>e</sup> siècle (à Tolède ou un peu plus tard, c. 1220, à l'arrivée de ce savant en Sicile à la cour de Frédéric II Hohenstaufen) et organisés en dix-neuf livres qui se répartissent ainsi la matière de l'*Historia animalium* (dix livres), du *De partibus animalium* (cinq livres), du *De generatione animalium* (quatre livres)<sup>13</sup>. Albert le Grand utilise également le commentaire d'Avicenne, lui aussi traduit par Michel Scot sous le titre *Abbreviatio Avicenne de animalibus*, entre 1227 et 1232<sup>14</sup>. Quant aux *Questiones*, elles représentent une série de

---

*corporis cuiusdam, et ideo in scientia naturali oportet inquiri de ipsa.* Traduction : Saint Albert le Grand, *Livre sur la nature et l'origine de l'âme*. Édition introduite, traduite et annotée par J.-M. VERNIER, Paris, L'Harmattan, 2009.

<sup>11</sup> *Albert the Great. Questions Concerning Aristotle's on Animals*, trad. K. F. KITCHELL JR. et I. M. RESNICK, Washington, 2008 (The Fathers of the Church. Mediaeval continuation, Vol. 9). La traduction est menée d'après le texte édité par E. FILTHAUT, *Quaestiones super de animalibus*, Münster, Aschendorff, 1955 (*Alberti Magni... Opera omnia*, 12).

<sup>12</sup> *Albertus Magnus, De animalibus*, éd. H. STADLER, Münster in W., Aschendorf, 2 vol., 1916-1920, 2<sup>e</sup> éd., 1968 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 15-16). Traduction : *Albertus Magnus On animals. A Medieval Summa Zoologica*, translated and annotated by K. F. KITCHELL JR. et I. M. RESNICK, Baltimore – Londres, 1999, 2 vol. [désormais cité *Summa Zoologica*] ; J. J. SCANLAN, *Albert the Great. Man and the Beasts. De animalibus* (Books 22-26), Binghampton (N.Y.), Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1987 (Medieval and Renaissance Texts and Studies, 47).

<sup>13</sup> Aristote, *De animalibus : Michael Scot's Arabic-Latin Translation. 1 : Books I-X* (toujours en préparation par A. M. I. Van Oppenraaij) ; Aristotle, *De animalibus. Michael Scot's Arabic-Latin Translation. Part Two. Books XI-XIV : Parts of Animals*, éd. A. M. I. VAN OPPENRAAIJ, Leyde, Brill, 1998 (Aristoteles Semitico-Latinus, 5.2) ; Aristotle, *De animalibus : Michael Scot's Arabic-Latin Translation. 3 : Books XV-XIX : Generation of Animals*, éd. A. M. I. VAN OPPENRAAIJ, Leyde, Brill, 1992 (Aristoteles Semitico-Latinus, 5.3).

<sup>14</sup> Éditions : *Avicenna (...) Opera*, Venise, 1508, f. 29-64 (réimpr. Francfort, 1961). M.-T. D'ALVERNY, « Avicenna Latinus », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 28-39, 1961-1972, donne la liste des manuscrits. Présentation succincte des œuvres d'Albert, de leur chronologie et leurs sources dans J. A. WEISHEIPL, *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980, Appendix I, « Albert's Works on Natural Science (*libri naturales*) in Probable Chronological Order », ici p. 572-574.

questions disputées<sup>15</sup> sur le *De animalibus* d'Aristote débattues à Cologne en 1258 et conservées dans la reportation de Konrad d'Autriche, disciple d'Albert le Grand, autour de 1260. Les *Questions* sont davantage orientées vers le physique et l'organique des animaux, dans une perspective très physiognomonique pour le livre I. Il s'agit d'une œuvre moins spéculative que le *De animalibus*, plus directe et parfois plus explicite dans ses exemples. Les deux œuvres sont donc contemporaines et la seconde discute les thématiques de la première en rendant une image vivante de l'enseignement d'Albert le Grand à Cologne<sup>16</sup>.

### I. Le siège des sensations : cœur ou cerveau ?

Depuis Aristote, le principe d'animation est réparti selon les règnes naturels. Sont dotés de l'âme végétative les êtres qui se nourrissent et croissent, telles les plantes ; ont une âme sensitive ou animale ceux qui se meuvent d'eux-mêmes et ont la capacité de percevoir par les sens, les animaux ; quant à l'homme, animal « achevé » et parfait, il a le pouvoir de penser que lui confère l'âme rationnelle. Dès l'Antiquité, s'est donc posée la question de la localisation du principe d'animation, entre l'époque archaïque d'Homère – qui n'utilise jamais le mot « corps » ni n'associe l'âme avec la tête – et l'époque romaine de Galien au II<sup>e</sup> siècle, où les facultés intellectuelles sont localisées dans le cerveau, les passions et l'énergie dans le cœur, l'appétit dans l'estomac, les émotions et les désirs généralement dans le foie. La topologie « psychique » grecque et latine antique hésite entre les modèles cardio-centriques et encéphalo-centriques et dépend de la manière dont sont distinguées les « parties » ou les « fonctions » de l'entité complexe du vivant. Les activités psychologiques sont ancrées dans une partie spécifique du corps,

<sup>15</sup> Dans les collèges médiévaux, la *quaestio*, la mise en question, n'était pas au départ un exercice séparé de la lecture principale d'un texte, mais plutôt une méthode de compréhension plus raffinée qui tendra à s'autonomiser au XIII<sup>e</sup> siècle dans toutes les disciplines enseignées. Sur la *disputatio* et la *questio* dans l'enseignement médiéval, voir O. WEIJERS, *Queritur utrum. Recherches sur la 'disputatio' dans les universités médiévales*, Turnhout, Brepols, 2009 (Studia Artistarum. Études sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales, 20) et B. C. BAZAN, « La *quaestio disputata* », dans *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve, 25-27 mai 1981*, Louvain-la-Neuve, Publications de l'Institut d'Études médiévales, 1982, p. 30-49.

<sup>16</sup> F. PELSTER, « Alberts des Grossen neu aufgefundene Quaestionen zu der aristotelischen Schrift *De animalibus* », *Zeitschrift für katholische Theologie*, 46, 1922, p. 322-334.

généralement le cœur ou le cerveau, et associées avec un des quatre éléments fondamentaux<sup>17</sup>.

Il en va de même chez les savants scolastiques médiévaux qui héritent de la science antique à travers des traductions gréco- et arabo-latines disponibles depuis le milieu du XII<sup>e</sup> siècle, en particulier les traités sur l'âme d'Aristote et de son commentateur arabe Avicenne, dont l'enseignement a été particulièrement développé dans la philosophie médiévale à partir de 1230 environ. Parmi les rares savants qui eurent un contact précoce avec la science arabo-latine, certains furent précurseurs dans la recherche de ce qui unit le corps et l'âme, comme Adélard de Bath (c. 1080-c. 1152) :

L'âme, qui est l'intendante des corps, ne peut exercer ses pouvoirs dans toutes les parties du corps humain, mais fait une chose dans la tête, une autre dans le cœur, une autre encore dans le foie : elle a même assigné aux différentes parties de la tête des fonctions différentes – l'avant imagine, le milieu raisonne, l'arrière (c'est-à-dire l'occiput) recèle la mémoire ; de même elle a destiné la partie gauche du cœur au départ des artères, mais la partie droite à l'arrivée des veines ; dans le foie aussi : par la bile jaune, chaude et sèche, elle inspire la faim, par la bile noire, froide et sèche, elle fait garder les aliments ; par le sang, chaud et humide, elle permet la digestion ; par le flegme, froid et humide, elle fait vomir<sup>18</sup>.

Dans l'enseignement médical universitaire qui fleurit à partir de 1230, on se pose de même la question de savoir si le corps est gouverné surtout par le cœur comme le pense Aristote ou par le cerveau comme l'affirme Galien, et si le siège de la sensation se trouve dans le cœur ou dans le cerveau. La doctrine qui sera la plus couramment retenue fait correspondre trois esprits ou *pneumata* aux trois « forces » ou « vertus » qui naissent et siègent respectivement dans le foie, le cœur et le cerveau humains : l'esprit animal dans le cerveau, l'esprit vital dans le cœur, l'esprit naturel ou physique dans le foie. Ces esprits sont des substances aériennes très subtiles ; ils ont en partie la

<sup>17</sup> D'après A. ZUCKER, chapitre « Psychology and Physiognomics », dans *Blackwell Companion to Ancient Greek and Roman Science, Technology and Medicine*, édit. G. L. IRBY, Oxford, J. Wiley & Sons, 2016, vol. I, p. 483-499.

<sup>18</sup> *Ut enim anima, corporum dispensatrix, non in omnibus humanis partibus omnes exercere potest potentias, verum aliud in capite, aliud in corde, aliud item in epate operatur, ipsius etiam capitis partes diversas diversis officiis dedicavit – in prora enim imaginatur, in medio ratione utitur, in puppi (id est occipitio) memoriam abscondit ; cordis item sinistram procreandis arteriis, dextram vero venis suscipiendis accomodavit ; in epate etiam ipso per choleram, que calida et sicca est, appetit, per melancoliam, que frigida et sicca est, continet, per sanguinem, qui calidus et humidus est, digerit, per flegma, quod frigidum et humidum est, expellit (...).* Adelardus Bathoniensis, *De eodem et diverso. Questiones naturales (De causis rerum). Additur anonymi Ut testatur Ergaphalau. Adélard de Bath. L'un et le divers. Questions sur la Nature (Les causes des choses) avec le pseudépigraphe Comme l'atteste Ergaphalau*, éd. Ch. BURNETT, trad. et comm. M. LEJBOWICZ, E. NDIAYE et C. DUSSOURT, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 82-83 (Auteurs latins du Moyen Âge).

subtilité de l'âme et la matérialité des corps. Ils se transmettent avec la vie par la génération et sont le principe physique ou naturel de la vie organique ; ils correspondent donc plus ou moins aux puissances ou facultés de l'âme qui règlent la vie végétative, la vie sensitive, l'intellection et le mouvement volontaire, selon les corps. Quant aux « facultés », elles désignent les fonctions, propriétés, opérations de l'âme animant le corps ; elles sont intimement liées au fonctionnement des cinq sens et à la perception par les organes des sens ; de là, leur importance dans les explications médiévales du processus de connaissance. Les trois principales facultés de l'âme sont l'activité par la volonté et par le corps, la sensibilité ou faculté d'éprouver plaisir, douleur et perception via les cinq sens et l'intelligence ou faculté de connaître par l'esprit. Il faut y ajouter l'imagination, la volonté et d'autres facultés qu'Avicenne et d'autres médecins ont tenté de localiser clairement dans le cerveau.

À son tour, Albert le Grand discute la prédominance du cœur et du cerveau en ménageant une large place aux facultés de l'âme et aux *pneumata* dans sa réflexion ; c'est le cas dans les trois *Questions sur les animaux* examinées ci-dessous (*Questiones*, livre I, 22 ; livre XII, 17 et 18). Même s'il ne s'agit pas d'une thématique centrale dans son argumentation, un certain nombre de passages sont exploitables à propos des émotions. Pour les expliquer, je propose de les paraphraser et d'identifier leurs sources d'inspiration.

Méthodologiquement, Albert présente d'abord une citation du *De animalibus* d'Aristote (parfois tronquée ou raccourcie et suivie par « etc. », qui signale cette abréviation), ensuite il commente ou répète en d'autres mots, puis présente des arguments contraires, avant de déterminer une position dans sa *determinatio* magistrale. Cette dernière position est le plus souvent celle qu'il attribue à Aristote. Lorsqu'on trouve « c'est pourquoi, etc. », cela signifie que l'étudiant qui a « reporté » les notes qu'on a conservées pour reconstituer les *Questiones*, a abrégé à cet endroit car les contemporains connaissaient la suite du raisonnement à appliquer.

La question 22 du premier livre demande en fonction de quelle partie du corps – de quel organe, le cœur ou le cerveau – la physionomie est produite<sup>19</sup>. Albert traite la même thématique dans le *De animalibus* I, tr. 2, c. 2 dans le contexte des mœurs et du caractère de l'animal et des habitudes et dispositions des hommes et des femmes en lien avec la physiologie, et non l'éthique. Il recourt pour cela à la physiognomonie, qui, dit-il, « enseigne à faire des prédictions sur les dispositions humaines, en fonction des formes

<sup>19</sup> *Respectu cuius partis maxime habet fieri physiognomia, an respectu cordis vel cerebri*, éd. FILTHAUT, 1955, p. 95b-96a ; trad. KITCHELL et RESNICK, 2008, p. 50 (cf. note 11).

physiques de leurs membres ». Palémon et Loxus sont évoqués avec Aristote comme autorités suprêmes dans cette science<sup>20</sup>. S'appuyant sur l'autorité de Loxus, Albert dit que les passions sont définies par la qualité du sang – notamment la colère, qui est une effervescence du sang autour du cœur – et que la forme et l'apparence des membres sont générées et nourries par le sang ; il s'ensuit que les inclinations des passions peuvent, jusqu'à un certain point, être appréhendées et comprises à partir de l'apparence physique<sup>21</sup>.

Dans la qu. 22, Albert demande si la physionomie est due à une prédisposition du cœur ou du cerveau. Il dit d'abord que la physionomie est fonction du cœur, car les vertus opératives (*virtutes operativae* – en quelque sorte les forces actives ou de transformation) se répandent à partir du cœur et que les mœurs proviennent de ces forces de changement. Il ajoute ensuite l'opinion inverse : les vertus motrices proviennent de la partie postérieure du cerveau et les capacités de sensation, de la partie antérieure. Si les mœurs viennent alors de la partie *postérieure* du cerveau, est-ce, demande Albert, parce que c'est de là aussi que proviennent les vertus opératives ? Il énonce d'abord sans la détailler (*ergo etc.*) [a] la position d'Aristote qui rend cette proposition fautive, car il suppose que la physionomie a pour moyen d'expression le visage et les parties *antérieures*, qui sont voisines du cerveau. En effet, dans l'*Histoire des animaux* I, 8-9 (491b9), Aristote considère que seul l'homme parmi les animaux est doté d'un visage, qu'il définit comme la face placée devant le cerveau. Puis Albert énonce une position moyenne [b] : les mœurs peuvent être liées à un organe en particulier, et cela de deux manières : d'abord comme étant leur racine, leur origine ou leur « vertu » ou *puissance*. Dans ce cas, la

---

<sup>20</sup> La version latine de la compilation physiognomonique utilisée par Albert le Grand au début de ce chapitre est basée sur une version grecque du IV<sup>e</sup> siècle qui amalgame les traités du Pseudo-Aristote, de Loxus et de Palémon, éd. R. FOERSTER, *Scriptores Physiognomici*, Leipzig, Teubner, 1893, t. 2, p. 1-145 et éd. J. ANDRE, *Anonyme latin. Traité de physiognomonie*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, ici p. 49-50 : *Et Loxus quidem sanguinem animae habitaculum esse constituit, corpus autem omne et partes eius quae signa dant, pro vivacitate vel inertia sanguinis et prout tenuis seu crassus magis fuerit vel cum liberos habuerit ac directos meatus vel cum perversos et angustos, dare signa diversa.*

<sup>21</sup> *De animalibus* I, tr. 2, c. 2, *De scientia physonomyae per habitudines membrorum hominis considerate in capitis partibus usque ad oculos*, éd. STADLER, p. 46, § 128-131 ; § 126 : *propter quod etiam Scientia capituli istius physonomia dicitur, quia divinare docet de affectibus hominum per physicas formas membrorum.* § 129 : *Loxus autem non incongrue sedem dixit esse animae in sanguine, non secundum essentiam quidem, sed secundum operationem et inclinationem affectuum eius : spiritus enim qui vehicula sunt virtutum eius, ex sanguinis generantur humore (...). Propter quod et ipsas passiones diffinimus ex sanguine dicentes, quod ira est accensio circa cor sanguinis et cetera huiusmodi, quae diximus in scientia De motibus animalium et in scientia De anima.* § 130 : *Cum igitur membrorum figura et habitudo et generentur et nutriantur ex sanguine, sequens est, quod ex ipsa habitudine membrorum aliquantulum cognoscantur inclinationes passionum.*

physionomie peut relever du cœur, car il est le premier organe et la racine de l'animalité (*radix in animali*, l'origine de l'animation), c'est pourquoi il est situé au milieu du corps comme l'est un roi dans son royaume. On retrouve plus explicitement cette position sur l'origine et la répartition de la vertu motrice des membres du corps et la prépondérance du cœur sur les autres organes dans le *De animalibus* albertinien (I, tr. 1, c. 5, éd. Stadler, p. 27, § 71-73), dans un passage qui rappelle à cet égard l'apport de Galien et compare la force du cœur à celle de la lumière du soleil. En conséquence de cette place centrale du cœur, explique Albert dans la question 22, les hommes varient dans leurs mœurs en fonction de la forme et du tempérament de leur cœur : plus ou moins chaud, sec, grand, petit, il entraînera des mœurs et des attitudes diverses (*secundum hoc diversificatur homo in moribus*). Albert ajoute une nuance contraire [c] : si on peut relier les vertus motrices, les forces qui mettent en mouvement, à un organe dans lequel elles apparaissent le plus, alors la physionomie relève du cerveau, car même si les vertus motrices prennent racine dans le cœur, le cerveau joue quant à lui un rôle d'intermédiaire, de médiateur. C'est pourquoi la physionomie peut apparaître par l'intermédiaire du cerveau, ou des parties du corps qui en sont toutes proches, pour ce qui a trait aux mœurs naturelles d'un homme.

Albert répond ensuite aux arguments par une position médiane : pour le premier argument, les forces motrices prennent leur origine dans le cœur, mais, d'une manière plus immédiate, elles viennent du cerveau ; pour le second argument : la tête n'est pas tout à fait une sphère, elle est partiellement oblongue ; le cerveau se trouve en-dessous du *sinciput* (partie supérieure de la tête), alors qu'il y a davantage de vide sous l'occiput (c'est en effet ce que dit Aristote, *HA* I, 7, 491b1), mais pas seulement du vide, quoique cette partie soit plus osseuse que la partie antérieure. Ces affirmations se trouvent aussi dans le *De animalibus*, I, tr. 2, c. 1 (éd. Stadler, I, p. 41 § 112.). Cette situation cérébrale a pour résultat que les pouvoirs de la sensation (*vires sensitivae*) trouvent leur place près du cerveau. En conséquence, la question termine en tranchant que la physionomie, l'apparence physique du visage, a pour origine les sens *et* la partie antérieure du cerveau, pas la partie postérieure.

De cette argumentation on peut déduire que les expressions du visage exprimant les émotions sont en rapport, d'après Albert, avec la partie antérieure de la tête.

La question 17 du livre XII pose quant à elle la question du siège de la sensation : réside-t-elle dans le cerveau<sup>22</sup> ?

La première position avancée est positive, si l'on s'appuie, dit Albert, sur la *Métaphysique* d'Aristote (II, 1 : 993b24-26) qui affirme que le premier individu dans le genre est exemplaire de ce genre. Ainsi, le feu est exemplaire de la chaleur (Aristote dit qu'il est aussi la cause de la chaleur des autres choses) et dès lors il est le plus chaud ; mais de la même façon, le cerveau est le principe du pouvoir sensible (*virtutis sensitivae*), parce que les nerfs sensitifs proviennent du réseau (*tela*) du cerveau, la sensation (*sensus*) siège donc principalement dans le cerveau. Mais en outre, ajoute Albert d'après Aristote et Avicenne en deuxième argument<sup>23</sup>, le toucher est le gardien de l'ensemble du mécanisme du corps, car il siège dans toute partie du corps et par conséquent également dans le cerveau. Cette position est explicitée par Albert dans le *De animalibus* XII, tr. 3, c. 2<sup>24</sup>, qui étudie l'orientation des organes et considère le toucher non seulement comme un sens provenant de toutes les parties du corps en direction du cœur, mais aussi comme une forme substantielle qui fait d'un être animé un animal.

Albert argumente ensuite [a] qu'Aristote dit le contraire, à savoir qu'il n'y a pas sensation dans les parties humides du corps, et dès lors la sensation ne peut se trouver dans le cerveau, qui est humide. Il s'appuie pour cela sur le *De partibus animalium* II, 7 (652b2-6) où il est affirmé que le cerveau n'a pas de sensation quand il est touché, pas plus que lorsqu'on touche le sang ou un autre liquide animal. Ce thème de la nature humide du cerveau est bien développé par Albert dans le *De animalibus* XII, tr. 2, c. 3 et 4 et en XII, tr. 3, c. 1, où la tête est décrite comme l'origine des sens<sup>25</sup>. Cependant, ajoute-t-il, [b] la sensation n'a pas lieu sans chaleur, alors que le cerveau est une partie du corps froide composée de terre et d'eau. En invoquant le traité sur la diète du médecin juif du X<sup>e</sup> siècle Isaac Israeli, Albert renchérit en disant que c'est la raison pour laquelle, quand le cerveau est cuit, il se dessèche et ressemble à de la terre. Le cerveau ne peut donc être un instrument de sensation. [c] En plus, la sensation ne peut pas avoir lieu sans le sang ou quelque chose qui lui ressemble ; or (Aristote dit qu') il n'y a pas de sang dans le cerveau. Bien

<sup>22</sup> *Utrum in cerebro sit sensus*, éd. FILTHAUT, 1955, p. 235a ; trad. KITCHELL et RESNICK, 2008, p. 380.

<sup>23</sup> Aristote, *De anima* II, 3 (415a3-5), où il dit que le sens du toucher peut exister sans les autres ; *ibid.* II, 11 (423b29-31) ; Avicenne, *Canon*, I, 1, fen 1, doct. 6, c. 5, sur les facultés de l'âme chez les animaux et l'homme et leur localisation dans le cerveau ; Avicenne, *De anima* I, 5.

<sup>24</sup> Éd. STADLER I, p. 867, § 173. Trad. *Summa zoologica*, t. 2, p. 960 (*cf.* note 12 ci-dessus).

<sup>25</sup> Respectivement éd. STADLER, I, p. 843-850, § 113-134 et STADLER, I, p. 863 § 165-171. Trad. *Summa zoologica*, t. 2, p. 936-945 et 956-959.

qu'il n'y ait pas de sensation dans le sang, il est nécessaire que l'être vivant en ait pour être capable de ressentir, d'après Aristote<sup>26</sup>. Le sang, ou quelque chose de généré par lui, est donc le premier instrument de la sensation. Le mécanisme est le même pour le cerveau, dit Albert, car les esprits animaux (*spiritus animales*) sont générés par la force (*virtutem*) du cerveau, esprits animaux sans lesquels la sensation n'est pas possible. Les esprits vitaux sont générés dans le cœur et courent à travers les artères jusqu'au cerveau ; là, la nature froide du cerveau et l'étroitesse de ses veines s'opposent à leur circulation ; par conséquent, ils deviennent des esprits animaux (c'est-à-dire reliés à l'âme et donc à ses facultés cognitives et émotionnelles). Du cerveau, ils sont alors envoyés aux sens particuliers : l'audition, l'odorat, la vue. Albert conclut provisoirement que le cerveau est donc le principe des sens, bien que d'un point de vue formel, la sensation n'y siège pas.

Il reprend ensuite l'argument 1 sur l'exemplarité du premier dans le genre : c'est vrai pour ceux qui partagent le même nom et la même cause – c'est-à-dire la même origine –, mais pas pour les autres. Car, bien que le soleil soit le principe de la chaleur, il n'est néanmoins pas exemplaire du genre chaud « en acte » car il n'y a pas de qualité élémentaire dans le soleil. Albert raisonne ensuite par analogie : il peut être établi aussi, dit-il, que le soleil étant le principe de la chaleur tout en n'étant pas formellement le premier principe chaud, de la même façon le cerveau, bien qu'il soit le principe de la sensation, n'est pas le premier organe à ressentir.

Il passe ensuite à l'argument 2 : le toucher est le gardien de toute la machine corporelle, mais il n'est pas présent organiquement dans chaque partie du corps ; dans certaines parties du corps (comme le cerveau), le toucher n'existe pas, c'est pourquoi ces endroits sont environnés d'autres parties qui elles, ont le toucher : ce sont les humeurs (c'est pourquoi, etc.).

Dans la question suivante (18) du même livre XII, Albert introduit la question de la prédominance d'un organe, dans le corps comme dans la société. Il demande s'il existe quelque chose qui ressemble à la puissance vitale et si elle se trouve dans un organe en particulier<sup>27</sup>. Le vocabulaire de la force ou du pouvoir d'ordre physique (*virtus*) y est central.

La première réponse est d'abord négative, dit-il, car un pouvoir universel (*virtus universalis*), général, correspondant à tout le corps n'a pas son

<sup>26</sup> Aristote, *De partibus animalium* II, 7 (652b9-13) ; dans le *De generatione animalium*, 744b11-27, Aristote explique que tous les tissus qui servent à former les organes sensoriels contiennent du sang.

<sup>27</sup> *Utrum virtus vitalis habeat sibi proportionale et sit in aliquot organo*, éd. FILTHAUT, 1955, p. 235b-236a ; trad. KITCHELL et RESNICK, 2008, p. 382.

siège dans une partie spéciale, comme ce serait le cas pour un organe. La chose est évidente par exemple pour la capacité de croître (*virtus augmentativa*), car tout membre grandit, c'est pourquoi la puissance vitale n'est pas un organe et ne siège pas dans un organe, puisque toute partie d'un corps participe à la vie. Albert fait ici allusion à l'âme végétative présente dans tout corps vivant, lui permettant la croissance.

En plus, dit Albert qui adopte ici encore la vision fonctionnaliste et téléologique d'Aristote, les organes dépendent de leurs fonctions (*ex operibus*), qui elles-mêmes proviennent de leurs forces/facultés (*virtutes*). Un organe ne dépend pas d'un acte qui provient immédiatement de la substance, il dépend seulement de ce qui procède d'une force. La vie, elle, a son origine dans la substance, c'est-à-dire qu'elle provient directement de l'âme. Donc la vie n'est pas réduite à un organe ou à une partie précise. [a] Au contraire, chaque opération d'un organe procède par l'intermédiaire d'une partie du corps, mais dans ces régions basses, la vie est une opération corporelle ; en effet, nous vivons à la fois dans l'âme et dans le corps, comme le dit Aristote dans son second traité « Sur l'âme » [*De anima* II, 2 (414a16-20) : l'animal est à la fois âme et corps].

Cependant, continue Albert, on doit dire que la vie est présente aussi dans une partie particulière du corps comme un organe, car l'âme est elle-même une de ces nombreuses parties du corps. C'est la raison pour laquelle il faut, pour qu'il y ait une unité dans une entité qui contient plusieurs parties, qu'il y ait un *ordre* dans les parties. D'une partie doivent donc dépendre les autres. Il est nécessaire que le siège de l'âme soit cette partie (prédominante) et qu'à partir de cet endroit les puissances de l'âme se répandent ailleurs. Cette partie est le cœur, car il est la première chose générée dans l'animal, la première à vivre, la dernière à mourir. Ce ne serait pas le cas si la vie n'était pas fondée dans le cœur ; c'est pourquoi le cœur est situé au milieu du corps comme le roi au milieu de son royaume. Albert déduit, pour conclure ce deuxième argument, qu'on peut dire peut-être que l'âme n'habite pas toute partie du corps<sup>28</sup>, comme le prince ne peut être partout à la fois mais réside plutôt dans un château au centre du royaume. Albert a trouvé cette analogie monarchique chez Aristote, dans le *De motu animalium* X (703a30-39), une œuvre dont il a découvert la traduction au cours de son travail et à laquelle il a

---

<sup>28</sup> Sur les questions de répartition de l'animation et de l'âme animale dans le corps et de la comparaison des parties du corps à un être animé dans la médecine antique, cf. A. DEBRU, « L'animalité des parties du corps chez Galien », dans *Rationnel et irrationnel dans la médecine ancienne et médiévale. Aspects historiques, scientifiques et culturels*, édit. N. PALMIERI, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, p. 99-112 (Centre Jean Palerne. Mémoires, XXVI).

recours dans son *Liber de principiis motus processivi* II, 8, un commentaire qui aurait fait partie du *De animalibus* avant de devenir un opus indépendant. Aristote y explique que l'âme crée le mouvement et qu'il n'est pas nécessaire que chaque partie du corps ait une âme pour se mouvoir, car le principe du mouvement est le centre, comme dans une cité où le monarque est le principe du pouvoir et où chacun remplit sa fonction et agit selon les ordres. Cependant, le cœur, qui contient le liquide vital du sang, est une exception parmi les organes car il a l'action principale, « comme un animal séparé » (703b21-26).

En réponse à l'argument 1, Albert dit qu'on peut répondre que la vie est dans toutes les parties du corps, mais que dans le cœur elle se trouve d'une manière *radicale* – au sens étymologique : il en est la racine – ; elle est dans les autres membres par participation et par la force (*virtute*), comme le roi vit au centre du royaume mais aussi dans toutes les parties du royaume par sa force et sa participation. C'est pourquoi le cœur est l'organe même de la vie. En réponse à l'argument 2, il ajoute que bien que l'âme soit le premier principe de vie, elle n'en est pas le principe *immédiat*, car la vie ne s'étend à partir de l'âme qu'à travers une force intermédiaire (*mediante aliqua virtute*), comme celle de la sensation ou de la croissance, car la sensation est une sorte de vie (*ideo etc.*). Ici, Albert fait évidemment allusion à la capacité de sentir dévolue aux animaux qui ont une âme sensitive et à la capacité de croissance que possèdent les plantes, dotées d'une âme végétative.

Les notions en jeu dans les *quaestiones* qui viennent d'être examinées sont celles des fonctions organiques de l'âme. Elles peuvent être classées en catégories : *rétentives* (pour assurer la digestion, la nutrition), *expulsives* (transpiration, sécrétions), *distributives* (répartissent la nourriture, le sang, les forces), *appétitives* (exprimant les penchants et les besoins). La puissance vitale est le résultat de la synergie de toutes ces forces. Elle est entretenue par la respiration de l'air, qui purifie le sang via l'organe noble que sont les poumons et le refoule dans tout le corps par les artères, dont les pulsations indiquent le tempérament et la température du cœur. La puissance vitale a pour organe principal le cœur, mais la puissance de la vie animale est dans le cerveau, d'où rayonnent les cinq sens. Albert s'appuiera ailleurs sur Avicenne<sup>29</sup> pour distinguer et localiser précisément dans le cerveau divers lobes qui sont à l'origine du mouvement, de la sensation, de la pensée et de la volonté.

Deux passages du *Commentaire sur les animaux*, en plus de celui sur l'expression des affects comme objet d'étude de la physiognomonie dont il a été question plus haut, illustrent les extraits des *Questions sur les animaux* qui viennent d'être étudiés.

---

<sup>29</sup> Cf. note 23.

Le contexte du premier extrait (I, tr. 3, c. 2)<sup>30</sup> est un chapitre sur l'anatomie de l'œsophage, de la trachée et des poumons et sur le mécanisme de la respiration, qu'altèrent manifestement les émotions. Le chapitre termine sur l'autorité de Palémon et Loxus, physiognomonistes antiques, qui disent, rapporte Albert, qu'une respiration calme et modérée est celle d'un homme pacifique au cœur calme, tandis que celui qui soupire et gémit sans raison montre un penchant à la mélancolie et risque la folie. Quand la respiration est calme longtemps, puisque tout d'un coup survient un grand soupir ou un souffle sonore, c'est un signe de préoccupations graves et de pénitence suite à un acte mauvais, ou à l'intention de préparer un tel acte, surtout si en même temps on secoue la tête. Quand la respiration sort avec les narines ouvertes et un son grondant, cela trahit une forme d'animalité, une grande colère irrationnelle et impétueuse. Albert ajoute : « C'est pourquoi dans un proverbe populaire on dit de telles personnes qu'elles ont 'le souffle dans les narines' »<sup>31</sup>. Physiologiquement parlant, les *pneumata* censés circuler dans le corps sortent alors par les narines. Cette expression *spiritus habere in naribus*, qu'Albert dit proverbiale, se trouve dans un passage biblique d'Isaïe, II, 22 (*Quiescite ab homine cuius spiritus in naribus eius est*), où elle est interprétée comme un signe de violence contenue difficilement et dont il faut s'éloigner<sup>32</sup>.

Les dernières lignes du chapitre sont consacrées à d'autres émotions que trahit la respiration : ont la respiration épaisse et perturbée comme s'ils avaient couru ou travaillé dur, ceux qui sont impétueux et en colère ; celui qui a le souffle court et épais, presque interrompu et déclinant, est timide et faible. Et celui qui est ravagé par des gémissements et dont le visage est marqué par la piété et le corps par la douceur (*clementia*), trahit qu'il est pris dans les rêts de l'amour qu'on appelle « héroïque ». Une expression populaire dit encore aujourd'hui qu'on a « le cœur qui soupire » : Albert fait ici allusion à la maladie d'amour, à laquelle un chapitre est souvent consacré dans les traités de médecine pratique médiévaux, sous le titre *De amore hereos*<sup>33</sup>.

Le second passage du *De animalibus* a pour contexte le concept de *prudentia* chez les animaux, qui couvre à la fois la capacité de prévoyance, de

<sup>30</sup> *De animalibus* I, tr. 3, c. 2 *De ysophago et canna et de anathomia pulmonis*, éd. STADLER, t. 1, ici p. 196, § 548.

<sup>31</sup> *propter quod etiam in proverbio vulgi dicitur de talibus, quod « Spiritum habent in naribus ».*

<sup>32</sup> Chez Job, 27, 3, elle signifie la respiration et donc la vie : *Donec superest halitus in me, et spiritus in naribus meis.*

<sup>33</sup> Cf. J. L. LOWES, « The Lovers Malady of Hereos », *Modern Philology*, 11, 1913-1914, p. 491-546 et M. F. WACK, *Lovesickness in the Middle Ages. The Viaticum and Its Commentaries*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1990.

prudence, de précaution, c'est-à-dire une sorte de sagacité animale liée à l'instinct de vie :

*Quartum autem bona dispositio membrorum organo ymaginationis deservientium et praecipue cordis et stomachi, quoniam calidum nimis cor continue turbabit formas et commiscet, et in audaciam quamdam et iracundiam trahit et terrorem ea quae apparent, et frigidum contrahit et ad timorem declinat : ymaginata enim multum sequuntur affectus cordis et passiones<sup>34</sup>.*

Albert affirme que l'imagination (qui siège dans le cerveau) connaît quatre bienfaits. Le quatrième est la bonne disposition des (autres) membres au service de l'imagination, en particulier le cœur et l'estomac ; en effet (dans le cas contraire), une trop grande chaleur du cœur provoque continuellement un trouble, mélange ou rend confuses les formes (sous-entendu celles reçues en imagination) et suscite une certaine audace et la colère ; et ces formes qui apparaissent suscitent de la terreur, tandis que le froid (du cœur) contracte, resserre et porte à la peur. Les choses imaginées sont donc fortement liées aux passions et à l'affect du cœur : si l'organe central qu'est le cœur souffre ou change de température, les affects et les émotions en sont modifiés.

La question de la souffrance du cœur est liée à une autre partie du corps qui se révèle tenir une place importante chez Albert le Grand dans la régulation des émotions : le diaphragme.

## II. Le rôle physique du diaphragme dans les affects

Albert a une prédilection pour le mot grec diaphragme, qu'il mentionne un grand nombre de fois dans le *De animalibus*. C'est la paroi centrale du corps (*paries, murus, tela*), qui le sépare en deux, comme dans le sens du mot grec. Il lui consacre même deux chapitres complets, l'un au livre I, tr. 3, c. 4, « sur les dispositions et les modes du cœur et de son anatomie, où il est question aussi du poumon et du diaphragme et du tissu du cœur », et l'autre au livre XIII, tr. 1, c. 9, sur la nature du diaphragme et des autres « toiles » (*telarum*) du corps, que nous examinons plus bas<sup>35</sup>.

Le rôle de séparation de cette paroi est abordé aussi ailleurs plusieurs fois, notamment dans le livre I, tr. 2, au c. 15, intitulé *Digressio declarans musculos residuos totius pectoris et brachiorum et coniunctorum eis membrorum* : « une digression présentant les autres muscles de la poitrine

<sup>34</sup> *De animalibus* VIII, tr. 6, c. 1, éd. STADLER, I, p. 668-669, § 231.

<sup>35</sup> *De animalibus* I, tr. 3, c. 4, *De dispositionibus et modis cordis et eius anathomia : in quo etiam de pulmone et de dyafracmate et panniculo cordis*, éd. STADLER, I, p. 205, § 575 sq. et *Anim.* XIII, tr. 1, c. 9, p. 923, § 69-75.

entière, des bras, et des membres qui leur sont reliés ». Au début du chapitre, après une citation du *Canon* d'Avicenne, Albert dit qu'il y a de nombreuses paires de muscles qui tendent la poitrine : l'un d'eux est le diaphragme, séparant les membres spirituels, qui attirent l'air, des membres nutritifs<sup>36</sup>. Albert le Grand reprend et développe ici la doctrine de Constantin l'Africain († 1087), selon laquelle le diaphragme fait la frontière entre ces deux types de membres ; cependant, le *Pantegni*, adapté de l'œuvre d'Al-Majūsī par Constantin, comptait encore le diaphragme, comme le cœur, parmi les *membra spiritalia* et considérait qu'il jouait un rôle déterminant dans la gestion de la chaleur naturelle du corps : *Membra spiritalia facta sunt propter flatus spiracula, et caloris naturalis conservantia, ut sunt pectus et panniculi eius, cor et pulmo, cum suis canalibus, fauces, diaphragma et arterie*<sup>37</sup>.

Dans le même traité sur les animaux, au début du chapitre 23 consacré à la physiognomonie du cœur et de la poitrine, la même chose est dite de manière plus explicite : « Le tronc (*clibanus*) dans la partie antérieure du corps est divisé en deux parties, c'est-à-dire la poitrine et le ventre, et entre elles se trouve une peau qui sépare, qu'on appelle 'diaphragme', qui divise le corps en largeur dans sa partie la plus épaisse, en séparant les membres spirituels, c'est-à-dire le poumon et le cœur, des membres qui sont nutritifs, qui sont le foie, l'estomac, la rate, les reins et tous les autres du même type »<sup>38</sup>.

Dans le livre II, au premier chapitre du deuxième traité, Albert ajoute selon la typologie aristotélicienne générale séparant les animaux sanguins, supérieurs, de ceux qui sont dépourvus de sang<sup>39</sup>, que tout animal pourvu de

<sup>36</sup> *De animalibus*, éd. STADLER, I, p. 113 § 322 : (début) : *Musculi autem pectus dilatantes sunt paria plura : quorum unum est musculus dyafraematis, quod distinguit inter spiritalia aerem trahentia et nutritiva membra.*

<sup>37</sup> *Pantegni, Theorica*, 2<sup>a</sup> particula, c. 1, *Disputatio de omnibus membris*, dans *Omnia opera ysaac* (...), Bâle, 1515, f. 5vb, l. 14-17. Le passage en question du *Pantegni* est bien connu des contemporains d'Albert ; il est repris chez l'encyclopédiste dominicain Vincent de Beauvais, contemporain d'Albert le Grand : *Speculum naturale* XXVIII, 6 et *Speculum historiale* II, 32. Ce passage et sa traduction française sont analysés par : M. CAVAGNA, « Histoire des sciences et science dans l'histoire : notes sur le lexique philosophique et scientifique dans les quatre premiers livres du *Miroir historial* (vers 1330) », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 27, 2014, p. 199-233 (cf. p. 222-223).

<sup>38</sup> *De animalibus* I, tr. 2, c. 23, *De compositione et physionomya pectoris et mamillarum*, éd. STADLER, I, p. 156, § 436 : *Clibanus autem in anteriori parte corporis existens dividitur in duas partes, hoc est in pectus et ventrem : et inter ea est separans pellicula quae dyafraema vocatur, de qua infra dicitur, quod per latitudinem et spissitudinem dividit corpus separans spiritalia, hoc est pulmonem et cor, a membris quae sunt nutritiva, quae sunt epar, stomachus, splen, renes et cetera huiusmodi.*

<sup>39</sup> Aristote, *De partibus animalium*, 642b15, 678a33, et *Historia animalium*, 520b11, entre autres.

sang a un diaphragme, et un cœur au-delà de ce diaphragme<sup>40</sup>. Le diaphragme constitue aussi la séparation entre les membres prééminents et les moins importants, entre les membres nobles et les membres plus vils<sup>41</sup>. En réalité, en conformité avec une métaphore médiévale répandue, selon laquelle la société est un corps fait de membres qui ont chacun leurs fonctions – Jean de Salisbury († 1180) la développe par exemple dans le livre V du *Polycraticus* –, Albert voit le corps humain comme une société faite de membres hiérarchisés, vivant dans des régions différentes, éventuellement séparées par un mur, sous le gouvernement d'un chef. Il importe donc de déterminer qui est le chef et quels sont les rôles dévolus à chacun.

Pour ce qui concerne le diaphragme, un chapitre entier du livre XIII en traite en lien avec les autres tissus ou « toiles » (*tela*) du corps ; mais déjà trois chapitres plus haut (tr. 1, c. 6), Albert s'intéresse au siège des émotions à propos du foie, de la rate et de leurs « opérations naturelles ». Il souligne que parmi les animaux, seul l'homme a le cœur qui bat très fort suite à des émotions :

La pulsation du cœur a lieu principalement chez l'homme, pour la raison que les passions de la crainte, de l'espoir, de la joie et de la tristesse, émeuvent davantage le cœur de l'homme que celui des autres animaux : et c'est pourquoi il se pourrait qu'il y ait une pulsation chez tous les animaux, mais les différences de pulsation ne se manifestent pas chez les autres animaux comme elles le font chez l'homme<sup>42</sup>.

Ce passage rend, à propos des émotions humaines, un écho amplifié de celui, en réalité bien plus bref, qu'il commente d'après la traduction du *De animalibus* d'Aristote par Michel Scot, au livre XIII : *Pulsus autem cordis non accidit nisi praecipue in homine, quoniam homo sperat et timet. Pulmo ergo est conveniens pulsui cordis et anhelitui, sicut diximus*. Dans cette version médiévale du traité aristotélicien sur les parties des animaux, les sentiments de l'espoir et de la crainte sont liés à la présence du cœur chez l'homme, sans souligner la distance ni l'indépendance entre poumon et cœur. La traduction de Michel Scot abrège et modifie le texte d'Aristote connu aujourd'hui qui lui, dit ceci : « On a soutenu que le poumon avait à voir avec les battements du cœur, ce qui est inexact. C'est en effet pour ainsi dire

<sup>40</sup> Cf. Aristote, *De partibus animalium*, 666a22 : « Le cœur est le principe de la nature propre aux animaux sanguins ». 672b13 : Ils possèdent un diaphragme.

<sup>41</sup> *De animalibus* II, tr. 2, c. 1, *De interioribus sanguinem habentium in quocumque genere sint animalis*, éd. STADLER, I, p. 260, § 86.

<sup>42</sup> *De animalibus* XIII, tr. 1, c. 6, éd. STADLER, II, p. 913, § 46 : *Pulsus autem cordis praecipue in homine accidit, eo quod passiones timoris et spei et gaudii et tristitiae magis movent cor hominis quam aliorum animalium: et ideo licet pulsus sit in omnibus animalibus, tamen differentiae in pulsus non ita manifestantur in aliis sicut in homine*.

seulement chez l'être humain que se rencontre cette palpitation, du fait qu'il est le seul à se trouver en état d'espoir et d'attente du futur »<sup>43</sup>.

Plus loin dans le même chapitre, Albert le Grand insiste sur le fait que le cœur et le foie sont des organes indispensables et revient sur la métaphore anatomique du prince gouverneur de son royaume :

Ces membres – le cœur et le foie – sont donc nécessaires dans les corps des animaux, à cause de la chaleur principale qui se trouve en eux. Il convient en effet que les parties intérieures de l'animal soient comme un foyer, dans lequel est produite la chaleur naturelle, et il importe que cette chaleur soit conservée dans ces deux membres, parce que cette chaleur gouverne tout le corps, comme un prince gouverne la région qui constitue son royaume<sup>44</sup>.

L'idée d'un organe irradiant comme foyer central, dispensateur de la chaleur comme un prince règne sur une région, est médiévale. Elle se trouve textuellement dans la version de Michel Scot des *Parties des animaux* d'Aristote : *ut sint ista membra in corporibus animalium, scilicet cor et epar, propter primum calorem. Quoniam debet esse res sicut fornax, ut calor naturalis sit in eo, et ut sit calor conservatus, quoniam ille calor regit corpus sicut princeps regionem*<sup>45</sup>. Le sens diffère assez nettement du texte grec d'Aristote, où il n'est pas question de prince ou de monarque, mais plutôt d'acropole comme place centrale sécurisée d'où se diffuse la chaleur de la vie.

Comme dans les *Questiones*, Albert s'interroge dans son Commentaire *De animalibus* XIII, tr. 1, sur le lieu où réside principalement le prince qui est à la fois le départ et le centre du mouvement de l'âme et de l'ensemble des membres. C'est ce dont il traite dans le chapitre 7 sur le foie et la rate, où l'origine des émotions prend une place significative. Albert y rapporte d'abord, pour mieux les rejeter, les dires de Platon puis de Galien, selon lesquels le foie est l'organe de l'esprit naturel et de la conservation de la vie et est à l'origine du désir et de l'appétit :

<sup>43</sup> Aristote, *De partibus animalium* XIII, 6 : 669a19-22, traduction P. PELLEGRIN, *Aristote. Les parties des animaux*, édition bilingue, Paris, Flammarion, 2011, p. 299 ; éd. de la traduction de Michel Scot, VAN OPPENRAAIJ, 1998 (cf. note 13), p. 120.

<sup>44</sup> *De animalibus* XIII, tr. 1, c. 6, éd. STADLER, II, p. 915 § 52 : *Ista igitur membra necessario (corr. necessaria ?) sunt in corporibus animalium, cor scilicet et epar propter principalem calorem qui est in eis. Oportet enim interiora animalis esse sicut fornacem, in qua fit calor naturalis: et oportet quod sit ille calor conservatus in hiis duobus membris : eo quod calor ille regit totum corpus, sicut princeps regit regionem quae est regnum ipsius.*

<sup>45</sup> Aristote, *De partibus animalium* XIII, 7 : 670a24-26 ; trad. Michel Scot, éd. VAN OPPENRAAIJ, 1998, p. 123-124. Trad. PELLEGRIN, p. 307 : « Donc le cœur et le foie sont nécessaires à tous les animaux, le premier du fait qu'il est le principe de la chaleur (il faut en effet qu'il existe quelque chose comme un foyer dans lequel se trouvera le feu vivant de la nature, et il doit être bien gardé, étant comme une acropole du corps), le foie parce qu'il sert à la coction de la nourriture ».

Platon et nombre de ses successeurs ont dit que le domicile principal d'une âme était dans le foie, et il a dit que cette âme était l'âme concupiscible [*Timée*, 71d]. Et puisqu'elle a deux parties, une *concupiscible*, et l'autre *irascible* – c'est-à-dire celle qui est opposée à celle qui est triste – il dit que l'âme « concupiscible » ou « désidérative » se trouve dans le foie, et que l'irascible se trouve dans la vésicule biliaire. Il donne pour raison de cela que le premier acte d'attraction concupiscent et désirant ce qui, selon la nature, conserve la vie, se trouve dans le foie, alors que l'expulsion de ce qui empêche (la vie) et doit être rejeté, se trouve dans la (vésicule) biliaire ; c'est pour cela qu'elle a peu de bile dans l'intestin inférieur, et là, par une action mordante, elle expulse ce qui est contraire et corrompu. Platon dit aussi qu'une fois l'esprit dissous en-dehors du foie, le *désir* se répand partout dans le corps, et que, lorsque l'esprit amer s'évapore de la bile partout dans le corps, l'*indignation* se répand partout dans le corps. Et (il dit aussi) que le désir, par la vertu du foie, forme ce qu'il y a de désirable dans la nourriture, afin que ce soit désirable par tout le corps, et ainsi que ce soit transmis et conduit jusqu'aux membres. Et Galien suit cette doctrine, en affectant au foie les vertus (forces) principales et premières, ainsi que l'esprit naturel. Mais, en d'autres endroits, nous avons montré que cela était erroné, et il n'y a pas lieu de discuter de cela ici<sup>46</sup>.

Deux chapitres plus loin (tr. 1, c. 9), Albert consacre à nouveau un chapitre tout entier à la nature du diaphragme et des autres tissus ou toiles qui se trouvent dans le corps. Après des considérations critiques d'ordre linguistique et étymologique, ajoutées de son cru pour éclairer le sens du concept d'« intellect » dans ce contexte particulier, Albert y poursuit de sa propre initiative la métaphore de la société du corps en des termes quasiment domestiques, où affleurent des implications morales qui ne sont pas dans le texte d'Aristote. Pour tout le reste, Albert s'inspire directement des *Parties des animaux* III, 10, en paraphrasant Aristote à travers la version arabo-latine plus brève de Michel Scot<sup>47</sup>. Albert déploie le double rôle du diaphragme

<sup>46</sup> *De animalibus* XIII, tr. 1, c. 7 éd. STADLER, II, p. 918 § 57 : *Plato autem et multi sequacium suorum domicilium principale cuiusdam animae dixit esse in epate: et hanc concupiscibilem esse dixit. Et haec cum duas habeat partes, unam quidem concupiscitivam, alteram autem irascitivam sive adversativam eius quod est triste, dixit concupiscitivam sive desiderativam esse in epate, et irascibilem esse in cysti fellis: pro ratione assignans, quia primus tractus concupiscibilis et desiderabilis quod secundum naturam est salvans in vita, est in epate, et expulsio eius quod impedit et reiciendum est, est in felle: propter quod parvum habet fel ad intestinum inferius, et ibi mordicando expellit id quod est contrarium et corruptum. Dixit etiam spiritu resolute ex epate undique perfici in corpore desiderium, et spiritu amaro evaporante ex felle undique in corpore perfici indignationem: et desiderium quidem formare desiderabile cibi virtute epatis ad hoc quod toti corpori est desiderabile, et sic trahi et duci ad membra. Et hanc doctrinam secutus est Galienus dans epati virtutes principales et primas et spiritum naturalem. Sed nos in aliis locis haec erronea esse ostendimus: nec oportet nos hic de hoc disputare.*

<sup>47</sup> Aristote, *De animalibus* XIII, 9 = *De partibus animalium* III, 10 (672b10 à 673a10), éd. VAN OPPENRAAIJ, 1998, p. 132-134 : *Et ista membra sunt separata ad invicem. Et quidam homines clamant parietem 'intellectum', scilicet parietem qui distinguit parietem et pulmonem ab aliis quae sunt sub ipsa (...). Quoniam quando paries attraxerit humorem calidum ex parte inferiori, et fuerit ille humor superfluum, subito mutabitur et alterabitur sensus et intellectus. Et propter hoc*

comme séparateur et discriminateur entre des parties anatomiques de natures différentes, mais aussi comme générateur et modérateur des émotions, qui relèvent à la fois des facultés de l'âme et du corps. En particulier, le diaphragme produit le rire, dont le mécanisme physique est ici finement analysé<sup>48</sup> :

---

*dicitur paries intellectus, quoniam habet communicationem cum sensu et intellectu. Tamen paries non habet intellectum, sed quia propinquus est ei quod habet intellectum, alterat intellectum alteratione manifesta.*

<sup>48</sup> *De animalibus XIII, tr. 1, c. 9, éd. STADLER, II, p. 923-924, § 69-71 [quelques mises en évidence de ma part en caractères droits] : De natura dyafraematis et natura aliarum telarum quae sunt in corpore. Nunc autem de dyafraemate erit dicendum. Oportet autem praescire quod dicit Aristoteles, quod quidam homines parietem dyafraematis vocant intellectum, et hoc non est apud nostrum sermonem qui Latinus est, sed potius apud sermonem Graecum et Arabicum, qui intellectum vocant virtutem distinctivam: et hoc nomen est aequivoce sumptum ad distinctionem quam facit dyafraema inter spiritualia et pronutritiva, et distinctionem quam facit intellectus in intelligibilibus. Dicitur igitur hoc modo paries dyafraematis intellectus quasi intuslectus: eo quod distinguit cor et pulmonem quae sunt in spiritualium regione, ab aliis membris quae sunt sub ipsis in regione pronutritivorum. Omne igitur animal habet parietem, sicut etiam habet cor et epar. Positio igitur dyafraematis est inter cor et ventrem: eo quod natura intendit conservare cor, quod est principium animae sensibilis, sine occasionibus infirmitatum quae cito forte venirent ex evaporatione ciborum ventris aut etiam ex occasionibus extrinsecis ex calore aut frigore accidentalibus aeris circumdantis. Propter hoc igitur natura praeparavit hoc membrum sicut murum ante introitum domus et distinxit per ipsum inter nobiliora superiora et ignobiliora inferiora. Membra enim superiora sunt, per quae exercentur omnes bonae operationes animae ad meliorationem pertinentes. Inferiora vero non sunt nisi propter superiora, ut ex hiis habeant cibum superiora. Propter has igitur causas facto pariete oportet scire quod paries quidem est carnosior in extremitatibus suis, ubi coniungitur aliis membris, quia ibi indiget confortatione: et in medio est magis tenuis et subtilior, sic enim magis convenit extensione spiritus et magis iuvat cor quod est principium vitae totius. Amplius autem paries duas habet vias ad ipsum ab inferior procedentes: cuius signum sunt accidentia infirmitatum quae eveniunt aliquando circa ipsum. Aliquando enim trahit humorem calidum ab inferiori: et cum ille humor mutatus fuerit et corruptus, vaporabit ad caput et mutabit sensum et intellectum secundum quod intellectus communicat cum sensu in spiritu sensibili. Licet enim in pariete non sit intellectus tamquam in organo, eo quod nullius corporis est actus, tamen communicat paries cum eo circa quod est operatio intellectu: et ideo alterat intellectum aliquando manifesta alteratione. (Hoc igitur accidens et similia probant, quod humorem corruptum aliquando paries trahit ad regionem spiritualium, qui ad sedes animalium virtutum vaporans, subvertit et disturbat operationes animalium virtutum. Non solum autem est causa, quod carnosus in extreme iuxta costas est paries et in medio tenuis ut confortetur in extremo et in medio congruat spiritualibus: sed etiam causa est, quia humoris attracti in nutrimentum parum pervenit ad medium: quia aliter spiritualia velocius spissis turbarentur. Ad extrema autem reflectitur et adunatur: et ideo in extremis plus nutritus magis inspissatur. Hoc autem convenientissimum est, sicut diximus: quia si in medio esset carnosus calidus, multam attraheret illuc humiditatem et destrueret spiritualium operationem. Paries enim calefactus subito mutat sensum et resolvit totum corpus in gaudium vel tristitiam. Cuius signum est titillatio quae fit in tactu leni parietis. Risus enim subito sequitur tactum telae parietis aut membri, quod vicinatur telae, eo quod per ipsum tela movetur: motus enim talis concutit parietem et calefactus ex motu paries diffundit spiritum et resolvit: et tunc*

Il faut savoir d'abord qu'Aristote dit que certains hommes appellent la paroi du diaphragme 'intellect'. Ce n'est pas le cas dans notre langue, qui est le latin, mais plutôt dans la langue des Grecs et des Arabes, qui appellent la vertu distinctive [*i.e.* la capacité de discernement] 'intellect'. Ce nom est pris de manière équivoque pour (désigner) la distinction que fait le diaphragme entre les (membres) spirituels et les (membres) pronutritifs et aussi la distinction que fait l'intellect entre les intelligibles [*i.e.* parmi ce qu'il faut comprendre]. On appelle donc la paroi du diaphragme 'intellect' de cette manière comme si (on disait) *intus lectus*, [*i.e.* sélection interne], en ce qu'il distingue le cœur et le poumon, qui sont dans la région des (membres) spirituels, des autres membres qui sont sous eux dans la région des pronutritifs. Donc, tout animal a cette paroi, comme il a un cœur et un foie.

La position du diaphragme est entre le cœur et le ventre, en ce que la nature tend à préserver le cœur, qui est le principe de l'âme sensible, d'infirmités qui pourraient advenir tout d'un coup par hasard de l'évaporation des nourritures du ventre, ou bien d'autres circonstances extrinsèques, de la chaleur, du froid, des accidents de l'air ambiant. Pour cette raison, la nature a préparé ce membre comme un *mur devant l'entrée de la maison* et a distingué par lui entre les parties nobles supérieures et les parties ignobles inférieures. En effet, les membres sont *supérieurs*, en ce qu'ils exercent toutes les bonnes opérations de l'âme relatives à l'amélioration. Les membres *inférieurs* n'existent qu'à cause des membres supérieurs, pour que les membres supérieurs reçoivent par eux leur nourriture.

La paroi une fois faite en raison de ces causes, il importe de savoir que cette paroi a plus de chair à ses extrémités, où elle est conjointe aux autres membres, parce que c'est là qu'un renforcement est nécessaire ; et en son milieu elle est plus mince et plus fine, ainsi donc elle convient mieux à l'extension de l'esprit et elle aide davantage le cœur, qui est le principe de toute vie.

En outre, la paroi a deux voies qui viennent d'en-dessous et conduisent vers elle ; les accidents des maladies qui surviennent parfois autour d'elle en sont le signe. Parfois en effet elle attire une humeur chaude d'en dessous, et lorsque cette humeur [ce fluide] aura été modifiée et corrompue, elle s'évaporerait vers la tête et *modifierait la sensation et l'intellect*, dans la mesure où, dans l'esprit sensible *l'intellect communique avec la sensation*. Bien que l'intellect ne se trouve donc pas *dans* la paroi en tant qu'organe, en ce qu'elle n'est l'action d'aucun corps, cependant, la paroi communique avec lui autour de ce qui constitue *l'opération de l'intellect* [*i.e.* le diaphragme participe néanmoins en quelque sorte à l'opération intellectuelle]. Et en conséquence, il *altère parfois l'intellect* par un changement évident. Cet accident, et d'autres, prouvent que la paroi attire parfois l'humeur corrompue vers la région des

---

*mutatur intellectus qui continebat corpus : et ridet homo etiam in hiis quae non sunt ridenda risu inordinato, in quo est multa excussio spiritus et multa dissolutio nervorum ex calore diffuse in ipsis. Quod autem solus homo huiusmodi titillatione mutatur, causa est, quia pellem habet valde tenuem, et carnem subtilem et tactum : et ideo nullum animal ridet nisi homo. Titillatio enim homini adducit risum ex tali motu et maxime ex motu pellis vicinae subascellaribus locis, eo quod ibi movetur paries. Unde etiam opinati sunt quidam, quod si homo percutiatur et vulneretur in locis illis, non dolebit, sed risus accidet ei propter calorem titillantem ex percussione excitatum. (...) Alia vero animalia non rident ex motu paretis propter spissitudinem sui corii et etiam ideo quia non sunt naturaliter risibilia sicut homo.*

(membres) spirituels, et cette humeur s'évaporant vers le siège des vertus animales [de l'âme], subvertit et distrait leurs opérations. La raison que la paroi soit (plus) charnue à l'extrémité près des côtes et plus fine au milieu, n'a pas seulement pour but de solidifier l'extrémité et de s'adapter aux (membres) spirituels au milieu, mais la raison est aussi que peu de l'humeur attirée pour la nourriture parvient au milieu (de la paroi), parce qu'autrement les (membres) spirituels seraient plus vite perturbés par des choses plus épaisses. Elle est donc arrondie et jointe aux extrémités, et, plus nourrie aux extrémités, elle y est épaissie.

Comme je l'ai dit, ceci est ce qui convient le mieux, parce que si elle était chaude et charnue au milieu, la paroi attirerait là une abondante humidité et détruirait l'opération des (membres) spirituels. Donc la paroi, chauffée tout d'un coup, *modifie la sensation et dissout tout le corps dans la joie ou la tristesse*. Le signe en est la *sensation de chatouillement* qui se fait en touchant légèrement la paroi. Le *rire* en effet *suit immédiatement le toucher* de la toile de la paroi ou d'un membre qui se trouve proche de cette toile, en ce que par lui, la toile est mise en mouvement. En effet, un tel mouvement frappe la paroi, et celle-ci, réchauffée par le mouvement, fluidifie l'esprit et le dissout, et *alors l'intellect, qui (jusque là) contenait le corps, est modifié, et l'homme rit*, même pour des choses dont il n'y a pas à rire, (il rit) d'un rire désordonné, dans lequel il y a une abondante expulsion de souffle et une abondante détente des nerfs par la chaleur qui est diffusée en eux.

La raison pour laquelle *seul l'homme peut être modifié par un tel chatouillement*, est qu'il a la peau très fine, la chair délicate et un fin sens du toucher. *Et donc, nul animal ne rit, si ce n'est l'homme*. Chez l'homme donc, le chatouillement provoque le rire à partir d'un mouvement de cette sorte, et surtout à partir du mouvement de la peau voisine de l'endroit des aisselles, parce que c'est là que la paroi est mise en mouvement. D'où certains sont de l'opinion que si un homme est frappé et blessé en ces endroits, il n'aura pas mal, mais il lui arrivera de rire à cause de la chaleur 'chatouillante' provoquée par le coup. (...) Les autres animaux, eux, ne rient pas à cause du mouvement de la paroi, de par l'épaisseur de leur peau, et aussi parce qu'ils ne sont pas naturellement portés au rire [*risibilia*] comme l'est l'homme.

Ce long passage synthétise le rôle du diaphragme dans la topographie des émotions. Albert installe, dans la société du corps, une hiérarchie entre le haut, noble, et le bas, ignoble ; entre ceux qui pensent, et ceux qui fournissent la nourriture pour les plus nobles et sans lesquels ces derniers ne pourraient subsister. Néanmoins, dans la société humaine comme dans le corps, il survient parfois des interférences entre ces deux parties supposées distinctes. Le diaphragme, qui est la paroi centrale qui les sépare, participe aux actions des uns et des autres dans une certaine mesure. Il prend part à la noble tâche de l'intellect mais aussi aux plus basses tâches du sensible, par le biais de l'esprit sensible. Il forme aussi une protection, une sorte de fortification, un « mur devant la maison » pour l'organe le plus noble, le cœur. Le cœur, comme un prince en son royaume, est donc le centre même de la vie et de l'âme en tant qu'il irradie la chaleur vitale, tandis que le diaphragme fait le lien entre les sensations de tout le corps et l'intellect dans le cerveau. Il est

aussi la paroi qui permet les affections psychosomatiques s'il est affecté, et qui déclenche les affects comme le rire. Ses extrémités, qui sont attachées sous les aisselles, font que cette partie du corps est particulièrement sensible au toucher, qui peut le mettre en mouvement et provoquer le rire.

### III. Le rire

Ce passage du livre XIII, tr. 1, c. 9 du *De animalibus* trouve un écho direct dans l'enseignement d'Albert, qui apporte des éléments complémentaires utiles à notre propos. Dans le livre XIII des *Questiones de animalibus*, il consacre les questions 15, 16, 17 et 18 au rire. Ce sont respectivement les suivantes : « Est-ce qu'une affection du diaphragme affecte par accident l'intellect ? »<sup>49</sup> – « Est-ce que toucher le diaphragme est une cause du rire ? » – « Sur le rire ». En voici une lecture synthétique.

Dans la première de ces questions, Albert affirme d'abord que d'après le *Traité de l'âme* d'Aristote [III, 5, 430a17-23], l'intellect ne peut être distrait par une affection du diaphragme, car il est incorruptible et parce qu'il est incorporel. Il ne peut donc pas être modifié par quelque chose de corporel. Cependant, Albert note qu'Aristote dit le contraire dans les *Parties des animaux* III, 10 (672b28-33, le passage précisément commenté ci-dessus dans le *De animalibus*), à savoir que non pas *en soi*, mais *par accident*, l'intellect peut être modifié par le diaphragme. Pourquoi ? Parce que le diaphragme est une toile, un réseau abondamment innervé (*tela multum nervosa*) et particulièrement sensible. En conséquence, il partage la même *nature* que le réseau du cerveau. En plus, il se trouve à proximité du cœur et constitue une sorte d'intermédiaire (*medium*) à travers lequel le cœur infuse ses pouvoirs dans les autres membres. Donc, quand le diaphragme est bloqué, nécessairement l'influence du cœur sur les autres membres est soustraite, diminuée.

Albert poursuit en disant que bien que l'intellect ne soit pas une puissance *organique*, il a besoin d'autres puissances qui, elles, utilisent les organes – en l'occurrence, le diaphragme utilise le cœur –. En effet, il n'est pas possible de comprendre une chose sans faire apparaître le « phantasme » de cette chose – c'est-à-dire une représentation mentale, une image. C'est en effet, ajoute Albert, ce que dit le livre III *De l'âme* (*De anima* III, 8 : 432a12-14). Or, on voit qu'une opération intellectuelle est empêchée si une blessure est faite à la mémoire ou affecte la représentation mentale, le « phantasme », chez les malades mentaux (*phreneticis*) ou ceux qui souffrent de léthargie.

<sup>49</sup> *Utrum passio diaphragmatis perturbet intellectum*, éd. FILTHAUT, 1955, p. 246a ; trad. KITCHELL et RESNICK, 2008, p. 407-408.

Cela, non pas en raison du fait que l'intellect utiliserait lui-même un organe, mais parce que, pour comprendre, l'intellect abstrait une espèce (une figure, une représentation) à partir des sensibles (des objets de la perception) et les dépouille de leur matière (concrète). Or, quand il y a eu blessure, le cœur est trop endommagé et n'exerce plus d'influence sur les autres membres. Albert termine en disant que tout cela prouve qu'une souffrance ou une perturbation (*passio*) du diaphragme *en soi* ne perturbe pas l'intellect, mais qu'il faut tenir compte des nuances apportées ci-dessus.

En d'autres termes, la communication entre le cœur et le cerveau est interrompue quand il y a blessure, ou même toucher. La question suivante (16) éclaire davantage ce cas de figure. Est-ce que toucher le diaphragme cause le rire, demande Albert<sup>50</sup> ?

Son premier argument est de répondre d'abord que non, puisque le toucher est une cause de douleur, cela ne peut donc provoquer l'inverse, c'est-à-dire le rire (qui est une émotion positive). En plus ajoute-t-il, le rire provient de la pureté du sang et de la finesse des esprits, alors que ces choses ne proviennent pas, elles, du diaphragme. Cette première affirmation sur la qualité du sang se trouvait, on l'a vu plus haut, dans un chapitre du *De animalibus* qui traitait de la physiognomonie et de sa capacité à prévoir les réactions de l'individu d'après l'aspect physique.

Comme nous l'avons également vu plus haut, le contre-argument est qu'Aristote dans les *Parties des animaux* III, 10 (673a2-10) dit l'inverse : le mouvement du diaphragme est bien une cause de rire. Car le rire vient de la perception de quelque chose d'agréable et de plaisant, dit Albert, comme les pleurs (proviennent de la perception) de quelque chose de désagréable. Il revient ensuite au texte d'Aristote : quand quelque chose touche le diaphragme sans le blesser, se dégagent une certaine chaleur et un chatouillement, causés par le mouvement du diaphragme, ce qui réchauffe et affine le sang dans les artères ; et plus le sang est affiné, plus il est agréable à la nature. C'est la raison pour laquelle le rire provient d'un réchauffement du diaphragme, et aussi ce pourquoi la bouche et le visage sont des indications de dispositions intérieures.

Albert ajoute donc ici un argument physiognomique qui dit que bouche et visage expriment des dispositions internes au corps, en l'occurrence en provenance du diaphragme. Il avance ensuite un argument de l'ordre de la

---

<sup>50</sup> *Utrum tactus diaphragmatis sit causa risus*, éd. FILTHAUT, 1955, p. 246b-247a ; trad. KITCHELL et RESNICK, 2008, p. 408-409.

sensibilité sympathique à la joie, à la tristesse ou au plaisir, pour souligner la participation à l'émotion du diaphragme mis en mouvement :

Quelque chose qui contribue beaucoup à ce phénomène est le fait qu'une chose très sensible appréhende facilement son contraire et est donc facilement opprimée par une peine ou un mal. Cette même chose est donc facilement sujette au plaisir quand elle appréhende quelque chose d'agréable. Le plaisir provient dès lors du fait que le diaphragme est très sensible, et que quand il est réchauffé par la chaleur, qui est agréable à la nature, il provoque le plaisir.

Albert termine la *questio* par une interpolation toujours plus concrète du passage aristotélicien sur la *titillatio* déjà commenté (673a9-10) dans le *De animalibus* : d'après certains, dit-il, quand le diaphragme est touché par (un mouvement du) cœur, il sonne comme un tambour (*tympanum*), ce qui cause le bruit du rire. (*etc.*). Nous pourrions en inférer que le rire est davantage une émotion suscitée par les organes nobles et supérieurs que la colère ou le désir, issus des organes inférieurs et montant vers le diaphragme.

La double question suivante (17-18) porte sur le rire<sup>51</sup>, mais aussi plus largement sur le désir : n'est-il propre qu'à l'homme ?

La première réponse est négative : « à priori non, puisque d'autres animaux ont aussi un diaphragme. Chatouiller les aisselles, ou la paume de la main, ou la plante des pieds, provoque le rire, et ces parties du corps existent aussi chez les autres animaux. Mais Aristote dit qu'on peut examiner pourquoi cela se produit ». L'explication qui suit avait déjà été donnée en passant dans la question 16 ; elle se trouve aussi dans le commentaire zoologique, où la source était la physiognomonie de Loxus, Palémon et Aristote<sup>52</sup>, mêlée ici à des informations sur le rôle purificateur de la rate sur le sang<sup>53</sup> : « C'est immédiatement dû à la clarté du sang et à la finesse des esprits. Et puisque la rate est le réceptacle de la mélancolie, qui est la lie du sang (*faex sanguinis*), on dit que c'est le principe du rire, parce que la rate nettoie le sang quand le sang attire la mélancolie (*splen in attrahendo melancholiam mundificat sanguinem*). Mais chez d'autres animaux le sang est très épais (*multum grossum*),

<sup>51</sup> *De risu*, éd. FILTHAUT, 1955, p. 247-248a ; trad. KITCHELL et RESNICK, 2008, p. 409-411.

<sup>52</sup> *De animalibus* I, tr. 2, c. 2, § 126, 129, 130, cf. note 21.

<sup>53</sup> J'ai trouvé chez d'autres auteurs du XIII<sup>e</sup> siècle comme Arnaud de Villeneuve et Henri de Mondeville l'affirmation que la rate, réceptacle de la mélancolie, en attirant l'humeur noire – la mélancolie –, purifie le sang, mais sans mention de source. Cela devient un adage chez les médecins postérieurs. Ce peut lointainement être inspiré de Galien, *De usu partium*, VI. Pline, *Histoire naturelle*, XI, 70, rapportait la faculté de rire à l'existence de la rate, et la grosseur de celle-ci à l'immodération du rire, mais Pline est très peu connu – et indirectement – d'Albert le Grand, qui ne le cite qu'à travers Thomas de Cantimpré ou met sous le nom de *Plinius* des passages de « Bâlinus », c'est-à-dire Apollonius de Tyane, passés par une traduction arabo-latine.

c'est pourquoi il n'y a pas de rire chez les autres animaux » – c'est-à-dire même chez ceux qui ont le sang plus fluide.

Le dominicain ajoute un détail explicatif de son cru : que chatouiller provoque le rire se confirme plus souvent sous les aisselles que dans d'autres parties, parce qu'elles ont un réseau de pores (*emuntoria*) pour (réguler) la chaleur et sont partiellement jointes au diaphragme. Il revient ensuite presque littéralement à la version de Michel Scot du texte aristotélicien (673a9-10)<sup>54</sup> : « Donc, un mouvement désordonné et subit en cet endroit [des aisselles] provoque un mouvement du diaphragme et le réchauffe. Cela arrive davantage chez les hommes que chez les animaux, car l'homme a une peau très fine », et – ajoute Albert – « ses paumes et plantes de pied sont très innervées et ont un très bon sens du toucher. En outre, des choses très inhabituelles sont perçues très rapidement ; les plantes des pieds n'étant pas habituées à être chatouillées ou caressées, elles réagissent plus rapidement que les autres parties du corps à ce chatouillement ».

Albert le Grand développe ensuite la sensibilité au rire d'après les individus :

Une personne peut mieux supporter d'être touchée par elle-même que par une autre, d'une part à cause de l'habitude et d'autre part à cause de la confiance en la nature. [À cause de la confiance en la nature] parce que lorsque des parties sont fondées sur la même racine, la nature de l'une fait confiance à la nature de l'autre comme à elle-même ; mais quand elles n'ont pas la même racine [un homme est différent des autres], l'affliction d'une des parties survient comme si elle trahissait les autres. L'habitude est l'autre raison [qui fait qu'on supporte mieux d'être touché par soi-même que par d'autres], car l'habitude est presque comme une autre [seconde] nature, ou bien elle peut se modifier en nature, d'après ce que dit Aristote dans l'*Éthique* [II, 1 : 1104a].

Albert fait ici appel au fait que si l'on s'habitue à la présence ou au toucher de l'autre, on commence à s'y fier comme à soi-même. Il s'appuie ensuite sur le début du second livre de l'*Éthique*. En effet, Aristote y expose qu'à force de pratiquer une vertu morale, ou un métier, on l'acquiert par l'habitude. Le maître dominicain revient ensuite, comme dans son *De animalibus*, sur le rôle de la qualité du sang : « La propreté du sang est la raison pour laquelle le rire est le propre [de l'homme]. Donc, le rire est provoqué par un chatouillement du diaphragme seulement si le sang est très clair : plus il est pur, plus il est diffusé dans les membres, et plus il cause la

---

<sup>54</sup> *De partibus animalium* III, 10, éd. VAN OPPENRAAIJ, 1998, p. 134 : *Titillatio autem adducit risum per talem motum, et maxime motus corii quod vicinatur subacellaribus. Et fingunt quidam homines quod si aliquis fuerit percussus super locum parietis, accidet ei risus propter calorem percussiois.*

joie ». Le lien à première vue étonnant entre le bon caractère ou la propension à la joie et au rire, et la pureté ou fluidité du sang qui circule plus facilement dans les veines et les membres et permet la réaction au chatouillement du diaphragme, est de source physiognomonique et ne se trouve pas tel quel chez Aristote, même si dans le *De partibus animalium* III, 4 (667a1-4), dans l'exposé sur le cœur et ses parties, il est question du sang plus pur qui permet de laisser davantage le cœur au repos et dans une température moyenne. On peut en inférer, en lien avec le passage de l'*Éthique à Nicomaque*, qu'un homme plus tempérant, à la santé parfaitement équilibrée, aura un caractère plus doux et plus ouvert aux émotions positives ; il sera aussi plus disposé aux vertus...

Albert termine cet enseignement sur le diaphragme, sa réactivité et sa sensibilité au toucher, par un trait de misogynie médiévale ordinaire relatif au désir de la femme : ce désir est excité par des caresses sur les seins ou le ventre, même si, ajoute-t-il, la femme tente de le cacher. Elle brûle alors comme le feu, dit-il, car certains ligaments et des nerfs rattachent son utérus et ses testicules internes (organes non nobles) à ses seins et son ventre (présents, eux, dans la partie élevée et noble du corps). Elle ressent alors, continue Albert, une chaleur qui l'ensommeille, et désire le rapport sexuel.

La vivacité et l'enracinement quotidien de l'enseignement albertinien interviennent dans la conclusion de cette question, où le dominicain ajoute une information qu'il a entendue, dit-il, en confession à Cologne : « certains experts tentent les femmes avec ce type de procédés et de toucher, et même si elles semblent rejeter cela, elles le désirent d'autant plus et ont l'intention d'y consentir, mais pour apparaître chastes, elles le nient »...

Il semblerait donc que le diaphragme jouât moins chez la femme que chez l'homme son rôle de paroi de protection entre les deux parties du corps, spirituelles et nutritives, car les parties du corps féminin seraient davantage interreliées par d'autres « toiles » ou ligaments qui transmettent la sensibilité d'un endroit à l'autre et rendent la femme plus réactive aux appétits qui surgissent du bas du corps. Comme Albert l'écrivait dans le *De animalibus* I, tr. 2, c. 2 dont il a été question plus haut, les femmes cèdent plus facilement aux passions : *facile cedentes passionibus*<sup>55</sup> !

\* \* \*

---

<sup>55</sup> Éd. STADLER, I, p. 47, § 131.

Sur la question de l'origine de l'animation du corps, sur ses liens avec l'expérience sensible, et sur la capacité animale et humaine à ressentir, exprimer ou comprendre des émotions, Albert le Grand adopte deux formes de discours scientifique sur les animaux, dans lesquelles il relaye les mêmes *auctoritates*. L'une est la paraphrase, l'autre la question argumentée. Parmi les opinions philosophiques, celle d'Aristote est évidemment privilégiée. On a cependant pu montrer que la part de déduction ou d'interpolation personnelle peut être considérable, soutenue par la transformation qu'avait déjà subie le texte zoologique d'Aristote en passant par les interprètes arabes puis la traduction de Michel Scot. La mentalité médiévale teinte aussi profondément l'enseignement du dominicain de Cologne, qu'il s'agisse de métaphores prégnantes comme l'analogie entre corps physique et société hiérarchisée centrée sur le roi et divisée entre noblesse, intellectuels et artisans, ou de la considération de la femme comme un être davantage soumis aux appétits, aux désirs et à l'émotion.

L'examen de ces quelques extraits choisis permet de répondre positivement à la question de savoir si les émotions ont chez Albert le Grand un « statut épistémique ». Même si le sujet des émotions en tant que tel est rare et survient d'une manière assez indirecte dans le *De animalibus* et les *Questions* qui portent sur les traités zoologiques d'Aristote, il émerge sous de multiples formulations pour couvrir les divers passions et affects et constitue pour Albert un objet d'étude théorisé et explicable philosophiquement. En tant que tel, il entre dans plusieurs catégories épistémologiques et relève de diverses disciplines : celle de la physique et notamment de la science de la génération et de la corruption (la biologie), celle de la médecine et de l'anatomie, mais davantage encore celle de la physiognomonie et surtout, celle des facultés de l'âme, c'est-à-dire de la psychologie médiévale, couvrant à peu près les champs de la science cognitive et de la neurologie d'aujourd'hui.

Vers 1250-60, à l'époque où se confirme chez les philosophes de la nature un intérêt nouveau pour la recherche et la représentation topographiques des facultés animales et humaines de la cognition, Albert dessine la carte du corps humain et de chacune de ses parties, anatomiquement et neurologiquement, mais aussi métaphoriquement. Ainsi, le corps et ses membres forment-ils une communauté organique. Ils sont disposés comme une société du corps hiérarchisée entre nobles supérieurs et serviteurs inférieurs, utiles à la vie et à la nourriture des premiers. Cœur et cerveau sont disposés en haut du diaphragme, qui constitue leur mur de protection contre les événements nocifs qui pourraient venir d'en bas sous forme d'humeurs viles qui communiqueraient avec les organes nobles par le biais des *spiritus*,

les souffles ou esprits. Le cœur est le siège de la chaleur vitale et de l'âme, le cerveau celui de l'intellect.

Mais quelle est la place de l'émotion, qui n'est ni un organe, ni un esprit circulant dans le corps, ni une faculté de l'âme ? Il faut constater qu'à cet égard, Albert le Grand, aristotélicien, ne se libère pas tout à fait de Galien, à travers ce qu'en a légué la médecine salernitaine et celle de Constantin l'Africain, répandue partout avant l'assimilation des autres traductions arabolatines plus tardives, parmi lesquelles celles des œuvres d'Avicenne. Chez Galien, les facultés intellectuelles sont localisées dans le cerveau, les passions et l'énergie dans le cœur, l'appétit dans l'estomac, les émotions et les désirs généralement dans le foie. Chez Albert, l'émotion se trouve, médicalement, du côté du foie, membre inférieur, et du côté de la bile, qui peuvent renvoyer des humeurs néfastes, la colère par exemple ; mais elle est aussi provoquée, comme le rire, par un titillement chaleureux qui met en mouvement le diaphragme, rompant en quelque sorte la toile tendue entre le bas et le haut, ouvrant en même temps une brèche dans le rôle de tempérance et de retenue qu'elle jouait pour réprimer les émotions. Cependant l'émotion, liée au mouvement de l'intellect, est aussi placée dans la partie antérieure du cerveau, et elle s'y exprime, en particulier, par la physionomie qui régit les expressions du visage. En outre, l'émotion est liée au discernement moral qui relève de la raison pratique, elle s'exprime donc également par le comportement, un domaine de la vie animale et humaine où s'appliquent les vertus, qu'elles soient naturelles ou acquises par l'habitude et la répétition.

Dans la mesure où Albert construit, dans son discours sur les animaux, une anthropologie fondée sur une continuité entre l'humain et l'animal, si l'on voulait aborder l'ensemble des aspects relatifs aux émotions, il faudrait s'intéresser aussi à l'intelligence animale et humaine et l'envisager du point de vue des affects et du comportement vertueux. Dans ce domaine comme dans d'autres, Albert focalise son étude des animaux sur l'enseignement d'Aristote, c'est-à-dire sur les compétences pratiques (*prudentia* - *phronesis*) et les conduites conscientes. Il permet à certains animaux une forme de compensation au manque d'intelligence et de langage (*logos*) par la prudence et la sagacité, des dispositions qui constituent une sorte de raisonnement élémentaire. Chez Aristote, Avicenne et Albert, cette compétence animale concerne les questions vitales pour l'animal ; elle explique aussi chez les animaux domestiques le comportement d'obéissance à l'homme ou l'empathie aux humeurs de son maître ; elle permet de comprendre les gestes de précaution ou de survie par automédication chez certains animaux ; elle peut éclairer aussi les raisons de son caractère irascible, sombre ou gai. Pour autant, l'animal ne peut bénéficier de la capacité, propre seulement à l'homme, de rire.