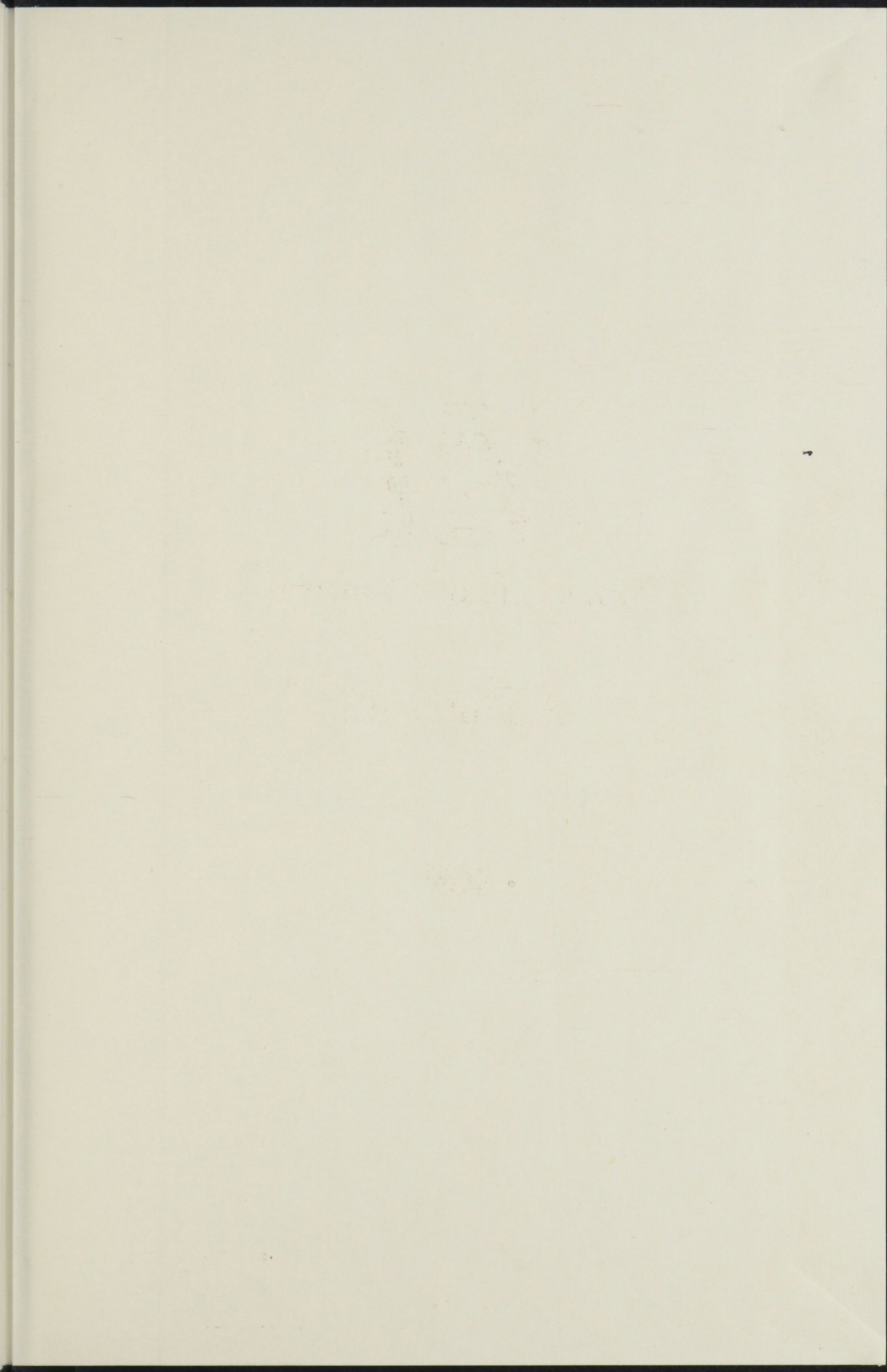




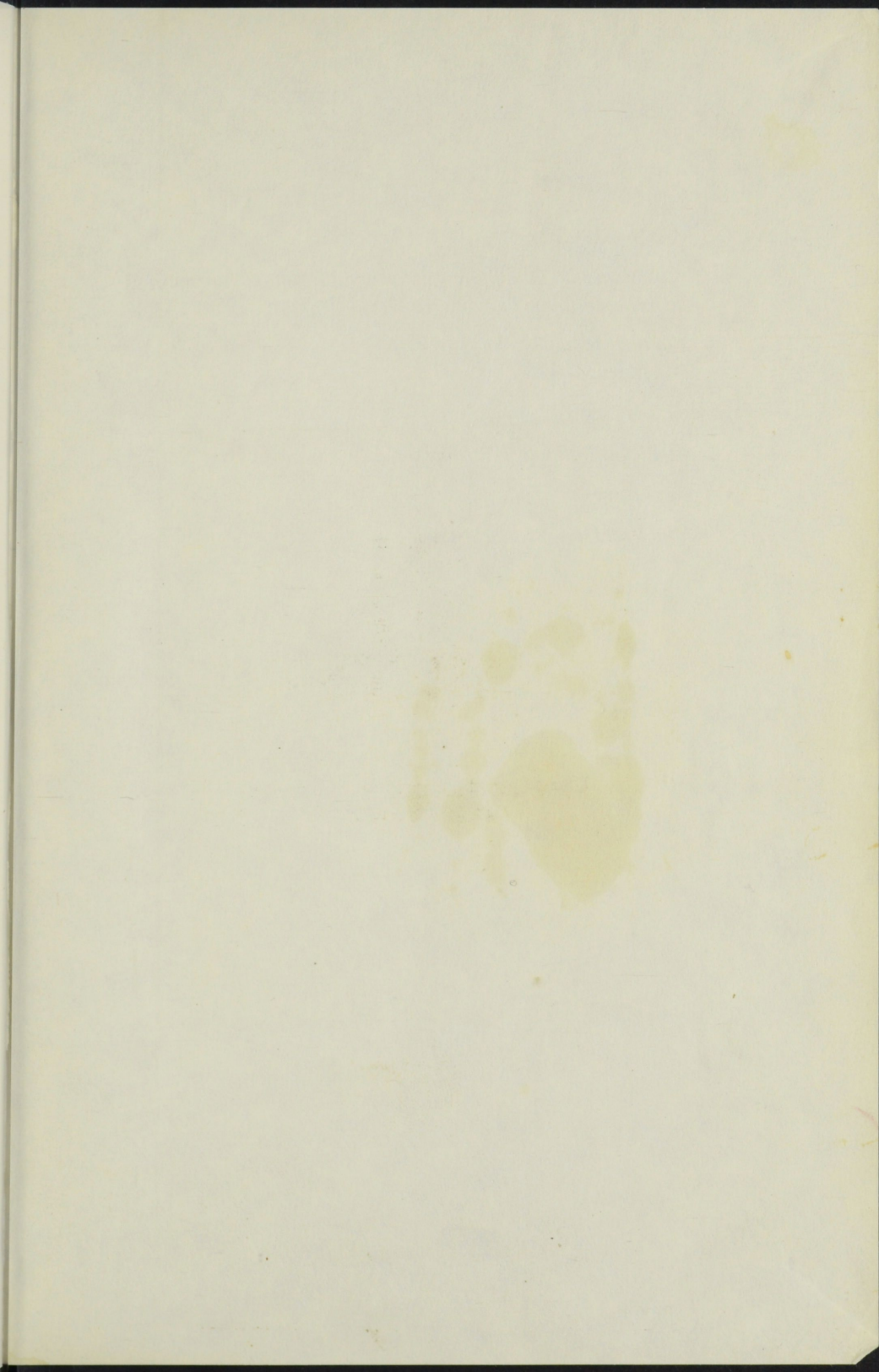
Université de Montréal

Bibliothèque
UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
BIBLIOTHÈQUE
DES LETTRES
ET DES SCIENCES HUMAINES





7



DU MÊME AUTEUR :

Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle : la querelle de l'âme humaine en Occident, Paris, 1959.

Political Idealism and Christianity in the Thought of St. Augustine, Villanova, 1972.

En collaboration :

Medieval Political Philosophy : A Sourcebook, New York, 1963.

En préparation :

The Problem of Natural Law.

CAHIERS D'ÉTUDES MÉDIÉVALES

VI

Dissidence et philosophie au moyen âge
Dante et ses antécédents

Les *Cahiers d'études médiévales* sont publiés avec la participation des Publications des Facultés S.J. de Montréal

Le présent ouvrage a été publié grâce à une subvention accordée par la Fédération canadienne des études humaines dont les fonds proviennent du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada

Dépôt légal — 1^{er} trimestre 1981 — Bibliothèque nationale du Québec
Copyright © Les Éditions Bellarmin 1980
ISBN 2-89007-308-4

Institut d'études médiévales
Université de Montréal

CAHIERS D'ÉTUDES MÉDIÉVALES

VI

DISSIDENCE ET PHILOSOPHIE
AU MOYEN ÂGE

Dante et ses antécédents

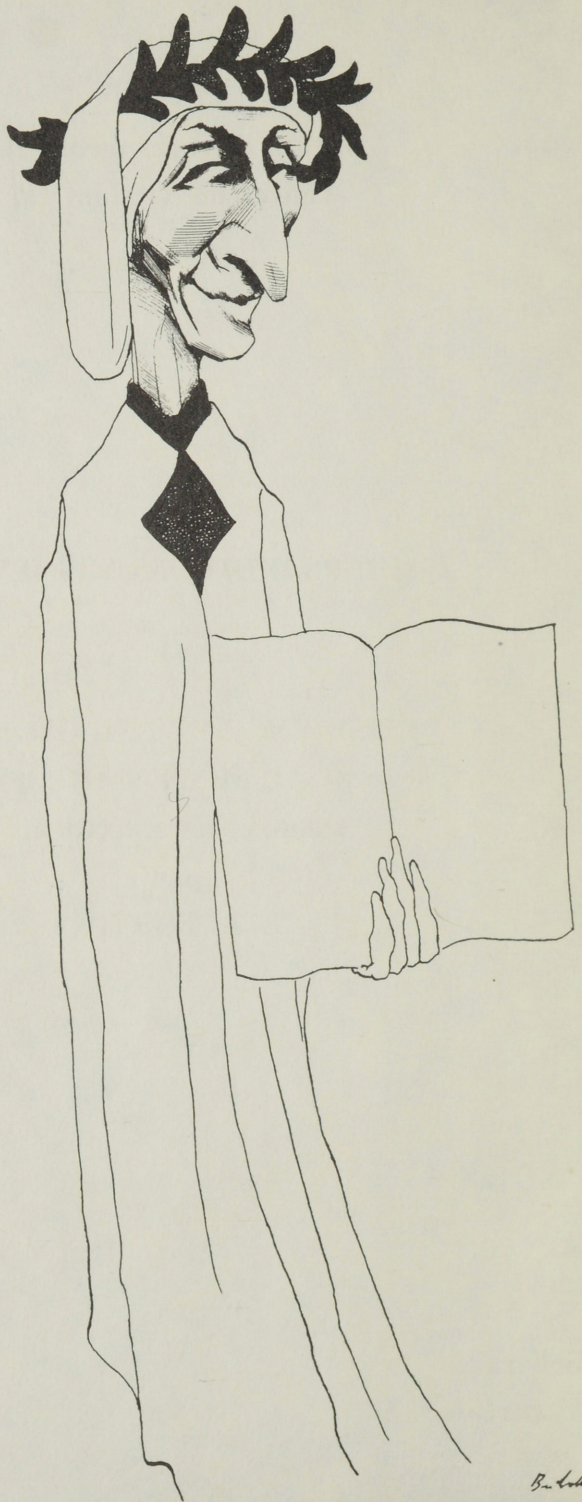
par

E. L. FORTIN

Bellarmin
Montréal

1981

J. Vrin
Paris



JA
74
F67

B. Lull 71

Dante Alighieri

E questa cotale figura in rettorica è molto laudabile, e anco necessaria, cioè quando le parole sono a una persona e la 'ntenzione è a un' altra.

« Et une figure comme celle-ci en rhétorique est fort digne de louange, et même nécessaire, je veux dire quand les paroles s'adressent à une personne et l'intention à une autre ».

DANTE, *Convivio*, III, 10.

9

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	11
Chapitre Premier — DU MODE POLITIQUE EN PHILOSOPHIE	17
Chapitre II — L'ISLAM ET LA REDÉCOUVERTE DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE	33
La naissance de l'aristotélisme arabe	33
La politique platonisante d'al-Farabi	37
Maïmonide et la philosophie politique dans le judaïsme	42
Chapitre III — LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DANS LE MONDE CHRÉTIEN	51
La crise du treizième siècle	51
La condamnation de 1277	54
Le retour à la nature	61
Le conflit entre la foi et la raison	63
Chapitre IV — DANTE ET L'ALLÉGORIE PHILOSOPHIQUE	73
Le but pédagogique de la <i>Comédie</i>	73
L'allégorie dantesque	77
Chapitre V — L'IMPÉRIALISME DE LA <i>COMÉDIE</i>	95
Le philosophe et la vie politique	95
L'itinéraire politique de Dante	97
L'éthique rationnelle du <i>Purgatoire</i>	103
La <i>Comédie</i> et la papauté	108
Les anges de l' <i>Enfer</i>	115
Les deux pouvoirs	121
Chapitre VI — DANTE ET LE CHRISTIANISME	129
L'énigme de Stace	130
L'art de revenir	139
Allégorie et dissimulation	145
La « foi » du pèlerin	147
Le nouvel Adam	153
Certitude morale et apodicticité	160

Chapitre VII — LA THÉORIE DE LA DOUBLE VÉRITÉ.....	165
Allégorie philosophique et cabale juive	165
Les origines de la doctrine de la double vérité	168
Christianisme et pensée philosophique	173
Chapitre VIII — LE DÉCLIN DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE.....	177
Appendice — SAINT BASILE ET L'HELLÉNISME	183
Bibliographie	191

INTRODUCTION

Ce modeste travail n'a aucunement la prétention d'être exhaustif. Il cherche tout au plus à attirer l'attention sur un problème particulier, que la recherche contemporaine a parfois méconnu ou qu'elle n'a pas toujours bien mis en évidence : la réaction de certains penseurs médiévaux, dont l'orthodoxie pouvait paraître suspecte, devant les menaces ou les censures qui pesaient sur eux.

De ce problème et des termes dans lesquels il s'est posé nous ignorions jusqu'à ces derniers temps à peu près tout. Nos historiens modernes se sont beaucoup occupés des innombrables querelles doctrinales auxquelles ont été mêlés les théologiens et les philosophes du moyen âge. Ils se sont également passionnés pour les grands débats politiques de l'époque et en particulier pour les luttes acharnées qui, pendant des siècles, ont dressé en face l'un de l'autre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Ils se sont longuement attardés aux mesures prises par l'Église pour extirper l'hérésie ou empêcher la diffusion de doctrines qu'elle jugeait fausses et néfastes. Par contre, ils n'ont encore manifesté que peu d'intérêt pour la façon dont, sans abandonner leur position, nombre de philosophes et de poètes-philosophes sont parvenus, sinon à résoudre, du moins à atténuer le conflit qui les opposait à leur milieu religieux ou social ; si bien que la vraie nature de ce conflit reste en grande partie obscure. Il se pourrait néanmoins que nous ayons là un des apports les plus curieux et les plus remarquables de toute cette période.

Parmi les auteurs auxquels nous aurions pu nous arrêter, il en est un qui semblait particulièrement bien indiqué — Dante, d'abord parce que c'est à son époque que le problème en question a pris toute son ampleur dans le monde chrétien, mais aussi parce que c'est chez lui que nous trouvons les renseignements les plus aptes à nous le faire comprendre. Quelques-unes des conclusions auxquelles nous avons été amené risquent de paraître hardies, invraisemblables même, aux chercheurs formés à des méthodes différentes ou habitués à des modes de pensée plus communs. Le lecteur pourra décider par lui-même, à l'aide des indications qui lui sont fournies, ce qu'il y a lieu d'en penser. Aussi convient-il dès l'abord de le mettre au courant des principes généraux dont nous nous sommes inspiré, ne fût-ce qu'à grands traits et de manière encore toute provisoire.

Après de si nombreuses et de si brillantes études sur l'ensemble de la tradition médiévale et ses divers représentants, nous nous demandons parfois s'il pourrait encore nous rester quelque chose de neuf à découvrir dans ce domaine. Ce serait cependant faire injure aux auteurs du moyen âge que de croire que leur pensée est désormais épuisée et qu'à toute fin pratique ils n'ont plus de secrets à nous livrer. Si, comme il arrive de temps à autre, nous nous sentons dépaysés en leur présence, ce n'est pas uniquement parce que leurs oeuvres sont souvent subtiles et qu'elles demandent une interprétation, c'est surtout parce que nous ne les lisons plus comme ils voulaient être lus. Sous l'influence de Hegel on a soutenu pendant longtemps qu'ils avaient été assimilés ; que notre perspective à nous était plus vaste ; que, venant après eux, nous en savions plus long qu'eux sur toutes les questions fondamentales, et que, par conséquent, nous les comprenions mieux qu'ils ne se sont compris eux-mêmes¹.

Nos contemporains se montrent en général plus réservés. Devant l'échec de l'historiographie hégélienne, beaucoup d'entre eux ont renoncé à l'idéal de l'objectivité historique ou se sont fait de cet idéal une conception assez neuve. Notre connaissance des auteurs du passé ne serait ni identique, ni supérieure à la leur, mais toujours « autre » que la leur². Chaque époque aurait ainsi son optique propre qui lui permettrait

1. Pour l'histoire de cette formule, cf. O.F. BOLLNOW, *Das Verstehen : Drei Aufsätze zur Theorie der Geisteswissenschaften*, Mainz, 1949, et pour le sens nouveau qu'elle prend déjà chez Schleiermacher, H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen³ 1972, p. 180-185. La formule apparaît pour la première fois, semble-t-il, chez KANT, *Critique de la raison pure*, B 370, et FICHTE, *Werke*, VI, p. 337, mais dans un sens encore assez traditionnel. Selon cet usage, on comprend un auteur mieux qu'il ne s'est compris lui-même lorsqu'on discerne ce qui reste confus chez lui et qu'on parvient à rendre compte de cette confusion. Une telle démarche se distingue de la simple interprétation, qui a pour seul but de préciser aussi exactement que possible la pensée de l'auteur. Il va de soi qu'on ne pourra jamais dépasser cette pensée ou la « critiquer » qu'après s'être assuré de l'avoir bien saisie. Pour la distinction entre « interprétation » et « critique » ou « explication », cf. L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, 1952, p. 143-144. Au niveau le plus élevé, les deux démarches se confondent, vu qu'il est impossible de comprendre pleinement la pensée d'un auteur sans percevoir en même temps ses limites.
2. E.g., M. HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. F. FÉDIER, Paris, 1962, p. 176 : « Toute explication doit non seulement tirer le sens du texte, elle doit aussi, insensiblement et sans trop y insister, lui donner du sien. Cette adjonction est ce que le profane ressent toujours, mesuré à ce qu'il tient pour le contenu du texte, comme une lecture sollicitée ; c'est ce qu'il critique, avec le droit qu'il s'attribue lui-même, comme un procédé arbitraire. Cependant, une véritable explication ne comprend jamais mieux le texte que ne l'a compris son auteur ; elle le comprend autrement. Seulement, cet autrement doit être de telle sorte qu'il rencontre le Même que médite le texte expliqué. » L'impact décisif à cet égard est, bien entendu, celui de NIETZSCHE, *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie* (1874). Pour l'influence de cet essai sur Heidegger, cf. D.C. HOY, *History, Historicity and Modern Philosophy*, dans

d'interpréter de façon originale ou créatrice les oeuvres qu'elle étudie. Le contenu intellectuel de ces oeuvres ne se limiterait donc pas à ce que l'auteur lui-même a eu conscience d'y insérer : il serait déjà lesté de tous les sens que des générations sans fin de lecteurs pourraient à la longue se charger d'en tirer. Il n'en faudrait pas davantage pour que nous nous croyions en droit d'y revenir à notre tour pour en scruter, d'un point de vue qui ne saurait être que le nôtre, les richesses inexploitées.

Tel n'est pourtant pas le genre de raisonnement par lequel notre recherche entend se justifier. On a trop vite fait de proclamer, au nom de l'expérience de l'histoire, que l'intelligence que nous avons de nos prédécesseurs diffère nécessairement de la leur, ou bien, ce qui revient au même, que la pensée du lecteur s'enferme fatalement dans un cercle herméneutique auquel elle ne parvient jamais à échapper. L'histoire nous apprend que l'interprétation des oeuvres du passé varie souvent d'une époque à l'autre, mais elle ne prouve nullement qu'aucune des interprétations qui en ont été proposées ou qui pourraient l'être n'est substantiellement conforme à la pensée de l'auteur³. Pour affirmer en toute confiance qu'elle ne l'est pas, il faudrait que nous possédions déjà cette pensée, et donc que nous sachions d'avance ce que en principe nous ne sommes pas censés pouvoir connaître. C'est pourquoi, tout bien pesé, nous avons trouvé préférable de nous en tenir à la vieille maxime qui nous interdit, jusqu'à preuve du contraire, de nous croire plus sages ou plus malins que les auteurs auxquels nous allons devoir nous intéresser et qui nous assigne comme première tâche d'essayer de les comprendre tout simplement comme ils se sont compris eux-mêmes.

Si l'herméneutique moderne n'a pas encore réussi à démontrer l'impossibilité d'une compréhension exacte des penseurs anciens ou médiévaux, on lui saura néanmoins gré d'avoir remis en pleine lumière les obstacles auxquels s'affronte une telle entreprise, et, chemin faisant, de nous avoir fait toucher du doigt les limites de l'histoire positive telle qu'on la pratique depuis le dix-neuvième siècle. Il ne suffit pas, pour assurer le caractère scientifique de son enquête, que le chercheur consente une fois pour toutes à faire abstraction des préjugés qui nuisent sans cesse à la pureté de son regard, comme s'il était en son pouvoir de

M. MURRAY, éd., *Heidegger and Modern Philosophy*, New Haven, 1978, p. 329-353, et pour l'importance globale de Nietzsche, le *Nietzsche* de HIEDEGGER, 2 vols., Pfullingen, 1961.

3. Voir sur cette question l'échange entre L. STRAUSS et H.G. GADAMER, *Correspondence Concerning Wahrheit und Methode*, dans *The Independent Journal of Philosophy (Unabhängige Zeitschrift für Philosophie)*, 2 (1978), p. 5-12.

s'oublier lui-même ou de s'effacer complètement devant l'objet qu'il contemple. Ces préjugés ne seraient pas ce qu'ils sont, c'est-à-dire, de simples *pré*-jugés, s'il y avait déjà réfléchi et s'il en était pleinement conscient. Qu'il le veuille ou non, sa vision du passé sera colorée au départ par des convictions qui, sans être nécessairement ou entièrement fausses, ont leur racine dans des attachements plus puissants que ne l'est d'ordinaire son penchant pour la vérité. Autant reconnaître que l'objectivité à laquelle il aspire ne constitue jamais ou presque jamais la condition préalable du travail historique. Elle pourrait toutefois en être le fruit et la récompense. L'historien moderne, qui a tant à désapprendre avant de pouvoir apprendre de nouveau, devra la plupart du temps se compter heureux s'il parvient à s'en rapprocher un tant soit peu.

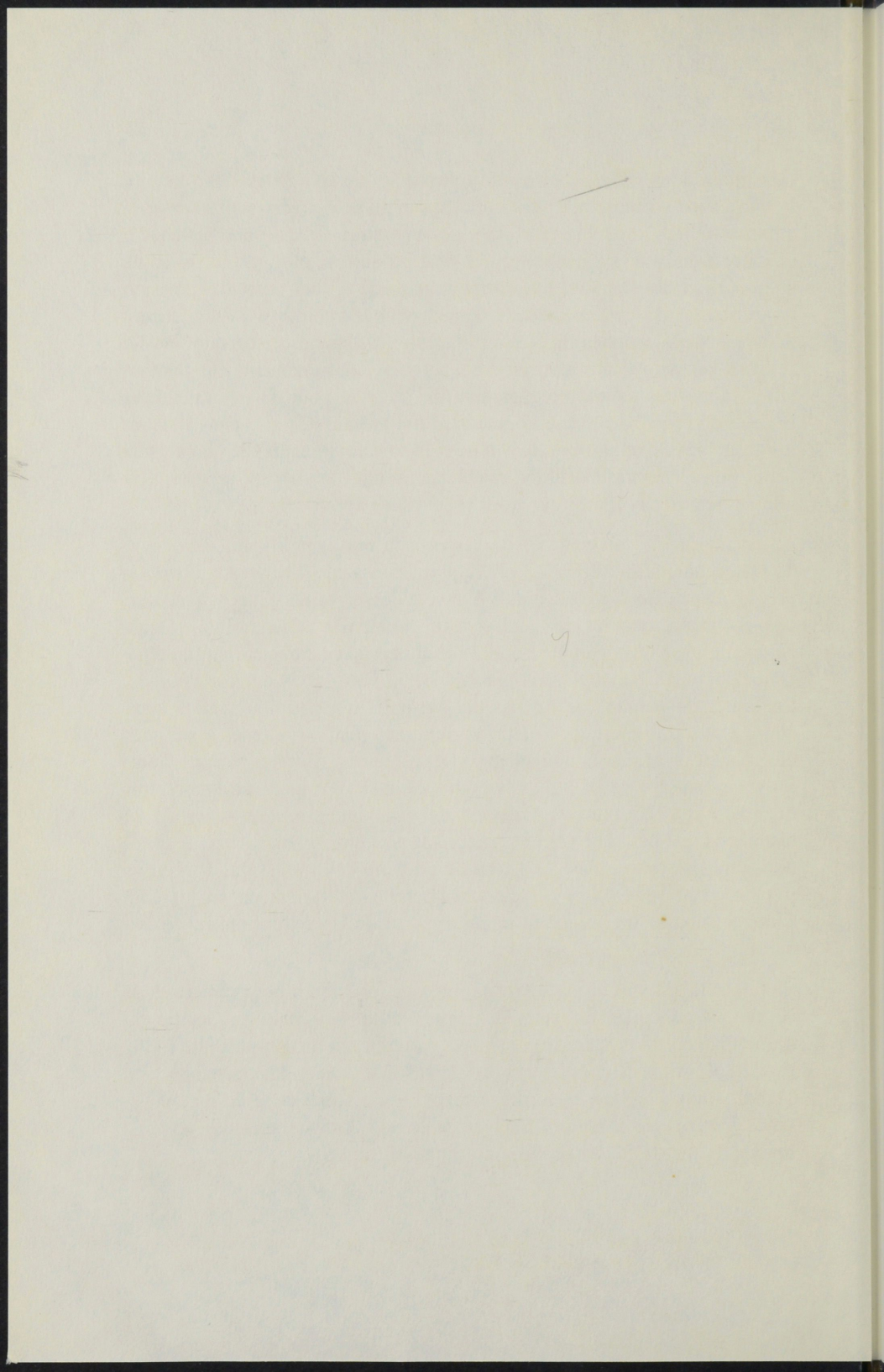
Quant à l'ordre suivi, il s'est imposé à nous pour des motifs qui ne se comprennent bien qu'à partir de l'objet propre de l'exposé, à savoir, l'élucidation de ce mode d'expression particulier que l'on appelait autrefois « politique » et qui consiste à faire passer sous des dehors plus ou moins orthodoxes — donc quelque peu trompeurs — telle doctrine ou tel ensemble de doctrines dont l'hétérodoxie sauterait autrement aux yeux. Sans doute eût-il été facile de nous en tenir au seul cas de Dante et de laisser de côté tout ce qui ne touchait pas directement à lui ; mais Dante risquait alors de paraître à la fois plus original et moins original qu'il ne l'est en réalité. En effet, s'il est un des rares philosophes de son époque à avoir pratiqué ce mode politique dans le monde chrétien, et s'il l'a fait avec plus d'imagination que n'importe qui, il ne l'a pas inventé de toutes pièces. Les philosophes arabes et juifs le connaissaient déjà et l'avaient habilement adapté à leur milieu. Leur intérêt nous a paru d'autant plus grand qu'ils constituent le seul autre exemple notoire de dissimulation philosophique qui nous soit offert jusqu'alors au moyen âge. Par leur mode d'expression, sinon toujours par leur contenu, leurs oeuvres ressemblent beaucoup plus qu'on ne l'a dit à celle de Dante, quels que soient les liens historiques qui aient pu exister entre elles. C'est la raison pour laquelle, après un premier chapitre qui s'efforce de situer le problème dans son contexte le plus large, il nous a semblé utile de dégager l'essentiel de leur pensée sur ce point précis.

Certes, la *Comédie* de Dante suppose un milieu culturel bien différent de celui qu'ont connu ses prédécesseurs arabes et juifs. On n'imagine pas que l'Islam et le Judaïsme médiéval aient jamais pu donner naissance à une oeuvre aussi fortement imprégnée d'humanisme gréco-latin. Cette originalité tient en partie au caractère propre de la civilisation chrétienne, ouverte depuis longtemps à de nombreuses influences

classiques dont les traces se retrouvent partout au moyen âge. Encore fallait-il rendre compte des difficultés qu'allait de nouveau présenter cette alliance toujours précaire entre la sagesse antique et la foi chrétienne. Le chapitre troisième s'y emploie après tant d'autres, mais de façon assez sommaire et dans le seul but de montrer jusqu'à quel point l'expression « politique » de certaines idées tenues pour dangereuses faisait encore défaut aux philosophes du treizième siècle. L'appendice sur saint Basile et l'hellénisme apporte à ce propos quelques renseignements supplémentaires, que nous avons relégués à la fin du livre pour ne pas ralentir la marche du récit. Ces renseignements n'ont été ajoutés que pour illustrer les trop brèves remarques que nous faisons au sujet de Basile vers le début de ce chapitre troisième et qui paraîtraient facilement arbitraires si nous n'avions pas fourni quelques preuves à l'appui.

Tout ceci devait mieux faire ressortir la portée politique de l'oeuvre de Dante, auquel le reste de l'ouvrage est consacré. Il serait téméraire de prétendre que nous avons réussi à percer le secret de cette oeuvre qui, comme toute oeuvre de génie, reste finalement inépuisable. Dante lui-même s'est bien gardé de donner à sa pensée ce caractère dogmatique auquel d'autres époques plus proches de la nôtre nous ont accoutumés. Le traiter en penseur, c'est reconnaître qu'il n'a pas voulu faire autre chose que d'inviter le lecteur à repenser par lui-même, dans des circonstances toujours nouvelles, les problèmes d'ordre général dont, sans en avoir l'air, il cherche constamment à nous entretenir. Les querelles entre Guelfes et Gibelins ne nous intéressent plus qu'à titre historique et ne survivraient guère dans notre imagination si elles n'avaient pas trouvé dans la *Comédie* un écho aussi puissant. Il n'en va pas de même des passions que ces querelles mettaient en jeu et dont l'intérêt dépasse de beaucoup le cadre étroit de la civilisation qui les vit naître.

Je serais ingrat si je ne profitais pas de l'occasion pour remercier de nombreux collègues ou amis qui m'ont aidé dans cette recherche et, d'une manière plus spéciale, ceux qui y ont eu une part immédiate : Guy H. Allard, Allan Bloom, Stephen F. Brown, Édouard Jeuneau, Muhsin Mahdi, Betty T. Rahv et Kathy Yaeger. Je dois une dette de reconnaissance particulière à Boston College pour un octroi de subsides qui m'a permis de mettre la dernière main au manuscrit.



CHAPITRE PREMIER

DU MODE POLITIQUE EN PHILOSOPHIE

L'étude du comportement du savant ou du philosophe à l'égard de l'autorité civile ou religieuse s'inscrit à l'intérieur d'un cercle plus large, qui est celui des rapports entre science philosophique et société. Le problème se rattache directement à cette discipline nouvelle qui s'appelle de nos jours la sociologie de la connaissance. Pour les anciens, il relevait avant tout de la philosophie politique, à laquelle il appartenait de considérer toutes questions relatives au bon gouvernement des cités et notamment celles de la place qu'occupe le savant dans la cité, des relations qu'il entretient avec elle, de ses responsabilités à son endroit et des dispositions de la cité elle-même envers l'activité scientifique. Cette philosophie était dite politique d'abord en raison de son contenu, étant donné qu'elle ressortissait, selon la distinction bien connue d'Aristote, au domaine de la pensée pratique plutôt qu'à celui de la pensée spéculative¹. Son but n'était pas simplement de comprendre ce qu'était la société civile mais de nous renseigner sur la manière dont elle pouvait s'organiser. Il y était surtout question des divers régimes politiques, des principes sur lesquels ils se fondent, du caractère particulier qu'ils revêtent, de leurs avantages et de leurs inconvénients respectifs, des moyens qui permettent de les améliorer ou d'en assurer la permanence et, éventuellement, du meilleur régime tout court.

Ainsi définie, la philosophie politique n'a pénétré dans le monde latin qu'à une date relativement tardive. Alors qu'elle avait joué un rôle important dans la pensée philosophique arabe depuis le dixième siècle, et dans la pensée philosophique juive depuis le douzième siècle, ce n'est qu'à partir de la seconde moitié du treizième siècle que son influence s'est fait pleinement sentir dans les milieux chrétiens, grâce à la *Politique* d'Aristote, le dernier des grands traités du philosophe à être traduit en

1. Cf. ARISTOTE, *Anal. post.*, I,33,89^b7-11 ; *Métaphysique*, A,1,981^b25 ; E,1,1025^b19-25 ; *Éthique à Nicomaque*, I,13,1103^a3-10 ; VI,3,1139^a26-31 ; X,8,1178^a8-24.

latin². Non pas que la civilisation chrétienne ait été jusqu'alors dépourvue de toute pensée politique. Les études récentes de Walter Ullmann et de Beryl Smalley, pour ne citer que deux noms bien connus, nous ont fait voir que, dès le début du douzième siècle, même les théologiens n'ont pas pu se tenir à l'écart des démêlés politiques à l'ordre du jour, tels que l'assassinat de Becket ou l'affrontement du sacerdoce et de l'Empire, et qu'ils s'y sont lancés avec autant d'ardeur que les canonistes et les juristes³. C'est à ces mêmes théologiens que nous devons la nouvelle exégèse politique du moyen âge, qui retrouve dans les textes de la Bible, interprétés selon les règles de la méthode allégorique, toutes sortes de figurations inattendues de l'état actuel de la société chrétienne⁴. Le jeune David qui abat le géant Goliath à l'aide d'une pierre tirée de son sac de berger devenait ainsi l'image du pasteur ou du prélat qui s'oppose aux desseins malveillants de l'autorité civile. La maison dont parle le Cantique des Cantiques représentait l'Église ; ses poutres de cèdre, le clergé ; ses lambris, situés bien entendu sous les poutres, le pouvoir temporel ; et ainsi de suite. Personne n'osera soutenir cependant que ces spéculations, renforcées d'éléments puisés aux Pères de l'Église, à ce que l'on connaissait de Cicéron et du droit romain, nous mettent en présence d'une philosophie politique complète et donc capable de se suffire à elle-même. Nous aurons à revenir sur l'importance de cette redécouverte de la philosophie politique ancienne et sur les conséquences qui devaient en découler pour l'Occident. Contentons-nous pour l'instant de dire qu'elle offrait aux auteurs de l'époque une vue d'ensemble de la vie humaine qui ne devait rien aux données de la Révélation et qui allait bientôt faire concurrence à celle qu'avait imposée jusqu'alors la théologie chrétienne⁵.

2. L'étude fondamentale reste celle de M. GRABMANN, *Die mittelalterlichen Kommentare zur Politik des Aristoteles*, München, 1941.
3. Cf. W. ULLMANN, *A History of Political Thought : The Middle Ages*, Baltimore, 1965 ; *Law and Politics in the Middle Ages*, Ithaca, 1975. B. SMALLEY, *The Becket Controversy and the Schools : A Study of Intellectuals in Politics in the Twelfth Century*, Totowa, New Jersey, 1973.
4. Voir B. SMALLEY, *op. cit.*, p. 30-36, qui complète avantageusement sur ce point l'étude monumentale de H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture*, 4 vols., Paris, 1959-1964.
5. Cf. ULLMANN, *Law and Politics*, p. 269 : « The cosmological revolution which the absorption of Aristotle wrought in the 13th century displayed its greatest effects in the sphere of governmental science. What secular governments, writers, jurists, polemicists, had been groping for, especially in the period since the Investiture Contest, was now presented by Aristotle in the form of a natural unit that had grown entirely in accordance with the laws of nature, wholly independent of divine intervention and grace or theological or other speculative reflexions . . . For what the Aristotelian revolution effected in the thirteenth century was a rebirth of the very creature that had

Ceci nous amène à un second aspect du problème, sur lequel il convient d'insister davantage et qui n'est pas moins central pour être moins évident ; nous voulons parler d'une pensée qu'on pourrait appeler politique par son *mode*, quel que soit son contenu et même si elle ne traite que de matières purement spéculatives. Il ne s'agit plus dans le cas présent d'une discipline particulière dont on prenait connaissance pour la première fois, mais d'une question d'ordre plus général, qui a fini par informer entièrement la pensée de certains auteurs et dont on peut dire qu'elle affecte en quelque sorte tout le domaine du savoir. En ce nouveau sens, toute philosophie sera dite politique dans la mesure où, tout en restant fidèle à elle-même, elle s'accommode de propos délibéré aux opinions de la société au milieu de laquelle vit le philosophe.

Les philosophes anciens avaient appris très tôt et souvent à leurs dépens qu'il n'était pas opportun de livrer au grand public le résultat de certaines enquêtes qui, si justifiées qu'elles fussent en elles-mêmes, paraissaient nuisibles au bien-être de la cité. L'exemple de Socrate, mis à mort pour n'avoir pas voulu renoncer à la poursuite désintéressée de la vérité, était là pour le leur rappeler. Ils n'avaient pas oublié non plus que, peu de temps auparavant, Anaxagore avait été mis en prison et que Protagoras avait subi la peine d'exil, toujours pour le même motif ; car, dit Plutarque, « le peuple ne tolérait pas alors les philosophes de la nature et les théoriciens des choses d'en haut, comme on les appelait », sous prétexte que leurs spéculations étaient hostiles à l'idée qu'on se faisait communément de la puissance divine⁶. La situation, ajoute-t-il, s'était quelque peu améliorée avec Platon, dont la haute réputation a réussi à sauver la philosophie du discrédit où elle était tombée ; mais elle restait précaire, à tel point qu'Aristote dut plus tard s'éloigner d'Athènes pour épargner à ses citoyens la honte d'un nouveau forfait contre la philosophie⁷.

Nous n'avons pas à chercher bien loin l'explication de ce phénomène, qui s'est produit chaque fois que, au cours de l'histoire, la philosophie a connu un regain de vitalité. Bien qu'en soi la philosophie se situe à un niveau qui n'est pas celui de la vie politique, elle n'en reste pas moins à la merci de la cité, qui, selon son gré, peut l'encourager, la tolérer, l'entraver ou même chercher à la faire disparaître complètement.

been hibernating for many a century, that is, natural man or the man of the flesh who, as St. Paul had taught, was successfully washed away by baptismal water which infused divine grace into the recipient and turned him into 'a new creature' ».

6. PLUTARQUE, *Vie de Nicias*, 23,4.

7. Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vitae philosophorum*, V,1,5.

Toute cité bien ordonnée repose en effet sur un certain nombre de lois dont la valeur tient avant tout au respect qu'elles commandent de la part des citoyens. Ces lois peuvent être raisonnables, et elles le sont habituellement à des degrés divers ; mais qu'elles le soient ou non, c'est toujours à l'accoutumance beaucoup plus qu'à la raison qu'elles doivent leur efficacité⁸. L'expérience nous montre que l'obéissance qu'elles réclament est souvent contrecarrée par les passions qu'elles ont pour but de restreindre. Pour assurer leur observance, il faudra que le législateur fasse appel à des passions contraires, que seules les habitudes prises de longue main et soigneusement entretenues parviennent à engendrer. Impossible dans ce cas de soumettre le fondement de ces lois à un examen critique sans porter atteinte, directement ou indirectement, à l'ordre social tout entier.

Déjà dans la *République* Socrate se demandait comment une cité qui s'ouvre à la philosophie pouvait échapper à la destruction⁹. S'il entreprend de fonder une nouvelle cité, c'est que dans sa pensée aucune des cités de son temps n'était « digne de la nature philosophique »¹⁰. Seule la cité dont il s'entretient avec ses interlocuteurs sera favorable à l'éclosion de la philosophie et permettra d'établir avec elle des liens qui s'appuient sur la nature et non pas sur un contrat implicite semblable à celui dont il est fait mention, par exemple, dans le *Criton*¹¹. Malheureusement, cette cité parfaite ou pleinement rationnelle n'existe qu'en paroles¹². Comme Platon lui-même le fait observer, il faudrait, pour qu'elle se réalise, que tous ses citoyens soient des dieux ou des fils de dieux ; car ce n'est qu'une fois libérés de toute contrainte provenant de leur nature corporelle qu'ils pourraient se transformer en amants parfaits de la justice¹³. La solution proposée par la *République* reste utopique dans la mesure où elle mise sur le concours d'un nombre sans fin de circonstances fortuites qui échappent de ce fait au contrôle du

8. Cf. ARISTOTE, *Politique*, II,8,1268^b25-1269^a28, où l'auteur fait grief à Hippodamas, le premier philosophe politique (1267^b28-29), d'avoir encouragé les découvertes scientifiques sans du tout se soucier des bouleversements que ces découvertes risquent de provoquer à l'intérieur de la cité.

9. PLATON, *République*, VI,497^d-502^c.

10. *Ibid.*, VI,497^d, et sur Socrate et ses interlocuteurs comme « fondateurs », II,369^c,379^a,IV,427^c.

11. Cf. *ibid.*, VI,520^{a-c} ; *Criton*, 49^c, 50^c, 52^{d-c}.

12. *République*, V,472^{d-c} ; IX,592^a.

13. PLATON, *Lois*, V,739^{a-c}. Cet endroit semble être le seul où il soit fait explicitement allusion à la *République* dans les *Lois*. Les principaux obstacles à la justice viennent de ce que les hommes préfèrent habituellement leur bien propre (femme, enfants, biens matériels) au bien commun ; cf. également *République*, V,457^dsq.

législateur¹⁴. Parmi ces circonstances, il n'en est pas de plus importante que l'accession du philosophe au pouvoir suprême¹⁵, car lui seul possède le savoir et l'expérience requis pour conduire les hommes à leur fin propre¹⁶. Mais les vraies natures philosophiques sont rares¹⁷ et elles n'éprouvent en général aucun attrait pour la vie publique, qui les détourne du seul bien qui les intéresse. Il faudra donc user de contrainte à leur égard¹⁸. Même si le candidat idéal devait se présenter au moment voulu, il n'est pas dit que le peuple sera disposé à l'accepter ou qu'il se pliera volontiers à des demandes¹⁹. Le mieux serait alors d'expulser tous les citoyens âgés de plus de dix ans et repartir à neuf, à supposer qu'on en ait le moyen, ce qui n'est manifestement pas le cas²⁰. De là à conclure que la société parfaitement juste n'a jamais existé et n'existera jamais il n'y a qu'un pas, qui est vite franchi.

Il en va de toutes les cités actuelles comme de celles que Socrate a connues: chacune d'elle sera nécessairement imparfaite, et plus elle le sera, plus elle risque de se montrer sévère pour ses critiques. On comprend dès lors que les autorités civiles se soient méfiées des philosophes et qu'elles leur aient souvent mené la vie dure. Le cas des philosophes grecs que nous signalions à l'instant n'est pas unique, loin de là; il est plutôt typique, et s'il a hanté pendant longtemps l'esprit de leurs successeurs, c'est parce que ceux-ci ont senti qu'ils n'étaient pas à l'abri des mêmes périls²¹. Le sort qui leur a été réservé au cours des âges —

14. L'idéal en question n'est pas un rêve (*Républ.*, VII,540^d) ; il ne contient aucune contradiction interne et n'est donc pas impossible en soi. Il correspond plutôt à ce qu'on pourrait désirer de mieux, bien que sa réalisation se heurte la plupart du temps à des obstacles quasi insurmontables ; cf. *Républ.*, V,456^e ; VI,499^d, 502^e, et dans le même sens, ARISTOTE, *Politique*, IV, 1,1288^b24-39 ; VII,4,1325^b33-40.

15. *République*, V,473^{c-e} ; cf. VI,487^e et 501^e.

16. *Ibid.*, VI,484^{c-d}.

17. *Ibid.*, V,476^b ; VI,491^b, 496^{a-b}, 503^b, et *passim*. Également, sur les causes de la corruption de la nature philosophique, dont la principale est la vie politique et ses appâts, VI,490^e-495^b, et sur les causes de sa préservation, VI,496^a-497^a.

18. *Ibid.*, VI,499^{b-c}, 500^d ; VII,519^c-520^c, 521^b, 539^c.

19. Voir surtout *ibid.*, VI,487^e-489^d ; VII,494^a ; *Phédon*, 64^b.

20. Cf. *ibid.*, VII,541^a.

21. Saint ALBERT LE GRAND s'en souvenait encore dans ses *Commentarii in libros VIII Politicorum Aristotelis*. Épilogue, éd. BORGNET, t. VIII, Paris, 1891, p. 803 : « Nec ego dixi aliquid in isto libro, nisi exponendo quae dicta sunt, et rationes et causas adhibendo. Sicut enim in omnibus libris physicis, numquam de meo dixi aliquid, sed opiniones Peripateticorum quanto fidelius potui exposui. Et hoc dico propter quosdam inertes, qui solatium suae inertiae quaerentes, nihil quaerunt in scriptis nisi quod reprehendant ; et cum tales sint torpentes in inertia, ne soli torpentes videantur, quaerunt ponere maculam in electis. Tales Socratem occiderunt, Platonem de Athenis in Academiam fugaverunt, in Aristotelem machinantes etiam eum exire compulerunt, sicut ipse dixit, 'Athenis numquam defuit pyrus super pyrum, id est, malum super malum. Nec consentio Atheniensibus bis peccare in philosophiam' ».

persécution, ostracisme, condamnation, emprisonnement, mort ou menace de mort — montre bien que leurs craintes n'étaient pas sans fondement²².

En effet, si la Grèce, où la philosophie était pourtant née, n'a pas toujours été accueillante pour ceux qui s'y sont livrés, d'autres sociétés l'ont été moins encore. Nous connaissons la fin de non-recevoir que Rome a cru devoir opposer aux lettres grecques dès qu'elles ont commencé de s'y répandre au cours du second siècle avant notre ère. Dans la *Cité de Dieu*, saint Augustin discute longuement des moyens détournés qu'ont utilisés les savants de l'époque pour se préserver de tout danger. Scaevola et Varron n'ont pas osé dire publiquement toute la vérité concernant les dieux de la cité, se sentant liés par des coutumes qu'ils réprouvaient mais contre lesquelles ils ne pouvaient rien²³. Sénèque, malgré qu'il ait été « presque affranchi par les philosophes », n'a pas agi autrement. Il a été lui aussi forcé de pratiquer mensongèrement des rites dont aux yeux du peuple il passait pour s'acquitter franchement. La part du sage n'était pas à son avis l'adhésion d'un cœur sincère mais la seule « célébration extérieure »²⁴.

Mais nous n'avons pas que le témoignage des Pères de l'Église. Cicéron notait déjà que « la philosophie se contente de peu de juges et fuit à dessein la multitude, qui la tient pour suspecte et odieuse, de telle sorte qu'il était toujours possible à quiconque avait l'intention de la dénigrer de tabler sur l'appui du peuple »²⁵. C'est dire qu'en une telle besogne il fallait procéder à pas légers. De cette allure circonspecte ses propres dialogues nous fourniraient, si nous le voulions, quantité d'exemples. Ainsi, dans la *République*, l'auteur fait dire à son porte-parole, Scipion, qu'il n'est pas satisfait de ce qu'ont écrit les plus grands penseurs grecs sur la question du meilleur régime et qu'en cette matière surtout il les considère comme étant nettement inférieurs aux Romains²⁶.

22. Voir les exemples cités par L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, 1952, p. 32-33 (traduction française dans *Poétique : Revue de théorie et d'analyse littéraire*, 38 [avril, 1979], p. 229-253, sous le titre *La persécution et l'art d'écrire*, suivi de *Un art d'écrire oublié*).

23. *De civ. Dei*, VI,4,2 : « Reste que Varron n'aurait traité d'aucune nature divine et que, sans le dire ouvertement, il l'a laissé entendre pour ceux qui comprennent . . . Il s'exprime plus clairement ailleurs, comme je l'ai signalé au quatrième livre, en disant que s'il avait eu à fonder une nouvelle cité, il se serait inspiré de la nature, mais comme il s'est trouvé devant une cité déjà ancienne, il n'a pu que se conformer à ses coutumes ». Voir, en outre, IV,27, 30 et 31 ; VI,1 et 5-9.

24. *Ibid.*, VI,10.

25. CICÉRON *Tusc. disp.*, II,1,4.

26. CICÉRON, *De re publica*, I,22,36.

Prié d'expliquer en quoi consiste ce meilleur régime, Scipion se garde bien d'esquisser une nouvelle cité en paroles à la manière de Socrate et prend plutôt comme modèle la Rome antique et son histoire, dont il fait un éloge intempéré²⁷. Ce n'est que beaucoup plus loin, et comme par hasard, que nous apprenons qu'un tel exemple ne pourra jamais suffire et que seule est parfaite la cité qui se calque sur la nature, exactement comme l'avaient enseigné ces philosophes grecs dont on faisait parfois mine de se moquer²⁸.

Toutes ces précautions paraissent minimes en comparaison de celles qui allaient s'imposer à l'époque impériale. Pour nous en apercevoir, il n'est que d'écouter ce que raconte Tacite au sujet du règne de Domitien dans une page célèbre de l'*Agricola* :

Nous avons lu qu'Arénulus Rusticus, pour avoir fait le panégyrique de Paetus Thraséa, et Hérennius Sénécion, pour avoir fait celui d'Helvidius Priscus, le payèrent de leur tête ; leurs personnes, que dis-je ? leurs livres furent poursuivis, puisque les triumvirs reçurent mission de brûler sur la place des comices, au forum, les ouvrages des plus brillants génies. Apparemment on croyait étouffer par le feu la voix du peuple romain, le franc parler du sénat et la conscience du genre humain ! On bannissait en outre les maîtres de philosophie, et l'on exilait toute culture, pour que rien de noble ne se rencontrât plus nulle part. Nous avons certes donné une grande preuve de patience, et, si les anciens ont vu le comble de la liberté, nous avons vu le comble de la servitude, alors que l'espionnage interdisait jusqu'aux échanges de propos. Nous aurions même perdu la mémoire avec la parole, s'il était en notre pouvoir d'oublier comme de nous taire²⁹.

Sans doute les répressions n'ont pas toujours été aussi sévères, sans quoi il est peu probable que Tacite eût pu parler de la sorte. « Aujourd'hui seulement on revit », ajoute-t-il, non sans se rendre compte que cette nouvelle période n'était peut-être qu'un moment de répit, une de ces « rares bénédictions » — *rara temporum felicitas* — dont il fallait profiter. Sous Nerva et Trajan, « il était permis de penser ce qu'on voulait et de dire ce qu'on pensait »³⁰. En serait-il toujours ainsi ? On pouvait en douter. C'est ce qui explique que dans ses livres la candeur se mêle si souvent à la prudence ; car il fallait qu'ils puissent être lus par

27. *Ibid.*, I,46,70 ; II,1,3 : « Facilius autem, quod est propositum, consequar si nostram rem publicam vobis et nascentem et crescentem et adultam et iam firmam atque robustam ostendero, quam si mihi aliquam, ut apud Platonem Socrates, ipse finxero ».

28. *Ibid.*, II,39,66 : « Sin autem sine ullius populi exemplo genus ipsum exquiris optimi status, naturae imagine utendum est nobis ».

29. TACITE, *Agricola*, 2-3, trad. E. DE SAINT-DENIS, Paris, 1948, p. 1.

30. *Historiae*, I,1,4.

ceux qui viendraient après lui et qui ne jouiraient pas toujours de la même liberté³¹.

Pour leur malheur, les auteurs du début de l'ère moderne se sont parfois départis de cette prudence élémentaire, mais ils y sont bientôt revenus, surtout après la mort de Giordano Bruno, brûlé vif en 1600, et la condamnation de Galilée, qui a dissuadé d'autres auteurs de publier certaines oeuvres dont on pouvait craindre qu'elles ne seraient pas mieux accueillies³². Francis Bacon jugeait préférable de « suivre l'antiquité *usque ad aras* » et de retenir les mots qu'elle avait employés, dût-il en altérer le sens ou la définition, « vu que la sage maxime de Tacite reste toujours valable, *eadem magistratum vocabula* »³³. Aussi conseille-t-il de « commencer par dire aux gens ce qu'ils veulent entendre, étant donné que les ignorants ne reçoivent les paroles de la vérité que si on leur rappelle d'abord ce qui leur tient à coeur »³⁴. Descartes pose comme premier principe de sa « morale par provision » celui qui veut que l'on s'en tienne « aux lois et aux coutumes de son pays » et que l'on se gouverne en toutes choses « suivant les opinions communément reçues en pratique par les mieux sensés de ceux avec lesquels on aurait à vivre »³⁵. Spinoza ne s'exprime pas différemment dans son *De emendatione intellectus*, persuadé qu'il était du besoin de parler *ad captum vulgi* et de se conformer à toute coutume qui ne nuisait pas à l'accomplissement de son but. C'était pour lui une façon de s'attirer la bienveillance de la multitude, car « les avantages que celle-ci procure ne sont pas négligeables, pourvu que nous sachions nous adapter autant que possible à son entendement »³⁶. Rappelons qu'il n'a lui-même publié qu'un seul ouvrage sous son propre nom, les *Principes de la philosophie cartésienne*, ce qui n'a d'ailleurs pas empêché ses contemporains de s'émerveiller de la hardiesse de sa pensée³⁷.

31. Sur la prudence de Tacite et son désir de ne pas traiter de manière ouverte (*scopertamente*) les secrets (*arcana*) jalousement gardés de la politique et de la nature humaine, on pourra lire avec profit les remarques de TRAIANO BOCCALINI, *La bilancia politica : osservazioni sopra gli Annali di Cornelio Tacito*, Venise, 1674, p. iii. Également, sur la façon d'écrire de Tacite, J.C. LEAKE, *Tacitus' Teaching and the Decline of Liberty at Rome*, thèse inédite, Boston College, 1979, p. 13-32.
32. Cf. DESCARTES, *Discours de la méthode*, Sixième partie, *init.*, où l'auteur fait allusion à Galilée sans le nommer, pour dire que sa récente condamnation l'avait obligé à changer la résolution qu'il avait prise de publier son propre traité *Du monde*. Voir, sur la même question, la lettre de Descartes au P. Mersenne, datée fin novembre, 1633.
33. *Of the Advancement of Learning*, II,7,2.
34. *Magna instauratio*, Plan de l'oeuvre, *ca. init.*
35. *Discours de la méthode*, Troisième partie, *ca. init.*
36. *Tractatus de emendatione intellectus*, première « règle de vie ».
37. Voir, par exemple, l'éloge de Machiavel dans son *Tractatus Politicus*, V,7. Sur cet aspect de la pensée de Spinoza, cf. L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, p. 152, 182sq.

Même de telles sauvegardes n'ont pas réussi à écarter tous les dangers. Descartes, vivant à l'étranger, n'en a pas moins dû changer de domicile une vingtaine de fois et faire appel pour sa protection au Prince d'Orange. Spinoza s'est vu obligé de quitter Amsterdam et la sentence d'excommunication prononcée contre lui n'a jamais été levée. Grâce à leurs efforts et à ceux de leurs contemporains, la plupart des pays occidentaux sont devenus plus tolérants ; ils ont même fini par faire de la tolérance une question de principe autant que de pratique. Il ne faudrait cependant pas oublier que la liberté de parole dont ils se prévalent aujourd'hui n'est pas un bien qui a toujours existé ou sur lequel on peut compter partout. Le Faust de Goethe n'avait peut-être pas complètement tort de s'écrier : « Oui, 'savoir' ! Ainsi disent les hommes. Mais qui ose appeler l'enfant par son vrai nom ? Le petit nombre de ceux qui en ont épié quelque chose et qui, au lieu de se restreindre, ont eu la folie de faire connaître leur pensée à la foule sont morts sur le bûcher ou ont été crucifiés »³⁸.

Face à de pareilles situations, quelle sera la réaction du penseur qui n'accepte pas le silence qu'on voudrait lui imposer et qui prévoit en même temps les graves ennuis auxquels il s'expose en parlant ? Notre monde moderne a apporté à ce problème une solution originale, qui consiste à faire valoir ce qu'il est convenu d'appeler les droits de l'homme, et, le cas échéant, de les revendiquer pour soi-même ou pour autrui. Cela suppose, entre autres choses, qu'il y a entente sur la nature de ces droits, que tout le monde est d'accord pour les reconnaître, et qu'il y a un moyen de les faire observer par ceux qui voudraient y contrevenir. C'est déjà beaucoup exiger. Nous ne devons pas non plus nous faire d'illusions sur l'efficacité de ce genre de démarche, qui n'aboutit souvent qu'à provoquer de nouvelles représailles contre ceux à qui elle se propose de venir en aide.

Quoi qu'il en soit, les philosophes anciens et médiévaux n'ont pas fait état de ces droits universels que toute société doit censément respecter, et même s'ils les avaient connus, il n'est pas du tout sûr que c'est à eux qu'ils auraient eu recours en la circonstance. Ils ont plutôt admis que la vie politique avait elle aussi ses exigences, qui coïncident rarement avec celles de la vie philosophique, axée entièrement sur la vérité. Ils ont compris qu'ils n'arriveraient jamais à éclairer tous les esprits ou à déraciner tous les préjugés qui régnaient autour d'eux. Ils ont surtout vu qu'ils ne pouvaient pas se désintéresser de ce milieu social qui

38. GOETHE, *Faust*, 588-593.

servait de cadre indispensable à leur activité et qu'il leur incombait, par conséquent, de prendre en considération l'effet probable de leurs enquêtes sur l'ensemble de leurs concitoyens. C'est la raison pour laquelle, sans changer quoi que ce soit au fond de leur pensée, ils ont entrepris de l'exprimer sous un mode nouveau que, après d'autres, nous avons appelé « politique ». La philosophie qui parle partout à coeur ouvert, affirmait Thomas More, « n'est pas à sa place parmi les rois » ; mais il est

une autre philosophie, plus « politique » celle-là, qui connaît en quelque sorte sa propre estrade et qui, en s'ordonnant et en agissant comme il sied à la pièce, joue son rôle avec grâce et ne dit rien d'inconvenant ou de déplacé. Voilà la philosophie que vous devez cultiver. Supposez que, en plein milieu d'une comédie de Plaute, au moment même où de vils esclaves badinent et s'amuse entre eux, vous deviez soudain paraître sur la scène en habit de philosophe et déclamer le passage de l'*Octavie* qui nous montre Sénèque en train de disputer avec Néron; n'eût-il pas mieux valu vous taire que de parler à contretemps et créer pareille galimafrée ? Car en introduisant dans la pièce des matières qui n'ont rien à voir avec elles, vous la défigurez et vous la gâchez, même si ce que vous lui apportez est infiniment supérieur. Quel que soit votre rôle, jouez-le aussi bien que vous le pouvez et faites pour le mieux. N'allez pas semer la discorde et tout chambarder uniquement parce que des idées meilleures et plus heureuses vous viennent à l'esprit³⁹.

Tout ceci revient à dire que l'auteur qui ne veut pas se compromettre écrira habituellement de manière à n'être pas compris de la même manière par tout le monde. Il aura presque toujours intérêt à déguiser sa pensée, quitte à la laisser transparaître pour le petit nombre de ceux qui voudraient se donner la peine de la rechercher. Ses livres contiendront pour ainsi dire un double enseignement, l'un destiné au grand public, l'autre réservé à une élite à qui on pouvait se fier⁴⁰. Pour en saisir la portée, le lecteur averti devra donc faire lui-même le partage entre ce que l'auteur croyait être vrai et ce qu'il n'a affirmé que par souci d'utilité ou par égard pour les opinions d'autrui.

39. THOMAS MORE, *Of Utopia*, Première partie, *ca. fin.* Le mot « politique » est employé dans un sens analogue, quoique péjoratif, par GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Ep.* 58,8, éd. GALLAY, t. I, Paris, 1964, p. 75 : « Mais Basile, poursuivit-il, se borne à faire entrevoir obscurément les choses et ne fait, pour ainsi dire, qu'esquisser la doctrine ; il ne proclame pas franchement la vérité ; avec plus de politique (*politikôteron*) que de piété il nous rabat les oreilles, et par la puissance de sa parole il masque sa duplicité ».

40. Cf. PLATON, *République*, V, 450^c ; *Gorgias*, 487^a. Il est des vérités dont on ne doit faire part qu'à des auditeurs « raisonnables » et « bienveillants ». Si l'auditeur n'est pas intelligent, il comprendra mal ; s'il est hostile, il risque de se retourner contre celui qui parle. Dans un cas comme dans l'autre, il faut se méfier de lui.

Cicéron avouait à ce propos sa préférence pour Socrate, qui avait été le premier à faire pénétrer la philosophie à l'intérieur de la cité et dont la méthode paraissait particulièrement heureuse en ce qu'elle lui permettait à la fois de lutter contre l'erreur et de cacher sa propre pensée : *ut nostram ipsi sententiam taceremus*⁴¹. C'est bien Socrate, dit-il encore, qui l'avait emporté « dans cet art de l'ironie et de la dissimulation » — *in hac ironia dissimulantiaque* — et qui y avait déployé « plus d'agrément et de grâce que n'importe qui »⁴². La question sera souvent reprise au cours des siècles. Dans son *De augmentis scientiarum*, Francis Bacon opposait dans le même sens la « méthode initiatique », qui s'adresse aux « fils de la science » et met à jour ses secrets, et la « méthode magistrale », qui vise un auditoire plus large et n'engendre que la croyance. Il distinguait pareillement entre l'enseignement « exotérique », accessible à tout lecteur, et l'enseignement « acroamatique », destiné aux seuls élus⁴³. On croira peut-être qu'il s'agit là d'un principe pédagogique élémentaire connu depuis toujours, que la science n'est pas faite pour quiconque et qu'on ne s'y prend pas de la même manière pour expliquer la vérité aux savants et au peuple. Sans nier qu'il en soit souvent ainsi, il paraît plus exact de dire que nous avons affaire à deux enseignements distincts et même diamétralement opposés l'un à l'autre. Saint Augustin le note sans ambages lorsqu'il reproche aux juristes et aux philosophes romains d'avoir délibérément trompé le peuple en matière de religion et d'avoir présenté comme vraies de nombreuses doctrines qu'ils tenaient eux-mêmes pour fausses⁴⁴.

41. CICÉRON, *Tusc. disp.*, V,4,10-11.

42. CICÉRON, *De oratore*, II,67,202 ; cf. saint AUGUSTIN, *De civ. Dei*, VIII,4 : « Dans ses ouvrages, en effet, où il donne Socrate son maître comme dirigeant la discussion, Platon affecte d'en suivre la coutume bien connue de dissimuler sa science ou son opinion, parce que cette méthode lui plaisait à lui aussi ; il s'ensuit qu'il est devenu difficile de saisir ses idées propres sur les grands sujets ». L'ironie en question prenait en général une double forme : elle consistait ou bien à exprimer sur un sujet donné des opinions moins sages que celle que l'on acceptait soi-même, ou bien à se garder d'exprimer aucune opinion, sous prétexte qu'on n'en était pas capable et qu'on devait donc se contenter de soulever la question sans prétendre y répondre.

43. FRANCIS BACON, *De augmentis scientiarum*, VI,2, *Works*, éd. SPEDDING and ELLIS, t. II, p. 428-430. Cf. *De interpretatione naturae sent.*, XII,9, *ibid.*, t. VII, p. 367 : « La discrétion employée par les anciens, bien que discréditée par les abus de personnes vaines et trompeuses, cette discrétion qui consiste à révéler certaines choses et à en réserver d'autres pour une transmission privée, et à publier de telle manière que ce qui est dit ne sera pas conforme à la capacité ou au goût de tous mais sera adapté à chaque auditeur, ne doit pas être écartée, à la fois pour épargner tout danger à ceux qui sont exclus et pour augmenter l'affection de ceux qui sont admis ». Sur l'ésotérisme de Bacon, voir H.B. WHITE, *Peace Among the Willows : The Political Philosophy of Francis Bacon*, The Hague, 1968, p. 109-112.

44. *De civ. Dei*, IV,27 : « Haec pontifex (Scaevola) nosse populos non vult ; nam falsa esse non putat. Expeditur igitur existimat falli in religione civitates » ; *ibid.*, IV,31,1 :

Il va de soi que cette façon de faire exige de la part de l'auteur certains dons littéraires que seuls les plus grands ont possédés à un degré éminent. Ceux qui l'ont adoptée disposaient néanmoins d'une multiplicité de moyens qu'ils étaient libres d'utiliser à leur guise. Au lieu de tout dire, ils pouvaient se contenter de quelques allusions discrètes, sachant que la plupart des gens tendent à juger de l'importance d'un sujet par le nombre de pages qui lui sont consacrées. Ils pouvaient annoncer un thème qui ne sera pas développé comme tel par la suite, ou, inversement, traiter à l'improviste une question qu'ils s'étaient bien gardé d'annoncer, comme il arrive à Machiavel de le faire⁴⁵. Ils pouvaient énoncer les prémisses d'un argument sans souffler mot des conséquences qui en découlent dès qu'on se met à y réfléchir. Ils pouvaient s'exprimer à l'aide de symboles, dont l'interprétation restait ambiguë et partant discutable. Ils pouvaient citer leurs sources de travers, ou hors de contexte ou de manière incomplète, laissant au lecteur le soin de les surprendre en défaut et de tirer de là les conclusions qui s'imposaient. Ainsi Rousseau, qui en appelle à l'autorité de Plutarque pour attaquer les arts et les sciences, ne rapporte que la première partie du texte, seule favorable à la thèse qu'il défend publiquement, et laisse tomber la suite, qui ne correspond pas moins à ce qu'il pensait lui-même de la question⁴⁶. S'ils écrivaient des

« Ego ista conicere putari debui, nisi eviderter alio loco ipse (Varro) diceret de religionibus loquens multa esse vera, quae non modo vulgo scire non sit utile, sed etiam, tametsi falsa sunt, aliter existimare populum expediat ». Sur l'interprétation, vivement controversée, de ces textes, cf. J. PÉPIN, *Mythe et allégorie : les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1976, p. 12-28, et E.L. FORTIN, *St. Augustine and Roman Political Religion* (De Civ. Dei, IV.27) : *Some Critical Reflections*, dans *Revue des études augustiniennes*, 26 (1980). D'après Pépin, c'est à tort que saint Augustin aurait imputé une telle duplicité à Scaevola. La religion romaine étant affaire de pratique plutôt que de dogmes ou de croyances, la question ne se serait jamais posée dans ces termes pour les pontifes. Le *De natura deorum* de Cicéron montre bien pourtant que les croyances que l'on entretient au sujet des dieux ne sont pas étrangères à la pratique religieuse et que celle-ci est nécessairement menacée par le scepticisme philosophique ; voir, par exemple, *De nat. deor.*, II.67,168 ; III.1,3-4.

45. Ainsi, *Le prince*, ch. 11, consacré aux principautés ecclésiastiques, dont il n'était pas question dans le plan annoncé au ch. 1.

46. Cf. *Discours sur les sciences et les arts*, début de la Seconde partie, où, pour expliquer le Frontispice, Rousseau cite en note le texte suivant de Plutarque dans la traduction d'Amyot : « Le satyre voulut lutter et embrasser le feu, la première fois qu'il le vit ; mais Prometheus lui cria : 'Satyre, tu pleureras la barbe de ton menton, car il brûle quand on y touche ». Plutarque ajoute cependant : « mais il procure la lumière et la chaleur et sert d'instrument à tous les arts, à condition que l'on apprenne à l'utiliser » ; *De capienda ex inimicis utilitate*, 86F. Voir, en outre, MACHIAVEL, *Discorsi*, I,26, qui applique au roi David ce que le Nouveau Testament dit au sujet de Dieu : « Il a rassasié de biens les affamés et renvoyé les riches les mains vides » (Luc, I :53). Le sens que l'auteur donne à cette citation, la seule à être empruntée au

dialogues, ils pouvaient mettre leurs idées au compte de leurs personnages, tout en ayant l'air de les réprouver. Dans le *De natura deorum*, Cicéron se range du côté de Balbus, qui défend l'existence des dieux, plutôt que du côté de Cotta, qui vient d'en faire le procès⁴⁷. Saint Augustin remarque cependant que, lorsqu'il reprend la question dans telle autre de ses oeuvres, c'est pour se rallier cette fois à la position que Cotta avait tenté de soutenir, apparemment sans succès⁴⁸. Plus souvent encore, ils pouvaient se contredire, affirmant en un endroit ce qu'ils nient carrément ailleurs, car cela aussi servait à brouiller les pistes. Hobbes prétendait n'avoir rien dit dans son *Léviathan* ou dans ses autres traités qui fût contraire à la Parole de Dieu⁴⁹. Le lecteur qui a suivi le raisonnement depuis le début comprend difficilement qu'une telle assertion puisse se réconcilier avec ce qui y est dit au sujet de la croyance religieuse et ses rapports avec la société civile⁵⁰.

Nous nous étonnons parfois du nombre de contradictions qui se rencontrent même chez des philosophes réputés pour la rigueur de leur pensée. Si le lecteur moyen n'a pas de mal à relever ces contradictions, il est difficile d'admettre qu'elles aient pu échapper à l'auteur lui-même. Dira-t-on que celui-ci s'est tout simplement rétracté sur tel ou tel point, sans se soucier de nous en avertir, et que seule la position sur laquelle il s'est finalement rabattu mérite d'être considérée comme étant la sienne ? Peut-être, surtout lorsqu'il s'agit de deux oeuvres différentes dont nous connaissons bien la date de composition. Mais nous n'en serons jamais absolument sûrs. Et si la contradiction devait se trouver à l'intérieur d'une même oeuvre ? Allons-nous toujours recourir à la même hypothèse ? Il existe une autre explication à laquelle il est nécessaire de songer et qui ne paraît pas moins normale : c'est que l'auteur s'est contredit à dessein et pour des raisons qu'il avait tout intérêt à taire⁵¹. Si

Nouveau Testament dans les *Discorsi*, s'éclaire par le commentaire qui suit : « Sans doute ces moyens sont-ils cruels et hostiles à toute vie civilisée ; ils ne sont ni chrétiens, ni même humains », bien qu'il soit nécessaire d'y recourir si l'on veut réussir.

47. *De natura deorum*, III,40,95.

48. *De civ. Dei*, V,9,1.

49. HOBBS, *Léviathan*, IV, Conclusion.

50. Cf. *ibid.*, I,12 et II,29. Sur l'athéisme de Hobbes, cf. R. POLIN, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, 1953, p. xv et 139-140 ; L. STRAUSS, *On the Basis of Hobbes's Political Philosophy*, réimprimé dans *What Is Political Philosophy ?* Glencoe, 1959, p. 182-189 (traduction française dans *Critique*, X, no 83 (avril, 1954), p. 338-362).

51. Voir sur cette question L. STRAUSS, *On a Forgotten Kind of Writing*, réimprimé dans *What Is Political Philosophy ?* p. 223-224. Également, MAIMONIDE, *Guide des égarés*, Introduction, p. 9^b-12^a Munk.

son enseignement est dangereux, on comprendra sans peine qu'il ait voulu se réserver la possibilité de se démentir au cas où on le prendrait en délit.

Cela ne veut évidemment pas dire que même les plus grands auteurs ne se sont jamais trompés ; car dans ce cas leur pensée serait une et nous n'aurions pas à choisir entre eux. Mais de même que l'on peut se tromper sans se contredire, de même aussi peut-on se contredire sans se tromper ; et si tant d'auteurs l'ont fait à des époques plus ou moins éloignées de la nôtre, c'est vraisemblablement parce qu'ils ont vu là un moyen privilégié de déjouer la surveillance de leurs censeurs. Nous en revenons toujours à cette idée d'un mode politique grâce auquel l'écrivain, pour peu qu'il soit habile, réussit à donner à sa pensée un revêtement qui en dérobe le sens profond au lecteur inattentif ou peu soucieux d'exactitude, tout en ménageant l'accès à quelques disciples déjà prévenus et qui savent d'avance plus ou moins à quoi s'attendre.

Le lecteur moderne est souvent rebuté par une telle attitude qui paraît malhonnête au suprême degré et où il ne détecte souvent que mépris pour le vulgaire ou pur cynisme⁵². Il suffit de l'examiner d'un peu plus près, cependant, pour constater qu'elle ne ressemble que superficiellement à celle du cynique. Celui-ci ne voit que le petit côté des choses et cherche constamment à expliquer le haut par le bas. Son regard est perspicace, et c'est ce qui le rend intéressant ; mais, n'ayant aucune grandeur d'âme, il est incapable de l'apprécier chez autrui et n'y voit jamais qu'hypocrisie ou vaine prétention⁵³. De là son dédain pour tout ce qui passe pour noble ou digne d'admiration. Aussi l'indignation lui est-elle étrangère, car seul l'homme moral s'indignera des injustices qui se commettent autour de lui. Tout autre est l'état d'esprit du philosophe qui, pour n'être pas moins perspicace, se connaît suffisamment lui-même pour se rendre compte de ses responsabilités à l'égard de ceux qui l'entourent. Certes, il ne partage pas toujours lui non plus leurs sentiments, mais, voyant les choses de plus haut, il sait en reconnaître la valeur et leur témoigner le respect qui convient ; et si l'injustice ne provoque pas davantage son indignation, ce n'est pas parce que les moyens de la condamner lui font défaut, c'est uniquement parce qu'il n'a d'autre passion que pour la vérité.

52. E.g., PÉPIN, *Mythe et allégorie*, p. 18.

53. Voir à ce propos les remarques intéressantes et amusantes de NIETZSCHE, qui définit le cynique comme un ventre à deux besoins et une tête qui n'en a qu'un, la vanité, dans *Par delà le bien et le mal*, no 26.

Ceci dit, la précision exigerait que nous distinguions plus nettement que nous ne l'avons fait jusqu'ici entre les anciens d'une part et leurs successeurs modernes d'autre part. Ces derniers ne se sont pas contentés de communiquer leurs pensées secrètes à ceux qu'ils voulaient attirer à leur cause ; ils ont réclamé activement la liberté d'enquête et la liberté de parole, ce que personne n'avait encore eu l'idée de faire. Leur but ultime étant de préparer un avenir où personne n'aurait plus à souffrir pour avoir osé dire ce qu'il croyait être vrai, ils ont dû s'exprimer avec plus d'ouverture qu'on ne l'aurait fait autrefois. Leur ésotérisme reste finalement provisoire et lié à des conditions dont on espérait qu'elles allaient un jour disparaître. Si nous leur avons emprunté quelques-uns de nos exemples, c'était dans la seule intention d'illustrer, de façon sommaire et encore assez peu précise, la nature de ce mode politique qui s'est manifesté diversement à diverses époques et que nous allons bientôt retrouver chez les auteurs du moyen âge.

Encore eût-il fallu au moins faire allusion aux grandes oeuvres philosophiques et littéraires de la Renaissance, qui auraient pu tout aussi bien nous servir de témoins. Nous ne les avons laissées de côté que parce que de nombreuses études en ont déjà révélé le caractère particulier. À titre d'échantillon, reportons-nous seulement au mythe des « paroles gelées » dont Rabelais a si brillamment tiré parti dans le *Quart Livre* et qui sert de prélude à son récit du combat des Arimaspiens contre les Néphélibates⁵⁴. Ces paroles sont en effet curieuses : elles se transforment en glace et deviennent silencieuses à la froideur de l'air, mais elles fondent et se font de nouveau entendre dès que l'hiver passe et que le beau temps revient. Plaisante fantaisie, qui recouvre un sens profond et qui semble faire partie de ce que M. V.L. Saulnier propose de nommer « l'hésuchisme politique » ou « l'évangélisme non-prédicant » de l'auteur⁵⁵. Il est des temps où il vaut mieux se taire et laisser passer les intempéries. Au lieu de vendre des paroles, comme font les avocats, Pantagruel vendrait plutôt du silence. On n'engage pas une lutte qu'on est sûr de perdre. « Puisque les pouvoirs persécutent ceux qui répandent la bonne parole, et puisqu'il apparaît à l'expérience que le prêcheur reste incapable de la faire saisir au public, cessons donc de parler : à quoi bon s'obstiner dans une imprudence inutile ? »⁵⁶ Se taire, ou, plus exacte-

54. RABELAIS, *Le Quart-Livre*, ch. 56.

55. V.L. SAULNIER, *Le silence de Rabelais et le mythe des paroles gelées*, dans *François Rabelais*, ouvrage publié pour le quatrième centenaire de sa mort, *Travaux d'humanisme et renaissance VII*, Genève et Lille, 1953, p. 233-247.

56. *Ibid.*, p. 243.

ment, mesurer ses paroles ; parler en riant et rire en parlant, mais pas seulement pour rire. Il se peut que les parties en présence, Arimaspiens et Néphélibates, novateurs et traditionalistes, aient toutes deux tort. Le jour viendra où les paroles, conservées dans la glace, reprendront voix, pas pour tout le monde — la plupart des membres de l'équipage n'arrivent pas à les déchiffrer — mais pour ceux qui veulent comprendre et qui en sont capables. C'était à tout prendre le moyen le plus efficace de parvenir à son but.

Cette méthode du déguisement ou de l'obscurité volontaire, le monde chrétien n'a pas attendu, pour la redécouvrir, le travail des humanistes de la Renaissance. Ceux-ci n'ont fait que suivre, dans un autre esprit et pour d'autres motifs, la voie qui leur avait été tracée par Dante et ses disciples médiévaux. Nous aurions cependant tort de croire que Dante lui-même représente à cet égard un point de départ absolu. Ce qu'il a accompli par l'entremise d'une oeuvre essentiellement poétique, les philosophes arabes et juifs l'avaient déjà tenté dans une série impressionnante de traités et de commentaires dont l'intérêt philosophique devait échapper pendant longtemps aux savants modernes. Grâce au renouveau des études médiévales, ces oeuvres nous sont heureusement mieux connues qu'elles ne l'étaient autrefois ; mais il faut aussi dire qu'on a eu tendance à les étudier moins en elles-mêmes que dans leurs rapports avec la scolastique chrétienne, qu'elles n'ont cessé d'alimenter mais en face de laquelle elles paraissent alors nettement inférieures. Or nous verrons que c'est bien plutôt par leur côté politique, et donc par ce qui les sépare de la scolastique plus encore que par ce qui les rapproche d'elle, qu'elles peuvent nous aider de loin à comprendre l'oeuvre de Dante.

CHAPITRE II

L'ISLAM ET LA REDÉCOUVERTE DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE

La naissance de l'aristolélisme arabe

La philosophie politique telle que le moyen âge l'a connue apparaît pour la première fois dans les milieux musulmans dès le début du dixième siècle. Nous sommes, hélas, très mal renseignés sur les circonstances qui ont présidé à sa découverte. Un fragment d'une oeuvre perdue d'al-Farabi, le grand fondateur de la tradition philosophie arabe, nous révèle que ce premier contact avec la philosophie s'est opéré par l'intermédiaire des théologiens et des philosophes chrétiens qui, au moment de la conquête arabe, s'étaient réfugiés d'Alexandrie à Antioche et, plus tard, d'Antioche à Bagdad, où vers la fin du neuvième siècle se côtoyaient chrétiens et musulmans¹.

Nous apprenons par ce même fragment que l'enseignement de la philosophie aux chrétiens ne devait pas s'étendre au-delà de la première partie des *Premiers analytiques* d'Aristote, mais que rien n'empêchait de dépasser cette limite en ce qui concerne les musulmans. Le motif de cette interdiction se laisse facilement deviner. En effet, à partir du chapitre huit

1. Le texte a été publié, avec une traduction allemande, par M. STEINSCHNEIDER, *Al-Farabi (Alpharabius) des arabischen Philosophen Leben und Schriften*, Saint-Pétersbourg, 1869, p. 85-89 et 211-213. Voir également M. MEYERHOF, *Von Alexandrien nach Baghdad : ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern*, dans *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse*, Berlin, 1931, p. 389-429. N. RESCHER, *Al-Farabi on Logical Tradition*, dans *Journal of the History of Ideas*, 24 (1963), p. 127-132. M. FAKHRY, *A History of Islamic Philosophy*, New York and London, 1970, p. 125-129. A. BADAWI, *Histoire de la philosophie en Islam*, t. I : *Les philosophes théologiens*, Paris, 1972, p. 479-480. Pour les rapports entre la pensée philosophique et scientifique arabe et les écoles de philosophie et de médecine d'Alexandrie à l'époque hellénistique, cf. G. BERGSTRÄSSER, *Hunain ibn Ishâq über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen*, dans *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, 17,2 (1925), et pour une vue synoptique du développement de la pensée musulmane, M. MAHDI, *Islamic Theology and Philosophy*, dans *Encyclopedia Britannica*, t. IX, New York 151974, p. 1012-1025.

du livre I de ce traité, Aristote aborde de manière plus explicite la notion de science et de ses divers instruments, dont l'étude approfondie n'était pas sans présenter quelque danger pour la foi du jeune chrétien². Le même piège guettait évidemment l'élève musulman, mais dans ce cas il n'y avait plus à se faire de scrupules, puisqu'en ébranlant ses convictions religieuses on ne faisait que lui rendre service. C'est ainsi que, sous la direction de ses maîtres chrétiens, al-Farabi a pu se familiariser avec le reste de la logique et éventuellement toute la philosophie d'Aristote, dont il se fera lui-même l'interprète et qu'il se chargera de transmettre à ses successeurs³.

Certes il y avait eu au cours des siècles précédents de nombreux contacts entre l'islam et certains courants philosophiques plus tardifs, notamment le stoïcisme et le néoplatonisme, ainsi qu'avec tout cet ensemble de doctrines mystiques ou pseudo-scientifiques de provenance diverse, telles que la gnose orientale ou manichéenne, les *Oracles Chaldaïques*, l'alchimie et l'astrologie, dont pendant des siècles les esprits même cultivés du Proche-Orient avaient fait leurs délices. D'autres penseurs avaient éprouvé un attrait analogue pour la science, dont le développement devait être favorisé, à partir du neuvième siècle, par la prolifération de nouvelles traductions arabes d'à peu près tous les grands textes philosophiques grecs⁴. Il suffit de nommer, parmi les

2. AL-FARABI, *Sur l'essor de la philosophie*, dans BADAWI, *op. cit.*, p. 479-480 : « Il en fut ainsi jusqu'à l'avènement du christianisme. Puis l'enseignement cessa à Rome (i.e., Athènes), mais il fut maintenu à Alexandrie, jusqu'au moment où le roi des chrétiens (l'empereur de Byzance) réunit un synode d'évêques pour discuter la question de ce qui pouvait être permis et de ce qu'on devait interdire en cette matière. Leur décision fut de permettre que l'enseignement de la logique embrasse l'étude des livres de la logique jusqu'à la fin des figures non-modales (du syllogisme) et d'interdire ce qui suit : car ils virent là de quoi porter préjudice au christianisme, tandis que ce qu'on permit d'enseigner pouvait contribuer au triomphe de leur religion. Cette partie fut donc la seule à être exposée ; quant au reste, il fut caché. Cet état de choses dura jusqu'à l'avènement de l'islam beaucoup plus tard . . . Ce qui fut alors enseigné en logique n'allait pas au-delà des figures non-modales (du syllogisme) ». Badawi fait remarquer, à la suite de Renan et de Steinschneider, que les traductions syriaques de l'*Organon* d'Aristote se terminent toujours avec le chapitre sept des *Premiers analytiques*. Cf. aussi M. MEYERHOF, *La fin de l'école d'Alexandrie d'après quelques auteurs arabes*, dans *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, 15 (1932-1933), p. 114.
3. AL-FARABI, *loc. cit.* : « J'ai appris auprès de Yuhanna ibn Haylan jusqu'à la fin du livre de la démonstration (*Seconds analytiques*) d'Aristote. La partie (de la logique) qui vient après les figures non-modales fut appelée 'la partie qui n'est pas à lire (i.e., à étudier)'. Ensuite elle fut lue ; et ce fut la règle, chez les professeurs musulmans, de lire tout ce qu'on peut lire de la partie qui suit les figures non-modales. Abu Nasr (al-Farabi) dit qu'il a lu jusqu'à la fin du livre de la démonstration ».
4. Cf. R. WALZER, *New Light on the Arabic Translations of Aristotle*, dans *Greek into Arabic*, Oxford, 1962, p. 65-70. F.E. PETERS, *Aristoteles Arabus : The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, Leiden, 1968, p. 1-75. ID., *Aristotle and the Arabs : The Aristotelian Tradition in Islam*, New York, 1968, p. 57-67. M FAKHRY, *op. cit.*, p. 16-31.

prédécesseurs immédiats ou les contemporains d'al-Farabi, al-Kindi et le médecin ar-Razi, qui font figure de précurseurs en ce qu'ils semblent n'avoir appartenu à aucune école théologique et que leur pensée prend son point de départ dans la philosophie grecque plutôt que dans la tradition religieuse. Tous deux sont pleinement conscients de la nouveauté de leur démarche et la considèrent comme étant contraire à l'esprit et aux méthodes de la théologie musulmane. Ce n'est pourtant pas à eux que nous devons nous adresser si nous voulons comprendre la philosophie islamique dans ce qu'elle a de plus original et de plus puissant.

Al-Kindi s'en tient la plupart du temps soit à la philosophie naturelle et aux mathématiques, soit, en ce qui concerne la philosophie pratique, à l'éthique. Sa pensée, comme celle de ses contemporains, reste entachée d'éléments magiques et astrologiques⁵. Il sent bien le besoin de traiter des rapports entre science philosophique et religion, mais là-dessus sa position revient tout simplement à dire que Dieu peut communiquer sa vérité aux hommes sans passer par l'intermédiaire des sciences humaines. Les connaissances que possède le prophète et dont il fait part au commun des mortels lui viennent ainsi directement de Dieu. Étant supérieures à toute connaissance scientifique, elles doivent prendre le pas sur elle partout où il y aurait désaccord entre les deux⁶.

Ar-Razi s'intéresse lui aussi aux sciences naturelles, à la morale et d'une manière spéciale au problème que pose du point de vue de l'immutabilité divine la notion d'une création temporelle. S'il n'est guère plus soucieux de philosophie politique que ne l'est al-Kindi⁷, il montre cependant moins de respect que lui pour les dogmes de la religion. Sur ce point sa pensée se rattache plutôt à l'épicurisme ancien, qui ne voyait dans la religion qu'une forme de déception perpétrée ou entretenue par l'autorité civile pour raffermir sa domination sur la multitude⁸.

L'état fragmentaire dans lequel nous est parvenu l'oeuvre de ces deux maîtres ne nous permet malheureusement pas de formuler un

5. Cf. M.T. D'ALVERNY et F. HUDRY, *Al-Kindi, De radiis*, dans *Archiv. d'hist. doct. et litt. du moyen âge*, 41 (1974), p. 139 et suiv. Le *De radiis* d'al-Kindi a pour sous-titre, *Theoria artium magicarum*.
6. Cf. A.L. IVRY, *Al-Kindi's Metaphysics*, Albany, 1974, p. 22-34. et, pour une comparaison entre al-Kindi et al-Farabi, R. WALZER, *The Rise of Islamic Philosophy*, dans *Oriens*, 3 (1950), p. 1-19.
7. La politique n'est mentionnée nulle part dans la liste qu'AR-RAZI donne de ses propres ouvrages dans *Le livre de la conduite du philosophe*, trad. P. KRAUS, *Raziana I*, dans *Orientalia*, N.S., 4 (1935), p. 332-333. Pour la pensée morale d'AR-RAZI, voir sa *Médecine spirituelle*, trad. A.J. ARBERRY, *The Spiritual Physick of Rhazes*, London, 1950, p. 16-107.
8. Cf. M. MAHDI, *Islamic Theology and Philosophy*, p. 1019.

jugement définitif sur sa portée. Il est à craindre toutefois que le cadre dans lequel s'élabore leur pensée ne soit encore trop étroit. En comparaison de celle d'al-Farabi leur connaissance d'Aristote s'avère passablement défectueuse. Ils ne possèdent pas en matière de logique et de métaphysique la compétence requise pour mener à bonne fin une tâche aussi difficile et ils n'ont pas davantage reconnu tout l'intérêt que pouvait avoir la philosophie politique tant de leur point de vue à eux que du point de vue de la cité. Aussi bien, ni l'un ni l'autre n'a su donner à l'entreprise philosophique l'ampleur qui lui revient et que l'on rencontre pour la première fois chez al-Farabi.

Ce sera précisément le grand mérite de ce dernier de retourner à la pensée d'Aristote dans son intégrité, de la dégager de ce fatras de divagations et d'élucubrations nébuleuses dans lequel elle se trouvait alors empêtrée et d'en faire le noyau de sa propre philosophie. Conformément aux normes jadis établies par les maîtres des grandes écoles philosophiques de la fin de l'antiquité, celles d'Alexandrie et d'Athènes, il élargira les bases de l'enquête philosophique et sera le premier à présenter un exposé complet des diverses formes que prend l'argumentation tant philosophique que non-philosophique. Ses commentaires sur l'*Organon* d'Aristote rendront ainsi à la logique la place qui lui appartient en tant qu'instrument des sciences⁹. Ses ouvrages de philosophie naturelle mettront à jour les fondements de la physique aristotélicienne et montreront comment, à la lumière de ses principes, il est possible de répondre aux objections que d'autres penseurs cherchent parfois à faire valoir contre elle. Son petit traité l'éternité du monde, qui est une réfutation en règle des thèses de Jean Philopon, illustre en raccourci mais de manière lumineuse le niveau spéculatif auquel peut atteindre ce genre de travail¹⁰.

Il est vrai qu'on rencontre encore chez lui quelques vestiges du néoplatonisme à la mode, ce qui a fait croire à certains qu'il avait l'étoffe d'un mystique¹¹. Mais il n'est pas du tout sûr qu'il en soit ainsi.

9. Cf. N. RESCHER, *Studies in the History of Arabic Logic*, Pittsburgh, 1963, p. 22-27. Id., *The Development of Arabic Logic*, Pittsburgh, 1964, p. 33-42. Pour les remous occasionnés par l'introduction de la nouvelle logique, voir M. MAHDI, *Language and Logic in Classical Islam*, dans G.E. VON GRUNEBAUM, *Logic in Classical Islam*, Wiesbaden, 1970, p. 51-83.
10. Le texte a été traduit en anglais et commenté par M. MAHDI, *Alfarabi against Philoponos*, dans *Journal of Near Eastern Studies*, 26,4 (1967), p. 233-260.
11. E.g., É. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London, 1955, p. 185 : « That great logician was also a profoundly religious spirit, and it is at least probable that this same sentiment inspired his epoch-making distinction of essence and

Al-Farabi a retenu du néoplatonisme tout juste ce qui était utile pour rendre sa position acceptable à l'orthodoxie religieuse¹². La tournure de son esprit paraît en fin de compte beaucoup plus rationnelle que religieuse ou mystique. Même lorsqu'il traite de sujets qui pourraient facilement se prêter à une interprétation mystique, il veille à se rapprocher le plus possible d'Aristote, par exemple, en rejetant la doctrine néoplatonicienne selon laquelle il y aurait lieu de poser, au-delà de l'Être ou du *Nous*, un principe ineffable, l'Un, dont ils seraient issus par voie d'émanation¹³. Il n'est donc pas étonnant que tous les grands philosophes arabes qui l'ont suivi — Avicenne, Ibn-Bajja (Avempace), Ibn Tufayl, Averroès — aient reconnu en lui leur « second maître » (après Aristote) et se soient réclamés de lui¹⁴.

La politique platonisante d'al-Farabi

Fait curieux cependant, et qui a rarement reçu toute l'attention qu'il mérite : alors qu'en logique, en philosophie de la nature, en morale et en métaphysique, Aristote fait partout autorité, en matière de philosophie politique ce n'est plus vers lui mais vers Platon qu'al-Farabi et ses successeurs se sont tournés sans exception. Al-Farabi a commenté la *République* et les *Lois* de Platon. Averroès, à qui nous devons non moins de trente-huit commentaires sur les divers traités d'Aristote, est également l'auteur d'un commentaire sur la *République*. Il n'existe d'autre part

existence in created beings. It marks a date in the history of metaphysics. Alfarabi, as M. Horton so aptly remarks, showed himself capable of adapting the overwhelming richness of Greek philosophical speculation to the nostalgic feeling for God that the Orientals have, and to his own mystical experience. Indeed, he was himself a mystic, a sufi . . . » H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, t. I, Paris, 1964, p. 223 : « Ce grand philosophe était un esprit profondément religieux et mystique ».

12. Les travaux les plus récents nous obligent à modifier l'opinion communément répandue selon laquelle la pensée d'al-Farabi et de ses successeurs serait essentiellement un amalgame d'aristotélisme et de philosophie néoplatonicienne. Sur l'état de la question, voir le compte-rendu de J. VAN ESS, *Jüngere orientalische Literatur zur neuplatonischen Überlieferung im Bereich des Islam*, dans K. FLASCH, *Parusia : Studien zur Philosophie Platons und Problemgeschichte des Platonismus*, Frankfurt/Main, 1965, p. 333-350.
13. Cf. AL-FARABI, *Idées des habitants de la cité vertueuse*, trad. R.P. JAUSSEN, Y. KARAM et J. CHLALA, dans *Textes et traductions d'auteurs orientaux*, t. IX, Le Caire, 1949, p. 13-14 et 20.
14. Voir à ce propos le jugement d'Avicenne, cité par S. PINES, *La « Philosophie orientale » d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens*, dans *Archiv. d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, 19 (1952), p. 9 : « Pour ce qui est d'Abu Nasr al-Farabi, il convient qu'on croie de plus en plus à (sa valeur), et qu'on ne le mette pas sur le même plan que les autres. Il semble, en effet, qu'il soit le meilleur parmi (les philosophes) d'autrefois ».

dans toute la tradition arabe aucun commentaire sur la *Politique* d'Aristote¹⁵.

Cette lacune pourrait à la rigueur s'expliquer par le fait que le texte d'Aristote était resté jusqu'alors inaccessible¹⁶. C'est ce que laisse entendre Averroès lorsque, au début de son commentaire sur la *République*, il avoue ne pas l'avoir eu en main¹⁷. Il est probable toutefois que l'intérêt porté aux dialogues politiques de Platon a été motivé par des raisons plus profondes, qui ne sont pas sans rapport avec les conditions dans lesquelles la philosophie s'est implantée dans le monde musulman.

Dans son traité sur la *Philosophie de Platon et d'Aristote*, al-Farabi nous fait savoir que toutes ses oeuvres avaient pour but de montrer comment on doit s'y prendre pour « introduire la philosophie là où elle n'a jamais existé ou la restaurer au cas où elle viendrait à se perdre »¹⁸. Une telle entreprise devait fatalement se heurter à des obstacles considérables dans une société régie, comme l'était la société musulmane, par une loi divine dont le pouvoir s'étendait à tous les aspects de la pensée et de l'agir humains et qui prescrivait jusque dans le détail tout ce qu'il est nécessaire de faire ou de croire pour être heureux en cette vie et mériter le bonheur dans l'au-delà. Quiconque s'adonnait à la philosophie, c'est-à-dire, à la critique des opinions reçues et à la recherche de vérités nouvelles, était de ce fait obligé de se justifier devant le tribunal de la loi divine. On est tout de suite frappé par la ressemblance qui existe entre cette situation et celle à laquelle Platon avait dû faire face à une époque déjà lointaine où la philosophie, jeune encore et objet de soupçon de la part des autorités civiles, cherchait à s'accréditer dans la Grèce du cinquième siècle.

Comme le fait remarquer Avicenne, c'est en effet Platon, et non pas Aristote, qui s'enquiert au sujet de l'origine des lois divines et humaines, des rapports qui existent entre elles et de la façon dont, par le truchement de la révélation ou de la prophétie, les lois divines ont été communiquées

15. Cf. F.E. PETERS, *Aristoteles Arabus*, p. 53-54.

16. Ainsi déjà E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, éd. H. PSICHARI, *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, t. III, Paris, 1949, p. 87 : « Les raisons que l'on donne ordinairement de la préférence accordée par les Arabes à Aristote sont plus spécieuses que réelles. Il n'y a pas eu de préférence, car il n'y a pas eu de choix réfléchi ».

17. AVERROÈS, *Paraphrasis in libros de Republica Platonis*, dans *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, t. III, Venise, 1562, p. 336 B.

18. *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, I,4,63, trad. MAHDI, New York, 1962, p. 49-50.

aux hommes¹⁹. Le dialogue le plus proprement politique — on pourrait aussi dire le plus pieux — de Platon, les *Lois*, s'ouvre effectivement par une question relative à la cause ou au fondement des lois. L'étranger venu d'Athènes en Crète (Socrate n'est nommé nulle part dans le dialogue) demande à ses interlocuteurs, deux vieillards appartenant à d'anciennes sociétés réputées pour leurs bonnes lois, s'ils attribuent l'origine de ces lois à Dieu ou à un homme quelconque²⁰.

La philosophie politique est née dans le monde arabe le jour où on s'est aperçu que ce genre de question était en fait celui dont on devait soi-même se préoccuper. Selon al-Farabi, Platon s'était rendu compte du « grave danger » que courait le philosophe dans une société où la philosophie n'avait pas encore acquis droit de cité. Il avait donc « repris » sa philosophie et, sans en modifier le contenu, lui avait donné une forme qui la rendit moins suspecte à ses contemporains²¹. C'est en cela, bien plus que par son fond, que sa philosophie se distingue de celle d'Aristote. Loin d'opposer ces deux philosophies l'une à l'autre, les philosophes arabes, à commencer par al-Farabi, n'ont vu entre elles aucune différence essentielle. S'ils ont préféré la politique de Platon à celle d'Aristote, c'est avant tout parce qu'elle répondait davantage à leurs propres besoins. Contrairement à celles d'Aristote qui, grâce au succès de son prédécesseur, n'a pas eu à lutter au même titre pour l'affranchissement de la philosophie, toutes les œuvres de Platon sont politiques quant à leur mode.

Il va sans dire que les sociétés religieuses du moyen âge avaient apporté à la question du fondement des lois divines une réponse beaucoup plus catégorique que ne l'était celle des deux vieillards avec qui Socrate s'était entretenu. Du coup le point de départ de toute enquête scientifique s'était trouvé profondément altéré. À plus forte raison était-il obligatoire maintenant de tenir compte des ordonnances de la loi divine. C'est à ce phénomène qu'al-Farabi fait allusion dans l'apologue qui sert d'introduction à son résumé des *Lois* de Platon²². Un ascète renommé pour sa piété et sa probité avait encouru — on ne nous dit pas pourquoi — la haine du

19. Voir sa lettre *Sur la division des sciences rationnelles*, dans R. LERNER et M. MAHDI, *Medieval Political Philosophy : A Sourcebook*, New York, 1963, p. 96-97.
20. Cf. PLATON, *Lois*, I, 624^a et le commentaire de L. STRAUSS, *The Argument and the Action of Plato's Laws*, Chicago, 1975, p. 1-4.
21. *Philosophy of Plato and Aristotle*, II, 10, 36, trad. MAHDI, p. 66.
22. *Compendium Legum Platonis*, éd. F. GABRIELI, *Corpus Platonicum Medii Aevi*, t. III, London, 1952, p. 3-4. Sur l'édition du texte, voir les remarques critiques de M. MAHDI, *The Editio Princeps of Farabi's « Compendium Legum Platonis »*, dans *Journal of Near Eastern Studies*, 20, 1 (1961), p. 1-24.

tyran, qui avait donné ordre de le saisir. Voulant à tout prix s'échapper, l'ascète prend le parti de se déguiser en vagabond et, feignant d'être ivre, se présente le soir en chantant aux portes de la ville. La sentinelle le somme aussitôt de dire qui il est. « Je suis un tel, répond-il, l'ascète que tout le monde connaît ». Amusée par cette gaillardise, la sentinelle le laisse passer sans se douter le moins du monde de sa véritable identité. L'anecdote nous suggère qu'il est parfois loisible de proférer ouvertement des vérités dangereuses, à condition bien entendu de s'entourer des précautions nécessaires. Ce qu'a fait le pieux ascète n'est pas autre chose que ce que fera al-Farabi, dont la philosophie toute entière s'enclasse, à l'égal de celle de Platon, dans un contexte politique.

Ce qu'il faut bien noter, c'est qu'il ne s'agit pas dans tout ceci d'un simple effort pour combler à l'aide des oeuvres de Platon certaines lacunes que présentait de ce point de vue la *Politique* d'Aristote, mais d'une véritable refonte de la philosophie aristotélicienne en fonction des besoins nouveaux qui se faisaient sentir à l'époque. Nous le voyons déjà à la manière dont al-Farabi ordonne les diverses parties de la philosophie dans son traité sur l'*Énumération des sciences*, le plus ancien et le plus complet des exposés que nous devons aux philosophes musulmans sur la nature et les subdivisions de la science politique²³. Selon le schème proposé, les arts du langage viennent en premier lieu, suivis de la logique, des mathématiques, de la physique et de la métaphysique et, enfin, de ce couronnement qu'est la philosophie politique, à laquelle al-Farabi rattache comme corollaires les sciences proprement islamiques, à savoir, la jurisprudence (*fiqh*) et la théologie dialectique (*kalām*). Toutes les disciplines philosophiques se trouvent ainsi replacées dans un cadre à la fois politique et théologique. Elles font partie d'un ensemble plus vaste dont le but principal est d'éclairer le caractère propre de la communauté religieuse et, au besoin, d'encourager sa réforme dans un sens propice aux intérêts du philosophe et au rôle qu'il pourrait y jouer²⁴.

En conséquence, la philosophie pratique ne se réduit plus pour lui, comme elle le faisait encore chez ses prédécesseurs, à l'éthique. Elle prend l'allure d'une réflexion méthodique sur le bonheur humain et la façon dont il parvient à se réaliser à l'intérieur de la cité ou de la nation.

23. Cf. A. GONZALES PALENCIA, *Al-Farabi : Catalogo de las ciencias*, Madrid, 1953, avec la traduction latine de GÉRARD DE CRÉMONE, p. 117-176, et l'adaptation attribuée à GUNDISSALINUS, p. 83-115.

24. Pour l'interprétation de ce traité, cf. M. MAHDI, *Science, Philosophy, and Religion in Alfarabi's « Enumeration of the Sciences »*, dans J.E. MURDOCH et E.D. SYLLA, *The Cultural Context of Medieval Learning*, Dordrecht, 1975, p. 113-147.

Les cités actuelles et leur organisation cessent d'apparaître comme une donnée primitive et deviennent elles-mêmes l'objet d'une étude scientifique visant à mettre en évidence leur nature et leur fondement. Puisque les hommes ne peuvent être heureux que s'ils sont bien gouvernés, la nouvelle philosophie politique aura pour thème central l'ordre social parfait ou, pour reprendre le titre d'une des principales oeuvres d'al-Farabi, la « cité vertueuse ». Elle en analysera les éléments constitutifs, parmi lesquels il faut accorder une place de choix à la prophétie ou la législation religieuse. En cours de route, elle s'interrogera sur les conditions favorables à l'épanouissement de la religion, sur les obstacles qui ne cessent de se dresser devant elle et sur les dangers qui la menacent du dedans. Elle s'intéressera plus spécialement au fondateur de la communauté religieuse, aux vertus requises de sa part ainsi que de la part de ceux qui prendront plus tard sa relève et à quantité de problèmes connexes dont on chercherait en vain l'équivalent dans la *Politique* d'Aristote²⁵.

Les mêmes soucis vont amener al-Farabi à interpréter les rapports entre le savoir philosophique et la révélation divine d'une manière plus nuancée et mieux adaptée aux besoins de sa cause. Le texte clé en cette matière, celui de la première partie de la *Philosophie de Platon et d'Aristote*, présente la religion comme étant ni plus ni moins qu'une image ou un reflet de la philosophie. Elle constitue le moyen par excellence dont dispose l'homme d'État pour instruire la multitude. Afin de pouvoir s'acquitter de cette tâche, celui-ci devra posséder, en même temps que la sagesse, les dons d'imagination requis pour persuader ses sujets du bien-fondé des lois qu'il promulgue. En sa personne, les qualités du prophète, du philosophe et du prince ou de l'imâm se voient réunies et portées à un degré supérieur de perfection. L'accord qui paraissait faire défaut entre la sagesse et la croyance religieuse est ainsi rétabli, même si les procédés par lesquels elles se communiquent — d'un côté le raisonnement démonstratif, de l'autre le discours persuasif ou l'image sensible — restent distincts²⁶.

Cette façon de voir les choses avait manifestement de gros avantages. Elle a permis à al-Farabi de sauvegarder la primauté de la

25. Voir, pour une vue d'ensemble des idées politiques d'al-Farabi, M. MAHDI, *Alfarabi*, dans L. STRAUSS et J. CROSEY, *History of Political Philosophy*, Chicago, 1972, p. 182-202.

26. AL-FARABI, *Philosophy of Plato and Aristotle*, I, 4, 55-59, trad. MAHDI, p. 41-47. Sur cette première partie du traité d'al-Farabi, intitulée *Le livre de l'atteinte à la félicité*, cf. M. MAHDI, *Remarks on Alfarabi's Attainment of Happiness*, dans G.F. HOURANI, *Essays in Islamic Philosophy and Science*, Albany, 1975, p. 47-66.

raison en montrant, à l'encontre d'al-Kindi, que le philosophe aussi a accès aux vérités les plus hautes, et de ménager au philosophe un accueil plus bienveillant auprès de ses coreligionnaires en lui rappelant, à l'encontre d'ar-Razi, qu'il devait éviter dans son langage tout ce qui pouvait blesser les sensibilités d'autrui concernant la dignité accordée à la révélation divine. Bref, si al-Farabi postule l'identité du prophète-fondateur et du philosophe-roi, c'est moins parce qu'il y croit que parce qu'elle pouvait justifier aux yeux du croyant la place qu'il revendique pour la philosophie dans une société qui, par son origine et son caractère spécifique, n'éprouvait pour elle que méfiance ou antipathie²⁷.

Maïmonide et la philosophie politique dans le judaïsme

Ce que nous venons de dire à propos de la philosophie d'al-Farabi s'applique également, compte tenu de ses modalités propres, à la philosophie juive, qui, dès son apparition au douzième siècle, s'est inspirée de la tradition philosophique arabe et lui a emprunté ses traits essentiels. Le Livre I, chapitre 71, du *Guide des égarés* de Maïmonide retrace, un peu comme l'avait fait al-Farabi, l'histoire de la transmission de la sagesse antique depuis les Grecs jusqu'aux Arabes et aux Andalous. Le dessein de l'auteur reste en apparence très conservateur, car il n'est question pour l'instant que du retour à une tradition orale dont le souvenir s'était peu à peu estompé et qui avait failli disparaître complètement. N'empêche qu'en s'intéressant aux « livres des philosophes » et en mettant par écrit ce qu'il en a compris, Maïmonide déroge au précepte qui interdit la lecture et la publication de tout livre sauf ceux de la Loi. Sa seule défense consiste à dire qu'une telle démarche était devenue nécessaire en raison de l'affaiblissement de l'ancienne tradition orale²⁸. La voie pour laquelle il opte se situe en quelque sorte à mi-chemin entre « l'obéissance impossible » et la « transgression flagrante »²⁹.

Quant à la science politique, il semblerait de prime abord que Maïmonide en fasse peu de cas. Il n'en parle que rarement dans le *Guide* et lui réserve à peine quelques lignes vers la fin de sa *Logique*. Il dit bien, en outre, que dans la communauté religieuse la Loi ou la Tora

27. Sur le sens de cette identification du philosophe et du législateur, cf. L. STRAUSS, *Farabi's Plato*, dans *Louis Ginzburg Jubilee Volume*, New York, 1945, p. 363-385.

28. Voir également sur cette question, MAÏMONIDE, *Michné Torah*, introd., éd. BIRNBAUM, New York, 1967, p. 3, et *Guide des égarés*, III, introd.

29. L. STRAUSS, *The Literary Character of the Guide for the Perplexed*, dans *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, 1952, p. 52.

remplace la science politique, qui devient par le fait même superflue³⁰. À s'en tenir à ses déclarations explicites, on ne s'attendrait donc pas à ce que cette science joue un très grand rôle dans sa pensée. Mais ce n'est encore qu'une première impression. Il se peut que le juif pieux n'ait pas de questions à se poser au sujet de la loi religieuse. La croyant parfaite, il peut l'accepter telle quelle, sans s'interroger davantage sur les motifs de son adhésion. Maïmonide n'en est pas là. En tant que philosophe, il a peine à se fier à ce que d'autres auraient dit concernant cette loi. Il doit en comprendre la valeur et donc revenir à son tour sur sa raison d'être et les conditions de son fonctionnement³¹. Mais la loi, de quelque manière qu'on l'envisage, est avant tout un phénomène politique. Force sera, pour en saisir la nature, de recourir à la science humaine à laquelle il appartient en propre de l'étudier, à savoir, la science politique. Par ce détour, la politique reprend chez lui une importance que rien n'avait encore laissé prévoir.

Or à quelle philosophie politique Maïmonide fait-il appel ? Nous ne serons pas surpris d'apprendre que c'est encore la politique platonisante d'al-Fārābī. Sauf pour Aristote, l'auteur dont il fait le plus grand éloge n'est ni Avicenne, pour lequel il se montre parfois assez sévère³², ni son contemporain Averroès, mais bien al-Farabi³³. L'usage qu'il fera de celui-ci dans toutes ses oeuvres révèle jusqu'où il s'est laissé influencer par lui, non seulement sur tel ou tel point de doctrine, mais dans sa façon d'aborder le problème tout à fait capital des rapports entre la philosophie et la religion révélée. La prophétie deviendra pour lui, comme elle l'était pour al-Farabi, un des thèmes majeurs de la science politique. Comme al-Farabi, il insistera sur l'importance de l'imagination dans l'exercice de la fonction prophétique, sur le rôle du fondateur de la cité religieuse et sur l'identité du philosophe, du roi, du prophète et du législateur³⁴ ; si bien qu'on a pu écrire qu'il « n'aurait pas jugé suffisamment instruit pour comprendre le *Guide* quiconque ne connaissait pas al-Farabi, et spécialement le traité de celui-ci sur les gouvernements politiques »³⁵.

30. MAÏMONIDE, *Logique*, ch. 14, trad. M. MAHDI, *Medieval Political Philosophy : A Sourcebook*, p. 190. Cf. *Guide des égarés*, III, 27-28 et 51.

31. Cf. *Guide des égarés*, I, 33 ; III, 25-50.

32. Cf. S. PINES, introduction à Maïmonide, *The Guide of the Perplexed*, Chicago, 1963, p. xciii.

33. Cf. MAÏMONIDE, *Lettre à Ibn Tibbon*, éd. A. MARX, *Jewish Quarterly Review*, N.S., 25 (1934-1935), p. 378-380, où le traité d'al-Farabi sur les *Gouvernements politiques* est appelé de la « farine pure ».

34. Cf. surtout *Guide des égarés*, II, 32-48 et III, 27-28.

35. L. STRAUSS, *Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Farabi*, dans *Revue des études juives*, 100 (1936), p. 22.

Il faudrait en dire autant des remarques consacrées à la science politique dans sa *Logique*, qui font pendant au texte célèbre de la *Philosophie de Platon et d'Aristote* dont nous avons déjà parlé et qui, comme lui, réclament pour la politique le droit de juger même des choses divines³⁶. Si Maïmonide paraît en général plus modéré que son maître et s'il atténue quelques-unes de ses thèses, c'est moins, semble-t-il, pour des raisons théoriques que par égard pour les revendications d'une loi religieuse encore plus hostile à la spéculation philosophique que ne l'était l'Islam³⁷.

L'oeuvre de Maïmonide est évidemment trop complexe pour que nous puissions l'envisager sous tous ses rapports ; mais il n'est peut-être pas nécessaire de le faire. Nous nous rendons suffisamment compte de son orientation politique si nous nous arrêtons un instant au problème de la nature et du rôle social de la prophétie, tel qu'il nous est présenté dans le *Guide*.

La prophétie doit-elle être considérée comme un phénomène humain, dû à la seule initiative du prophète, ou est-elle d'essence proprement divine ? Ainsi posée, la question était déjà ancienne. Les philosophes grecs en avaient dégagé les principaux éléments lorsqu'ils s'étaient préoccupés de savoir si les rêves et les visions remontent aux dieux ou si on ne doit pas plutôt les attribuer à des causes naturelles. Les avis étaient partagés. Démocrite les réduisait à des images provoquées par des objets extérieurs, tels que les statues des dieux³⁸. Cette première explication a paru inadéquate, en partie parce qu'elle esquivait le problème du rêve véridique ou de la prédiction qui vient à se réaliser. Aristote, qui en discute dans son *De divinatione per somnum*, note cependant que ces réalisations pourraient n'être que de simples coïncidences³⁹. Ceci nous dispenserait de croire que les rêves en question soient « inspirés par les dieux » (*theopempta*), surtout que ce ne sont pas les meilleurs ou « les plus intelligents » qui en jouissent, mais des gens ordinaires, doués par surcroît d'un tempérament loquace ou excitable. Aussi ne trouve-t-il pas étrange qu'ils se produisent d'habitude pendant le sommeil, qui donne libre cours à l'imagination en l'enlevant au contrôle de la raison⁴⁰.

36. Cf. *supra*, p. 38 sq.

37. Cf. S. PINES, *loc. cit.*, p. lxxxvi et xcii. Sur quelques interprétations plus ou moins récentes de Maïmonide qui s'orientent dans le même sens, voir A.L. MOTZKIN, *On the Interpretation of Maimonides*, dans *The Independent Journal of Philosophy (Unabhängige Zeitschrift für Philosophie)*, 2 (1978), p. 39-46.

38. DIELS, frg. A77 ; cf. PLUTARQUE, *Quaest. conv.*, VIII,10,2, et, sur la théorie de Démocrite, W. JAEGER, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947, p. 180-181.

39. ARISTOTE, *De divinatione per somnum*, 1,462^b28, 463^b1 ; 2,464^a5.

40. *Ibid.*, 2,463^b12-23 ; 464^a11 sq.

La théorie d'Aristote, plus complète que celle de Démocrite, reste néanmoins purement naturelle. Les Stoïciens, pour qui le caractère divin des phénomènes divinatoires ne faisait aucun doute, ne l'ont pas admise. Dans leur bienveillance pour les hommes, et afin de les encourager ou de les rendre plus prudents, les dieux ne manquent pas de leur faire connaître l'avenir et de leur indiquer les voies qui conduisent à l'intelligence de leurs signes. En effet, si la divination est inconcevable sans les dieux, les dieux eux-mêmes sont inconcevables sans la divination⁴¹. Cette divination ne relève ni de l'art, ni de la science. Elle n'est donc pas à confondre avec celle des savants, qui se fondent sur leur connaissance de la nature pour prédire les éclipses du soleil, les tremblements de terre et d'autres événements de ce genre. Étant d'origine divine, elle n'appartient qu'aux prophètes (*vatibus*) ou à ceux qui dorment (*dormientibus*), et ne se produit d'ordinaire que lorsque leur âme est dégagée de tout souci⁴².

Si on pouvait choisir entre l'une ou l'autre de ces deux opinions, on pouvait aussi tenter de les réconcilier. C'est un peu ce que faisait déjà Cratippe, qui nie que les rêves prophétiques soient affaire de coïncidence, mais qui ne s'oppose pas à ce qu'on les explique par des causes naturelles ou psychologiques. Puisque la partie supérieure de l'âme s'apparente à la divinité et qu'elle est toujours en liaison étroite avec elle, il ne lui est pas impossible de prévoir l'avenir grâce à certains dons qu'elle possède de par sa nature. Peu importe qu'il lui arrive parfois de se laisser égarer par les sens et que ses prévisions s'avèrent parfois fausses. Le fait est qu'elles ne seraient jamais justes s'il n'y avait pas en elle une puissance quelconque capable de remplir cette fonction. Nous ne nions pas l'existence des yeux du seul fait qu'ils succombent de temps à autre à des illusions d'optique. Il en résulte que la divination ne sera pas moins divine pour être humaine, ni moins humaine pour être divine⁴³.

La question a été reprise en termes analogues par les philosophes musulmans lorsqu'ils ont eu à rendre compte de ce phénomène nouveau qu'était la Révélation ou la prophétie. Ceux-ci se sont surtout inspirés du *De divinatione* d'Aristote, qu'ils n'ont toutefois connu que par une version arabe, aujourd'hui perdue, selon laquelle le rêve véridique nous vient de Dieu par l'intermédiaire de l'intellect agent et requiert la coopération de causes divines et humaines⁴⁴. Tel était, entre autres, l'avis

41. CICÉRON, *De divinatione*, I,38,82-83 ; II,49,101.

42. *Ibid.*, I,50,113.

43. *Ibid.*, I,32,70 ; II,52,107 et 58,119.

44. Cf. S. PINES, *The Arabic Recension of Parva Naturalia and the Philosophical Doctrine Concerning Veridical Dreams According to as-Risala al-Manamiyya and Other Sources*, dans *Israel Oriental Studies*, 4 (1974), p. 141-142.

d'Averroès. Entre le rêve véridique et la prophétie il n'y a qu'une différence de degré ; tous deux sont identiques, à cette différence près que le rêve véridique ne concerne que les faits à venir, alors que la prophétie s'étend également à toute connaissance théorique⁴⁵. Tel est aussi l'avis de Maïmonide⁴⁶, qui commence par énumérer les trois opinions qui avaient alors cours en cette matière : celle des païens et des juifs qui croient que Dieu peut conférer le don de prophétie à n'importe qui, qu'il soit sage ou non, à condition seulement qu'il ait les dispositions morales requises ; celle des philosophes, selon laquelle est nécessairement prophète celui qui possède toutes les qualités intellectuelles et morales dont la nature humaine est capable ; enfin, celle de la Loi juive, qui est identique à la précédente, sauf qu'elle ne décerne le titre de prophète qu'à celui que Dieu a choisi. Il est entendu d'autre part qu'un tel choix ne s'adresse jamais qu'à l'individu qui y est disposé par nature et qui a subi l'entraînement voulu : « Telle est la condition de tout prophète : il doit y être préparé en raison de ses dispositions naturelles »⁴⁷.

Or quelles sont ces dispositions ? L'intelligence d'abord, qui lui permet de saisir les vérités les plus élevées. Mais puisque ceux à qui il doit faire part de ses connaissances sont souvent moins doués que lui, il ne pourra pas se passer de ces dons d'imagination qui lui donnent la possibilité de descendre à leur niveau et de leur tenir un langage qu'ils sont à même de comprendre. Il convient en outre qu'il se distingue par ses moeurs, et donc qu'il sache mépriser les plaisirs corporels autant que les vains honneurs. Tous les prophètes ne possèdent pas ces qualités au même degré, mais elles sont toutes également nécessaires, de telle sorte qu'on ne saurait considérer comme prophète le philosophe dont l'intelligence n'est pas jointe à l'imagination ou l'individu doté d'une puissante imagination qui ne se soumet pas aux directives de la raison⁴⁸.

Il ressort de tout ceci qu'aucune cloison étanche ne sépare le monde du divin de l'ordre de la nature. La sagesse divine s'épanche sans

45. AVERROÈS, *Compendia Parvorum naturalium*, version latine, éd., E.L. SHIELDS, Cambridge, Mass., 1949, p. 116-117. Sur toute cette question, voir en dernier lieu A. ALTMANN, *Maimonides and Thomas Aquinas : Natural or Divine Prophecy*, dans *Association for Jewish Studies Review*, 3 (1978), p. 1-19. L.J.V. ELDERS, *Les rapports entre la doctrine de la prophétie selon saint Thomas et « Le guide des égarés » de Maïmonide*, dans *Actas del V Congreso Internacional de Filosofia Medieval*, Madrid, 1979, t. I, p. 677-684.

46. *Guide des égarés*, II,36, éd. MUNK, p. 78^b.

47. *Ibid.*, II,32, p. 74^a.

48. *Ibid.*, II,37 et 38.

solution de continuité d'un bout à l'autre de l'univers, atteignant chaque être selon son degré de perfection naturelle. La prophétie se transmet ainsi par l'entremise de l'intellect agent à la raison et de là à l'imagination, dont elle reçoit la forme précise sous laquelle la plupart des gens pourront se l'assimiler⁴⁹.

L'exposé se termine de façon typique par une discussion de ce qu'il conviendrait d'appeler le rôle socio-politique du prophète. Comme Aristote, Maïmonide reconnaît que les hommes sont faits pour vivre en société, mais aussi que leur diversité naturelle fait souvent obstacle à leur unité. Cette unité ne sera rétablie que si un « accord conventionnel » intervient pour leur prescrire un mode de vie commun et réprimer les excès auxquels ils sont portés de part et d'autre. C'est de cette manière que « la Loi, bien qu'elle ne soit pas elle-même naturelle, s'insère dans la nature »⁵⁰. Aussi la sagesse divine veille-t-elle à ce que l'espèce humaine soit toujours pourvue d'un certain nombre d'individus doués plus particulièrement pour le gouvernement. À leur tête nous retrouvons le prophète-législateur, à qui la nature du régime politique a été révélée et qui se charge de communiquer la vérité aux autres sous forme d'images et de paraboles. Raison de plus pour insister sur la fonction mimétique de l'imagination, qui avait tant intéressé les philosophes arabes et à laquelle Maïmonide n'attache pas moins d'importance.

Rien n'est plus instructif que de comparer à cet égard la pensée de Maïmonide à celle de Saint Thomas d'Aquin, qui s'est souvent référé au *Guide*, mais qui ne l'a suivi sur aucun de ces points. Nous en verrons tout de suite la raison si nous nous rappelons que Thomas distingue beaucoup plus clairement que ne l'avait fait Maïmonide entre l'ordre de la grâce et celui de la nature. Lorsqu'il parle de la prophétie au sens strict, c'est pour affirmer qu'elle n'appartient qu'au premier de ces deux ordres⁵¹. Il ne trouve rien à redire à l'explication qu'on avait offerte du rêve véridique ou de la prophétie naturelle, qui peut se comprendre par l'influence des corps célestes sur l'imagination ; car ces corps contiennent en eux la semence des événements dont ils sont la cause⁵². Mais, contrairement à ce qu'avaient enseigné Maïmonide et ses prédécesseurs, de telles prophéties ne sont pas à mettre sur le même pied que la prophétie divine. En tant que « don de Dieu » ou « don du Saint-Esprit », celle-ci ne dépend nullement des dispositions naturelles du

49. *Ibid.*, II, 38, p. 83^a-84^b.

50. *Ibid.*, II, 40, p. 86^a.

51. THOMAS D'AQUIN, *Q.D. De veritate*, qu. 12, a. 3 ; *Summa theol.*, II-II, qu. 172, a. 1.

52. *De veritate*, qu. 12, a. 3, ad 5^{um} et ad 7^{um}.

prophète et n'exige en soi aucune préparation intellectuelle ou morale de sa part⁵³. On ne saurait davantage soutenir qu'elle forme l'objet d'un habitus ou d'une disposition permanente⁵⁴. Certes, son contenu est intelligible et il se transmet souvent au moyen d'images sensibles. Pour s'en emparer et pour l'exprimer, le prophète devra par conséquent se servir de toutes ses facultés⁵⁵ ; mais ce n'est pas par elles qu'il se définit. Dieu peut faire appel à n'importe quel instrument humain, si peu doué soit-il par nature. S'il n'a pas l'intelligence et l'imagination requises, Dieu lui-même les suppléera. Sa puissance n'en sera que plus manifeste. Il n'est donc pas faux de dire que Thomas revient à la première des trois opinions citées par Maïmonide, mais pour l'accepter et non pour l'élaguer.

Pour ce qui est du rôle socio-politique que Maïmonide et ses maîtres reconnaissent à la prophétie, Thomas n'en a que faire, en quoi il se sépare de la tradition musulmane et juive toute entière⁵⁶. La justice dont dépend l'ordre politique est suffisamment connue par les premiers principes de la raison naturelle, sans qu'il soit besoin de leur ajouter quoi que ce soit. La prophétie, elle, n'est principe que de la « justice de la foi », *iustitia fidei*, qui nous ordonne au bonheur de la vie éternelle⁵⁷. Dieu ne nous en a pas fait don pour résoudre les problèmes d'organisation qui se posent à l'intérieur de chaque groupement humain, et son

53. *Ibid.*, qu. 12, a. 14 : « Patet ergo quod prophetia naturalis praeexigit dispositionem debitam naturalis complexionis : sed prophetia quae est Spiritus Sancti donum non exigit eam. Exigit tamen quod simul cum dono prophetiae detur etiam dispositio naturalis quae sit ad prophetiam conveniens ». Cf. *Summa theol.*, II-II, qu. 172, a. 3.

54. *De veritate*, qu. 12, a. 1 ; *Summa theol.*, II-II, qu. 171, a. 2.

55. *Summa theol.*, II-II, qu. 174, a. 2, ad 2^{um}.

56. Cf. ALTMANN, *loc. cit.*, p. 18 : « St. Thomas' silence on the political function of prophecy — to be more precise : his denial of such a function — set him apart from the entire school of thought, Islamic and Jewish, that ranged itself with the Platonic search for the 'ideal city' on earth. In developing that tradition, the falāsifa and their Jewish partisans, including Maïmonides, had good reason for stressing the role of imagination in prophecy. It was the political function of the prophet that necessitated the veiling of metaphysical notions by figuration. By radically ignoring the political aspect, St. Thomas deprived himself of the means of suggesting a cogent rationale for the significance of the imaginative element in prophecy. On the one hand, he fully subscribed to the interpretation of the prophetic act as one involving the imagination. On the other, he had little to offer in explanation of this theory beyond the general observation that truth was hard of access to the multitude ».

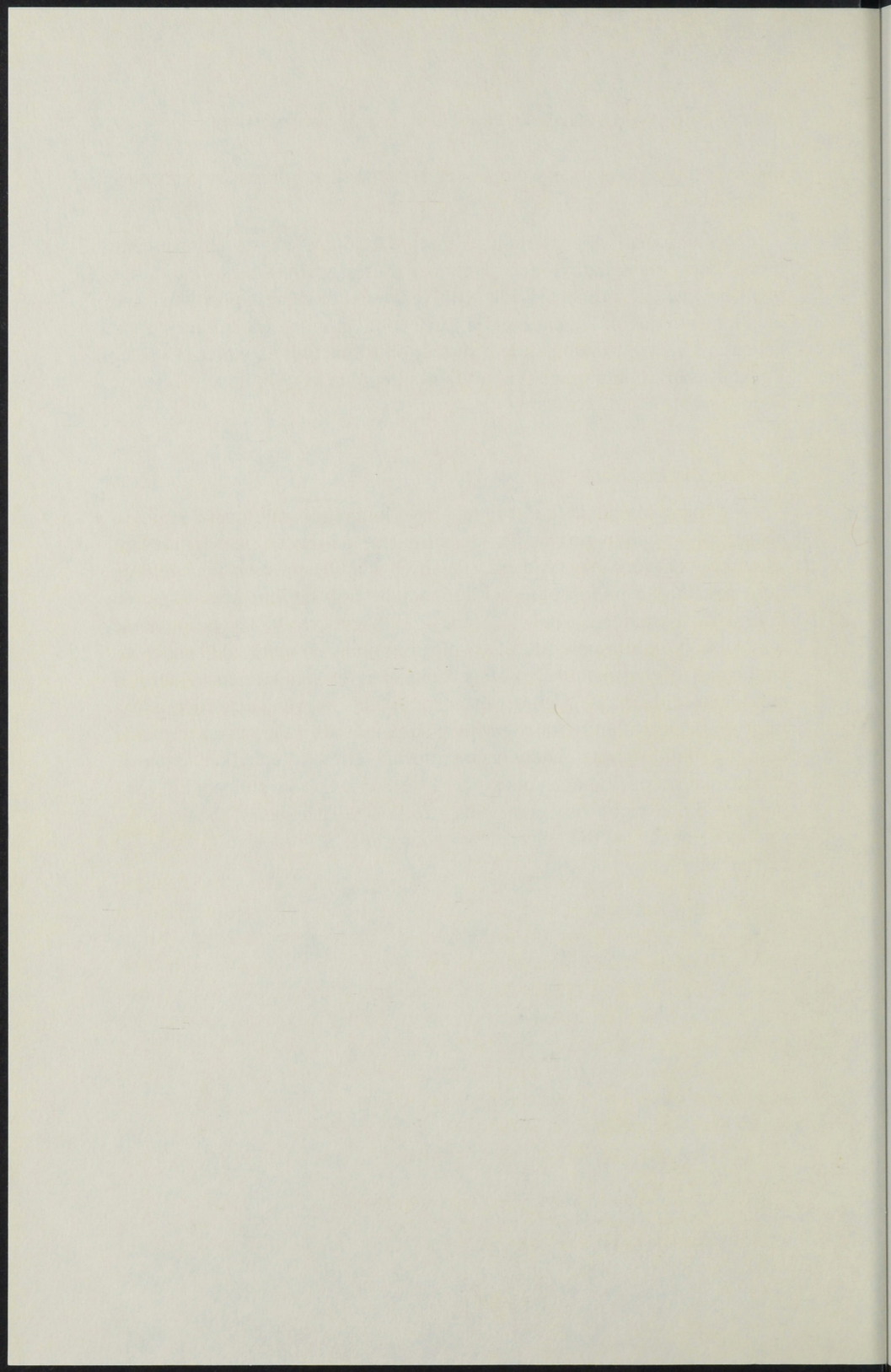
57. *De veritate*, qu. 12, a. 3, ad II^{um} : « Societas hominum secundum quod ordinatur ad finem vitae aeternae non potest conservari nisi per iustitiam fidei, cuius est principium prophetia . . . Sed cum hic finis sit supernaturalis, et iustitia ad hunc finem ordinata, et prophetia quae est eius principium, erit supernaturalis. Iustitia vero per quam gubernatur societas humana in ordine ad bonum civile, sufficienter potest haberi per principia naturalia homini indita ; et sic non oportet prophetiam esse naturalem ».

objet n'est pas de nous renseigner sur la façon dont pourrait se constituer la cité idéale.

Remarquons, pour terminer, que Maïmonide ne développe cette théorie de l'imagination que dans ses traités scientifiques. Parmi les qualités que le prophète doit cultiver, ses ouvrages populaires ne mentionnent que la science et la perfection morale. La question était délicate. Puisque l'imagination a surtout pour fonction de voiler la vérité, il valait sans doute mieux n'en rien dire à ceux à qui ce genre de déguisement devait profiter.

*
**

Le rapprochement qu'al-Farabi et Maïmonide ont opéré entre la pensée philosophique et la pensée religieuse ne devait pas en principe aboutir à une véritable synthèse. Jamais il n'a été question pour eux de faire pénétrer la philosophie à l'intérieur de la tradition théologique en faisant de l'étrangère une citoyenne à part entière de la communauté religieuse. Le philosophe, toujours plus ou moins en marge de la société, continuera d'y mener une existence précaire, et son influence, dans la mesure où elle se fait sentir, s'exercera le plus souvent du dehors. Une ligne de démarcation très nette sépare sa pensée de celle des croyants ou des non-philosophes. Toute autre devait être la situation dans le christianisme, où, comme nous allons le constater, la philosophie s'est intégrée d'une façon beaucoup plus étroite à la spéculation théologique, sans pour autant mettre fin une fois pour toutes à la tension qui pouvait exister entre elles.



CHAPITRE III

LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DANS LE MONDE CHRÉTIEN

La crise du treizième siècle

Un phénomène analogue à celui que nous venons d'étudier chez les philosophes musulmans et juifs allait bientôt se produire dans la société chrétienne sous la poussée d'un événement d'une importance cruciale pour l'évolution de la pensée occidentale : la diffusion des oeuvres d'Aristote, souvent par l'entremise des philosophes arabes, au cours du treizième siècle. On a eu pleinement raison de dire qu'avec l'arrivée d'Aristote, les Latins n'ont pas seulement découvert une nouvelle philosophie, qu'ils auraient peu à peu assimilée et qui aurait éventuellement remplacé le platonisme qu'ils tenaient des Pères de l'Église : ils ont découvert la philosophie tout court¹.

Certes, le monde chrétien s'était montré presque dès le début beaucoup plus accueillant à l'égard de la philosophie que ne l'étaient l'Islam et le Judaïsme. À l'encontre de ces deux religions, le christianisme se présente en premier lieu comme une foi ou comme une doctrine sacrée plutôt que comme une loi. N'étant lié à aucun système politique et social déterminé, il se trouvait moins directement menacé par le contre-coup des idées scientifiques en vogue dans les milieux païens. Entre la foi révélée et la spéculation philosophique un accord muet s'était peu à peu établi au cours des premiers siècles qui avait permis aux théologiens de faire usage des méthodes et des doctrines fournies par la philosophie gréco-romaine dans l'élaboration du dogme chrétien. C'est là sans doute la raison principale pour laquelle la philosophie a pu prendre racine dans la civilisation chrétienne et s'y maintenir, alors qu'après la mort d'Averroès elle devait, sinon disparaître de la façon la plus abrupte

1. Cf. É. GILSON, *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, p. 53. A. HAYEN, *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Église*, Louvain et Paris, 1952, p. 24-6. F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain et Paris, 1966, p. 81-3, 381-2, 513-4.

et la plus complète, comme le voulait Renan², du moins subir dans le monde musulman une série de métamorphoses qui la rendront en grande partie méconnaissable.

Reste cependant que la philosophie que les théologiens du moyen âge avaient héritée de leurs prédécesseurs était une philosophie déjà épurée, démonétisée en quelque sorte et remaniée conformément aux exigences du dogme chrétien. Il suffit, pour nous en apercevoir, de rappeler les lieux communs dont s'étaient servi les Pères de l'Église pour faire comprendre en quel sens cette « sagesse du dehors », comme ils l'ont appelée³, avait finalement cédé le pas à la Révélation et avait été forcée de lui rendre hommage. Saint Jérôme et Sidoine Apollinaire la comparent à la captive que la législation deutéronomique permettait aux Israélites d'épouser pourvu qu'elle se soumit à un certain nombre de conditions précises qu'une prudence élémentaire paraissait dicter⁴. L'étrangère, obtenue en guise de butin, devait se dépouiller de ses vêtements et de ses parures, se raser la tête, se rogner les ongles et porter le deuil pendant un mois entier. Si au bout de ce temps l'attrait qu'on éprouvait pour elle était toujours aussi vif, le mariage pouvait avoir lieu. Il n'y avait plus à redouter les conséquences d'une disparité qui, sans de telles précautions, eût pu porter malheur.

Ayant subi un traitement analogue, la philosophie païenne s'avérait d'une très grande utilité pour la foi chrétienne tant en elle-même que dans ses rapports avec les sciences profanes. Elle conduisait à une intelligence plus adéquate des mystères révélés. Elle offrait au fidèle le moyen de résoudre les contradictions apparentes de la Bible ou les difficultés

2. *Averroès et l'averroïsme* (1852), éd. H. PSICHARI, *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, t. III, Paris, 1949, p. 13 : « Le jour où le fanatisme fit peur aux souverains, le philosophie disparut, les manuscrits en furent détruits par ordonnance royale, et les chrétiens seuls se souvinrent que l'islamisme avait eu des savants et des penseurs. Là est, selon moi, la plus curieuse leçon qui résulte de toute cette histoire. La philosophie arabe offre l'exemple à peu près unique d'une très haute culture supprimée presque instantanément sans laisser de traces, et à peu près oubliée du peuple qui l'a créée ». *Ibid.*, p. 23 : « Quand Averroès mourut, en 1198, la philosophie arabe perdit en lui son dernier représentant, et le triomphe du Coran sur la libre pensée fut assuré pour au moins six cents ans ». Cf. H.A. WOLFSON, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, t. I, Cambridge, Mass., 1973, p. 430.
3. E.g., GRÉGOIRE DE NYSSE, *De anima et resurr.*, P.G., t. 46, 49 B ; *In laudem fratris Basilii*, *ibid.*, 789B et 810A. Saint BASILE, *Aux jeunes gens*, 3,9 et 4,1, éd. BOULENGER, Paris, 1935, p. 44. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Orat.* 43,11,1, P.G., t. 36, 508.
4. *Deut.*, 21 : 10-14. Saint JÉRÔME, *Epist.* 70 (à Magnus), 2,5, éd. HILBERG, C.S.E.L., t. 54, p. 703,4. SIDOINE APOLLINAIRE, *Epist.* IX,9,12, éd. LÜTJJOHANN, M.G.H., *auct. ant.*, t. VIII, p. 158,6sq. Sur ces textes et d'autres semblables, cf. E.L. FORTIN, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle*, Paris, 1959, p. 64-74.

soulevées par le désaccord que l'on croyait parfois déceler entre son enseignement et celui de la raison humaine. Elle permettait aux chrétiens d'entrer en rapport avec l'élite intellectuelle du paganisme en fournissant une base commune à leurs discussions. Elle les rendait pareillement aptes à lutter à armes égales contre leurs adversaires, tout comme l'avait fait le jeune David lorsque, s'emparant de l'épée de Goliath, il s'en était servi pour lui trancher la tête⁵. Dans un traité qui a fait fortune au moyen âge, le *De doctrina christiana*, saint Augustin avait déjà dressé tout un programme d'études ayant pour objet de montrer comment les disciplines humaines pouvaient être mises au service de la « saine doctrine » pour en faciliter la compréhension et le développement⁶.

Avouons qu'à la distance où nous sommes, il n'est pas toujours aisé de percevoir l'enjeu de ce débat millénaire qui a accaparé l'attention, mobilisé les énergies et mis à l'épreuve l'ingéniosité des esprits les plus éminents et les mieux doués. Qu'en est-il de cette pensée païenne contre laquelle les chrétiens du passé se sont souvent acharnés mais dont ils ont néanmoins réussi à extraire ce qu'elle avait à leurs yeux d'éternellement valable ? La science historique n'a encore jeté sur le fond du problème qu'une bien faible lueur. Habités depuis toujours à une lecture chrétienne des auteurs classiques, nous en arrivons spontanément à leur attribuer toutes sortes de vérités auxquelles ils n'ont jamais souscrit, de même qu'à leur imputer toutes sortes d'erreurs qu'ils se sont bien gardés de commettre.

Le discours de saint Basile *Aux jeunes gens* sur la manière de tirer profit des lettres grecques nous apprendrait là-dessus des choses étonnantes pour peu que nous consentions à le lire attentivement et sans nous faire d'illusions sur les intentions apologétiques de l'auteur. Son intérêt est d'autant plus grand qu'il ne se limite pas à un simple énoncé des principes qui doivent guider le jeune chrétien dans ses lectures, mais s'efforce de montrer par maintes citations empruntées aux païens eux-mêmes en quoi ceux-ci peuvent contribuer à sa formation intellectuelle et morale. Le lecteur, qui est naturellement porté à faire confiance à Basile, croit avoir sous les yeux les paroles mêmes de l'auteur dont elles se disent tirées. Or, chose remarquable, la plupart de ces citations ont été faussées et rendues par là conformes à ce qu'un chrétien pouvait espérer y trouver, à l'appui de ses propres croyances⁷. C'est en fin de compte la pensée païenne toute entière qui vient témoigner en faveur de

5. Cf. saint JÉRÔME, *ibid.*, 2,4, p. 702,3.

6. *De doctr. christ.*, II,9,14-42,63.

7. Voir les renseignements fournis en appendice, *infra*, p. 183 sq.

la vérité révélée. Il n'est pas surprenant que dans de telles conditions les vieilles inquiétudes se soient peu à peu apaisées. Pour qui ne connaissait pas la musique, ces deux instruments que sont la foi et la raison finissaient par ne plus rendre qu'un même son.

Il n'en était pas ainsi, loin de là, du nouvel Aristote qui faisait soudain irruption dans le monde latin. Pour la première fois on s'est trouvé en présence d'un païen non régénéré, dont les traits ne ressemblaient pas toujours à ceux auxquels on était depuis longtemps accoutumé. Le retour, après un long périple et dans une conjoncture nouvelle, de cette pensée authentiquement païenne dont les chrétiens avaient jadis gracieusement fait cadeau à leurs élèves musulmans, et que des traductions récentes de la *Politique* venaient compléter à point, allait jeter le désarroi dans les esprits et précipiter une crise dont en un sens la chrétienté médiévale ne s'est jamais remise.

La condamnation de 1277

Nous n'avons pas à retracer ici l'histoire souvent racontée des cheminements du péripatétisme en Occident et des diverses mesures prises par l'autorité ecclésiastique pour enrayer ses progrès⁸. Du point de vue qui nous occupe, l'épisode le plus lourd de conséquences est sans contredit la condamnation de 1277, par laquelle l'évêque de Paris, Étienne Tempier, a tenté de résoudre le conflit qui s'amorçait déjà depuis plusieurs années⁹. On a souvent dit que, malgré son caractère local et les circonstances assez mystérieuses qui l'entourent, l'intervention de Tempier a marqué un tournant dans l'histoire de la pensée médiévale¹⁰, et de bien des manières. Il n'y a pas de doute qu'elle a fourni de nouvelles

8. Pour un aperçu général de la question, cf. F. VAN STEENBERGHEN, *Aristotle in the West*, Louvain, 1955. Ch. LOHR, *Aristotle in the West : Some Recent Books*, dans *Traditio*, 25 (1969), p. 417-431.

9. Le texte de la condamnation se trouve dans H. DENIFLE et É. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, Paris, 1889, p. 543sq., ainsi que dans P. MANDONNET, *Siger de Brabant, textes inédits, Les philosophes belges*, t. VII, Louvain, 1908, p. 175-191.

10. VAN STEENBERGHEN, *op. cit.*, p. 230 : « The conflicts resulted in the great condemnation of 1277 . . . But this condemnation had much wider repercussions : it was the pivot on which turned the whole doctrinal history of that period ; it was the solution to the crisis which Aristotle's appearance in Paris had caused ». Cf. É. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London, 1955, p. 408. Sur la nature et la portée du décret de Tempier, voir, en outre, F. VAN STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*, Louvain et Paris, 1977, p. 149-158 ; J.F. WIPPEL, *The Condemnations of 1270 and 1277 at Paris*, dans *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 7 (1977), p. 169-201.

armes aux défenseurs d'un type de théologie plus traditionnel, d'inspiration augustinienne, qui allait sous peu évoluer dans le sens du nominalisme. Certains historiens ont cru découvrir dans quelques-unes des thèses dénoncées par Tempier ou dans la mentalité qu'elles reflètent le point de départ de la science moderne¹¹. On peut également penser que c'est par réaction contre cette même mentalité que sont apparus les courants mystiques qui se dessinent peu de temps après chez Maître Eckhart et ses disciples rhénans. Mais la condamnation de Tempier devait avoir d'autres effets encore. Pour autant que nous puissions en juger, c'est elle qui a donné à la philosophie politique telle que nous l'avons définie l'élan qu'elle attendait dans l'Occident chrétien.

La critique moderne s'est parfois montrée sévère pour Tempier, d'autant plus que, dans son zèle pour la foi, il a été amené à proscrire comme hérétiques un certain nombre de doctrines prônées par saint Thomas dont l'orthodoxie sera communément admise quelques années plus tard¹². Quoi qu'on en ait dit, il n'est pas sûr que Tempier et les théologiens dont il s'est entouré aient vu moins clair dans cette question que la plupart de nos savants, dont l'impartialité n'est pas toujours, elle non plus, à l'abri de tout reproche. Nous ne savons pas d'où proviennent dans chaque cas les propositions incriminées, ni si elles ont toutes été extraites textuellement des ouvrages dépouillés, mais le fait est qu'elles n'ont dans leur ensemble rien de bien obscur et surtout rien de bien chrétien.

Laissons de côté les quelques propositions dont la teneur portait directement atteinte à certains dogmes précis : la Proposition 195, par exemple, selon laquelle Dieu n'aurait pas le pouvoir de produire un homme sans passer par l'intermédiaire d'une cause propre, c'est-à-dire, d'un autre homme¹³, ou les Propositions 196-199, selon lesquelles un accident ne saurait exister en dehors de son sujet¹⁴. Impossible d'accueillir ces thèses sans mettre en doute les mystères de l'Incarnation et de

11. P. DUHEM, *Études sur Léonard de Vinci*, Paris, 1906-1913, t. II, p. 411sq. ; A. KOYRÉ, *Le vide et l'espace infini au XIV^e siècle*, dans *Archiv. d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, 17 (1949), p. 45.
12. Cf. P. GLORIEUX, *Tempier (Étienne)*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. XV, col. 102-103 et 106. F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain et Paris, 1966, p. 487-488, É. GILSON, *op. cit.*, p. 728, n. 52.
13. « Quod sine agente proprio, ut patre et homine, non posset fieri homo a Deo ». Nous citons les Propositions d'après la numérotation de P. Mandonnet, *op. cit.*, où elles sont regroupées autant que possible dans un ordre logique.
14. E.g., *Prop.* 196 : « Quod facere accidens esse sine subjecto habet rationem impossibilis, implicantis contradictionem ».

l'Eucharistie. Il y avait là de quoi faire regimber n'importe quel théologien. Mais ce n'est encore rien en comparaison du reste.

Il n'est que de parcourir le syllabus de Tempier pour voir que nous n'avons pas affaire seulement à une série d'attaques montées contre telle ou telle vérité particulière, et encore moins à une simple querelle entre théologiens appartenant à des écoles différentes, mais à une prise de position philosophique qui mettait en cause le dogme chrétien dans sa totalité et qui allait jusqu'à nier la possibilité de la révélation. Le lien qui rattache par la base un grand nombre de ces propositions ressort clairement dès que nous en dégageons les trois questions fondamentales sur lesquelles se sont affrontés au cours du moyen âge la tradition religieuse et l'aristotélisme récemment redécouvert : la création du monde, la connaissance divine et l'immortalité de l'âme¹⁵. Certes, les questions elles-mêmes étaient déjà anciennes, vu qu'elles faisaient partie d'un bagage théologique qui remontait aux Pères de l'Église ; mais elles acquéraient une urgence nouvelle du fait qu'il était maintenant possible de leur faire une réponse qui différerait du tout au tout de celle que leur avait apportée la tradition biblique.

Affirmer que Dieu est créateur, c'est poser en principe qu'il n'est pas simple intelligence ou « pensée qui se pense elle-même », selon la vieille formule d'Aristote¹⁶, mais un être doué d'une volonté libre et donc cause efficiente non moins que but suprême de l'univers. Une telle conception avait d'énormes ramifications tant du point de vue spéculatif que du point de vue pratique. Elle affecte d'une manière profonde l'idée qu'on se fait de l'origine du monde et de la nature de la divinité. Il ne

15. Cf. IBN ROCHD (AVERROËS), *Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie*, éd. L. GAUTHIER, Alger, ³1948, p. 11 : « Diras-tu : Si on ne doit taxer [personne] d'infidélité pour avoir rompu l'accord unanime en ce qui concerne l'interprétation, attendu qu'on ne conçoit pas un accord unanime en pareille matière, que diras-tu des falâcifa musulmans comme Abou-Naçr [Al-Farabi] et Ibn-Sina ? Car Abou Hamid [Al-Ghazali] les a formellement accusés tous les deux d'infidélité dans son livre *L'effondrement* [des falâcifa], au sujet de trois questions [à savoir] : l'affirmation de l'éternité du monde, [l'affirmation] que le Très-Haut (qui est bien au-dessus d'un tel [blasphème] !), ne connaît pas les choses particulières, et l'interprétation des passages de la révélation relatifs à la résurrection des corps et aux [divers] états de vie future ? » Le livre d'al-Ghazali auquel Averroès renvoie est entièrement consacré à l'examen de ces trois questions ; cf. *Al-Ghazali's Tahafut Al-Falsifah*, trad. S.A. KAMALI, Lahore, ²1963. Les mêmes questions reparaissent dans MAÏMONIDE, *Lettre sur l'astrologie*, trad. R. LERNER, dans *Medieval Political Philosophy : A Sourcebook*, p. 227-236. et, d'une façon beaucoup plus détaillée, dans le *Guide des égarés*. Voir à ce propos l'étude de R. LERNER, *Maimonides' Letter on Astrology*, dans *History of Religions*, 8,2 (1968), p. 143-158.

16. *Métaphysique*, Λ, 9, 1074^b34.

s'agissait pas uniquement de savoir si, oui ou non, le monde visible avait toujours existé. Saint Thomas et d'autres avant lui avaient enseigné qu'en soi la notion d'une création éternelle ne répugne pas à la raison et que la non-éternité du monde ne nous était connue que par la Révélation¹⁷. Mais dans un cas comme dans l'autre, les attributs divins restaient les mêmes. Un Dieu éternellement créateur n'en est pas moins un Dieu qui agit *ad extra* et qui par conséquent ne se définit plus simplement par sa sagesse mais par sa toute-puissance. Là était le point en litige. Il est vrai que dans les *Topiques* Aristote semble parler de l'éternité du monde matériel comme d'un problème insoluble¹⁸ ; mais il est d'autres textes, le *De coelo* par exemple, où sa position ne paraît nullement douteuse¹⁹. De toute façon, il n'est jamais question chez lui d'une création *ex nihilo* semblable à celle que défendait la théologie chrétienne, puisque les éléments dont sont formés les corps sont toujours considérés comme étant éternels²⁰. En faisant dépendre toutes choses d'un acte libre de la volonté divine, on introduisait au sein de l'être une faille que la raison humaine n'arrivera jamais à surmonter complètement²¹. L'intelligibilité foncière de l'univers, sur laquelle misait la philosophie aristotélicienne, se trouvait compromise par cette décision inexplicable que Dieu aurait prise de produire des êtres en dehors de lui-même.

La distance qui sépare la tradition religieuse de la tradition philosophique n'apparaît pas moins grande dès qu'on passe à la seconde

17. Saint THOMAS, *Summa theol.*, I, qu. 46, a. 2 ; *De potentia*, qu. 3, a. 14, ad 16^{um}. Cf. saint AUGUSTIN, *De civ. Dei*, X, 31. Avicenne, qui semble avoir été du même avis, sera attaqué sur ce point par Averroès et Jean de Jandun ; cf. A. MAURER, *John of Jandun and the Divine Causality*, dans *Mediaeval Studies*, 17 (1955), p. 185-207. Voir Prop. 83 : « Quod mundus, licet sit factus de nihilo, non tamen est factus de novo ; et quamvis de non esse exierit in esse, tamen non esse non praecessit esse duratione, sed natura tantum ».
18. *Topiques*, I, 11, 104^b16. Cf. saint THOMAS, *Summa theol.*, I, qu. 46, a. 1 ; *Summa contra gent.*, II, 30-38.
19. *De coelo*, I, 2-4 et 10-12 ; III, 2.
20. Cf. Prop. 112 : « Quod elementa sunt aeterna. Sunt tamen facta de novo in dispositione quam modo habent ». Voir MAÏMONIDE, *Guide des égarés*, II, 13, qui explique que la notion de création est rejetée à l'unanimité par les philosophes. D'après le *Guide*, c'est sur ce point que la philosophie et la Tora s'opposent de la façon la plus radicale. Voir, au sujet de la pensée de Maïmonide sur cette question, S. PINES, *Maïmonide et la philosophie latine*, dans *Actas del V Congreso Internacional de Filosofia Medieval*, Madrid, 1979, t. I, p. 219-229.
21. L'existence d'une volonté libre en Dieu est expressément niée par la Prop. 20 : « Quod Deum necesse est facere quidquid immediate fit ab ipso ». Cf. Prop. 23 : « Quod Deus non potest irregulariter, id est, alio modo quam movet, movere aliquid, quia in eo non est diversitas voluntatis ». Voir, pour le rejet de la notion de création, Prop. 187, 188 et surtout 189 : « Quod creatio non est possibilis, quamvis tenendum sit secundum fidem ».

question, celle de la science divine. Un Dieu qui n'a de connaissance que de lui-même ne sait rien de ce qui se passe en dehors de lui. On ne peut plus dans ce cas parler de providence particulière²². Il y aura providence au sens large, si on veut, dans la mesure où l'univers est parfait, c'est-à-dire, dans la mesure où il possède tout ce qu'il requiert pour rejoindre sa fin ou retourner à son principe. Cette condition sera réalisée si, parmi les êtres qu'il rassemble, il existe une espèce douée d'intelligence et donc capable de comprendre ce tout dont elle constitue la partie la plus importante, ainsi que toutes les autres espèces nécessaires à la subsistance de cet être intelligent²³. Al-Farabi et Maïmonide le disaient à leur façon lorsqu'ils affirmaient que la providence n'est pas autre chose que la possibilité qu'a l'homme d'acquérir les vertus spéculatives et de parvenir à la perfection de son intelligence²⁴. Tout est finalement ordonné au bien de l'intellect, bien que celui-ci ne se développe pleinement que chez certains individus privilégiés qui deviennent de ce fait la mesure de toutes choses. Il va sans dire que ce n'est plus là la providence telle que l'entendait la religion révélée, selon laquelle Dieu ne se contente pas d'attirer toutes choses à lui à la manière d'une cause finale, mais pourvoit chaque créature raisonnable de tout ce dont individuellement elle a besoin pour atteindre sa fin propre²⁵.

Enfin, un Dieu qui n'a aucune connaissance de ce qui se passe en ce monde n'est pas davantage un Dieu qui récompense les bons et punit les méchants dans l'au-delà. La raison humaine, laissée à elle seule, ne sait rien avec certitude de cette autre vie dont parle la révélation et elle a beaucoup de mal à concevoir comment l'âme, une fois séparée du corps, pourrait agir ou même subsister dans son individualité²⁶. Sur ces

22. *Prop.* 13 : « Quod Deus non cognoscit alia a se ». Cf. *Prop.* 14 et 15.

23. Cf. saint THOMAS, *Summa contra gent.*, II,46.

24. MAÏMONIDE, *Guide*, III,18, qui cite le commentaire perdu d'al-Farabi sur l'*Éthique à Nicomaque* : « Ceux qui ont la capacité de faire passer leur âme d'un état moral à l'autre sont ceux dont Platon a dit que la providence divine veille sur eux d'une manière plus parfaite ». Cf. *Prop.* 170 : « Quod omne bonum quod homini possibile est consistit in virtutibus intellectualibus ». Des idées analogues reviennent fréquemment dans certains commentaires latins sur l'*Éthique à Nicomaque* qui datent de la fin du treizième siècle ; cf. R.A. GAUTHIER, *Trois commentaires « averroïstes » sur l'Éthique à Nicomaque*, dans *Archiv. d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, 16 (1947-1948), p. 275-277 et 288-293.

25. Cf. saint THOMAS, *Summa theol.*, I, qu. 22, a. 2 ; qu. 103, a. 1 et 5 ; *Summa contra gent.*, III,64 et 113.

26. Cf. ARISTOTE, *De anima*, III,5 430^a23 ; *Métaphysique*, A, 3, 1070^a26. SIGER DE BRABANT, *Quaestiones de anima intellectiva*, VI, éd. MANDONNET, *Siger de Brabant, textes inédits*, p. 164 : « Sed numquam invenitur Philosophus determinare de his quae sunt animae separatae et statu eius ». Cf. *Prop.* 218 : « Quod nihil potest sciri de intellectu post eius separationem ». Voir la discussion de ce problème chez saint THOMAS, *Summa contra gent.*, II,81 ; *Summa theol.*, I, qu. 89.

questions pourtant essentielles à une vision chrétienne du monde Aristote n'avait pratiquement rien à dire. Saint Thomas note bien à ce propos que l'*Éthique à Nicomaque* ne discute que du bonheur de la « vie présente »²⁷. Il faudrait ajouter, à la suite d'al-Farabi, qu'elle en discute comme s'il n'y en avait pas d'autre²⁸. Un silence aussi complet sur tout ce qui regarde la survie personnelle de l'âme humaine n'était guère de nature à rassurer un esprit proprement religieux.

Ces thèses centrales une fois reconnues, on saisira sans peine l'entre-croisement des questions en apparence disparates dont traitent plusieurs autres propositions, telles que la prière, la possibilité du miracle, la primauté de la vie spéculative, la nature de la théologie et les vertus chrétiennes. La prière n'a évidemment de sens que si Dieu est là pour l'écouter et pour l'exaucer s'il juge à propos de le faire²⁹. Quant au miracle, il suppose lui aussi la possibilité d'une intervention divine qui est exclue au départ par l'idée d'un Dieu qui ne s'occupe pour ainsi dire que de lui-même³⁰. De même, il est tout-à-fait normal que les auteurs anonymes de ces propositions aient soutenu que la théologie ne nous apprenait rien de neuf³¹, vu qu'elle ne semble avoir été pour eux qu'une image *ad usum vulgi* de la philosophie. La seule fonction valable qu'ils lui reconnaissent est de présenter sous forme de mythe certaines vérités salutaires dont il appartient à l'autorité civile de faire un usage judicieux. Elle ne se justifie que par rapport à son utilité, et la forme précise qu'elle revêt à une époque donnée s'explique uniquement par des contingences

27. *Sent. libri Ethicorum*, I, cap. 1,62, dans *Opera omnia*, éd. léonine, t. XLVII, p. 4 ; I, cap. 16,215-225, p. 60 ; III, cap. 5,163, p. 133 ; III, cap. 18,90, p. 178 ; X, cap. 13,30, p. 594. *Sent. libri Politicorum*, II, cap. 1,46, *Opera omnia*, t. XLVIII, p. A 120.

28. Voir la remarque d'Averroès, citée par M. STEINSCHNEIDER, *Al-Farabi des arabischen Philosophen Leben und Schriften*, p. 106 : « In libro enim de Nicomachia videtur (Alfarabius) negare continuationem esse cum intelligentiis abstractis ; et dicit hanc esse opinionem Alexandri, et quod non est opinandum quod finis humanus sit aliud quam perfectio speculativa ». D'après Ibn Tufayl, al-Farabi aurait enseigné que toute opinion selon laquelle le bonheur ne se réduirait pas au bonheur de cette vie s'appuie uniquement sur des « rêves et des contes de vieilles femmes » ; cf. *Hajj ibn Yaqdhan*, éd. L. GAUTHIER, Beyrouth, 1936, p. 14 ; S. PINES, introduction à Maïmonide, *The Guide of the Perplexed*, p. lxxx. Sur la façon dont se réconcilient les remarques en apparence contradictoires d'al-Farabi au sujet de l'immortalité de l'âme, voir L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, p. 13-15. Cf. *Prop.* 172 : « Quod felicitas mundi habetur in ista vita et non in alia ».

29. *Prop.* 180 : « Quod non est orandum ».

30. E.g., *Prop.* 69 : « Quod Deus non potest in effectum causae secundariae sine ipsa causa secundaria ». Cf. *Prop.* 28, 177, 214-216, et les remarques de É. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, p. 407-408.

31. *Prop.* 182 : « Quod nihil plus scitur propter scire theologiam ».

historiques qui échappent le plus souvent au contrôle de l'homme³². Le philosophe est ainsi le seul à détenir la sagesse ou à tendre vers elle³³. Comme il ne s'incline que devant ce que sa propre raison lui permet d'accepter, on conçoit que la vertu chrétienne d'humilité ne soit pas de mise chez lui³⁴.

Nous ne pouvons pas nous empêcher de remarquer, en parcourant cette liste, que la pensée d'Aristote a subi aux mains de ses nouveaux interprètes un durcissement prononcé. On s'apercevra plus tard que la fidélité à ses principes n'exigeait nullement qu'on se déclare partisan d'une position aussi radicale. Le véritable philosophe est en général moins sûr de lui-même, et ses enquêtes aboutissent rarement à des affirmations ou à des négations aussi catégoriques. Ce qui le caractérise le plus profondément, ce n'est pas son assentiment ou son opposition à une doctrine quelconque, qu'elle s'accorde ou non avec la vérité révélée, mais bien plutôt le choix inconditionné qu'il fait de la raison comme seule et unique norme de vérité. Même ainsi posé, il s'en faut de beaucoup que le problème soit entièrement résolu. Ou bien la raison naturelle est suprême ou bien elle ne l'est pas. Aucune solution intermédiaire n'étant possible, il faudra en dernière analyse opter pour l'une ou l'autre de ces deux positions. Mais raisonner ainsi, c'est déjà investir la philosophie d'une dignité que la théologie ne saurait lui reconnaître ; car quiconque demande sérieusement si la raison est supérieure à la foi ou vice versa s'attend à une réponse que seule la raison est en mesure de lui fournir. Il indique par sa question même qu'il a déjà franchi les limites du cercle où s'enferme le croyant. D'une façon ou d'une autre, c'est toute la civilisation chrétienne qui se trouvait minée, non pas par une simple négation, ce qui n'aurait guère tiré à conséquence, mais par des arguments qui pouvaient raisonnablement être mis au compte d'un philosophe dont l'autorité était de moins en moins contestée et dont les oeuvres avaient fini par symboliser tout ce que la raison humaine avait accompli de plus parfait sans le secours de la

32. Cf. *Prop.* 183 : « Quod sermones theologi fundati sunt in fabulis ». *Prop.* 7 : « Quod omnes scientiae sunt necessariae praeter philosophicas disciplinas, et quod non sunt necessariae nisi propter consuetudinem humanam ».
33. *Prop.* 2 : « Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum ». Cf. *Prop.* 1 : « Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae ».
34. *Prop.* 211 : « Quod humilitas, prout quis non ostendat ea quae habet, sed villipendit et humiliat se, non est virtus . . . ». Il n'est pas nécessaire de rappeler que l'humilité ne figure pas parmi les vertus morales énumérées par Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*. Pour les discussions auxquelles le problème a donné lieu, cf. R.A. GAUTHIER, *Magnanimité*, Paris, 1951, p. 466-480 ; Id., *Trois commentaires averroïstes . . .* », p. 294-328.

raison
rationalité & morale

32 //

Révélation. Saint Bonaventure ne s'y était pas trompé, lui qui dénonce ce genre de philosophie comme n'étant autre que l'arbre de la connaissance du bien et du mal, dont on ne pouvait manger sans perdre la foi³⁵. Saint Thomas non plus du reste, même s'il n'a pas employé le même langage ou les mêmes méthodes.

Le retour à la nature

Point n'est besoin cependant de nous attarder plus longuement à l'examen des propositions censurées. Il suffit, pour entrevoir le fond du débat, de nous reporter au texte de la condamnation et de noter le genre d'ouvrages auxquels Tempier a cru bon en même temps de s'en prendre. Deux d'entre eux sont désignés par leur incipit : le *De amore* d'André le Chapelain³⁶ et un traité appartenant à cette « science » nouvelle, venue des pays arabes, que le moyen âge a connue sous le nom de géomancie et qui, dès cette époque, s'est trouvée reliée à l'astrologie³⁷. En outre, le décret de Tempier fait allusion, sans les identifier, à plusieurs traités touchant à la sorcellerie, à la nécromancie, à la divination et à diverses autres formes de magie³⁸. Or tous ces ouvrages, compte tenu de ce qu'ils peuvent avoir de frauduleux, possèdent quelque chose en commun qui se résume en un seul mot : la nature.

Qu'il en soit ainsi du *De amore*, personne ne le contestera, car s'il est un sentiment qui mérite d'être qualifié de naturel, c'est bien l'amour. Certes l'intention de l'auteur ne se laisse pas facilement deviner. Il nous

35. SAINT BONAVENTURE, *Sermones de tempore*, dominica tertia Adventus, *Sermo* 2. éd. Quaracchi, t. IX, p. 63 : « Qui diligunt sacram Scripturam diligunt etiam philosophiam, ut per eam confirmet fidem ; sed philosophia est lignum scientiae boni et mali, quia veritati permixta est falsitas. Si es amator philosophorum, dicis : quomodo potuit decipi Aristoteles ? Et non diligis sacram Scripturam ; necessario cadis a fide . . . Cavere debent sibi discentes quae sunt philosophiae ; fugiendum est omne illud quod est contrarium doctrinae Christi, sicut interfectivum animae ».
36. Cf. M. GRABMANN, *Das Werk De Amore des Andreas Capellanus und das Verteilungsdekret des Bischofs Tempier von Paris vom März 1277*, dans *Speculum*, 7 (1932), p. 75-79. A.J. DENOMY, *The De Amore of Andreas Capellanus and the Condemnation of 1277*, dans *Mediaeval Studies*, 8 (1946), p. 107-149 ; *Andreas Capellanus : Discovered or Rediscovered*, *ibid.*, p. 300-301.
37. Sur les manuscrits de ce traité, cf. L. THORNDIKE and P. KIBRE, *A Catalogue of Incipits of Mediaeval Scientific Writings in Latin*, revised and augmented edition, London, 1963, p. 515. Le texte a été édité en partie par P. TANNERY, *Mémoires scientifiques*, t. IV, Le Caire, 1920, p. 405-409.
38. *Chart. Univ. Par.*, t. I, p. 543 : « Item libros, rotulos seu quaternos nigromanticos aut continentes experimenta sortilegiorum, invocaciones daemonum, sive coniurationes in periculum animarum, seu in quibus de talibus et similibus fidei orthodoxae et bonis moribus evidenter adversantibus tractatur, per eandem sententiam nostram condemnamus . . . ».

prévient lui-même que le sujet a été traité avec finesse et précision — *subtiliter et fideliter*³⁹ — et que, pour être bien saisies, ses paroles demandent « une oreille attentive »⁴⁰. Il signale l'écart qui existe entre les deux parties de son exposé, dont la première fait l'éloge de l'amour, tandis que la seconde, plus brève, en prêche le rejet⁴¹. Toutes deux sont pourtant indispensables. Au lecteur de choisir entre elles ou de les réconcilier s'il en est capable. Il affirme aussi dès le début que l'amour « copie la nature elle-même »⁴² et transcende par là les conventions partout en vigueur parmi les hommes. Ces conventions sont évidemment nécessaires à la vie commune. Il est normal que les autorités civiles y attachent une importance souveraine et qu'elles s'opposent instinctivement à tout ce qui pourrait en démasquer le caractère toujours quelque peu factice. Mais si la société a intérêt à ignorer ou à faire oublier cette distinction entre « nature » et « convention », il n'en va pas de même de l'amour et, à plus forte raison, de cette forme supérieure de l'amour qu'est l'amour de la sagesse ou de la philosophie. Celle-ci consiste justement à recouvrer, derrière le tissu d'opinions officiellement sanctionnées par où se définit le mode de vie d'une société particulière, ce principe qui existe indépendamment de toute volonté humaine et qui depuis l'origine s'est appelé la nature.

Quant à la géomancie, elle n'est sans doute pas plus digne de foi que ses proches parents, la pyromancie, l'hydromancie ou l'aéromancie⁴³, pour ne rien dire de ce vaste répertoire de méthodes ou de procédés plus ou moins bizarres par lesquels de tout temps les hommes se sont employés à prédire l'avenir. Il faut être bien crédule pour se flatter d'acquérir une connaissance des futurs contingents au moyen de points pratiqués au hasard dans le sable et mis en rapport avec les constellations

39. *Andreae Capellani Regii Francorum De Amore libri tres*, éd. TROJEL, editio altera, München, 1964, p. 358.

40. *Ibid.*, p. 313.

41. *Ibid.*, p. 358-360.

42. *Ibid.*, p. 37-38 : « Res enim est amor, quae ipsam imitatur naturam ; ergo nec amantes ipsi aliter discernere debent hominum genera, quam amor suo discernit iudicio ».

43. Cf. ISIDORE DE SÉVILLE, *Étymol.*, VIII, 9, P.L., t. 82, 310-314. SAINT THOMAS, *Summa theol.*, II-II, qu. 95, a. 3. Sur la géomancie et son histoire, voir P. TANNERY, *Mémoires scientifiques*, t. IV, p. 295-412. Le mot *geōmanteia* n'a été relevé dans aucun texte grec ancien. On peut croire cependant que le passage de Varron conservé par Isidore était emprunté à une source grecque. Dans l'antiquité, le terme reste vague ; ce n'est que plus tard qu'il s'est appliqué à ce procédé spécial de divination, connu dans l'Occident latin à partir de la seconde moitié du douzième siècle ; cf. TANNERY, *ibid.*, p. 318-319.

qui étaient censées déterminer le cours des événements⁴⁴. Un phénomène aussi répandu et aussi tenace ne s'explique néanmoins que par certaines tendances inhérentes à l'esprit humain et capables de manifestations presque infinies. Qu'il s'y mêle surtout de la superstition ou les restes d'une religiosité dévoyée, cela va de soi ; mais nous ne réserverions probablement pas à ces tentatives le nom de « science » occultes si nous ne pressentions pas en elles une aspiration comparable à celle qui motive l'enquête scientifique. Elles supposent, elles aussi, l'existence d'un monde régi, non pas entièrement par le hasard, mais par des lois bien déterminées, que l'homme voudrait connaître et qu'il s'efforce trop souvent de manipuler à sa guise. Elles témoignent par ce côté d'une recherche à peine consciente des principes sur lesquels repose la science ; d'où à la rigueur la possibilité d'y voir une espèce de substitut vulgaire ou enfantin de la philosophie. La nature, encore mal conçue, y joue déjà un rôle prépondérant.

Le conflit entre la foi et la raison

C'est précisément la connaissance de cette nature, telle que la raison humaine peut la découvrir et non pas telle qu'elle apparaît aux yeux de la foi, qui avait jusqu'ici fait défaut aux penseurs du moyen âge et qui allait tout bouleverser⁴⁵. Il n'était plus évident pour tout le monde qu'en raisonnant à partir de ses principes, on aboutissait toujours à des conclusions conformes aux données de la Révélation. Bien plus, une fois émancipée et admise comme critère autonome, la nature ne risquait-elle pas de devenir à son tour le tribunal suprême devant lequel la théologie elle-même aurait à comparaître ?

44. La méthode habituelle consistait à pratiquer au hasard dans le sable une série plus ou moins longue de points répartis sur quatre lignes parallèles. On supprimait ensuite deux à deux tous ces points sauf le dernier ou, dans le cas d'un nombre pair, les deux derniers, ce qui donnait une formule pouvant s'exprimer numériquement de la façon suivante : 1-1-1-1, 1-2-1-1, 1-2-2-1, etc. À chacune des seize combinaisons possibles correspondait, soit une planète, soit un signe du zodiaque. Cf. L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, t. II, New York, 1929, p. 837-838.

45. Cf. É. GILSON, *La philosophie au moyen âge*, Paris, 1952, p. 343 : « Ce qui manque au XII^e siècle pour poser une réalité concrète sous ce monde de symboles, c'est la conception d'une nature ayant une structure en soi et une intelligibilité pour soi, si faible soit-elle. Nous sommes à la veille du jour où cette conception va se former, et c'est à la physique aristotélicienne que le XIII^e siècle la devra ». F. VAN STEENBERGHE, *Qu'apportait la « physique » d'Aristote aux penseurs du XIII^e siècle ?* dans *Académie Royale de Belgique, Bulletin de la classe des lettres*, 5^e série, 50 (1964), p. 331-343. Sur les anticipations de cette doctrine de la nature au cours du siècle précédent, cf. M.D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris, 1957, p. 19-51.

Telle est, nous le savons, l'impasse dans laquelle Siger de Brabant et Boèce de Dacie, les deux principaux auteurs visés par la condamnation de Tempier, s'étaient fourvoyés. Certains historiens ont voulu voir en eux les premiers défenseurs des droits de la raison et, dans la faculté des arts de l'université de Paris, l'arène où se sont livrés en Occident les premiers grands combats pour la liberté d'enquête⁴⁶. C'est beaucoup dire, et c'est le dire en des termes qui auraient paru étranges si on s'en était servi à l'époque. Sans doute est-il vrai que les théologiens et les « artistes » n'ont pas craint d'entreprendre de nouvelles recherches, surtout là où le dogme n'était pas encore fixé⁴⁷. Ils ont bien vu que chaque science avait sa méthode propre, à laquelle elle devait s'en tenir⁴⁸, et que la franche discussion des opinions émises par divers penseurs, fussent-elles erronées, pouvait conduire à la découverte de la vérité⁴⁹. Ils ont cru pareillement qu'il était de leur devoir de proclamer au besoin certaines vérités qui pouvaient facilement déplaire aux riches ou aux puissants⁵⁰.

46. Cf. M.M. McLAUGHLIN, *Paris Masters of the Thirteenth and Fourteenth Centuries and Ideas of Intellectual Freedom*, dans *Church History*, 24 (1955), p. 199 : « Their assertions are thus, it seems, the earliest instances in the Western tradition in which the conception of freedom in teaching is explicitly founded, not on the idea of the pursuit of the truth, but on the right of the teacher to discuss his materials regardless of their truth. » *Ibid.*, p. 207 : « But their basic function was teaching, and their fundamental freedom was the liberty of the teacher first explicitly asserted by Siger of Brabant ».
47. E.g., GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl.* III, qu. 5, éd. M. DE WULF et A. PELZER, *Les philosophes belges*, t. II, p. 197.
48. Ainsi SIGER DE BRABANT, qui entendait procéder *naturaliter* en discutant de choses naturelles ; *Quaestiones de anima intellectiva*, III, éd. MANDONNET, *Les philosophes belges*, t. VII, p. 153-154 : « Querimus hic solum intentionem philosophorum et praecipue Aristotelis, etsi forte Philosophus senserit aliter quam veritas se habeat et per revelationem aliqua de anima tradita sint, quae per rationes naturales concludi non possunt. Sed nihil ad nos nunc de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus ». Voir les autres textes cités par McLAUGHLIN, *loc. cit.*, p. 209, n. 23.
49. Cf. saint THOMAS, *In Metaph. Arist.*, III, lect. 1, n. 342, éd. SPIAZZI, Turin, 1950, p. 97. GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl.* XII, qu. 5, *Les philosophes belges*, t. V, p. 101 : « Quia propter diversas opiniones quae circa talem materiam a viris literatis et scientibus tenerentur, per diversas disputationes ad utramque partem tendentes ad veritatem inveniendam, ipsa melius inveniretur. Ad hoc enim tendere debet intentio ratione disputantium circa talia quae non omnino evidenter ad veritatem sunt determinata, ut per disputationem deveniatur ad istam partem, non quae magis placeat, sed quae rectae rationi magis consona apparebit ». Également le ms. *Paris Nat. latin 14698*, f. 130rb, cité par R.A. GAUTHIER, *Trois commentaires averroïstes . . .*, p. 227 : « Et quamvis in philosophia sint aliqui errores, tamen videtur esse expediens quod huiusmodi errores legantur et audiantur, non quia homines eis credant, sed ut homines sciant eis adversari secundum viam rationis per philosophiam. Et ideo expediens est quod philosophia legatur, et exponantur errores, non quod homines eis credant ».
50. E.g., HENRI DE GAND, *Quodl.* VII, qu. 20, *Quodlibeta Magistri Henrici Goetbals a Gandavo*, réimpr. anastatique, Louvain, 1961, fo. CCLXXII ; X, 16, fo. CCCCXXXVII.

Ils se sont aperçus en cours de route que la notion même d'orthodoxie n'était pas sans présenter quelques difficultés qu'il valait mieux tirer au clair⁵¹, et ils ont souvent protesté avec véhémence contre les abus de l'autorité en cette matière. Godefroi de Fontaines s'indignait encore de ce qu'un évêque local, Étienne Tempier, s'était arrogé le droit de décider pour toute la chrétienté de ce qui était ou n'était pas hérétique⁵². C'étaient là autant de questions susceptibles de se poser à l'intérieur de n'importe quelle société religieuse dès qu'elle atteint un certain niveau de développement intellectuel, et elles ont été agitées avec de plus en plus d'ardeur par les scolastiques de la fin du moyen âge.

On ne pouvait cependant pas en rester à des énoncés d'ordre aussi général. Les « artistes » avaient beau se prétendre dispensés, en vertu de leurs méthodes, de tenir compte des enseignements de la théologie, tout dépendait de ce que l'emploi de ces méthodes allait donner. Dans le cas présent, le jugement ne portait plus exclusivement sur la vérité elle-même, mais sur la conduite du maître qui proposait comme vraie ou tout au moins probable du point de vue de la raison naturelle telle ou telle doctrine dont le caractère antichrétien sautait aux yeux.

Nous devinons difficilement quelle a pu être la position de Siger en ce qui regarde cette question. La pente sur laquelle il s'est engagé était manifestement dangereuse. Comme la plupart de ses contemporains, il a dû se prononcer sur la nature de la théologie, ses procédés, sa place dans l'ordre du savoir et la manière dont elle se distingue de la théologie philosophique. Plus philosophe que théologien, il semble vouloir s'en tenir à la notion de la théologie divine comme une sagesse qui est à la fois spéculative et pratique, réservant à la philosophie le nom de science et la solution des doutes qui s'offrent à l'enquêteur⁵³. Les renseignements épars que ses oeuvres nous apportent là-dessus mériteraient d'être étudiés

51. Cf. GODEFROID DE FONTAINES, *Quodl.* XII, qu. 5, *Les philosophes belges*, t. V, p. 100 ; *Quodl.* VII, qu. 18, t. IV, p. 95 ; *Quodl.* III, qu. 10, t. II, p. 217. HENRI DE GAND, *Quodl.* XV, 15, fo. CCCCXCIII.

52. *Quodl.* XII, qu. 5, t. V, p. 103 : « Et propter hoc et plura alia non videtur multum laudabile in magno doctore, quod determinando aliquam materiam difficilem, si non habeat alias rationes efficaces, suam determinationem talibus articulis confirmare conatur, cum, ut praedictum est, in praedictis articulis sint plures de quibus non est multum quod sint erronei, ut patet per supradicta ; et etiam quod de illis licitum est contrarie opinari ».

53. En attendant la publication du manuscrit de Cambridge, Peterhouse 152, voir le texte des *Quaest. super librum Metaph.*, I,6, cité par W. DUNPHY et A. MAURER, *A Promising New Discovery for Sigerian Studies*, dans *Mediaeval Studies*, 29 (1967), p. 366-369, et les remarques pertinentes de G.-H. ALLARD, c.-r. de Van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, dans *Laval théol. et philos.*, 35 (1979), p. 98-100.

plus à fond, tant en eux-mêmes que dans le contexte des débats qui se poursuivaient alors dans ce domaine. Il est possible, comme l'a toujours soutenu F. Van Steenberghe, qu'il soit resté sincèrement attaché à la foi, sans toutefois parvenir à résoudre les antinomies mises à jour par une recherche qui ne s'inspirait pas au départ de prémisses chrétiennes⁵⁴. Nous ne le saurons peut-être jamais avec certitude, à moins que les études en cours et la publication de manuscrits inédits ne viennent jeter sur la question des clartés inattendues. Il ne suffit pas en effet de constater qu'il a désavoué toute opinion contraire à l'enseignement officiel. Même incroyant, il n'était pas tenu d'afficher son incroyance. Là n'est pas pour nous la question. Une seule chose doit ici retenir notre attention : ni Siger ni Boèce n'avaient à leur disposition les moyens qui leur auraient permis d'exprimer des vues aussi peu orthodoxes sans mettre directement en cause la vérité du dogme chrétien et, partant, sans se mettre les autorités ecclésiastiques à dos.

Leur malheur ne fut donc pas seulement de s'être trompés, à supposer que ce soit le cas ; ce fut de ne pas s'être avisés des répercussions qu'allaient avoir de telles spéculations dans un milieu chrétien. Siger et Boèce étaient à leur insu des « présocratiques », qui n'avaient pas suffisamment réfléchi aux conditions humaines et sociales de la philosophie⁵⁵. Tempier, qui se plaint de ce que leur « langage imprudent » (*incauta locutio*) risquait d'égarer les simples fidèles (*simplices*), s'en était bien aperçu⁵⁶. Il n'avait pas à leur faire grief de rechercher quelle était au juste la pensée d'Aristote sur ces questions litigieuses ; tout commentateur devait en faire autant. Il ne paraît pas non plus qu'il se soit opposé à ce qu'ils exposent cette pensée fidèlement ; comment procéder autrement, dès lors qu'elle s'établissait dans des textes inscrits au programme de l'enseignement universitaire ? Aussi Siger avait-il raison de dire, à propos de l'éternité du monde, qu'il ne fallait

54. *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, t. II, Louvain, 1942, p. 677-700 ; *Le mouvement doctrinal du XI^e au XIII^e siècle*, Paris, 1956, p. 294-295 ; *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain et Paris, 1966, p. 389-390 ; *Maître Siger de Brabant*, Louvain et Paris, 1977, p. 229-257 ; *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*, Washington, D.C., 1980, p. 75-110.

55. Nous savons par PIERRE DUBOIS que Siger a commenté la Politique d'Aristote : cf. *De recuperatione terrae sanctae*, éd. CH. LANGLOIS, p. 121-122. Rien ne permet de croire cependant qu'il ait été au courant de la politique platonisante des philosophes arabes. Voir la liste de ses oeuvres dans VAN STEENBERGHE, *Maître Siger de Brabant*, p. 177-221 ; H.A. WOLFSON, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, t. I, Cambridge, Mass., 1973, p. 430-440 ; A. ZIMMERMANN, *Dante hatte doch Recht, Neue Ergebnisse der Forschung über Siger von Brabant*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, 75 (1968), p. 207-211.

56. *Chart. Univ. Par.*, t. I, p. 543.

pas cacher l'intention d'Aristote, quoiqu'elle fût contraire à la vérité révélée : *Sic autem celare philosophiam non est bonum ; unde non est hic intentio Aristotelis celanda, licet sit contraria veritati*⁵⁷. Ce qu'il leur reproche, c'est très exactement d'avoir présenté comme acquises ou démontrables des conclusions étrangères au christianisme et même diamétralement opposées à ses principes de base.

La sagesse eût conseillé qu'on évite le dilemme, soit en déclarant, comme saint Thomas, que les arguments d'Aristote n'étaient pas probants, soit en adoptant une tactique semblable à celle des philosophes arabes, qui ménageaient pour ainsi dire la chèvre et le chou et fuyant toute confrontation directe avec l'orthodoxie. Siger n'a fait ni l'un ni l'autre. Son véritable maître n'est ni saint Thomas, ni Averroès, bien qu'il se soit laissé influencer par eux ; c'est plutôt Aristote, mais un Aristote intégral, dont la pensée ne se coule plus dans ce moule « politique » ou platonicien qui en arrondissait les angles là où ils paraissaient trop rudes.

Siger n'est d'ailleurs pas le seul penseur du treizième siècle à avoir ignoré cet aspect particulier de la pensée philosophique arabe. Faute d'avoir bien connu l'oeuvre d'al-Farabi, personne à cette époque ne l'a apprécié à sa juste valeur⁵⁸. Ce fait ne doit pas nous étonner. Comme il arrive souvent, les successeurs d'al-Farabi n'ont pas eu à refaire tout le trajet que leur maître avait parcouru. Ils n'ont gardé que les résultats de son enquête et se sont contentés pour le reste de renvoyer à la source à laquelle ils avaient eux-mêmes puisé. Il est typique de la situation intellectuelle dans les pays chrétiens qu'al-Fārābī, le grand initiateur de ce qu'on désignera plus tard sous le nom d'averroïsme, sans toujours bien préciser ce qu'il faut entendre par là⁵⁹, n'est même pas mentionné, par

57. SIGER DE BRABANT, *Questions sur la métaphysique*, III, 15, 34-36, éd. C.A. GRAIFF, Louvain, 1948, p. 139.
58. Cf. L. GARDET et M.-M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, 1970, p. 245 : « . . . les Farabi, les Avicenne, les Averroès : deux noms émergent (en Occident) : Avicenne (Ibn Sina) . . . et plus tard Averroès (Ibn Ruschd), le Commentateur ». Le moyen âge latin n'a cependant pas connu le traité d'Averroès sur l'*Accord décisif de la religion et de la philosophie*, ni son commentaire sur la *République* de Platon (traduit seulement en 1491), qui auraient donné aux auteurs de l'époque un nouvel aperçu sur la pensée politique des philosophes arabes. Les erreurs attribuées à Averroès dans les *Errores philosophorum* de GILES DE ROME sont toutes tirées de ses commentaires sur la *Physique*, le *De anima* et la *Métaphysique* d'Aristote. Sur les interprétations de Giles, voir H.A. WOLFSON, *op. cit.*, p. 373-383.
59. Cf. O. KRISTELLER, *Renaissance Thought II*, New York, 1965, p. 113-115 ; A. MAURER, *Averroism. Latin*, dans *New Catholic Encyclopedia*, t. I, New York, 1967, p. 1127-1129 ; F. VAN STEENBERGHEN, *L'averroïsme latin*, dans *Philosophica conimbricensia*, 1 (1969), p. 1-32.

exemple, dans les *Errores philosophorum* de Gilles de Rome, publiées vers 1270⁶⁰. Rien de surprenant donc à ce que le moyen âge latin, privé de ses oeuvres maîtresses, ait mis si longtemps à découvrir pour son propre compte la méthode qu'il avait si habilement pratiquée. Cette découverte sera l'oeuvre de la génération suivante, dont de nombreux représentants, désormais avertis des dangers qu'ils couraient, chercheront à se prémunir contre eux et, sans renoncer à leurs poursuites, auront à coeur d'éviter dans leurs propos tout ce qui pouvait heurter de front la vérité et attirer sur eux les foudres d'une autorité de plus en plus vigilante.

Il y a bien eu dans l'intervalle d'autres tentatives, d'une venue plus ou moins heureuse, pour calmer les esprits et réduire les antagonismes suscités par la démarche cassante de Tempier. Nous en avons un exemple dans le petit livre que Raymond Lulle devait consacrer une vingtaine d'années plus tard à l'étude des 219 Propositions⁶¹. Ce curieux ouvrage revêt la forme d'un dialogue fictif entre Socrate, qui pose en défenseur des thèses réprouvées, et Lulle lui-même, qui prend leur contre-pied. Ainsi qu'on pouvait s'y attendre, l'auteur s'est réservé la partie de beaucoup la plus belle. Le pauvre Socrate est malmené de toute part sans offrir la moindre résistance. Il suffit que Lulle se prononce sur une question pour qu'il se rende aussitôt à ses arguments, même si leur évidence paraît parfois bien mince. Il en vient ainsi à accepter sans aucune hésitation la nécessité de la Révélation et à peu près tous les grands dogmes du christianisme. Au terme de la discussion, nous le voyons tout heureux de se ranger de l'avis de son adversaire. Sa capitulation est complète. L'harmonie entre la foi et la raison dûment rétablie, les deux interlocuteurs n'ont plus qu'à s'embrasser et à se rendre d'un commun accord à Paris pour solliciter avec humilité et dévotion l'approbation de l'évêque et des maîtres en théologie⁶². Le passage n'est

60. Sur la date de cet ouvrage, cf. GILES DE ROME, *Errores philosophorum*, éd. J. KOCH, Milwaukee, 1944, p. lv-lix. À propos du petit traité de Giles, voir également les remarques de F. VAN STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*, p. 71-74.

61. *Declaratio Raymundi par modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas et damnatas a venerabili Patre Domino Episcopo Parisiensi*, éd. O. KEICHER, *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie*, Münster, 1909, p. 97-221. Voir, en outre, G. BONAFEDE, *La condanna di Stefano Tempier e la Declaratio di Raimundo Lullo*, dans *Estudios Lulianos*, 4 (1960), p. 21-44 ; F. VAN STEENBERGHEN, *La signification de l'oeuvre anti-averroïste de Raymond Lull*, dans *Estudios Lulianos*, 4 (1960), p. 113-128 ; J.N. HILLGARTH, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France*, Oxford, 1971, p. 249-251.

62. *Declaratio*, p. 221, 20-35.

pas sans ironie, surtout si on se souvient que le Socrate des dialogues de Platon n'était pas friand de bénédictions et avait apparemment la mémoire fort courte en ce qui concerne l'accomplissement de ses devoirs de piété⁶³.

Devant un Socrate aussi niais le lecteur reste bouche bée. C'est à se demander si Lulle a vraiment cru qu'un problème aussi épineux pouvait se résoudre par un tour de main du genre de celui qu'il invente. La question demanderait sans doute un examen plus poussé⁶⁴. En attendant, ce qui doit nous frapper, c'est que l'auteur a eu l'idée de placer les doctrines qui font l'objet de sa réfutation sous le patronage d'un certain philosophe du nom de Socrate — *quidam philosophus, Socrates nomine*⁶⁵. On dirait qu'il a vu lui aussi dans ces doctrines un résumé des positions sur lesquelles la raison humaine a tendance à se replier dès qu'elle s'en remet à ses propres lumières⁶⁶.

*
**

En cherchant un rapprochement avec la philosophie, les théologiens avaient réussi à donner à leur discipline une allure plus scientifique. Ils pouvaient espérer que les philosophes leur rendraient la pareille en s'ouvrant plus largement à la vérité révélée. D'autres esprits, moins respectueux de l'autorité constituée, mais non moins conscients du pouvoir dont elle disposait, ont refusé de payer aussi cher le compromis qui leur était offert et se sont orientés dans une voie inconnue jusqu'alors en Occident. L'échec retentissant par lequel s'étaient soldés pour certains penseurs les conflits doctrinaux du dernier quart du treizième siècle restait gravé dans leur mémoire, ainsi qu'en témoignent, parmi d'autres textes, les vers célèbres que Dante consacre à Siger dans la *Comédie*. Siger, dont « l'éternelle lumière » luit auprès de celle de saint Thomas dans le ciel du soleil, n'est pas accusé d'erreur. Son seul tort est d'avoir

63. Cf. *Phédon*, 118^a, et *Eutyphron*, 15^d, où Socrate se compare à Ménélas. L'*Odyssée*, IV, 472-473, attribue les malheurs de Ménélas à son refus d'offrir des sacrifices à Zeus et aux dieux immortels.

64. Il se peut que le Socrate de la *Declaratio* ne soit pas toujours aussi docile qu'il n'en a l'air. Lulle le considère parfois lié par un assentiment qu'il n'a pas donné (ch. 36, éd. KEICHER, p. 138), et quand il paraît hésiter, son interlocuteur se contente de le renvoyer à l'un ou l'autre de ses propres ouvrages, dont il lui procurera au besoin un exemplaire. Cf. É. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, p. 701, n. 59.

65. *Declaratio*, p. 95, 15 ; cf. p. 221, 18-20.

66. Pour l'influence persistante de la condamnation de Tempier sur les auteurs de la fin du treizième et le début du quatorzième siècle, cf. P. GLORIEUX, *Tempier (Étienne)*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. XV, col. 104-107, et J.N. HILLGARTH, *loc. cit.*

enseigné (littéralement, « syllogisé ») des *invidiosi veri*, c'est-à-dire, des vérités susceptibles d'attiser la malveillance ou l'envie de ses contemporains⁶⁷. C'est cela qui lui a coûté sa carrière et, par un hasard qui n'est peut-être pas sans lien avec les controverses auxquelles il a été mêlé, sa vie. Détenu à la cour papale d'Orviéto, Siger aurait trouvé la fin « lente à venir », tant il était accablé de « graves soucis » (*pensieri gravi*). Or nous savons qu'il est mort dans la fleur de l'âge, à quarante-quatre ans environ, vraisemblablement assassiné par un clerc dément⁶⁸. Un sort aussi peu enviable devait donner à réfléchir à ceux qui courraient à l'avenir des risques analogues.

67. *Paradiso*, 10,133-138 :

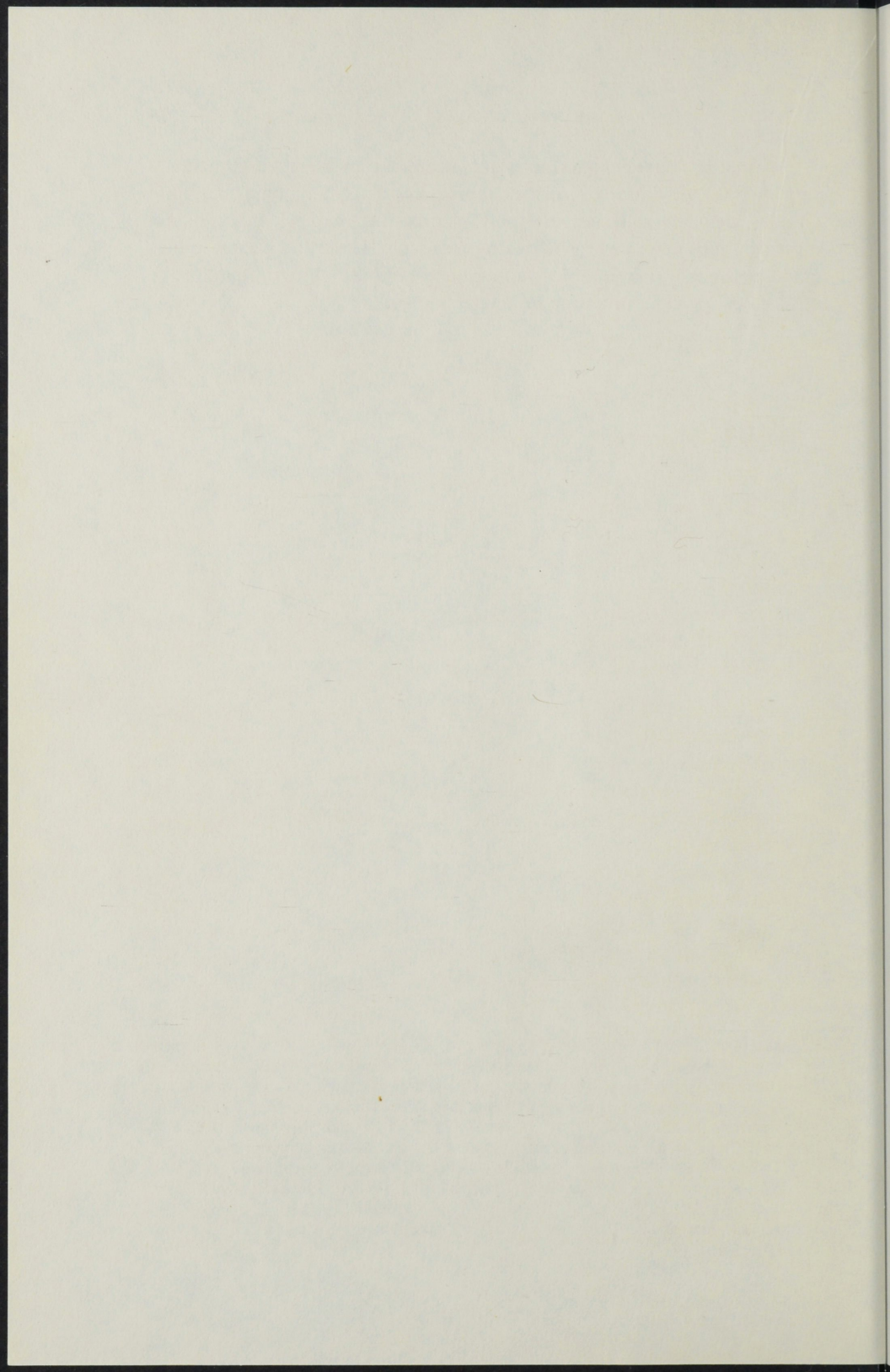
*Questi, onde a me ritorna il tuo riguardo,
è 'l lume d'uno spirito che 'n pensieri
gravi a morir li parve venir tardo :
essa è la luce eterna di Sigeri,
che, leggendo nel Vico de li Strami,
silogizzò invidiosi veri.*

Sur « l'envie » en ce sens, cf. DANTE, *Convivio*, I,4,6-8, et le texte du ms. *Paris Nat. lat. 14698*, cité par R.A. GAUTHIER, *Magnanimité*, p. 468-469 : « Et ideo nisi esset propter opinionem talium hominum, non esset quaerenda alia scientia ad perfectionem intellectus secundum viam rationis, dico nisi philosophica scientia. Et licet sit magis curandum de veritate quam de hominum opinione, sicut dicitur in Moralibus, tamen aliquantulum curandum est. Debet enim homo quaerere honorem et etiam aliquo modo hominum reputationem. Et licet ita sit quod philosophia sit hominis magna perfectio, veruntamen viri philosophici his diebus sunt oppressi. Et huius oppressionis possunt esse quatuor causae . . . Secunda causa potest esse invidia ; homines enim qui aliis invident prompti et parati sunt ad accusandum eos quibus invident. »

68. Sur la fuite de Siger, qui a quitté Paris en 1276, cf. A. DONDAINE, *Le manuel de l'inquisiteur (1230-1330)*, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 17 (1947), p. 186-192, et sur les dernières années de sa vie, P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, p. 262-286 ; P. GLORIEUX, *Siger de Brabant*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. XIV, col. 2044 ; F. VAN STEENBERGHEM, *Maître Siger de Brabant*, p. 21-27 et 159-165. Les savants ont souvent été étonnés par la présence de Siger dans le Paradis de Dante. D'après Van Steenberghen, qui se rallie sur ce point à la thèse de Gilson, Siger figurerait dans la *Comédie*, non pas comme disciple de saint Thomas, mais uniquement comme incarnation de la philosophie ; cf. *Maître Siger de Brabant*, p. 176 : « Il (Dante) voulait un représentant de la philosophie, de la grande philosophie aristotélicienne. Ce philosophe devait être chrétien . . . et partisan de l'autonomie de la philosophie . . . Maître Siger remplissait toutes les conditions requises. Dante fait de lui la personnification de la philosophie autonome, l'allié de Thomas et d'Albert dans la lutte pour donner droit de cité au Philosophe dans le monde chrétien . . . L'énigme de Siger est désormais éclaircie ». Depuis la découverte des questions de Siger sur le *Liber de causis*, on a pu montrer que ce dernier s'est rapproché de saint Thomas sur certains points vers la fin de sa vie, tout en restant fidèle à ses propres vues sur les rapports entre la foi et la raison. Ceci expliquerait encore mieux pourquoi Dante l'a placé au paradis à côté de saint Thomas et de saint Albert le Grand. Cf. A. ZIMMERMANN, *loc. cit.* ; WM. DUNPHY et A. MAURER, *A Promising New Discovery for Sigerian Studies*, dans *Mediaeval Studies*, 29 (1967), p. 364-369 ; E.P. MAHONEY, *Saint Thomas and Siger of Brabant*

Aussi de nouvelles oeuvres s'annonceront-elles bientôt auxquelles il sera difficile de faire les mêmes reproches, mais dont on peut croire qu'elles cachent, sous des airs passablement orthodoxes, un esprit qui n'est déjà plus celui de la génération précédente. Le cas de Dante, le plus grand penseur « politique » de toute cette période, va nous montrer ce qu'il en est de cet extraordinaire tour d'adresse.

Revisited, dans *The Review of Methaphysics*, 27 (1974), p. 531-553. Mais on peut aussi supposer qu'au lieu de rapprocher les deux penseurs, Dante a voulu les contraster. Saint Thomas insiste sur le fait qu'il faisait partie du troupeau de saint Dominique, dont les brebis « s'engraissent bien », *ben s'impingua*, pourvu qu'elles ne s'écartent pas du bercail ; *Par.*, 10,94-96 ; 11,26 et 139 ; cf. *Proverbes*, 11 : 25. Il est difficile de lire ces paroles sans songer d'une part au bien-être physique de saint Thomas — son obésité était légendaire — et d'autre part à la détention de Siger et sa mort prématurée à la cour papale d'Orviéto en 1284. Ce qui a surtout manqué à Siger, c'est ce « langage discret », *discreto latino*, dont Dante félicite saint Thomas en *Par.* 12,144. Sur ce que Dante entendait par « discrétion », *discrezione*, cf. *Convivio*, IV,8,1-5.



CHAPITRE IV

DANTE ET L'ALLÉGORIE PHILOSOPHIQUE

Le but pédagogique de la *Comédie*

Prononcer le nom de Dante, c'est évoquer par-dessus tout l'auteur de la *Comédie*, le chef-d'oeuvre poétique du moyen âge et, de l'avis de tous, une des oeuvres littéraires les plus géniales de la civilisation occidentale. C'est par la *Comédie*, beaucoup plus que par ses traités philosophiques — le *Convivio*, le *De vulgari eloquentia*, la *Monarchia* — que Dante comptait communiquer à ses contemporains et à leurs descendants cette vision globale du monde qui anime sa pensée et qui constitue l'élément le plus précieux de son poème.

Il est rare de nos jours de faire dépendre la valeur d'un poème de son contenu intellectuel, non moins que de sa beauté formelle. L'esthétique moderne tolère mal la fusion de ces deux éléments. Elle n'admet pas volontiers que le poète puisse être en même temps penseur, ou, s'il l'est, que sa pensée fasse partie intégrante de son oeuvre. Création autonome plutôt qu'imitation de la nature, la poésie ne serait nullement sujette à des critères qui lui sont étrangers. Elle n'a pas de vérités nouvelles à nous apprendre, sauf accidentellement, et ce que l'auteur a pu vouloir dire n'a rien à voir avec le jugement que nous portons sur lui en tant que poète. Seules entrent en ligne de compte l'harmonie ou la cohésion interne de son poème et la jouissance subjective que la contemplation de cette harmonie est capable de faire naître en nous¹. Or rien n'est plus éloigné de la pensée de Dante, qui ne se proposait pas autre chose que d'enseigner aux hommes comment il leur fallait vivre ou comment ils pouvaient quitter l'état de misère où ils languissaient pour un état meilleur et plus heureux²; la *Comédie* dira : comment on passe de

1. On pourra lire à ce propos les remarques pénétrantes de M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, trad. P. KLOSSOWSKI, t. I, Paris, 1971, surtout p. 87-89.

2. *Épître XIII, à Cangrande*, 15,39 : « Dicendum est breviter quod finis totius et partis (sc. Comediae) est removere viventes in hac vita de statu miseriae et perducere ad statum felicitatis ».

l'esclavage à la liberté, de l'humain au divin, du temps à l'éternité³. Aussi était-il convaincu que, de tous les sens dont son oeuvre était investie, aucun n'était plus utile que son sens éthique⁴.

Le poète comme éducateur, législateur même : l'idée n'est rien moins que bizarre, même si elle s'accorde peu avec ce que, depuis le dix-neuvième siècle, nous croyons être l'essence de la poésie. On l'avait appliquée anciennement à ces poètes de génie en qui s'incarnait l'âme de la nation. Pensons à Virgile, le héraut du nouvel empire romain, que Dante tenait encore pour son « maître » et son « auteur »⁵. Pensons surtout à Homère, le « souverain poète »⁶, qui passait à bon droit pour avoir été l'éducateur de la Grèce⁷. Était grec celui qui s'était formé à son école, qui l'avait pratiqué depuis son enfance, qui mesurait sa propre valeur à celle de ses héros, qui tenait de lui tout ce qu'il importait de savoir pour exceller parmi les siens. C'est ce legs, transmis de génération en génération, qui constituait le patrimoine commun sur lequel tout législateur devait faire fonds, le *primum quoad nos* qui servait désormais de point de départ à toute spéculation ou à toute entreprise nouvelle. Pendant des siècles, les Grecs n'ont pas connu d'autre monde.

Une influence aussi profonde n'est pas le fait d'un enseignement purement théorique. Elle s'exerce habituellement par l'entremise de récits qui touchent d'abord l'imagination du lecteur et qui éveillent en lui toute la gamme des émotions qu'il lui est donné d'éprouver. C'est par leurs actions que les hommes se rendent heureux ou malheureux, et ce sont elles qui forment la trame du récit poétique⁸. Il est également vrai que ces actions ont leur ressort dans des passions que le poète a le don de pénétrer et de décrire mieux que n'importe qui — de décrire et de redresser, en leur donnant un objet convenable. À la lecture de ses oeuvres, on finissait sans s'en apercevoir par aimer ce qui est vraiment beau, par ne s'attrister que devant ce qui est digne de pitié, par prendre plaisir à ce qui est noble et par détester ce qui ne l'est pas ; et on agissait en conséquence.

3. *Par.*, 31,37-39 et 85.

4. *Convivio*, II,1,5 : « Lo terzo senso si chiama morale, e questo è quello che li lettori deono intentamente andare appostando per le scritture, ad utilitate de loro e di loro discenti ». Cf. *Ép. à Cangrande*, 16,40.

5. *Inf.*, 1,85. Virgile est appelé « maître », *maestro*, une centaine de fois dans la *Comédie*.

6. *Inf.*, 4,80.

7. Cf. PLATON, *République*, X,595^b, 600^{a-b} ; XÉNOPHANE DE COLOPHON, frg. B 10 Diels. H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 1950, p. 34-36.

8. Cf. ARISTOTE, *Poétique*, 8,1450^a15-20.

Ajoutons que ces passions ne sont pas celles de la nature humaine tout court mais d'une nature humaine déjà soumise à de nombreuses influences qui lui impriment dès le départ son caractère propre. L'individu isolé, replié sur lui-même, tirant tout de lui-même, celui-là seul auquel s'attache l'esthétisme, est en fait une abstraction. L'homme ne se montre nulle part à l'état de nature. Où que nous le trouvions, et quelles que soient ses dispositions natives, nous ne le voyons jamais que façonné, rétréci en quelque sorte, par de multiples déterminations acquises. Le connaître n'est donc pas seulement savoir qu'il existe mais discerner en lui ces traits de caractère qui le distinguent de ses semblables et qui le poussent à agir de telle manière plutôt que de telle autre. Ses émotions, ses états d'âme, tout le domaine du psychologique n'ont en soi qu'un intérêt secondaire. Ce n'est que par ses actes, et par le choix qu'ils impliquent de tel but ou de tel mode de vie particulier, qu'il se révèle à nous et que le poète nous le révèle à son tour. La jalousie d'Achille n'est pas celle d'Alceste, ni sa colère celle d'un Grand Inquisiteur ; l'hypocrisie que Dante prête à Boniface VIII n'est pas davantage celle de Tartuffe ; Pierre des Vignes ne se suicide pas pour les mêmes motifs que Lucrèce ou Cléopâtre⁹.

Tous ces comportements appartiennent à des mondes bien différents. Ils ne se comprennent qu'en fonction d'une vue générale de la vie humaine qui est elle-même affectée de manière décisive par le milieu politique et social où ils se manifestent. L'homme qui vit par lui-même est un être amoindri, incomplet, au bonheur duquel il manquera toujours quelque chose d'essentiel. Il n'y a que la société civile qui puisse assurer son plein épanouissement et lui offrir des débouchés à la mesure de ses énergies et de ses aspirations ; mais elle ne le fait qu'en délimitant d'avance le champ de ses activités. Si nous ne rencontrons pas n'importe où les mêmes types d'hommes, c'est que les sociétés dont ils font partie présentent, selon les circonstances, des caractères fort divers. Il est des sociétés qui prisent la piété plus que la sagesse, l'ardeur guerrière plus que la prudence politique, les richesses plus que la simplicité ou la modération. Favoriser l'un ou l'autre de ces buts, c'est nécessairement favoriser le type humain qui lui correspond le mieux et défavoriser son contraire. Hegel remarque que pour les Romains la vertu se résumait en un seul mot : le courage¹⁰. On n'en aurait pas dit autant des Grecs. Aussi n'est-ce pas par hasard que la Rome républicaine s'est distinguée par ses exploits militaires et par les vertus qui les rendaient possibles ; c'est ce

9. Cf. *Inf.*, 13,55-78.

10. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. GIBELIN, Paris, 3^e 1967, p. 220.

genre de vertu qu'elle encourageait et qu'elle récompensait, en accordant ses plus grands honneurs à ceux qui en avaient fait preuve.

Il s'ensuit que les problèmes dont s'occupe le poète sont avant tout d'ordre politique et que c'est à la philosophie politique, entendue dans son sens le plus noble, qu'il appartient de les étudier. Dante se plaignait de ce que cette « maîtrise des choses publiques » était trop négligée à son époque. Il estimait qu'il était grand temps d'y revenir et qu'elle seule était capable de remettre ses concitoyens sur la bonne voie, en leur rapprenant à vivre, non pas comme des « Babyloniens », mais comme ces nobles Romains dont ils étaient les descendants¹¹. Il préférait la Florence des vieux jours, ses moeurs aristocratiques, sa frugalité, à la nouvelle Florence et ses parvenus, assoiffés de luxe et de gain matériel¹² — non pas parce qu'il avait lui-même quelques titres de noblesse, mais parce que, à l'examen, la première lui paraissait supérieure, plus digne de respect, plus conforme à la nature humaine. Pour le montrer, il n'y avait pas de meilleur moyen que de dépeindre les conséquences de cette « furieuse rebellion », *rebellio vesana*¹³, qui s'était produite dans sa ville natale et un peu partout en Italie, ses injustices, les haines et les guerres fratricides qu'elle avait déchaînées, les atrocités auxquelles elle pouvait mener. Dante n'a pas accepté l'idéal théocratique de Boniface VIII et il a plaidé vigoureusement pour la restauration du pouvoir impérial — non pas parce qu'il en voulait au Pape responsable de son exil, mais parce qu'il était d'avis que le bon ordre de la société serait ainsi mieux servi ; et c'est encore cela qui va le retenir dans la *Comédie*. Il a beaucoup admiré Virgile, le poète par excellence de l'Empire, auquel avait succédé le Saint Empire romain germanique ; mais il n'était pas sans savoir que Virgile était païen¹⁴, que ce qui était possible autrefois ne l'était plus aujourd'hui, qu'une nouvelle religion était apparue depuis, qui rendait les vieilles formules inutilisables telles quelles ; ce n'est pas le moindre des problèmes que nous allons retrouver dans son poème.

11. *Epist.* VI,2,6-8 : « An ignoratis, amentes et discoli, publica iura cum sola temporis terminatione finire, et nullius praescriptionis calculo fore obnoxia ? Nempe legum sanctiones almae declarant, et humana ratio percontando decernit, publica rerum dominia, quantalibet diuturnitate neglecta, nunquam posse vanescere vel abstenuata conquiri ; nam quod ad omnium cedit utilitatem, sine omnium detrimento interire non potest, vel etiam infirmari ; et hoc Deus et natura non vult, et mortalium penitus abhorreret adsensus. Quid, fatua tali opinione summota, tanquam alteri Babilonii, pium deserentes imperium nova regna temptatis, ut aia sit Florentina civilitas, alia sit Romana ? »

12. Cf. *Par.*, 16,46-154.

13. *Epist.* VI,2,5.

14. Cf. *Inf.*, 1,71-72 : « J'ai vécu dans Rome et sous le bon Auguste, au temps des dieux supposés et menteurs ».

Sur toutes ces questions un choix s'imposait, que seule pouvait éclairer une analyse concrète de la situation, conduite à la lumière des principes de cette science politique dont l'Occident venait à peine de s'emparer. Cette analyse, l'auteur de la *Comédie* l'apportait pour la première fois, à la façon d'un poète, bien sûr : d'un poète qui sait prendre les hommes tels qu'ils sont et les révéler à eux-mêmes ; qui veut aussi leur montrer ce qu'ils pouvaient devenir s'ils le désiraient ; qui cherche du coup à donner à son thème une valeur universelle et à le développer de manière à ce que même celui qui a tout oublié des querelles entre Guelfes et Gibelins puisse s'y reconnaître.

L'entreprise n'aurait jamais réussi si, comme tout grand poète, Dante n'avait pas eu le souci de parler pour tout le monde : pour ceux dont l'entendement ne dépassait pas la moyenne, et pour ces esprits plus subtils à qui il fallait procurer une nourriture proportionnée à leur intelligence. De toutes les méthodes qui lui étaient offertes, la plus remarquable est sans aucun doute celle qu'il a lui-même appelée du nom générique d'allégorie.

L'allégorie dantesque

Les renseignements les plus complets, sinon les plus clairs, que Dante nous fournit à ce sujet nous viennent de deux textes célèbres qui ont donné beaucoup de fil à retordre à la critique moderne. M. Jean Pépin a dressé naguère le bilan des controverses qui se sont multipliées autour d'eux et a apporté à la discussion de précieuses mises au point dont les spécialistes pourront faire leur profit¹⁵. Notre propos n'est pas de reprendre la question dans son ensemble, mais de relever certains détails qui nous concernent plus particulièrement et dont, en général, nos dantologues, mûs par des préoccupations différentes, n'ont pas eu à tenir compte.

Le premier de ces deux textes se trouve dans le *Convivio* et a pour objet les divers sens que possède ou peut posséder une oeuvre littéraire. Dante y distingue quatre sens selon lesquels il a l'intention d'interpréter quelques-unes de ses propres *canzoni* : le sens littéral, le sens allégorique, le sens moral et le sens anagogique¹⁶. Il signale en outre qu'il existe

15) J. PÉPIN, *Dante et la tradition de l'allégorie*, Conférence Albert-le-Grand 1969, Montréal et Paris, 1970. Également, parmi d'autres ouvrages récents, A.C. CHARITY, *Events and Their Afterlife : The Dialectics of Christian Typology in the Bible and Dante*, Cambridge, 1966 ; R. HOLLANDER, *Allegory in Dante's Commedia*, Princeton, 1969, qui rassemble sur la question une documentation utile et abondante.

16. *Convivio*, II,1,2-7.

une différence entre l'allégorie telle que la pratiquent les poètes d'une part et les théologiens d'autre part. Pour les poètes, le sens allégorique est celui qui se cache sous un vêtement fabuleux, « une vérité déguisée sous un beau mensonge »¹⁷. La vérité dans ce cas ne réside pas dans les faits, que l'auteur a inventés de toute pièce, mais uniquement dans l'idée qu'ils symbolisent. Ainsi, lorsqu'Ovide parle d'Orphée comme ayant eu le don d'appivoiser les fauves et d'attirer à lui les arbres et les pierres, il n'est pas question de prendre ce qu'il dit au pied de la lettre. Il veut simplement dire que le sage parvient parfois par ses paroles à dompter les coeurs sauvages et à fléchir la volonté de ces gens qui, n'ayant aucun attrait pour la science et les arts, ressemblent effectivement à des pierres¹⁸.

Pour ce qui est de l'allégorie théologique, que Dante ne fait que mentionner en passant, on peut supposer qu'elle s'ajoute à un sens littéral qui, lui, n'a rien de fabuleux ou de mensonger. Les événements relatés dans la Bible se sont bel et bien produits, mais ils sont eux-mêmes munis d'un sens ultérieur qui doit également engager l'attention du lecteur. Nous n'avons plus affaire en l'occurrence à un fait imaginaire dont se dégage une vérité abstraite, valable pour toujours, mais à des faits réels qui se succèdent, souvent à plusieurs siècles de distance, et qui, dans le langage de la théologie, se relient les uns aux autres comme le type à l'antitype. Le départ d'Égypte, pour ne citer qu'un exemple, n'est pas seulement un événement historique ; Dieu a voulu qu'il figure en même temps la libération morale des Israélites ou le rachat de l'âme humaine par le baptême. Le sens littéral et le sens mystique sont donc tous deux

17. *Ibid.*, II,1,3. Une malencontreuse lacune dans le texte tel qu'il nous est parvenu nous prive de la définition que Dante a dû donner à cet endroit du sens littéral. La restitution que nous suivons est celle de E.G. Parodi, adoptée par G. BUSNELLI et G. VANDELLI dans leur édition du *Convivio*, t. I, Firenze, 21964, p. 96-97 : « Dico che, sì come nel primo capitolo è narrato, questa sposizione conviene essere litterale e allegorica. E a ciò dare a intendere, si suol sapere che le scritture si possono intendere e deonsi esponere massimamente par quattro sense. L'uno si chiama litterale, [e questo è quello che non si stende più oltre che la lettera de le parole fittizie, sì come sono le favole de li poeti. L'altro si chiama allegorico,] e questo è quello che si nasconde sotto 'l manto de queste favole, ed è una veritade ascosa sotto bella menzogna ». Pour les diverses corrections proposées par d'autres éditeurs, cf. M. SIMONELLI, *Materiali per un'edizione critica del « Convivio » di Dante*, Roma, 1970, p. 89-91.
18. Dante s'était proposé d'examiner, dans l'avant-dernier des quinze traités que devait comporter le *Convivio*, les raisons qui ont poussé les sages à se servir de l'allégorie comme moyen de dissimulation ; cf. *Conv.*, II,1,4. Voir au sujet de ces raisons les remarques de BOCCACE, *Trattatello in laude di Dante*, ch. 9, éd. P. RICCI, *Opere in versi, Corbaccio, Trattatello in laude di Dante, Prose latine, Epistole*, Milano-Napoli, 1965, p. 615-616.

vrais¹⁹, bien qu'il ne soit pas indispensable que le second vienne chaque fois se joindre au premier²⁰. Dante déclare à ce propos que l'allégorie qu'il entend employer dans cette oeuvre est celle des poètes plutôt que celle des théologiens : *ma però che mia intenzione è qui lo modo de li poeti seguitare, prendo lo senso allegorico secondo che per li poeti è usitato* (II,1,4).

Ce bref exposé est suivi d'une discussion assez serrée de ce qui est pour Dante et la tradition qui l'a précédé la loi fondamentale de toute exégèse littéraire : la primauté du sens littéral ; non pas que celui-ci soit plus important que les autres — de ce point de vue c'est plutôt le contraire qui est vrai — mais en ce sens que toute interprétation allégorique doit nécessairement s'appuyer sur lui²¹. En abordant une oeuvre, le lecteur n'a sous les yeux que la lettre du texte, qui seule permet d'accéder au sens spirituel, auquel elle sert d'enveloppe ou de fondement. C'est donc par elle qu'il faudra toujours commencer. Agir autrement serait non seulement « irrationnel » mais « impossible »²². Pour sonder les profondeurs d'une oeuvre, il n'y a qu'un moyen, qui est de s'attacher à sa surface et de se laisser guider par elle. Seul est valable le procédé qui va du mieux connu au moins bien connu, c'est-à-dire, du « dehors » au « dedans » ou du sens littéral au sens allégorique²³.

Le second texte appartient à l'*Épître à Cangrande della Scala*, qui a été rédigée en guise d'introduction à la troisième partie de la *Comédie* et, par là, au poème tout entier. Dante y insiste sur le caractère « polysémique » (*polisemos*) de cette oeuvre et affirme que son sens littéral se double d'un sens spirituel ou mystique qui est lui aussi soit allégorique, soit moral, soit anagogique. Chacun de ces trois sens mystiques, ajoute-t-il, peut être dit « allégorique » en une acception plus large, vu qu'ils impliquent tous une transposition permettant à l'auteur de dire autre chose que ce que signifient en propre les mots employés. Selon l'étymologie alléguée, le terme « allégorie » aurait été formé à partir du

2)

19. *Ibid.*, II,1,6, où il est cependant question du sens anagogique plutôt que du sens allégorique proprement dit.
20. Cf. saint AUGUSTIN, *De civ. Dei*, XVI,2, cité par DANTE, *Monarchia*, III,4,7, éd. P. RICCI, Milano, 1965, p. 234 : « Non omnia que gesta narrantur etiam significare aliquid putanda sunt, sed propter illa que aliquid significant etiam ea que nichil significant actextuntur. Solo vomere terra proscinditur ; sed ut hoc fieri possit, etiam cetera aratri membra sunt necessaria ».
21. *Ibid.*, II,1,12. Cf. J. PÉPIN, *op. cit.*, p. 89-95.
22. *Ibid.*, II,1,8 : « E in dimostrar questo, sempre lo litterale dee andare innanzi, sì come quello ne la cui sentenza li altri sono inchiusi, e senza lo quale sarebbe impossibile ed irrazionale intendere a li altri, e massimamente a lo allegorico ».
23. *Ibid.*, II,1,9 : « E impossibile venire al dentro se prima non si viene al di fuori ».

grec *alleon* et du latin *alienum*, qui veulent dire « autre » ou « différent » (*diversum*)²⁴. Pour expliquer en quoi ils se distinguent, Dante a de nouveau recours à la sortie d'Égypte, qui signifie d'abord le départ des Israélites au temps de Moïse (sens historique), mais aussi la rédemption opérée par le Christ (sens allégorique), la transition de l'état de péché à l'état de grâce (sens moral) et, enfin, l'acte par où l'âme passe de son asservissement à la corruption de ce monde à la gloire éternelle (sens anagogique)²⁵. Il découle de ces remarques que le sujet de la *Comédie* sera lui-même double : si l'on s'en tient à la lettre du poème, on y trouvera une description de « l'état de l'âme après la mort », et si on en recherche le sens allégorique ou mystique, il y sera question de l'homme dans son état présent, « méritant par l'exercice de sa liberté les récompenses ou les châtements de la justice »²⁶.

Rebutés par les excès de l'exégèse allégorique, qui en arrive à faire dire au texte à peu près tout ce qu'on veut²⁷, certains critiques ont nié que la *Comédie* doive s'interpréter allégoriquement et n'ont voulu retenir que son sens littéral ou historique. Leur théorie n'a cependant fait que peu d'adeptes, pour la bonne raison qu'elle est contredite par ce que Dante lui-même affirme en toutes lettres. La question telle que l'ont finalement comprise la plupart des chercheurs n'est donc pas de déterminer si, oui ou non, il y a allégorie dans la *Comédie*, mais auquel de ces deux genres d'allégorie, celui des poètes ou celui des théologiens, Dante a fait appel.

On croirait de prime abord qu'il s'agit plutôt du premier, car c'est pour lui que Dante nous dit avoir opté dans le *Convivio*. Ch. Singleton a

24. Sur cette étymologie et ses antécédents, cf. PÉPIN, *op. cit.*, p. 11, n. 1 ; 46, n. 60 ; 61 ; 88-89. — Pour les querelles concernant l'authenticité de cette *Épître* XIII, aujourd'hui assez généralement admise, voir HOLLANDER, *op. cit.*, p. 40-42, et les renseignements bibliographiques fournis en note.

25. *Épître à Cangrande*, 7,21.

26. *Ibid.*, 8,23-25.

27. Voir à ce sujet les remarques amusantes de É. GILSON, *Dante et la philosophie*, Paris, 1939, p. 3-51, qui passe en revue les diverses métamorphoses de Béatrice, devenue tour à tour le symbole de la théologie, du baptême, de la tonsure, des ordres mineurs, de la vocation sacerdotale, de l'évêque de Florence, de la femme idéale, de l'intellect agent, de la lumière de la gloire et de bien d'autres choses encore. De même pour Matelda, dont les interprétations allégoriques ne sont pas moins nombreuses ou moins recherchées : la vie active, l'amour de l'Église, le principe de la monarchie, la philosophie réconciliée avec la théologie, la docilité, la doctrine chrétienne, le mysticisme actif, l'innocence, la perfection de la nature humaine, le bonheur terrestre, etc. Cf. déjà F. D'OVIDIO, *Nuovi studi danteschi I : Il Purgatorio e il suo preludio*, Milano, 1906, p. 567-568. À vrai dire, les torts ne sont pas tous du côté des allégoristes. Pour les abus du littéralisme, cf. A. MASSERON, *Les énigmes de la Divine Comédie*, Paris, 1922, p. 15-16 et 31-79.

cependant fait observer qu'en dépit de nombreuses ressemblances, les deux textes ne sont pas identiques. À la différence du *Convivio*, l'*Épître à Cangrande* ne fait aucune mention de l'allégorie poétique et renvoie exclusivement à l'allégorie en usage parmi les théologiens. Les quatre sens énumérés par Dante sont en effet ceux de l'exégèse scripturaire traditionnelle et sont illustrés, comme nous venons de le voir, à l'aide d'un seul et même exemple, la sortie d'Égypte, lui-même tiré de l'Écriture sainte²⁸. Il n'y aurait donc pas d'hésitation possible. Soit que la pensée de Dante ait évolué du *Convivio* à l'*Épître*, sous l'influence probable de saint Thomas, soit qu'il ait cru devoir utiliser dans la *Comédie* une méthode différente de celle qu'il met en oeuvre dans le *Convivio*²⁹, nous aurions affaire à une allégorie qui se conforme en tout aux règles observées par les théologiens. Contrairement à ce que font les poètes, Dante n'a pas eu à fabriquer de « jolis mensonges » pour faire part de ses idées au lecteur ; il avait déjà à sa disposition tout un ensemble de faits ou de personnages réels qu'il pouvait au besoin nantir d'un *sensus plenior* à la façon des auteurs sacrés³⁰.

L'hypothèse de Singleton, qui était déjà celle d'E. Auerbach³¹, est séduisante ; mais à regarder les choses de plus près, on comprend que d'autres critiques se soient montrés réticents. Sans doute voyons-nous défiler dans la *Comédie* toutes sortes de caractères historiques, comme Virgile ou Caton, qui deviennent, grâce à la magie du poète, porteurs d'un sens nouveau. Il y en a bien d'autres cependant (dans l'*Enfer* leur nombre est à peu près égal) qui appartiennent par leur origine au monde de la pure fantaisie et à qui il serait plus qu'audacieux de prêter une existence réelle. Tels sont, entre autres, Charon, Ulysse, Briaire, Antée,

28. CH.S. SINGLETON, *Dante Studies I : Commedia, Elements of Structure*, Cambridge, Mass., 1954, p. 89 : « But the kind of allegory to which the example from Scriptures given in the Letter to Can Grande points is not an allegory of 'this for that,' but an allegory of 'this and that,' of this sense plus that sense. The verse in Scripture which says 'When Israel went out of Egypt,' has its first meaning in denoting a real historical event ; and it has its second meaning because that historical event itself, having the Author that it had, can signify yet another event : our Redemption through Christ. Its first meaning is a meaning *in verbis* ; its other meaning is a meaning *in facto*, in the event itself. The words have a real meaning in pointing to a real event ; the event, in its turn, has meaning because events wrought by God are themselves as words yielding a meaning, a higher and spiritual sense ». Cf. *ibid.*, p. 1-17.

SINGLETON, p. 71 et 92-93. Cf. PÉPIN, *op. cit.*, p. 74-82.

30. SINGLETON, p. 91, qui cite comme exemple le cas de Virgile, que la *Comédie* dote parfois d'un second sens, sans lui enlever son caractère de personnage réel ou historique.

31. E. AUERBACH, *Figura*, dans *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, Bern und München, 1967, t. I, p. 82-92, et, dans le même sens, R. HOLLANDER, *op. cit.*, p. 48-56.

Capanée et tous ces monstres fabuleux qui peuplent les bouges infernaux — les centaures, Phlégyas, les Érinnyes, la Méduse, le Minotaure, Géryon — qui, pour avoir été repris à la mythologie, n'en restent pas moins de beaux mensonges³². Et, pendant que nous y sommes, que penser de cette affabulation grandiose qui sert de cadre à la *Comédie* toute entière et qui permet à l'auteur, encore vivant, de se promener à sa guise à travers les cercles de l'enfer, d'escalader les corniches pittoresques du purgatoire et de parcourir comme par enchantement la vaste étendue des espaces célestes ? N'est-ce pas là le plus extraordinaire de ces agréables mensonges dont le poème est rempli ?

Il en va de même de quantité de scènes mémorables, à commencer par la première, dont nous pouvons être sûrs qu'elles n'ont jamais existé sauf dans l'imagination du poète. Croit-on qu'un beau jour Dante s'est littéralement retrouvé dans une forêt obscure et que trois bêtes féroces lui ont barré la route menant vers la cime d'une montagne qu'il a vainement tenté de gravir ? Personne ne l'a jamais pensé, pas même Singleton, qui est obligé de faire une exception à sa règle générale, du moins pour les deux premiers chants de l'*Enfer*³³.

Les partisans de l'allégorie poétique n'ont donc pas complètement tort de nier que dans la *Comédie* Dante renonce à son ancienne méthode pour se frayer une voie nouvelle. Ils ont même pour eux les paroles du poète. L'*Épître à Cangrande*, sur laquelle Singleton se base pour étayer sa thèse, dit expressément que le sujet de son poème a été traité selon divers modes, y compris le mode « poétique » et « fictif »³⁴. Dante donne lui-même à ce poème le titre de « comédie », non sans souligner que celle-ci était un genre particulier de « narration poétique », *poeticae narrationis*³⁵ ; et il n'a manqué d'invoquer à tout bout de champ Apollon et les Muses³⁶, ce qui n'est pas ce que font d'habitude les théologiens. Peu importe que la *Comédie* soit remplie de personnages historiques ou d'allusions à des événements passés ou contemporains. Le poète n'est pas obligé de tout tirer de son imagination ; et lorsqu'il emprunte à l'histoire la matière de son récit, ce n'est pas pour faire oeuvre d'historien. Tout

32. Voir déjà MACHIAVEL, *Discorso intorno alla nostra lingua*, éd. P. FLORA et C. CORDIÉ, *Tutte le opere di Niccolò Machiavelli*, t. II, Milano, 21960, p. 809.

33. Singleton doit lui-même avouer que les deux premiers chants de l'*Enfer*, qui servent de prologue à la *Comédie* toute entière, ressortissent à un autre genre littéraire et ne sont pas historiques au même titre que le reste du poème ; *op. cit.*, p. 7, 9-10, 13 et 93, n. 3.

34. *Épître à Cangrande*, 9,27.

35. *Ibid.*, 10,29.

36. E.g., *Inf.*, 2,7-9 ; *Purg.*, 1,7-12 ; 29,37-42 ; *Par.*, 1,13-36 ; 18,82-87 ; 23,55-57.

dépend de la nature de ces emprunts et du but auquel ils se subordonnent. Quoi qu'en pense Singleton, le Virgile qui accompagne le pèlerin n'est pas identique à celui qui a vécu sous Auguste. Dante lui a façonné une personnalité nouvelle, que nous ne connaissons jamais que par ce que la *Comédie* nous apprend à son sujet.

Il est vrai que le langage de l'*Épître à Cangrande* prête facilement à confusion, et c'est peut-être pour ne l'avoir pas toujours bien saisi qu'on s'est parfois trompé sur sa portée. Dante y emploie les mots « littéral » (*litteralis*) et « historique » (*historialis*) comme synonymes³⁷, ce qui donne l'impression que le sens littéral se réfère à des événements historiques. L'adjectif est cependant ambigu, du fait que *historia*, dont il dérive, peut vouloir dire « conte » ou « fable », aussi bien que récit proprement historique. Rechercher le sens « littéral ou historique » du poème, c'est tout simplement voir ce que font les personnages, écouter ce qu'ils disent et suivre l'enchaînement des péripéties, sans se préoccuper de savoir si elles se sont vraiment produites ou si elles n'ont d'autre existence que celle que leur prête le poète. Il n'y a de tout cela aucune conclusion à tirer sur la nature de l'allégorie dantesque.

On ne voit d'ailleurs pas très bien comment, même s'il l'avait voulu, Dante aurait pu avoir recours à l'allégorie théologique, étant donné que la tradition l'a toujours considérée comme étant l'apanage de l'Écriture sainte. Si Dieu peut doter tel personnage ou tel événement d'un sens qui le dépasse et en faire ainsi le type de ce qui n'apparaîtra que beaucoup plus tard, c'est parce qu'il connaît l'avenir et qu'il exerce sur lui un pouvoir absolu. Le poète n'a ni cette connaissance, ni ce pouvoir. On n'échappe pas à l'objection en disant qu'il restait à Dante la possibilité « d'imiter la façon d'écrire de Dieu », que sa pensée s'enracinait dans la foi, ou qu'il connaissait l'au-delà « comme l'auteur de la Genèse connaissait la création »³⁸. À moins d'avoir reçu une révélation spéciale, Dante n'en savait pas plus long que nous sur l'état de

37. *Épître à Cangrande*, 7,22 : « Et quanquam isti sensus mystici variis appellentur nominibus, generaliter omnes dici possunt allegorici, cum sint a litterali sive historiali diversi ».

38. SINGLETON, *op. cit.*, p. 15 : « A poet has not God's power and may not presume to write as He can. But he may imitate God's way of writing ». *Ibid.*, p. 80 : « How can Dante pretend to knowledge of the state of souls after death ? In the same way that the author of Genesis has knowledge of the creation. He was probably unreflective about his myth and we have seen that Dante was reflective. But even Dante in his reasoned letter to Can Grande neglects the *how* of it . . . And so, if we go beyond analogies, we shall have to answer that this is faith writing ». D'après Singleton, si l'allégorie de la *Comédie* était celle des poètes, il faudrait que le sens littéral, n'étant qu'une fiction, donne toujours un autre sens, ce qui n'est pas le cas (p. 90). On pourrait rétorquer

l'âme après la mort, et s'il s'est cru inspiré, ce n'est certainement pas au même titre que les auteurs sacrés.

Admettons qu'en appliquant à son oeuvre la théorie des quatre sens, Dante apporte à l'allégorie poétique un élargissement qu'elle n'avait pas encore connu. Mais comme il ne se sentait pas lié par ce qu'avaient fait ses prédécesseurs³⁹, rien ne l'empêchait de faire de cette théorie un usage inédit, que nous comprendrons mieux lorsque nous aurons eu l'occasion d'analyser quelques textes de la *Comédie*. En attendant, il ne faudrait pas prendre trop à la légère les remarques du *Convivio* et de l'*Épître*, qui nous aident à identifier ces quatre sens et où l'herméneutique de Dante se révèle déjà de manière assez astucieuse. Le *Convivio* citait, comme exemple du sens allégorique, le cas d'Orphée, cet étrange philosophe dont la voix était telle qu'elle venait à bout de tout, même des êtres aussi dépourvus de raison que les pierres. La pensée paraît anodine, presque banale ; mais elle recouvre peut-être une intention plus subtile, reconnaissable à l'emploi du mot « pierres », qui était pour Dante le symbole tout indiqué de l'Église et de ses chefs⁴⁰. Le thème reviendra sans cesse dans la *Comédie*, dont il représente une des idées maîtresses. Dante ne s'est pas contenté de déclarer en quoi résidait le sens allégorique ; il nous l'a fait voir en l'utilisant. Saisir ce sens n'est pas autre chose que de repérer sous son enveloppe la réalité à laquelle le poète songeait, mais dont il ne pouvait guère parler sans quelque réserve.

Quant au sens moral, il ne présente à première vue aucune difficulté spéciale, encore que l'explication qui en est donnée ne soit pas tout à fait claire. Dante l'illustre au moyen de l'exemple du Christ, qui, au moment de la Transfiguration, ne se fait accompagner que de trois des douze apôtres, ce qui montrerait que « dans les choses les plus secrètes nous

qu'en principe rien ne s'oppose à ce qu'il en soit ainsi. L'argument de Singleton s'appuie sur le texte de la *Monarchie* où Dante, à la suite de saint Augustin, insiste sur l'idée qu'il n'y a pas lieu d'attacher un sens spirituel ou caché à chacun des événements racontés dans la Bible (*Mon.*, III,4,7). Mais cela ne vaut que pour le texte sacré et la remarque de Dante semble avoir une portée assez restreinte. Elle veut surtout réagir contre l'emploi de l'allégorie biblique pour étendre les droits de la papauté aux dépens du pouvoir impérial ; cf. SMALLEY, *The Becket Controversy*, cité *supra*, p. 18, n. 4.

39. Cf. *Épître à Cangrande*, 2,7 : « Nos autem quibus optimum quod est in nobis noscere datum est, gregum vestigia sectari non decet, quin ymo suis erroribus obviare tenemur. Nam intellectu ac ratione degentes, divina quadam libertate dotati, nullis consuetudinibus astringuntur ; nec mirum, cum non ipsi legibus, sed ipsis leges potius dirigantur ».

40. *Conv.*, II,1,3. Voir les remarques de PH. GUIBERTEAU dans sa traduction du *Banquet* de Dante, Paris, 1968, p. 107.

devons avoir peu de compagnie »⁴¹. Le principe n'est pas sans intérêt, et le pèlerin de la *Comédie* n'oubliera pas d'y régler sa conduite. Il est encore plus curieux, cependant, que dans l'*Épître à Cangrande* Dante se fait fort de nous dire que ce n'est pas à la théologie mais à l'éthique ou à la philosophie morale qu'il convient de demander les renseignements qui éclairent le sens moral de son poème, comme si la substance de cette oeuvre et son contenu théologique n'étaient pas commensurables, et qu'il fallait chercher ailleurs, dans la philosophie, sa signification ultime : *Genus . . . philosophiae sub quo hic in toto et parte proceditur est morale negotium, sive ethica*⁴².

Reste le sens anagogique, que l'on arrive plus difficilement à situer dans cet ensemble, et qui aurait trait à la délivrance de l'âme « rendue à son propre pouvoir au sortir du péché »⁴³. C'est bien de cela malgré tout que va nous entretenir la *Comédie*, dont le but suprême est de dépeindre la libération progressive du pèlerin en quête d'un bonheur nouveau. Mais d'où vient cette libération, et par quels moyens l'atteindre ? Le langage vaguement religieux du *Convivio* et de l'*Épître* gardent à cet égard un demi-silence plus ou moins respectueux. Au lieu de répondre à la question, Dante invite le lecteur à se la poser, et à fouiller le texte pour trouver lui-même la réponse qui convient.

Il semblerait d'après cela que l'allégorie dantesque ne se réduise ni à celle du pur poète, ni à celle du théologien, mais qu'elle représente dans ce qu'elle a de plus particulier un troisième type d'allégorie, qu'on pourrait nommer l'allégorie philosophique⁴⁴. Telle était du moins la pensée des premiers interprètes de la *Comédie*. Boccace note à ce propos que Dante se distinguait des autres poètes de son temps par l'étendue de ses connaissances tant en philosophie naturelle qu'en philosophie morale⁴⁵. Son oeuvre n'est pas celle d'un poète tout court, mais d'un

41. *Conv.*, II, 1, 5.

42. *Épître à Cangrande*, 16, 40.

43. *Conv.*, II, 1, 7 : *Épître à Cangrande*, 7, 21.

44. La possibilité d'un troisième type d'allégorie, propre à Dante, est envisagée brièvement par B. STAMBLER, *Dante's Other World*, New York, 1957, p. 69 : « We may at least consider another possibility, a third kind of allegory. This third kind (shall we call it 'allegory of Dante' ?) might be defined as one in which the literal sense is consciously a fiction, but a fiction about things believed to be essentially as therein presented — a belief based all the faith, hope, and intelligence of the poet ».

45. Cf. BOCCACE, *Trattatello in laude di Dante*, ch. 2, éd. RICCI, p. 574 ; *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, *Accessus*, 31-32, éd. PADOAN, p. 7. Dante se disait lui-même *vir philosophiae domesticus*, *Epist.* XII, 3, 6. Le caractère proprement philosophique de la pensée de Dante est nié par SINGLETON, *op. cit.*, p. 64-65 : « Dante is no philosopher and quite readily admitted as much . . . And yet Dante had

poète philosophique, qui, grâce à ses dons d'expression extraordinaires, a sur le philosophe l'avantage de se faire entendre de tout le monde⁴⁶. S'il cherche à « plaire » à ses lecteurs, il a aussi à cœur de les « instruire ». Qui plus est, l'enseignement qu'il leur prodigue s'adresse à deux catégories bien distinctes de personnes : d'une part « les prélats, les prêcheurs et les prêtres » qui veillent au bien-être des « âmes frères » confiées à leur charge, et d'autre part les hommes « d'excellent savoir, qui, soit en étudiant les écrits de leurs prédécesseurs, soit en écrivant eux-mêmes ce qui leur paraît avoir été négligé ou imparfaitement élucidé, forment le cœur et l'esprit de leurs auditeurs ou de leurs lecteurs »⁴⁷. Son oeuvre renferme ainsi deux sens différents, l'un théologique et l'autre moral⁴⁸. Ce qui est surtout remarquable, c'est que là même où elle est propre à rendre service au sage, elle ne laisse pas de venir en aide au faible. Elle ressemble en cela à un fleuve au bord duquel le petit agneau patauge sans danger et où le « grand éléphant » nage également à son aise⁴⁹. Autant dire que son enseignement le plus profond est rarement celui qui frappe d'abord notre regard. Cet enseignement, comme celui des poètes anciens, qui, pour éviter de déplaire à leur souverain, se sont exprimés à mots couverts⁵⁰, reste latent et inaccessible au lecteur pressé ou distrait. Il n'y a donc rien d'anormal à ce que tout le monde ne le comprenne pas de la même manière et que certains aient reconnu dans la *Comédie* l'oeuvre d'un « poète », d'autres celle d'un « philosophe », et d'autres encore celle d'un « théologien »⁵¹. Aucun d'eux ne s'est mépris totalement, car, en ne retenant que tel ou tel aspect du poème, ils n'ont

a philosophy. We quite properly call him a philosophical poet. Only, of course, it is not his philosophy as Plato's is Plato's. With Dante the philosophy is also faith ; is first of all a faith, well buttressed with authority and shared by most of the Western world of his time ».

46. *Trattatello in laude di Dante*, ch. 8, éd. RICCI, p. 612.

47. *Ibid.*, ch. 17, p. 645-646.

48. *Ibid.*, ch. 17, p. 647.

49. *Ibid.*, ch. 9, p. 617 : « Essa in un medesimo sermone, narrando, apre il testo e il misterio a quel sottoposto ; e così ad un'ora con l'uno gli savi esercita e con l'altro gli semplici riconforta, e ha in publico donde i pargoletti nutrichi, e in occulto serva quello, onde essa le menti de' sublimi intenditori con ammirazione tenga sospese. Perciò che pare essere un fiume, acciò che io così dica, piano e profondo, nel quale il piccioletto agnello con gli piè vada, e il grande elefante ampassimamente nuoti ».

50. *Ibid.*, ch. 9, p. 616, et, pour une discussion plus complète et fort utile de la même question, *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, I (1), 69-77, éd. PADOAN, p. 33-36.

51. *Ibid.*, ch. 2, p. 576 : « E di tanti e sì fatti studi non ingiustamente meritò altissimi titoli ; perciò che alcuni il chiamarono sempre 'poeta', altri 'filosofo', e molti 'teologo', mentre visse ». Cf. BENVENUTO DA IMOLA, *Comentum super Dantis Comoediam*, éd. LACAITA, t. I, p. 12 : « Ab aliquibus vocabatur poeta, ab aliis philosophus, ab aliis theologus ». Voir dans le même sens TORQUATO TASSO, *La cavaletta ovvero de la poesta toscana*, dans *Dialoghi*, éd. E. RAIMONDI, Firenze, 1958,

pas fait autre chose que ce que l'auteur lui-même a voulu en s'adressant à des auditeurs de capacité inégale.

Les remarques de Boccace ne sont nullement originales. Elle ne font que résumer ce que Dante avait dit au sujet du caractère polysémique de son poème, non seulement dans l'*Épître à Cangrande*, mais dans toute une série de passages dont il serait inutile de faire le recensement complet. Le plus célèbre est sans doute celui que l'on rencontre au neuvième chant de l'*Enfer*, où l'auteur, quittant pour l'instant son rôle de pèlerin⁵², interpelle le lecteur à brûle-pourpoint et lui ordonne de scruter le texte pour en dégager « la doctrine qui se cache sous le voile des vers étranges » :

*O voi, ch'avete li 'ntelletti sani,
mirate la dottrina che s'asconde
sotto il velame de li versi strani.*

(*Inf.*, 9,61-63)

Les vers sont en effet étranges du point de vue de leur forme, en raison des nombreuses sibilantes qu'ils renferment ; mais on peut croire que la « doctrine » à laquelle ils font allusion ne l'est pas moins⁵³. Plus loin, au huitième chant du *Purgatoire*, Dante adresse au lecteur une nouvelle injonction, cette fois pour le sommer « d'aiguiser ses yeux au vrai », attendu que le « voile » est maintenant si mince qu'il n'offre plus d'obstacle à sa vision⁵⁴. Le voile en question ne se laisse malheureusement pas percer aussi vite qu'on le souhaiterait, ainsi qu'en font foi les

t. II, p. 661-662 : « Io diro adunque . . . che l'arte del rimare insegnataci dal poeta fu quelle ch'egli volle insegnare publicamente, e che ce ne siano altre più secrete, che da molti non furono conosciute, da molti non rivelate a' volgari . . . Non dico quali siano, ma quali credo ch'elle siano. Queste a mio parere sono la retorica e la dialettica : e 'l primo ch'ardisse di manifestarle dopo Dante, il qual pose la retorica per genere de la poesia o per differenza ne la definizione, fu Giulio Camillo . . . ». Comme Dante, Tasso avoue qu'il a inséré dans l'allégorie de la *Jérusalem délivrée* une bonne partie de la philosophie morale, tant platonicienne qu'aristotélicienne — *gran parte de la moral filosofia cosi platonica come peripatetica*. Il craint toutefois *di non aver saputo ben drizzare questa moral filosofia a la cristiana teologia* ; cf. *Lettere*, éd. C. GUASTI, Firenze, 1854, t. I, p. 185 sq. On pourra bientôt lire à ce sujet le commentaire sur quelques-uns des dialogues de Tasso que préparent G. Lord et D. Trafton, à qui je dois ces renseignements.

52. Sur la distinction entre Dante comme « pèlerin » et Dante comme « auteur », cf. F. FERGUSSON, *Dante's Drama of the Mind*, Princeton, 1953, p. 8-10.
53. Cf. P. RENUCCI, *Dante disciple et juge du monde gréco-latin*, Paris, 1954, p. 216 et 223-225. J. FRECCERO, *Medusa : The Letter and the Spirit*, dans *Yearbook of Italian Studies*, 1972, p. 1-18.
54. *Purg.*, 8,19-21.

innombrables commentaires qui lui ont été consacrés⁵⁵. Il devient encore moins transparent dans le troisième cantique, où Dante conseille à ceux qui auraient envie de le suivre dans de « petites barques » d'éviter le large, de crainte qu'en le perdant de vue ils ne finissent par s'égarer complètement⁵⁶ ; car « c'est plus qu'en vain que s'éloigne de la rive, pour ne pas y revenir tel qu'il en est parti, celui qui pêche au vrai sans en connaître l'art »⁵⁷. Le détroit que fend sa « proue hardie », dira-t-il encore, n'est pas « un trajet pour une barque frêle, ni pour un nautonnier qui veut s'épargner l'effort »⁵⁸.

La *Comédie* ne dit pas tout, ou, si elle le dit, ce n'est pas toujours clairement. S'il veut « goûter aux plaisirs qui l'attendent avant qu'il ne se fatigue », le lecteur devra donc « rester assis sur son banc » et réfléchir sérieusement à ce que le texte ne fait qu'effleurer⁵⁹. Il fera bien d'avoir « du plomb aux pieds » et d'avancer « à petits pas vers le 'oui' et le 'non' qu'il ne voit pas »⁶⁰. Ailleurs, la métaphore varie. Pour voler au but, ce sont tout à coup des « ailes » qu'il nous faudrait, semblables à celles dont Béatrice a revêtu le voyageur céleste⁶¹. Celui qui ne s'en emplume pas attendra plutôt qu'un muet lui donne des nouvelles des merveilles dont il a été témoin⁶².

On n'a pas toujours bien saisi jusqu'à quel point, sans en avoir l'air, Dante parle de lui-même et de son oeuvre dans la *Comédie*. Prenons la célèbre inscription, gravée sur la porte de l'Enfer, par laquelle débute le Chant 3 du premier cantique :

Par moi l'on va dans la cité dolente,
 Par moi l'on va dans le deuil éternel,
 Par moi l'on va parmi la gent perdue.
 La justice inspira mon divin artisan ;
 Je fus édifiée par la toute puissance,
 La suprême sagesse et l'amour souverain.

(*Inf.* 3,1-6)

55. Cf. E. AUERBACH, *Dante's Addresses to the Reader*, dans *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, t. II, Bern und München, 1967, p. 145-148. R. HOLLANDER, *op. cit.*, p. 246-248. CH. SINGLETON, *In Exitu Israel de Aegypto*, dans J. FRECCERO, ed., *Dante : A Collection of Critical Essays*, Englewood Cliffs, 1965, p. 116-117.

56. *Par.*, 2,1-6.

57. *Par.*, 13,121-123.

58. *Par.*, 23,68-69.

59. *Par.*, 10,22-24.

60. *Par.*, 13,112-114.

61. *Par.*, 15,54 ; 25,49-50 ; 33,15.

62. *Par.*, 10,74-75.

Dans leur sens littéral, ces vers désignent évidemment la porte qui est censée conduire au royaume infernal, et elles évoquent admirablement le sentiment de détresse qui se dégage de ce lieu. On ne s'imagine pas toutefois que ce soit vraiment par une porte de ce genre que les damnés se glissent en enfer. L'intention du poète se précise davantage dès qu'on remarque que le triple « par moi », *per me*, de la première strophe convient encore mieux à l'enfer que le poète va nous faire visiter et dont il est lui-même le « divin artisan », *fattore*, avide d'exécuter au moyen de son oeuvre ce dessein prodigieux qui consiste à juger les vivants et les morts et à montrer aux hommes ce qu'ils doivent faire ou ne doivent pas faire pour être heureux « en cette vie »⁶³.

C'est encore devant une porte que Dante et Virgile se retrouvent à l'entrée du Purgatoire, mais une porte qui, cette fois, ne laisse pas passer tout le monde⁶⁴. Pour l'ouvrir, deux clefs seront requises, l'une d'or et l'autre d'argent. La première est « plus précieuse », *più cara*, tandis que la seconde exige « un surcroît d'art et d'esprit », *troppa d'arte e d'ingegno*, car c'est elle qui démêle le secret : *ella è quella che nodo disgroppa*⁶⁵. Ces deux clefs sont en principe celles qui furent jadis remises à saint Pierre et à ses successeurs⁶⁶. La théologie médiévale retrouvait en elles le double pouvoir qu'avait l'Église de juger des dispositions du pécheur (*potestas iudicandi*) et de l'absoudre de ses fautes (*potestas ligandi et solvendi*)⁶⁷. Le premier de ces deux actes précède nécessairement le second, étant donné que ce n'est qu'après avoir fait preuve de repentir que le pénitent pourra obtenir le pardon qu'il souhaite. D'où la remarque qui suit : « D'abord avec la blanche, ensuite avec la jaune, à la porte il (l'Ange de Dieu) fit tant que je fus exaucé »⁶⁸. En lisant ces paroles, nous ne pouvons cependant pas nous empêcher de penser à une autre porte fermée à clef — celle de la *Comédie*, ce poème qui, pour être bien compris, demande en vérité « beaucoup d'art et d'esprit ». L'idée s'impose d'autant plus que Dante vient à peine de dire, en une nouvelle apostrophe au lecteur, qu'il « relevait son grand sujet » et qu'il le « rechaussait avec plus d'art encore », *con più arte*⁶⁹. La

63. *Épître à Cangrande*, 15,39.

64. *Purg.*, 9,74sq.

65. *Ibid.*, 9,115-126.

66. Cf. *Matthieu*, 16 : 18-19.

67. Cf. saint THOMAS, *Summa theol.*, Suppl., qu. 17, a. 3 ; *Summa contra gent.*, IV,72. PIERRE LOMBARD, *Sent.*, IV,18,502.

68. *Purg.*, 9,119-120. On notera que cette même image de la « clef du sens » reparait en *Par.*, 2,54 : *dove chiave di senso non diserra* ».

69. *Ibid.*, 9,70-72.

Comédie n'a assurément rien de plus précieux et de plus profond que la pensée à laquelle elle sert de véhicule, si difficile d'accès soit-elle. Pour qui s'y intéresse, il n'y a finalement que cette pensée qui compte ; mais comme elle s'exprime toujours de façon plus ou moins clandestine, nous ne parviendrons jamais à l'appréhender si nous ne commençons pas par faire jouer la seconde clef dans la serrure, vu qu'elle seule permet d'en démêler le secret ou le « noeud »⁷⁰.

Quel cas devons nous faire de ces admonitions et de toutes celles qui leur font écho dans la *Comédie*, et quel est ce « pain des anges » vers lequel tendent le col le « petit nombre » de ceux qui sont capables de lancer leur navire en pleine mer « en suivant le sillage qui va bientôt se recouvrir » ?⁷¹ Selon l'opinion la plus courante, Dante n'aurait pas eu d'autre ambition que de rendre les enseignements de la foi chrétienne plus attrayants en les parant d'un revêtement imagé ou allégorique. Le noyau de vérité cachée sur lequel il convient de fixer notre regard correspondrait en gros à cet ensemble de doctrines que développent d'une manière discursive ou non-métaphorique les traités, les sermons et les textes liturgiques de son temps. Oeuvre essentiellement théologique par son contenu, la *Comédie* nous ramènerait par des sentiers infiniment variés à ce qui avait déjà été « élaboré conceptuellement » et fermement « établi » en théologie⁷². Nous n'aurions en fin de compte dans le poème qu'une transposition poétique, admirable par sa sublimité et sa profondeur, des vérités qui ont nourri la piété des fidèles et exercé le talent des grands docteurs médiévaux. Seule une connaissance exacte de la tradition

70. Pour une image analogue, cf. MAÏMONIDE, *Guide*, Première partie, introduction, p. 7^b MUNK : une pensée à double sens ressemble à une pomme d'or recouverte de ciselures d'argent (cf. Proverbes, 25 : 11) ; son sens externe devra avoir la beauté de l'argent, son sens interne, celle de l'or ; car la beauté de l'or est supérieure à celle de l'argent. Maimonide compare également son livre à une porte qui ne peut être ouverte que si on en possède la clef ; *ibid.*, p. 12^a.

71. *Par.*, 2,10-15.

72. Ch. SINGLETON, *Dante Studies II : Journey to Beatrice*, Cambridge, Mass., 1958, p. 7 : « It becomes the purpose of the following chapters to retrace that pattern (i.e., of the soul's conversion from sin to grace) as established in the theology of Dante's day. What we have to realize here is something which applies generally to Dante's poem in all respects : *the poet did not invent the doctrine*. The shape of his poem is determined by the truth which it must bear and disclose in its structure, and that truth is not original with the poet. Dante sees as poet and realizes as poet what is already conceptually elaborated and established in Christian doctrine ». Cf. L. PIETROBONO, *Dante*, dans *Enciclopedia cattolica*, t. IV, Firenze, 1950, col. 1172 : « In tutta la sua opera, non una parola, non una frase che valga a incriminare la cristallina ortodossia ». L'orthodoxie chrétienne de Dante est prise comme allant de soi par de nombreux critiques qui trouvent les présupposés de la théologie médiévale « trop lointains » pour intéresser le lecteur moderne ; cf. D.S. CARNE-ROSS, *Dante Agonistes*, dans *The New York Review of Books*, 22,7 (May 1, 1975), p. 3-8.

théologique permettrait par conséquent d'en éclairer les tréfonds. L'idée paraît d'autant moins contestable qu'elle s'autorise des dires de Dante lui-même, qui recommande à qui veut le comprendre la lecture de la Bible, de saint Augustin et quelques-uns des théologiens les plus en vue du moyen âge, tels que saint Bernard et Richard de Saint-Victor⁷³. Raison de plus pour insister sur le caractère foncièrement théologique de l'allégorie dantesque.

Qu'il y ait dans la *Comédie* tout ce que nous venons de dire, personne ne songera à le nier. Ce qui ne laisse pas malgré tout d'être inquiétant, c'est que nous y découvrons aussi bien d'autres éléments qui ressemblent assez peu à ce qu'enseignait à l'unanimité la théologie chrétienne. Bien plus, Dante affirme à plusieurs reprises que son projet est de traiter de questions qu'aucun de ses prédécesseurs n'avait abordées, ou, pour reprendre sa propre image, que les eaux sur lesquelles il vogue n'avaient pas encore été parcourues par qui que ce soit : *L'acqua ch'io prendo già mai non si corse*⁷⁴. Si nous le prenons au sérieux, et jusqu'à nouvel ordre il n'y a aucune raison valable de ne pas le faire, nous pourrions facilement le soupçonner d'être moins orthodoxe qu'on ne le croit d'habitude. On dira peut-être que ces prétendues nouveautés sont d'ordre secondaire et qu'elles ne touchent en rien à l'essence sa pensée⁷⁵. Pour être sûr de soi, il faudrait savoir exactement ce qu'il en est du fond caché du poème. Or ce secret, si secret il y a, où allons-nous le chercher ?

La réponse est bien simple : dans la *Comédie* elle-même. Car l'auteur n'avait aucun intérêt à signaler la présence d'un enseignement voilé dans son oeuvre si cet enseignement devait rester à jamais hors de notre portée. À supposer qu'il ait eu l'espoir d'être pleinement compris par quelques-uns au moins de ses lecteurs, il ne pouvait pas s'enfermer dans un mutisme complet ; et à supposer qu'il ait voulu écrire pour les générations à venir autant que pour ses contemporains⁷⁶, il ne lui était pas permis non plus de tabler sur des connaissances auxquelles seuls les

73. *Épître à Cangrande*, 28,80.

74. *Par.*, 2,7. Cf. *Monarchia*, 1,1,3, éd. Ricci, p. 134 : « Hec igitur saepe mecum recogitans, ne indefossi talenti culpa quandoque redarguar, publice utilitate non modo turgescere, quinymo fructificare desidero, et intemptatas ab aliis ostendere veritates ». Dante dit de même dans *Convivio*, 1,2,15, que le pain qu'il confectionne est de son propre levain.

75. B. STAMBLER, *Dante's Other World*, p. 23 : « Dante's greatest differences with the Church are on the practical fringe of theology, in the realm of the secular activities or ambitions of the papacy and of others of the higher clergy ».

76. E.g., *Inf.*, 16,129 ; *Par.*, 17,98-99 et 118-120 ; 33,70-72.

hommes de son temps étaient capables d'accéder sans difficulté. Son premier devoir était de nous fournir tous les éléments nécessaires à une interprétation adéquate de son poème, ou bien, au cas où il lui arriverait de ne pas compléter sa pensée, de ne rien omettre qui ne puisse être suppléé par un effort de réflexion de notre part.

Tout ce que nous savons de la *Comédie* nous oblige à croire qu'elle ne contient rien de superflu, mais aussi que rien d'essentiel ne saurait lui faire défaut. Elle est elle-même ce « grand livre où l'encre et le papier n'ont jamais de rature »⁷⁷ et où « rien de fortuit ne peut trouver place »⁷⁸. Quiconque voudrait l'étudier au complet devra donc s'astreindre à une analyse minutieuse de tous ses détails, si insignifiants qu'ils puissent paraître. Il n'est aucun de ces détails qui ait été inclus par pur souci d'embellissement ou qui pourrait en être retranché sans nuire à l'intelligibilité du tout. Ainsi que l'écrit un critique récent, « Chaque nouvelle forme d'adresse, figure de discours ou méthode de preuve a sa finalité propre et incorpore, répercute ou accroît l'effet produit par les diverses unités du poème, qu'elles soient grandes, petites ou simplement collatérales »⁷⁹. Même si nous ne voyons pas toujours immédiatement la raison d'être de tel ou tel personnage ou de tel ou tel élément structurel, nous pouvons supposer que chacun d'eux est justiciable d'une interprétation qui s'harmonise avec le reste et qui est susceptible d'en rehausser ou d'en qualifier le sens. En dernière analyse, l'explication que nous en donnerons n'aura de valeur que dans la mesure où elle s'intègre à une vue d'ensemble dont les diverses parties s'éclairent et se renforcent mutuellement.

Il suit de là que nous ne pouvons pas aborder la *Comédie* comme nous abordons n'importe quelle autre oeuvre et surtout pas comme nous abordons une oeuvre moderne. C'est le moment, plus que jamais, de nous rappeler les remarques de Dante au sujet des liens étroits qui unissent entre eux le sens littéral et le sens allégorique. Ces deux sens, disait-il, sont à ce point inséparables qu'ils ne sauraient exister ni se comprendre l'un sans l'autre, tout comme le sujet matériel et la forme substantielle de la théorie aristotélicienne⁸⁰. S'il est vrai que les paroles prononcées par Dante ou ses personnages n'ont de sens que par rapport à leur contexte, nous aurons toujours à nous demander si par hasard elles

77. *Par.*, 15,50-51.

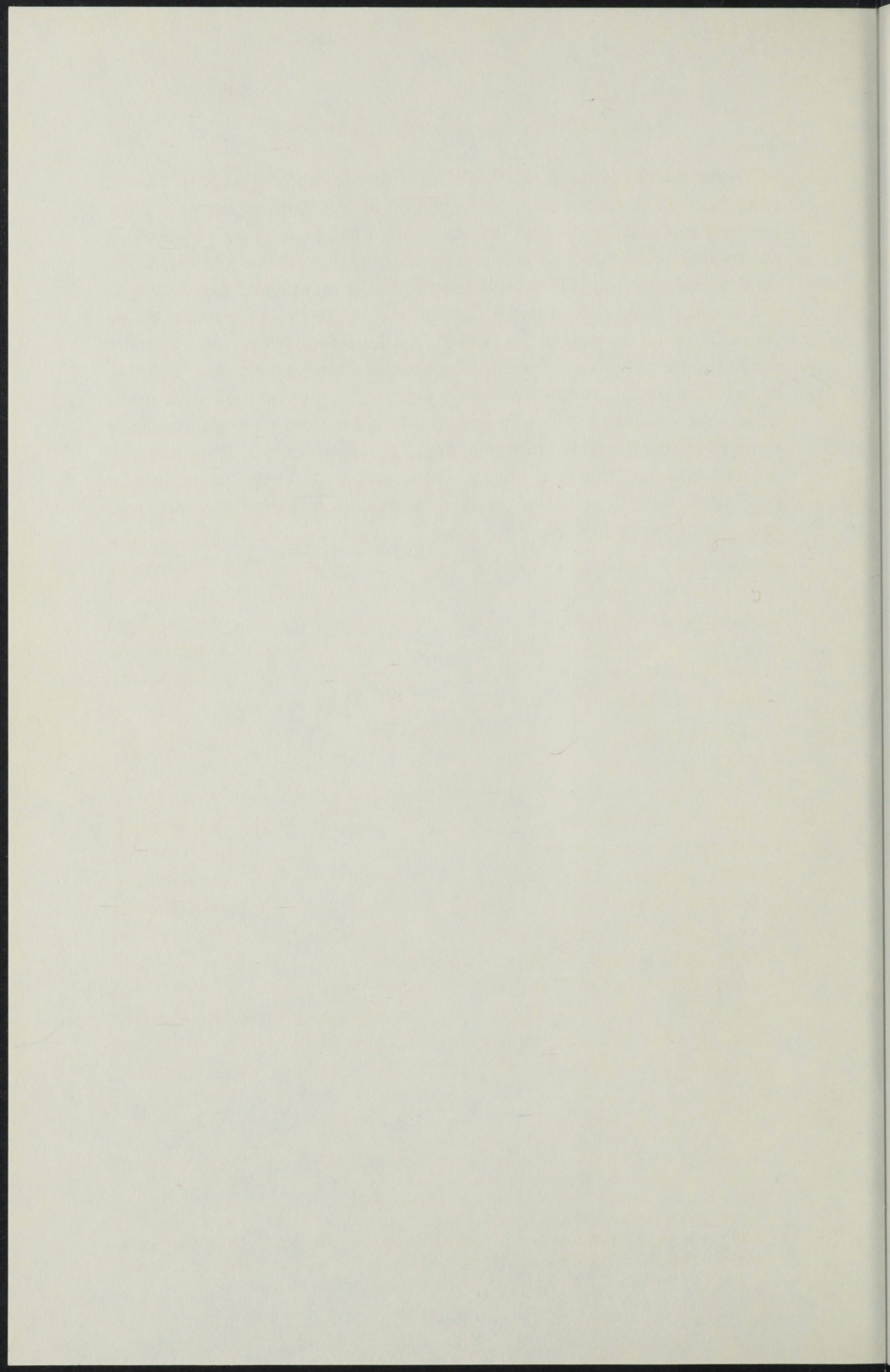
78. *Ibid.*, 32,53.

79. R.S. HALLER, *Literary Criticism of Dante Alighieri*, Lincoln, Nebraska, 1973, p. xxxix-xl.

80. *Conv.*, II,1,10-11.

ne seraient pas ironiques. Mais qui dit ironie dit nécessairement complicité de la part de celui qui la perçoit ou qui flaire un décalage entre ce que l'auteur a dit et ce qu'il a voulu signifier. En cachant sa pensée et en invitant le lecteur à la retrouver par lui-même, Dante obtient de lui qu'il abandonne son rôle de spectateur et qu'il prenne une part active au drame qui se joue devant lui. Il l'oblige non seulement à faire siennes, ne fût-ce que pour un instant, les pensées qui lui sont offertes, mais à refaire sur sa propre initiative le labeur qui a présidé à leur enfantement⁸¹. Ainsi, ce qui s'annonçait comme un voyage agréable et plus ou moins paisible à travers cet « autre monde » imaginé par le poète risque à tout moment de se muer en une aventure spirituelle dans laquelle le lecteur, une fois parti, se sent bon gré mal gré engagé, sans savoir d'avance jusqu'où elle pourrait le mener, ni s'il se retrouvera toujours le même une fois qu'il aura atteint sa destination.

81. E.g., *Purg.*, 17,138-139 ; *Par.*, 2,124-126 ; 5,112 ; 10,25 ; 11,133-135 ; 19,134-136 ; 28,62-63 ; 29,68-69.



CHAPITRE V

L'IMPÉRIALISME DE LA *COMÉDIE*

Le philosophe et la vie politique

Il n'est pas nécessaire d'avoir beaucoup fréquenté l'oeuvre de Dante pour s'apercevoir qu'il accordait à la philosophie politique une place de choix parmi les sciences humaines. Il y est sans cesse revenu, avec une insistance qui paraîtrait excessive s'il ne s'était pas expliqué longuement sur les raisons pour lesquelles il la croyait indispensable. Nous avons vu qu'elle était pour lui cette discipline maîtresse, trop longtemps oubliée, qui plus que nulle autre apprenait aux hommes à bien vivre, une espèce de philosophie première qui pouvait apporter le remède voulu aux troubles qui ravageaient la chrétienté médiévale¹.

Est-ce à dire que Dante n'a jamais songé à d'autres bienfaits que ceux que procure la vie politique ? L'affirmer serait laisser dans l'ombre tout un versant de sa pensée dont l'importance ne fait que s'accroître au fur et à mesure que nous l'approfondissons. La plupart des hommes n'arrivent pas à se passer de la vie en société et n'ont d'autres besoins que ceux auxquels elle répond ; mais il existera toujours à côté d'eux un petit nombre d'élus, épris d'un bonheur plus élevé, qui ne se définit plus par l'agir moral mais par la connaissance théorique et par le détachement complet qu'elle exige à l'égard des biens terrestres. La *Lettre à un ami florentin* nous montre déjà un autre Dante, tout proche de celui de la *Comédie*, qui, pour être heureux, n'a pas à regagner une patrie qui n'était prête à le recevoir que moyennant certaines conditions qu'il trouvait ignobles². Ne lui était-il pas possible de voir « en tout lieu le miroir du

1. Cf. *supra*, p. 76, et n. 11.

2. Un décret du 19 mai, 1315, permettait à Dante et aux autres exilés de retourner à Florence à condition de se reconnaître coupables et de payer une amende. Cf. *Epist.* 12,2-3 : « Voici donc ce qui m'est annoncé par votre lettre, par celle de mon neveu, et par celles de plusieurs autres amis, d'après l'ordonnance récemment prise à Florence touchant le pardon des bannis : que si je voulais payer une certaine somme d'argent, et souffrir la marque publique de l'offrande, je pourrais être absous et revenir sur le champ. Dans cette absolution, en vérité, il y a deux choses risibles et follement

soleil et des astres », ou contempler « les très douces vérités n'importe où sous les cieux » : *nonne solis astrorumque specula ubique conspiciam ? nonne dulcissimas veritates potero speculari ubique sub coelo, nisi prius ingloriosum ymo ignominiosum populo Florentineque civitati me reddam ?*³ Dans son exil, une « voie nouvelle » s'ouvrait, qui menait au but sans qu'il eût à trahir son honneur ou sa renommée.

Ce n'est pas seulement Florence, c'est le globe terrestre lui-même qui finira par faire sourire le pèlerin et qui lui paraîtra bien piètre lorsque, du haut du huitième ciel, il jettera sur lui un regard lointain :

Du regard, je fis retour sur toutes
ces sept sphères et vis ce globe
tel que je souris de sa vile apparence ;

Je tiens pour le meilleur parti
qui l'estime le moins, et celui qui en détourne sa pensée se peut
nommer vraiment probe.

(*Par.*, 22,133-138)

Le bonheur que promet la terre n'est qu'un bonheur humain, souvent trompeur⁴. En se rendant compte de ses limites, l'homme arrive à se dépasser, à se « transhumaniser », *trasumanar*, selon le néologisme de la *Comédie*⁵. Il découvre en lui-même une vie plus divine qu'humaine⁶.

Connaître cet idéal philosophique est une chose ; le vivre en est une autre, et c'est ici que les considérations pratiques vont de nouveau prendre le dessus. Telle est la conclusion qui se dégage de l'histoire d'Ulysse, auquel Dante fabrique un sort nouveau qui le fait ressembler au poète plus encore qu'au héros de la légende. Après avoir surmonté « cent

pensées, mon père ; je dis : par ceux qui ont exprimé de telles conditions, car votre lettre, formulée en termes plus sages et mieux pesés, ne contenait rien de tel. Est-ce là la gracieuse révocation de peine par quoi Dante Alighieri est rappelé dans sa patrie après avoir enduré l'exil pendant près de trois lustres ? Est-ce là ce qu'a mérité son innocence, manifeste à toutes gens ? ce qui paye tant de sueurs et un labeur sans défaillance à l'étude ? Loin de moi, familier de la philosophie, une bassesse de cœur si téméraire que de consentir à faire offrande de moi-même comme un vaincu, à la manière de je ne sais quel Ciolo et de quelques autres disgraciés. Loin d'un homme prêchant la justice la pensée qu'il pourrait, après avoir souffert injustement, traiter en bienfaiteurs ceux qui font régner l'injustice et leur payer tribut de son argent ». (Trad. A. PÉZARD, *Oeuvres complètes* de Dante, Paris, 1965, p. 789, légèrement retouchée.) Ciolo était un délinquant connu qui avait été condamné en 1291 et gracié en 1295.

3. *Ibid.*, 12,4,9.

4. Cf. *Par.*, 10,135 ; 15,146.

5. *Par.*, 1,70.

6. Cf. *Par.*, 31,37.

mille dangers »⁷, Ulysse est enfin parvenu à ce qui devait être le terme de son long voyage. Or voici que, au lieu de rentrer à Ithaque, il repart aussitôt vers le « monde dépeuplé », *mondo senza gente*, situé au-delà des confins de l'Occident, que lui indique la marche du soleil⁸. Ni « la douceur d'un fils, ni la pitié d'un vieux père ou cet amour juré qui devait réjouir le cœur de Pénélope » ne réussissent à éteindre l'ardeur qu'il a de se rendre « connaisseur du monde et de la malice ou de la bonté humaine »⁹. Il n'a pour compagnons qu'une poignée d'amis fidèles et déjà âgés, qu'il exhorte en leur rappelant leur origine (*semenza*) : ils ne sont pas faits « pour vivre comme des brutes » mais pour rechercher « la vertu et la connaissance »¹⁰. L'équipée finira mal cependant, car au moment où ils aperçoivent dans la distance un sommet isolé, que les commentateurs prennent habituellement pour la montagne du Purgatoire, une trombe se lève et fait chavirer la nef.

La leçon mérite d'être notée. Que cela lui plaise ou non, le penseur ne pourra jamais se désintéresser complètement de son milieu social. Il ne parvient pas à la vérité en se déroband à la société, mais en l'affrontant et en la transcendant. Le « vol insensé », *folle volo*¹¹, d'Ulysse n'aboutit qu'au naufrage. Dante se gardera bien de l'imiter. Il lui faudra d'abord descendre jusqu'au fin fond de l'Enfer avant d'entreprendre la lente remontée qui conduit au « royaume déiforme »¹² vers lequel ses pas l'acheminent. Ce n'est qu'une fois qu'il aura « tout vu »¹³ et pénétré jusqu'à la racine du mal qui affligeait son époque qu'il aura quelque espoir de réussir. Aucune voie directe ne mène au but désiré. Même s'il a perdu tout attrait pour les biens de ce monde, le philosophe n'est pas libre de tourner le dos à la philosophie politique, c'est-à-dire, à cette partie de la philosophie qui se rapproche le plus des choses humaines.

L'Itinéraire politique de Dante

Le problème tel que nous l'avons posé était déjà familier, mais il prenait une tournure nouvelle du fait que la société médiévale était régie, non plus par un seul pouvoir, comme l'avait été la société ancienne, mais par deux pouvoirs, l'un spirituel et l'autre temporel, dont les rapports

7. *Inf.*, 26,113.

8. *Ibid.*, 26,116-117.

9. *Ibid.*, 26,97-99.

10. *Ibid.*, 26,118-120.

11. *Ibid.*, 26,125 ; cf. *Par.*, 27,82-83.

12. *Par.*, 2,20.

13. *Inf.*, 34,69.

continuaient de susciter de vives discussions tant du point de vue de l'Église que du point de vue des autorités civiles. C'est cette question qu'il fallait à tout prix résoudre si on voulait mettre fin aux tiraillements qui agitaient les esprits, et c'est elle qui devait en grande partie absorber l'attention de Dante. Sa pensée à cet égard nous est surtout connue par deux oeuvres, la *Monarchie* et la *Comédie*, entre lesquelles de nombreux historiens ont cependant cru déceler d'importantes divergences doctrinales.

La *Monarchie* est, comme nous le savons, un plaidoyer fervent pour l'autonomie de l'Empereur romain dans le domaine temporel. Elle s'en prend par-dessus tout à la théorie de Boniface VIII, dont la Bulle *Unam Sanctam* (1302) venait de réclamer la soumission totale des princes au souverain pontife, portant ainsi à son point d'aboutissement logique la doctrine de la plénitude du pouvoir papal qui s'était développée peu à peu depuis le neuvième siècle et surtout depuis l'époque de Grégoire VII¹⁴.

À vrai dire, le texte de Boniface n'introduisait aucun élément nouveau dans le débat. Son intérêt tient plutôt à ce qu'il se présente, ni comme un décret, ni comme une décrétale, ni même comme une bulle, bien qu'on lui confère habituellement ce titre, mais comme une déclaration doctrinale d'un genre peu pratiqué jusqu'alors et dont l'intention semble avoir été de réagir contre les tendances décentralisatrices qui se faisaient jour au sein de la chrétienté¹⁵. L'exposé s'inspire, selon l'usage, de la vieille théorie des deux glaives, symboles de la double autorité dont la providence divine avait pourvu le genre humain. D'après Boniface, ces glaives, jadis confiés aux apôtres, sont tous deux dans les mains de l'Église, qui, en tant que dépositaire de la vérité révélée et de la grâce, retient la faculté de s'en servir comme bon lui semble¹⁶. Dans l'ordre hiérarchique établi par Dieu, l'autorité temporelle est donc de sa nature subordonnée à l'autorité ecclésiastique, qui a droit de regard sur elle et à qui il appartient de la déposer si elle vient à manquer à son devoir. Juge de tout, l'Église n'est elle-même jugée par

14. Cf. *Monarchia*, III,3,7, où, parmi ses adversaires, Dante mentionne en premier lieu le souverain pontife, qui était alors Clément V. Viennent ensuite ceux qui s'opposent au Saint Empire pour des motifs de convoitise et, finalement, des « décrétalistes ».

15. Cf. W. ULLMANN, *Scholarship and Politics in the Middle Ages : Collected Studies*, Variorum Reprints, London, 1978, p. 86, et, sur le caractère doctrinal plutôt que légal du texte de Boniface, M.D. CHENU, *Dogme et théologie dans la Bulle Unam Sanctam*, dans *Mélanges Lebreton*, t. II (= *Recherches de science religieuse*, 40, 1952), p. 307-316.

16. Cf. *Luc.*, 22 : 38. Boniface interprète la réponse du Christ aux apôtres, « C'est assez ! » comme voulant dire que deux glaives suffisent et qu'il n'en faut pas davantage.

personne, sinon par Dieu. Certes, Boniface ne va pas jusqu'à dire tel quel que l'autorité temporelle est créée par l'Église, mais il est clair qu'il la regarde comme étant tout au moins conférée par elle. Le prince n'a donc d'autre pouvoir que celui qui lui est délégué par l'Église et il ne l'exerce jamais que *ad nutum et patientiam sacerdotis*¹⁷. À la limite, les deux autorités n'en font qu'une ; car il n'y a aucun secteur de la vie humaine qui ne soit du ressort de l'Église et dont elle ne pourrait tout aussi bien s'occuper si elle le désirait, quoiqu'en principe elle préfère s'en remettre au bras séculier pour certaines besognes qui siérait mal à des clercs, telles que la conduite de la guerre et le châtement des coupables¹⁸. Il en résulte que toute créature humaine est sujette, sous peine de damnation, à l'autorité du pontife romain : *Porro Romani pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus et deffinimus omnino esse de necessitate salutis*.

Bien qu'en la circonstance nous ne sachions pas tout des motifs qui ont poussé Boniface à publier ce document, il faut bien dire que les conclusions énoncées dépassaient de beaucoup les considérants bibliques et historiques sur lesquels elles prétendaient s'appuyer. Dante n'a rien de plus pressé que de montrer que l'empereur reçoit son autorité directement de Dieu et qu'en conséquence il l'exerce de son plein droit et non pas au nom de l'Église¹⁹. Le raisonnement part du principe que l'homme est destiné à deux fins distinctes, l'une naturelle et l'autre surnaturelle, et que les lumières qu'il requiert pour les atteindre lui viennent des deux organismes prévus à cet effet par la sagesse divine, le pouvoir impérial et l'Église. Le premier conduit au bonheur de ce monde au moyen d'un enseignement philosophique (*philosophica domumenta*) ; la seconde, au bonheur éternel au moyen d'un enseignement spirituel (*documenta spiritualia*)²⁰. Le tout est de savoir comment ces deux pouvoirs s'agencent, et sur cette question épineuse la *Monarchie* reste finalement peu explicite. Le chapitre II du livre III signale sans plus que, puisque la papauté et le gouvernement impérial, que Dante désigne d'un mot nouveau, *imperiatu*s, sans doute pour en accuser le caractère spécial, se

17. Cf. *Unam sanctam*, ap. *Corpus iuris canonici*, éd. E. FREIDBERG, t. II, Leipzig, 1881, col. 1245-1246.

18. Les idées de Boniface sont tirées en grande partie du *De ecclesiastica potestate* de Giles de Rome. Comme le note ULLMANN, *op. cit.*, p. 79, c'est une des premières fois qu'un pape s'inspirait de l'oeuvre d'un théologien plutôt que d'un juriste dans un document de ce genre. Sur les idées politiques de Giles de Rome, cf. E.A. GOERNER, *Peter and Caesar : The Catholic Church and Political Authority*, New York, 1965, p. 26-57.

19. *Monarchia*, III,1 et suiv.

20. *Ibid.*, III,15,8.

rattachent à deux ordres différents et irréductibles, l'une étant une relation de paternité et l'autre une relation de souveraineté, ils ne peuvent être traités ni comme subordonnés l'un à l'autre, ni comme membres égaux d'une même espèce. Il n'y aurait alors qu'une solution possible, celle qui veut que leur unité soit procurée par une dépendance commune soit à l'égard de Dieu lui-même, soit à l'égard d'une « substance quelconque inférieure à Dieu » à laquelle se ramènerait en dernière analyse toute relation de supériorité, quelle que soit sa forme particulière²¹. On ne voit toujours pas très bien, cependant, comment en pratique un tel principe suffirait à assurer leur collaboration harmonieuse ou à résoudre les conflits qui menacent de surgir entre eux. La fin du traité se contente d'affirmer que, du fait que le bonheur de cette vie n'est pas sans rapport avec le bonheur céleste, l'Empereur romain reste soumis d'une certaine manière au Pontife romain et lui doit toujours « cette révérence qu'un premier-né doit à son père » ; *Quae quidem veritas ultimae quaestionis non sic stricte recipienda est ut Romanus Princeps in aliquo Romano Pontifici non subiaceat, cum mortalis ista felicitas quodam modo ad immortalem felicitatem ordinetur ; illa igitur reverentia Caesar utatur ad Petrum qua primogenitus filius debet uti ad patrem*²².

Sur la foi de cette déclaration, Michele Barbi concluait jadis que, malgré sa nouveauté et son opposition farouche aux requêtes de Boniface, la pensée de Dante reste foncièrement chrétienne et conforme à celle qu'il développera plus tard dans la *Comédie*²³. Il trouve donc inadmissible la thèse de Bruno Nardi, selon laquelle les derniers mots du traité ne seraient pas à prendre au pied de la lettre et ne représenteraient qu'une concession ironique au goût de l'époque²⁴. D'après Nardi, il est à peine concevable que Dante se serait donné tant de mal pour revendiquer l'indépendance du pouvoir temporel, quitte à se renverser au dernier moment et à détruire en une seule phrase toute la portée de son argument. La *Monarchie* ne s'en tient pas à la distinction des deux pouvoirs ; elle

21. *Ibid.*, III, 11, 10-11.

22. *Ibid.*, III, 15, 17-18.

23. M. BARBI, *Nuovi problemi della critica dantesca*, dans *Studi danteschi*, 23 (1938), p. 46-77 ; cf. p. 51 : « Io non so vedere contraddizioni tra il poema e la *Monarchia* ».

24. BARBI, *ibid.*, p. 71 : « La conclusion della *Monarchia* non può esser considerata, in uno spirito cristiano come Dante, opinione di un momento piuttosto che persuasione ferma e permanente », contre B. NARDI, qui disait à propos de la conclusion de la *Monarchia* : « Ma questa a tutta l'aria, se non proprio di una tardiva aggiunta di chi rilegge suo scritto di vecchia data, di una scusa di chi, ritornando sui suoi passi, si accorge di averla fatta grossa o, per lo mero, di aver passato il segno, e cerca quindi di remperare il tono troppo assoluto delle sue parole. Senonché la scusa è magra, e non basta ad attenuare la sostanza di quanto era stato affermato . . . », *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, 1967, p. 256-257.

les sépare radicalement, et c'est ce qui fait sa grande originalité. Mais il y a plus ; car, une fois admis que l'autorité temporelle échappe au contrôle de l'autorité ecclésiastique, on est bien obligé de reconnaître que la philosophie, sur laquelle elle se fonde, échappe de son côté au contrôle de la révélation divine. La doctrine de la *Monarchie* s'apparenterait ainsi à celle que l'on connaît sous le nom d'averroïsme et n'aurait de ce fait rien d'orthodoxe²⁵. Dante l'aurait abandonnée pour de bonnes raisons dans la *Comédie*, qui doit par conséquent se lire comme une répudiation tacite mais incontestable des idées auxquelles il tenait encore à l'époque où il écrivait son traité²⁶.

Quelques années plus tard, É. Gilson tentait de faire la part des choses en soutenant que la *Monarchie* n'est ni aussi traditionnelle, ni aussi révolutionnaire qu'on l'a dit. Il admet que l'affranchissement du domaine temporel par rapport au domaine spirituel entraîne logiquement l'affranchissement de la philosophie par rapport à la vérité révélée, et il est également persuadé que le séparatisme des ordres pratiqué par Dante est « tout à fait dans l'esprit de l'averroïsme »²⁷ ; mais il lui paraît impensable que Dante lui-même aurait tiré de ses prémisses une conclusion aussi hardie que celle que lui impute Nardi. Dante n'a jamais souscrit à la théorie averroïsme de l'unité de l'intellect et de l'éternité de l'espèce humaine²⁸, et, comme saint Thomas, il a toujours cru fermement à l'harmonie parfaite de la raison et de la foi²⁹. Cela suffit pour l'absoudre de tout soupçon d'hérésie. Mais si son attitude à l'égard de la philosophie présuppose l'existence du thomisme, elle ne se confond

25. NARDI, *ibid.*, p. 255-256 : « Col rivendicare l'autonomia dell'Impero, e per esso delle comunità inferiori che a quello metton capo, di fronte alla Chiesa . . . Dante rivendicava implicitamente l'autonomia della ragione e della filosofia di fronte alla fede e alla teologia, e giungeva, così, con un'affermazione arditissima, a quella specie di averroismo politico che doveva essere, invece, il punto di partenza, poco più d'un decennio più tardi, delle dottrine politiche di Marsilio de Padova. La *Monarchia*, come a ben detto il Gentile, 'è il primo atto della ribellione alla trascendenza scolastica' ».
26. *Ibid.*, p. 256 : « Nel Poema, infatti, pur ribadendo, ad accentuando, anzi, la tesi politica della missione assegnata all'Impero, Dante ristabilisce, fra la ragione e la fede, quel rapporto di subordinazione che è proprio del pensiero medievale e che era implicitamente negato nella *Monarchia* ».
27. É. GILSON, *Dante et la philosophie*, Paris, 1953, p. 300.
28. *Ibid.*, p. 299.
29. *Ibid.*, p. 304 : « L'ordre universel, tel que Dante le conçoit, postule et exige l'accord parfait et spontané de la raison et de la foi, de la philosophie et de la théologie, comme garant de l'accord qu'il poursuit entre l'Empire et l'Église. Si donc, comme c'est inévitable, on cherche à comprendre sa position en la situant historiquement parmi d'autres, il semble très difficile de l'apparenter à celle des averroïstes, dont la doctrine reposait sur la constatation de fait que, sur un certain nombre de points importants, foi et raison n'enseignent pas la même chose ». Cf. p. 213-214.

pourtant pas avec lui³⁰. Saint Thomas « distingue et subordonne les ordres pour les unir » ; Dante les « sépare dans l'espoir de les accorder »³¹, sans s'apercevoir qu'un tel accord exige, comme condition essentielle de sa réalisation, le magistère de la théologie sur la philosophie, ainsi que celui de l'Église sur l'Empire.

Le compromis de Gilson a depuis reçu l'appui de plusieurs historiens, qui n'en continuent pas moins de percevoir un désaccord profond entre la *Monarchie* et la *Comédie*. Ainsi, d'après A.P. d'Entrèves, l'itinéraire de Dante comporterait trois étapes successives, selon que le poète se serait d'abord intéressé exclusivement à la cité, qu'il se serait ensuite rallié à l'idée d'empire (*Convivio*, *Monarchie*) et qu'il aurait finalement dépassé ce second stade en faveur de la solution strictement religieuse qu'apporte la *Comédie* au grand problème politique du moyen âge³². L'opposition entre la *Monarchie* et la *Comédie* est encore plus fortement accentuée par J. GouDET, pour qui la seconde de ces deux oeuvres marque un recul par rapport à la première en ce qu'elle retombe dans une conception unitaire de la société qui annule pratiquement tous les progrès sociaux et économiques accomplis au cours du siècle qui a précédé sa rédaction³³. Dante, qui avait été à l'avant-garde du mouvement intellectuel et politique de son époque, se serait enfin révélé comme un réactionnaire ou un traditionaliste, luttant désespérément pour la restauration d'un idéal désormais périmé et voué à l'oubli par la marche inexorable des événements³⁴.

30. *Ibid.*, p. 305.

31. *Ibid.*, p. 306-307 ; cf. 219-220.

32. A.P. D'ENTRÈVES, *Dante as a Political Thinker*, Oxford, 1952, dont les trois chapitres, intitulés respectivement *Civitas*, *Imperium* et *Ecclesia*, correspondent aux trois étapes présumées de l'évolution ainsi retracée.

33. J. GOUDET, *Dante et la politique*, Paris, 1969, p. 190-191 : « Mais, de plus haut, ce qui est saisissant dans la conception de l'Empire telle qu'elle apparaît dans *La Divine Comédie*, c'est le reflux vers le Moyen Âge qu'elle représente. Au cours du XIII^e siècle, les éléments novateurs ont marché dans le sens d'une autonomie de plus en plus marquée de la société civile, de la pensée simplement rationnelle — les deux éléments, comme Dante l'a lucidement perçu, sont liés — par rapport à l'ordre religieux. La *Monarchia* est véritablement dans la ligne et à l'avant-garde de ces tendances. À son propos, on a parlé, souvent, de laïcisme... Mais, en revanche, dans *La Divine Comédie*, l'Empire est au rythme non pas des temps modernes qui alors se construisent, mais du Moyen Âge le plus authentique, antérieur au grand renouveau économique et social aussi bien qu'à la Scolastique ».

34. *Ibid.*, p. 191 : « En un mot, si la *Monarchia* et le *Convivio*, celle-là plus lucidement mais déjà plus fragilement et comme en porte-à-faux, celui-ci plus instinctivement, comportaient quelque chose de progressif et de progressiste, un dépassement des idéaux les plus anciens et une participation aux idées les plus nouvelles, c'est par contre dans le sens d'une récession vers une idéologie ancienne, paléomédiévale, précolastique que s'inscrit la pensée politique de *La Divine Comédie*. Que l'on s'en

Dante s'est-il rétracté dans la *Comédie* et a-t-il vraiment renoncé à la position vers laquelle il penchait peu de temps auparavant, au moment où il achevait la *Monarchie* et où il était déjà occupé à la composition de son poème ? La question n'est pas simple, mais il se peut qu'à l'examen la distance qui sépare les deux oeuvres finisse par paraître moins grande qu'on le pense d'ordinaire, tant du point de vue de leur morale que du point de vue de leurs idées politiques.

L'éthique rationnelle du *Purgatoire*

Des trois parties de la *Comédie*, aucune ne revêt un caractère plus franchement rationnel que le *Purgatoire*. Non pas certes que le langage religieux y fasse défaut ; comme partout ailleurs il nous guette à chaque tournant, mais presque toujours de manière à lever de nouveaux doutes sur sa portée. Le pèlerin doit maintenant entreprendre la purgation morale qui prélude à son entrée dans le Paradis, car ce n'est qu'une fois qu'il sera complètement régénéré qu'il pourra s'initier aux splendeurs de la cour céleste³⁵. L'analyse révèle cependant que cette régénération prend en général une allure plus naturelle que surnaturelle et plus philosophique que pénitentielle.

Le Chant Premier place d'emblée ce « deuxième royaume » sous l'égide du païen Caton, dont le front resplendit des rayons de quatre étoiles saintes, figures de l'ordre moral et des vertus en lesquelles il se résume³⁶. Ces étoiles, nul, nous dit-on, ne les avait vues « hors le premier peuple »³⁷, entendons, hors le premier peuple de la *Comédie*, c'est-à-dire, les poètes, les héros et les philosophes groupés dans le premier cercle de l'*Enfer* ; à moins qu'on s'imagine que le mot « peuple » puisse convenir à Adam et Ève³⁸, ce qui en l'occurrence paraît peu plausible. Ayant vécu avant la venue du Christ, ces païens

réjouisse ou qu'on le déplore, il faut en prendre son parti : *La Divine Comédie* est une oeuvre réactionnaire ou traditionaliste . . . ». Cf. p. 195 et 221-222 : « Ce qui marque foncièrement, désormais, *La Divine Comédie*, en particulier dans sa conception politique, c'est le Traditionalisme . . . Le passéisme sentimental, souvent perceptible, ne trompe pas. Dante a choisi de penser sa cité à l'heure du XII^e siècle », aboutissant dans la *Comédie* « à une vue politique non seulement en retrait par rapport à ses précédentes conclusions, mais archaïque ».

35. Cf. *Purg.*, 1,4-6.

36. *Purg.*, 1,31-39.

37. *Purg.*, 1,23-24.

38. Comme le suggèrent, par exemple, H. LONGNON dans sa traduction de la *Divine Comédie*, Paris, 1966, p. 576, n. 327 ; Ch. SINGLETON, *The Divine Comedy, Purgatorio 2 : Commentary*, Princeton, 1973, p. 9 ad v. 23-24 ; SCARTAZZINI-VANDELLI, *La Divina Commedia*, Milano, 191965, p. 301, ad loc.

n'ont connu d'autres vertus que celles qu'on qualifie habituellement de naturelles et n'ont été guidés que par elles³⁹. Or, il semble que ce soit ces mêmes vertus que, parvenu à cet endroit, Dante va lui-même devoir acquérir.

En effet, on n'a peut-être pas toujours suffisamment remarqué que sa propre purification ressemble d'assez loin à celle des âmes dévotes qu'il rencontre en chemin. Pour rendre sa pensée plus concrète, le poète se sert, comme il l'avait fait précédemment, de cette espèce de Loi du Talion, que la *Comédie* nomme *contrapasso*⁴⁰ et qui exige une compensation non seulement égale à la faute commise mais de même nature qu'elle. Les orgueilleux, accablés sous un lourd fardeau, sont courbés contre le sol, ployant la poitrine aux genoux, ressemblant à « des insectes manqués, des vermisseaux, des larves imparfaites »⁴¹. Les envieux ont les paupières cousues d'un fil de fer, de telle sorte qu'ils n'aperçoivent rien de ce qui se passe autour d'eux⁴². Les colériques ont le regard obnubilé par une dense fumée noire qui les empêche de voir les choses comme elles sont⁴³. Les avarés ont les mains et les pieds liés et restent là, immobiles, la tête penchée vers le bas⁴⁴. Il en est de même des autres catégories : des paresseux, dont la course est maintenant rapide⁴⁵ ; des gourmands aux traits émaciés⁴⁶ ; des luxurieux qui expient dans le feu leurs ardeurs coupables⁴⁷. Leurs châtimts ont pour eux une douceur que n'avaient pas ceux des damnés en enfer, et ils les acceptent de bon gré⁴⁸ ; mais nous ne les voyons pas moins en proie aux douleurs du repentir, accomplissant de véritables mortifications, en vertu desquelles ils méritent leur rachat.

Tout autre est la condition du pèlerin, qui n'a pas à s'imposer une telle discipline pour opérer son salut. Son redressement n'entraîne aucune obéissance à une loi quelconque, et ce n'est pas en faisant lui-même pénitence qu'il se débarrasse de ses inclinations mauvaises. Il sait sans doute se faire humble avec les humbles et il n'hésite pas à se pencher vers eux pour leur parler⁴⁹. Il se montre également plein de délicatesse et

39. Cf. *Inf.*, 4,34-39 ; *Purg.*, 7,34-36.

40. *Inf.* 28,142.

41. *Purg.*, 10,127-129.

42. *Purg.*, 13,70-71.

43. *Purg.*, 16,1-6 ; 34-36.

44. *Purg.*, 19,118-126.

45. *Purg.*, 18,97-98.

46. *Purg.*, 23,22-33.

47. *Purg.*, 25,136-138.

48. *Purg.*, 23,71-72.

49. *Purg.*, 11,73-78.

de compassion pour les envieux lorsqu'il se rend compte qu'en promenant ses regards sur eux sans être vu, il paraît les outrager⁵⁰. Mais ce n'est toujours pas en s'inclinant contre le sol, ou en fermant les yeux ou en courant avec les paresseux qu'il surmonte son orgueil, son envie et sa paresse. La guérison vient plutôt par un effort de réflexion qui lui dévoile la folie plutôt que la malice d'une telle conduite. Ainsi, la gloire terrestre est trop éphémère pour qu'on s'y attache outre mesure et qu'on s'en enorgueillisse. Elle est « couleur de foin ; elle va, elle vient, et la voilà déteinte par celui qui du sol l'a fait sortir en vert »⁵¹. Guinizelli se croyait le meilleur des poètes ; sa renommée a néanmoins pâli devant l'éclat de son successeur, Cavalcanti, et qui sait si un jour ils ne seront pas tous deux dépassés par quelqu'un d'encore plus grand : « Tel est né qui jettera l'un et l'autre du nid »⁵². Le lecteur pense spontanément à Dante, dont la célébrité devait à coup sûr éclipser celle de ses prédécesseurs, et c'est bien ce qu'il sous-entend lui-même, finement et sans excès d'humilité⁵³, mais aussi sans que cela change quoi que ce soit à la leçon qui nous est inculquée. Remarquons entre parenthèses que Dante est le seul avec Virgile à contempler les scènes d'orgueil et d'humilité taillées en relief dans la paroi en marbre qui borde l'enceinte⁵⁴. Les pénitents, recourbés, ne les voient pas. C'est à la pratique de l'humilité qu'ils sont conviés, et non pas à une méditation sur l'irrationalité de l'orgueil comme celle à laquelle le poète se livre.

Même procédé en ce qui concerne les autres vices, où le contraste entre la démarche intellectuelle du pèlerin et le comportement moral des pénitents endoloris n'est pas moins accentué. L'envieux, qui s'attriste du bonheur d'autrui et se réjouit de son malheur, fait montre de déraison en convoitant des biens que le partage amoindrit⁵⁵. Il serait plus heureux si, au lieu de regarder la terre, il consentait à lever les yeux vers le ciel,

50. *Purg.*, 13,73-74.

51. *Purg.*, 11,115-117.

52. *Purg.*, 11,98-99.

53. Dans la phrase que nous venons de citer, Dante épelle son propre nom, comme il lui arrive souvent de le faire, mais cette fois à rebours : *E forse è naTo chi l'uNo e l'altro cacerA del niDo*. La présence du cryptogramme est signalée par la coïncidence de la première et de la dernière lettre (ou au besoin de la première lettre de la dernière syllabe) de la phrase. Il faut, bien entendu, que toutes les autres lettres du nom se retrouvent en séquence à l'intérieur de la phrase. L'anomalie vient ici de ce que le cryptogramme doit se lire en sens inverse, ainsi que Dante l'indique dans les vers qui suivent : « La renommée mondaine n'est qu'une bouffée de vent, qui souffle tantôt de-ci et tantôt de-là, et qui change de nom parce qu'il change de direction » (v. 100-102).

54. *Purg.*, 12,22-63.

55. *Purg.*, 14,86-87.

« qui lui parle et qui tourne autour de lui pour lui montrer ses beautés éternelles »⁵⁶. Le colérique se nuit à lui-même en se laissant aveugler par une passion que son imagination surexcitée ne cesse d'alimenter⁵⁷. Le paresseux se prive des plus grands biens en cédant à l'inactivité ; pour secouer sa léthargie, il n'a qu'à écouter le grand discours philosophique de Virgile sur l'amour et les objets qui le font naître⁵⁸. Le gourmand et le luxurieux se méprennent du tout au tout lorsqu'ils se livrent sans mesure à la poursuite de plaisirs qui n'arriveront jamais à les satisfaire et auxquels de toute façon ils devront un jour renoncer⁵⁹. Dans chaque cas le péché est conçu moins comme une offense à Dieu que comme un dérèglement de l'esprit ou une simple erreur de jugement⁶⁰. Aussi la victoire que Dante remporte sur lui s'enracine-t-elle toujours dans la connaissance, comme si toute vertu morale se réduisait en fin de compte à la vertu intellectuelle.

On a parfois dit que l'ange qui détient les clefs du Purgatoire représente l'Église, à laquelle le pèlerin doit se soumettre avant de pouvoir aller plus loin⁶¹. Nous avons vu cependant que les clefs en question, destinées à nous ouvrir les secrets du poème, ne sont pas nécessairement celles de l'autorité religieuse⁶². En fait, Dante ne reçoit aucun des sacrements et ne se plie nulle part aux rites par lesquels ils sont normalement conférés. S'il finit par se reconnaître coupable, c'est en des termes si peu compromettants que les commentateurs en sont toujours à se demander de quoi au juste il se confesse⁶³. Son unique faute est de

56. *Purg.*, 14, 148-150.

57. *Purg.*, 17, 13-18.

58. *Purg.*, 18, 16-75. On remarquera que Virgile insiste surtout sur le caractère naturel ou spontané que l'homme éprouve pour les divers biens qui se présentent à lui (18, 22-27). La liberté se ramène au pouvoir de ne pas se laisser prendre par ce qui n'a que l'apparence d'un bien (18, 34-39 ; 70-72). Elle n'existe qu'en germe dans l'être humain et ne s'acquiert pleinement que par l'éducation. En bon païen, Virgile évite de parler du « libre arbitre » au sens où l'entendait la tradition chrétienne (18, 73). Cf. également *Monarchia*, I, 12, 2-4.

59. Cf. *Purg.*, 23-55-66.

60. Sur la distinction entre ces deux conceptions du péché, l'une philosophique et l'autre théologique, cf. saint THOMAS, *Summa theol.*, I-II, qu. 71, a. 4, ad 4^{um} : « Ad quantum dicendum quod a theologis consideratur peccatum praecipue secundum quod est offensa contra Deum ; a philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi ».

61. *Purg.*, 9, 115-132. Cf. C.H. GRANDGENT, *La Divina Commedia*, revised by C.S. SINGLETON, Cambridge, Mass., 1972, p. 388 : « There he (Dante) beholds, seated on the steps, an angelic guardian, who represents Ecclesiastical Authority ». LONGNON, *op. cit.*, p. 586, n. 417 : « Cet ange est la figure allégorique du prêtre, portier de la pénitence ».

62. Cf. *supra*, p. 89 sq.

63. Voir à ce sujet les remarques prudentes de GRANDGENT, *op. cit.*, p. 591-593.

s'être laissé détourner par les choses présentes (*le presenti cose*) et d'avoir abandonné tout espoir du bien au delà duquel il ne reste plus rien à attendre, ce qui dans le contexte pourrait aussi bien s'entendre de ses déboires politiques⁶⁴. Pour renaître, il n'aura qu'à traverser le Léthé et l'Eunoé, deux fleuves dont les noms païens n'évoquent guère l'idée d'une régénération baptismale⁶⁵. Tout se déroule comme s'il n'avait pas à passer par l'intermédiaire de l'Église, « en dehors de laquelle, disait Boniface VIII, il n'y a ni salut, ni rémission des péchés »⁶⁶. Son initiation, de quelque façon qu'on l'envisage, reste rigoureusement « para-ecclésiastique » et « para-liturgique »⁶⁷.

La *Monarchie* indiquait déjà que l'Éden, où le pèlerin se retrouve à ce moment, figure l'ordre naturel et, plus précisément, le bonheur que l'homme peut attendre de la mise en pratique des vertus propres à sa nature : *beatitudo... huius vitae, quae in operatione propriae virtutis consistit*⁶⁸. Nous y voyons en effet reparaître les quatre vertus morales que le Chant Premier mettait en valeur, sous forme de nymphes revêtues de la pourpre impériale et accompagnées cette fois des trois vertus théologiques, auxquelles elles se juxtaposent, sans qu'il soit possible de dire avec précision comment les deux groupes s'ordonnent l'un par rapport à l'autre⁶⁹. C'est dans ce même Éden que, oubliant le mal passé et ne se ressouvenant que du bien, Dante rentre en possession de ce que la *Comédie* nommera bientôt la nature pure et bonne, *natura sincera e buona*⁷⁰, telle qu'elle existait à l'origine, avant que n'intervienne le désordre que l'homme y a introduit. Il devient, comme l'a bien fait remarquer Kantorowicz, « membre, non pas du *corpus mysticum quae est ecclesia*, mais du *corpus mysticum Adae quod est humanitas* », une sorte d'*Adam subtilis* qui incarne la perfection naturelle de son espèce⁷¹. Aussi Virgile pourra-t-il dire, et ce seront ses dernières paroles, qu'il le

64. *Purg.*, 31,22-36. D'après É. GILSON, *Dante et la philosophie*, p. 62-70. Dante se serait surtout reproché sa vie de débauche avec Forese, mais aussi peut-être certaines erreurs doctrinales et notamment le « philosophisme plus ou moins aigu » auquel il semble s'être laissé entraîner à l'époque du *Convivio* (p. 68, n. 1).

65. Cf. *Purg.*, 28,121-135 ; 33,127-145.

66. Bulle *Unam Sanctam*, Freidberg, col. 1245.

67. Cf. E. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies : A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, 1957, p. 485.

68. *Monarchia*, III,15,7.

69. *Purg.*, 29,121-132. Cf. KANTOROWICZ, p. 469. D'après Singleton, Dante aurait revêtu les vertus morales de pourpre pour signifier qu'il s'agit des vertus infuses, informées par la charité, plutôt que des vertus naturelles, selon ce qu'enseigne saint Thomas, *Summa theol.*, I-II, qu. 65, a. 2 ; *Purgatorio 2 : Commentary*, p. 723, ad v. 131.

70. *Par.*, 7,36.

71. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies*, p. 492 et 494.

couronne empereur et pape de lui-même : *te sovra te corono e mitrio*⁷². Le gouvernement impérial et l'autorité ecclésiastique n'ont d'autre fonction que de conduire l'homme au bonheur que ses mauvais penchants l'empêchent habituellement d'atteindre⁷³. Jouissant enfin de cette liberté spirituelle dont Caton était l'image par excellence, mais sans avoir à la payer de sa vie⁷⁴, Dante lui-même n'a plus besoin ni de l'une ni de l'autre. La perspective établie dans la *Monarchie* semble jusqu'ici n'avoir subi aucune modification substantielle.

La Comédie et la papauté

La même conclusion s'impose lorsque nous passons du domaine de l'éthique à celui de la politique. Le problème qui va surtout nous retenir est posé dès la première scène du poème, qui nous montre Dante égaré dans une forêt sombre, à peine revenu à lui-même et tentant de gravir une montagne dont les épaules sont baignées des rayons du soleil⁷⁵. Ses efforts sont contrecarrés par l'apparition soudaine de trois bêtes féroces, un guépard, un lion et une louve, qui lui barrent le passage et l'obligent à rebrousser chemin. On a reconnu depuis longtemps dans ce guépard « au poil moucheté »⁷⁶ l'image de Florence et de ses deux partis politiques, les Blancs et les Noirs, qui rivalisaient alors entre eux pour le contrôle de la cité. Quant au lion et à la louve, on peut croire qu'ils symbolisent, selon l'usage, le roi de France et Rome ou la papauté, les deux pouvoirs étrangers qui étaient mêlés les plus intimement aux affaires internes de Florence. Le texte les associe à dessein comme partenaires en quelque sorte dans une série d'intrigues qui devaient aboutir au triomphe des Noirs, plus ouverts à l'influence du Saint-Siège, sur les Blancs, portés davantage à l'entente avec l'Empereur⁷⁷. À la vue de la louve, Dante, qui s'attendait à de bonnes choses du guépard au pelage amusant, est saisi d'épouvante et perd « tout espoir de la cime »⁷⁸. Virgile surgit alors pour lui annoncer que, s'il veut se sauver de ce lieu dangereux, il devra emprunter une « autre voie », car la bête dont il avait le plus à craindre, c'est-à-dire, la louve affamée, ne laisse passer « nul mortel par son chemin mais le harcèle tant qu'elle l'ait tué »⁷⁹.

72. *Purg.*, 27,142. Pour une interprétation plus chrétienne de cette idée, cf. KANTOROWICZ, p. 491sq.

73. Cf. *Monarchia*, III,4,14 ; 16,9-10.

74. Cf. *Purg.*, 1,71-72.

75. *Inf.*, 1,16-18.

76. *Ibid.*, 1,33.

77. *Ibid.*, 1,44-51, où ces deux bêtes font leur apparition ensemble.

78. *Ibid.*, 1,41 et 52-54.

79. *Ibid.*, 1,91-96.

Ce qui suit dans l'*Enfer* n'est pas autre chose qu'une analyse détaillée de la situation de l'Italie et de Florence depuis en gros le milieu du treizième siècle et un récit à peine camouflé des événements saillants de la vie du poète. La cause des maux innombrables auxquels nous assistons sera examinée en long et en large dans le *Purgatoire* à l'aide de données empruntées, ici encore, beaucoup plus à la philosophie d'Aristote qu'à la théologie chrétienne. Ainsi que l'explique le Chant 16, point culminant de toute cette section, les hommes n'ont pas à mettre au compte du hasard ou de leurs étoiles les désordres dont ils sont victimes ; ils en sont eux-mêmes responsables. Seule la pratique des vertus pourrait les rendre à la santé. Le principe de ces vertus a été déposé en eux dès leur naissance, mais il ne portera fruit que si leur libre arbitre sait bien s'entraîner⁸⁰. S'il reste sur terre si peu de personnes vertueuses, ce n'est pas parce que la nature humaine est viciée, c'est parce que le monde est mal dirigé⁸¹. Les lois sont toujours là et elles sont bonnes. Le malheur est qu'il n'y a plus personne pour les faire observer et réprimer les malfaiteurs⁸². Le dernier des empereurs fut Frédéric II⁸³, mort excommunié en 1250. Ses successeurs, que la *Comédie* rassemble dans la vallée des princes, n'ont été empereurs que de nom. Ou bien ils ne furent jamais investis, ou bien ils ne se sont pas montrés à la hauteur de leur tâche. Nous les voyons tous désœuvrés ou préoccupés de leur propre bien-être plutôt que de celui de leurs sujets⁸⁴. Tout le monde s'en ressent : « Hélas, serve Italie, auberge de douleur, navire sans nocher dans la grande tempête, reine des nations, tu n'es plus qu'un bordel »⁸⁵.

Le problème a cependant des racines plus profondes ; car si les princes ne gouvernent plus et n'ont même plus la possibilité de gouverner, c'est en grande partie à cause de l'ingérence de la papauté dans le domaine temporel. Le monde avait autrefois la bonne fortune d'être régi par « deux soleils », le Pape et l'Empereur⁸⁶. En monopolisant le pouvoir, le premier a usurpé la place du second et s'est souillé de ce fardeau⁸⁷. De tous les vices qui accablent la vie humaine, il n'en est aucun qui soit plus répandu que l'avarice et aucun auquel l'Église soit

80. *Purg.*, 16,66-84.

81. *Ibid.*, 16,103-105.

82. *Ibid.*, 16,94-97 ; cf. *Par.*, 27,129-131.

83. *Purg.*, 16,117 ; cf. *Par.*, 3,120 ; *Conv.*, IV,3,6 ; *Épist.* VI,1,3.

84. Cf. *Purg.*, 7,91-136.

85. *Purg.*, 6,76-78.

86. *Ibid.*, 16,107. En parlant de « deux soleils », Dante veut manifestement réagir contre l'interprétation courante selon laquelle le soleil représentait le pouvoir ecclésiastique, et la lune le pouvoir temporel ; cf. *Monarchià*, III,4.

87. *Purg.*, 16,127-129.

plus portée en raison de son insuffisance matérielle⁸⁸. Cette habitude qu'a Rome de se créer des alliances politiques pour son propre agrandissement a pour double effet de donner le mauvais exemple à ses disciples et de neutraliser tout effort que pourrait faire le pouvoir temporel pour mettre un frein aux ambitions mondaines de ses ressortissants⁸⁹. Ce n'est donc pas merveille si la valeur et la courtoisie ont quitté les lieux et si l'Occident, « vide et désert de toutes les vertus »⁹⁰, va à la dérive.

De même que la cause de la dégénérescence actuelle n'est pas la faute originelle mais le mauvais gouvernement, de même le remède n'est pas à chercher dans la grâce divine mais dans le retour à une saine vie politique. Rien n'empêche évidemment de prêcher l'observance des anciennes vertus de courage et de modération, et la *Comédie* n'est pas à court d'exhortations de ce genre. Mais comme la persuasion ne réussit pas auprès de tout le monde, force sera de lui ajouter le support d'une autorité publique quelconque qui sache imposer aux récalcitrants une conduite convenable. Sur ce point, la *Monarchie* apportait une solution beaucoup plus précise. Elle recommandait le rétablissement d'une monarchie universelle qui aurait pour tâche d'assurer la paix parmi les diverses nations du monde et d'y faire régner la justice et la liberté⁹¹. Or il ne semble pas que la situation envisagée dans la *Comédie* ait beaucoup changé. Telle est du moins l'impression qui se dégage des nombreux passages qui traitent de la papauté et en particulier de Boniface VIII, ce « prince des nouveaux pharisiens »⁹², que Dante a toujours considéré comme un « usurpateur » dont les ennemis étaient tous des chrétiens, qui n'avait aucun respect ni pour ses ordres sacrés, ni pour sa dignité pontificale, qui se vantait d'ouvrir ou de fermer les portes de l'enfer à n'importe qui⁹³ et qui méritait lui-même les pires châtements⁹⁴.

Ce qu'il pensait de son adversaire ne se voit nulle part mieux que dans le portrait qu'il en dessine au début du Chant 17 de l'*Enfer*, où nous voyons apparaître Géryon, cet être fabuleux sur les épaules duquel Dante et Virgile passent du septième au huitième cercle. Le monstre est revêtu des attributs les plus extraordinaires : il franchit les montagnes, perce les

88. *Ibid.*, 16,100-102 ; cf. *Par.*, 18,118-126, et, sur cette question, GOUDET, *Dante et la politique*, p. 185sq.

89. *Purg.*, 16,109-114.

90. *Ibid.*, 16,58-59.

91. *Monarchia*, I, ch. 5-16. L'idée est énoncée pour la première fois, semble-t-il, dans le *Convivio*, IV, ch. 4-5.

92. *Inf.*, 27,85.

93. Cf. *Inf.*, 27,88-102 ; *Par.*, 27,22.

94. *Inf.*, 19,52-57 ; *Par.*, 30,145-148.

murs les plus épais, détruit de puissantes armées et afflige le monde entier⁹⁵. Que représente-t-il ? La ruse peut-être, comme le suggère le texte, qui parle de lui comme d'une *sozza imagine di froda*⁹⁶. Ce sont en effet les péchés de fraude qui seront punis dans cet infâme Malebolge où nos voyageurs vont maintenant s'engager. Mais l'auteur semble aussi avoir eu autre chose en tête. S'il est au moyen âge une institution dont le pouvoir pénètre partout, brise armes et forteresses et se fait sentir même au-delà des montagnes, c'est bien l'Église. Est-il concevable que sous les traits du monstre Dante ait voulu peindre cette abomination qu'était devenue pour lui la papauté médiévale ? Nous sommes là dans le domaine de la pure conjecture, du moins jusqu'à ce que d'autres détails ne viennent solliciter notre attention.

Le Géryon de la mythologie classique, que nous connaissons surtout par Virgile, Ovide et Horace, était ordinairement conçu comme un géant à trois têtes et à trois corps, bien que sa description varie légèrement d'un auteur à l'autre⁹⁷. Dante le simplifie en lui donnant un seul corps, surmonté d'une tête d'homme. Nous n'en voyons pour l'instant que le visage et le buste, le reste du corps, qui est celui d'un reptile, n'ayant pas encore été posé sur la berge⁹⁸. Le texte ajoute que son regard était « bénin », que ses deux pattes étaient « velues jusqu'aux aisselles », et que son dos, son ventre et ses flancs étaient marqués de « noeuds » et de « rouelles » :

*La faccia sua era faccia d'uom giusto,
tanto benigna avea di fuor la pelle,
e d'un serpente tutto l'altro fusto ;
due branche avea pilose insin l'ascelle ;
lo dosso e 'l petto e ambedue coste
dipinti avea di nodi e di rotelle.*

(*Inf.*, 17,10-15)

Pourquoi tout ceci ? Nous le devinons dès que nous avons l'idée de rapprocher ces deux mots qui vont ensemble et que Dante a eu la précaution de séparer par une incise, *faccia* et *benigna*, ou pour le dire plus clairement, *benigna faccia* — « Boniface », ce « serpent » qui d'après l'auteur n'avait de la bonté que le nom et l'apparence mais dont

95. *Inf.*, 17,1-3.

96. *Ibid.*, 17,7.

97. Cf. VIRGILE, *Énéide*, VI,289 : « forma tricorporis umbrae » ; VIII,202 : « tergeminus Geryon ». OVIDE, *Héroïdes*, IX,91-92 : « prodigium triplex . . . in tribus unus ». HORACE, *Carmina*, II,14,7-8 : « ter amplum Geryonem », etc.

98. La description de Dante comporte en outre certains emprunts à l'Apocalypse, 9 : 7-11.

tout le reste n'était que fraude, avarice et cruauté dissimulée⁹⁹. Ceci compris, il n'y a plus à se méprendre sur la description du corps de l'animal, qui rappelle on ne peut mieux les vêtements pontificaux de l'époque, dont les manches étaient recouvertes d'hermine et les pans décorés de bandes nouées et de médaillons, Comme par hasard, l'auteur vient de parler de son poème pour la première fois comme d'une « comédie »¹⁰⁰. La scène, avouons-le, est d'un comique achevé.

Bien d'autres renseignements viendraient ratifier cette conclusion s'il en était besoin. La fin du chant précédent cherchait déjà à mettre le lecteur sur le qui-vive en lui rappelant combien on doit être prudent en présence de ceux qui non seulement voient ce que nous faisons mais lisent nos pensées¹⁰¹. Il faudra que, pour ne pas donner prise à des reproches immérités, Dante « ferme aussi longtemps que possible les lèvres à la vérité que d'autres prennent pour un mensonge »¹⁰². Mais

99. Pour l'idée de la papauté qui afflige le monde entier, voir aussi *Inf.*, 19,104 ; *Purg.*, 8,130-132 ; 16,82-129 ; 20,8-15. L'image de Géryon est utilisée dans le même sens par BOCCACE, *De gen. deorum*, I,21, éd. V. ROMANO, t. I, Bari, 1951, p. 51-52. Le Géryon de Boccace a, lui aussi, le visage empreint de douceur (*mitis vultu*). Sur sa propre initiative, à ce qu'il semble, Boccace fait de Géryon le roi des Baléares, ce qui n'avait encore été mentionné par personne. Mais si le détail est étranger à Dante, il reproduit assez bien sa pensée. Les îles Baléares étaient renommées dans l'antiquité pour leurs frondeurs (cf. OVIDE, *Mét.*, IV,709-710), auxquels les Romains ont souvent fait appel au cours de leur histoire. En proclamant Géryon le roi des habitants des îles Baléares, c'est-à-dire, des lanceurs de pierres, Boccace n'a fait que filer une métaphore chère à Dante, celle des « pierres », souvent employée pour désigner la papauté (e.g., *Inf.*, 16,134 ; 17,134 ; 18,2 ; 19,13, etc. ; cf. *supra*, p. 78, 84 et n. 40). Il était normal de considérer Boniface comme le roi des partisans de la papauté.

100. *Inf.*, 16,128. Dans le prologue de son commentaire sur la *Comédie*, BENVENUTO DA IMOLA reprend à Averroès l'idée que la tragédie est l'art de louer, et la comédie l'art de blâmer ; *Comentum super Dantis Comoediam*, éd. LACAITA, t. I, p. 8 : « Unde Averrois commentator ibidem : 'Animae nobiles et virtuosae naturaliter adinvenierunt primo artem carminum ad laudandum et efferendum facta pulchra et decora ; animae vero deficientes ab his in nobilitate adinvenierunt carmina ad vituperandum et detestandum facta turpia et inhonesta'. Et subdit : 'quamvis necesse est ei, cuius propositum est detestari malos et mala, ut probet et laudet bona facta et virtuosae' ». S'il est vrai, comme le veut Aristote, que la comédie met en scène des personnages vils ou inférieurs à la moyenne (*Poétique*, 4, 1448^b25 ; 5, 1449^a31), Dante pouvait bien donner ce titre à son poème, le ridicule étant le moyen par excellence dont se sert l'homme de goût pour dénoncer les travers de ses semblables. Sur le manque de candeur qu'accusent les remarques de Dante à ce sujet dans l'*Épître à Cangrande*, cf. R.S. HALLER, *Literary Criticism of Dante Alighieri*, p. xxxvi-xxxvii.

101. *Inf.*, 16,118-120 :

*Ahi quanto cauti li uomini esser dienno
presso a color che non veggion pur l'ovra,
ma per entro i pensier miran col senno !*

102. *Ibid.*, 16,124-126. Boniface est un mensonge qui paraît une vérité ; la *Comédie*, une vérité qui paraît un mensonge. Il n'y avait pas de meilleur endroit pour rappeler l'écart qui existe parfois entre le geste et la pensée secrète qui l'inspire.

voici Géryon qui surgit de l'abîme, semblable à un plongeur remontant à la surface de la mer après s'être enfoncé dans ses profondeurs pour y dégager l'ancre prise à un rocher :

*sì come torna colui che va giuso
talora a solver l'àncora ch'aggrappa
o scoglio o altro che nel mare è chiuso,
che 'n sù stende e da piè si rattappa.*

(*Inf.*, 16.133-136)

Le lecteur qui ne se contente pas d'observer les actions de Dante mais qui scrute sa pensée ne laissera pas passer la rime *appa*, sur laquelle le chant se termine, sans y détecter une nouvelle référence au pape (*papa*) dont il va incessamment être question. Mais nous pouvons être encore plus précis et voir dans cette scène où le voyageur se trouve face à face avec Géryon une allusion voilée à la rencontre de Dante avec Boniface VIII en octobre ou novembre 1301. Dante, qui venait d'achever son mandat comme prier, s'était rendu à Rome avec deux dignitaires florentins pour obtenir du Pape une cessation des hostilités entre les Blancs et les Noirs. L'ambassade a échoué lamentablement. Boniface a eu bientôt fait de congédier les émissaires, mais il n'a pas permis à Dante, dont il avait davantage à craindre, de repartir avec ses compagnons. Avec l'appui du Pape, Charles de Valois, le frère de Philippe le Bel, a pu entre temps marcher dans Florence et mettre à exécution son dessein d'expulser les Blancs et d'installer les Noirs au pouvoir. Dante, sommé de comparaître pour répondre aux charges proférées contre lui, n'a plus osé rentrer chez lui. Il fut alors condamné à mort *in absentia* et dépossédé de ses biens¹⁰³.

Relisons avec ces faits présents à l'esprit le début de la scène en question. Au moment où ils préparent leur descente dans le huitième cercle, Virgile emprunte à Dante le ceinturon que celui-ci portait autour de lui et le lance dans le précipice. À ce signal, Géryon quitte son repaire et se montre aux pèlerins. Le texte, il faut en convenir, est laconique à l'extrême. Il dit seulement que Dante était ceint d'une « corde » avec laquelle il avait jadis tenté d'appivoiser le guépard à la peau bariolée et que, l'ayant enroulée et nouée, il l'avait remise à son guide :

*Io avea una corda intorno cinta,
e con essa pensai alcuna volta
prender la lonza a la pelle dipinta.*

103. BOCCACE, *Trattatello in laude di Dante*, ch. 4, éd. RICCI, p. 589-590. LEONARDO BRUNI, *Della vita, studi e costumi di Dante*, 7, éd. PASSERINI, p. 216. M. BARBI, *Dante : Vita, opere e fortuna*, p. 21. U. COSMO, *Vita di Dante*, p. 96-97.

*Poscia ch'io l'ebbi tutta da me sciolta,
sì come 'l duca m'avea comandato,
porsila a lui aggroppata e ravvolta.*

(*Inf.*, 16,106-111)

On peut supposer que cette corde, qui n'avait encore été mentionnée nulle part, se réfère à une tentative quelconque sur laquelle Dante avait autrefois fondé de vains espoirs et qu'il avait dû abandonner par la suite¹⁰⁴. S'il est vrai que le monstre qu'elle fait apparaître est bel et bien le pape Boniface, son symbolisme n'en devient que plus obvie. Nous aurions dans l'expression *UNA CORDA . . . e CON essa* une espèce de jeu de mots qui fait aussitôt penser à cet « accord » ou cette « concorde » que Dante a vainement recherchée¹⁰⁵. La scène toute entière acquiert par là une cohérence remarquable. Nous avons vu plus haut que le guépard représentait Florence et ses partis politiques, que Dante avait d'abord tenté de réconcilier. N'ayant pu régler la question sur place, il était parti en mission à Rome, c'est-à-dire, à la source même des divisions qui ravageaient sa patrie, pour y négocier avec le Pape un accord qu'il n'a malheureusement pas obtenu. À supposer que ce soit là le sens caché de cet épisode, il avait bien raison de dire que sa corde était « enroulée » et « nouée ». Seulement, n'allons pas chercher ce noeud dans la corde elle-même. S'il existe quelque part, c'est plutôt dans l'énigme qu'il nous invite à déchiffrer.

Il s'en faut du reste que Boniface VIII ait été le seul à attiser le courroux du poète. Dante n'a pas été plus tendre pour son second successeur, Clément V, ce « pasteur sans loi et d'oeuvre encore plus basse », responsable du transfert de la papauté à Avignon, et que la *Comédie* destine lui aussi aux peines de l'Enfer¹⁰⁶. De tous les papes du moyen âge, il n'y en a qu'un qui ait été jugé digne des honneurs de son Paradis, le philosophe Pierre d'Espagne, connu sous le nom de Jean XXI¹⁰⁷.

Si donc la papauté reste toujours aussi puissante et son activité toujours aussi pernicieuse, trouvera-t-on jamais moyen de la rappeler à

104. C.H. GRANDGENT, *op. cit.*, p. 142. A. PÉZARD, *Oeuvres complètes* de Dante, p. 983, *ad v.* 109-116 : « S'il y a ici un symbole, il demeure obscur. Tout ce que l'on sait, c'est que le monstre qui va se montrer à l'appel de ce signal représente la fraude ».

105. Cf. LEONARDO BRUNI, *Della vita, studi e costumi di Dante*, 7, p. 215 PASSERINI : « Dante in questo tempo non era in Firenze, ma era in Roma, mandato poco avanti imbasciadore al Papa, per efferire la concordia e la pace de' cittadini ».

106. Cf. *Inf.*, 19,82-87 ; *Par.*, 30,142-148, et, pour Jean XXII, *Par.*, 18,130-132.

107. Cf. *Par.*, 12,134.

l'ordre ? La suite va nous montrer que la solution vers laquelle incline la *Comédie* ressemble curieusement à celle que prônait l'auteur de la *Monarchie*. Pour le comprendre, nous n'avons qu'à examiner de près le rôle réservé aux anges, d'abord dans le Chant 3 de l'*Enfer*, et ensuite dans les Chants 28 et 29 du *Paradis*.

Les anges de l'*Enfer*

Le premier de ces deux textes a trait à la foule de tièdes ou plus exactement de « neutres » que Dante et Virgile côtoient au moment où ils s'apprêtent à passer en Enfer¹⁰⁸. Les individus qui composent cette troupe sont condamnés à rester éternellement sans nom. Groupés autour d'une enseigne qui n'appartient à personne et ne fait que tourner en rond, ils sont en proie à une agitation fébrile mais dépourvue de tout but¹⁰⁹. Le seul grief qu'on peut leur faire est de ne s'être distingués ni en bien, ni en mal, en raison de quoi ils languissent devant la porte de l'*Enfer*, privés à jamais des éloges ou des reproches qu'ils n'ont pas su mériter de leur vivant¹¹⁰. Si leur sort paraît léger en comparaison des peines que subissent les damnés en Enfer, il n'en est pas moins pitoyable que n'importe quel autre. N'ayant pour ainsi dire jamais vécu, ils sont incapables de mourir et se voient voués pour toujours à l'anonymité la plus complète¹¹¹. Pour compagnons Dante leur a adjoint les anges qui sont demeurés indécis au moment de la révolte contre Dieu. Puisque ces anges n'ont été ni « fidèles », ni « rebelles », personne n'en veut, ce qui fait qu'ils sont maintenant dédaignés à la fois par la pitié du ciel et la justice de l'enfer, envieux de tout le monde mais également ignorés de tous¹¹². Virgile n'a pas davantage l'intention de s'occuper d'eux. Aussi conseille-t-il à Dante de passer tout droit sans daigner leur accorder la moindre parole¹¹³.

Il est à peine besoin de rappeler que la situation décrite dans ce chant se comprend mal du point de vue de la théologie médiévale, qui ne prévoit en tout et pour tout que quatre endroits auxquels sont destinées les âmes au moment de la mort : le ciel, le purgatoire, l'enfer ou les limbes. Dante lui-même ne parlera plus à l'avenir que de deux catégories

108. *Inf.*, 3,22-69.

109. *Ibid.*, 3,28 et 52-57.

110. *Ibid.*, 3,34-36.

111. *Ibid.*, 3,46-48 et 64.

112. *Ibid.*, 3,37-42 et 49-50.

113. *Ibid.*, 3,51.

d'anges, les bons et les méchants¹¹⁴, sans jamais revenir sur cette troisième catégorie qu'il s'est d'abord plu à signaler. De toute évidence nous avons affaire à une trouvaille du poète, inoffensive en apparence et pleine de saveur, mais dénuée de tout fondement théologique.

Mais alors pourquoi Dante, pourtant si soucieux d'exactitude, et qui, semble-t-il, aurait très bien pu se passer de ce détail, l'a-t-il mis en relief en lui accordant une place de choix en tête de son poème ? On est bien embarrassé pour le dire. Les éditions commentées renvoient, non sans quelque justification, au chapitre trois de l'Apocalypse, où il est fait mention de l'ange de l'église de Laodicée, qui n'est ni chaud ni froid et dont nous apprenons qu'il sera vomé de la bouche de Dieu s'il persiste dans sa tiédeur¹¹⁵. Le rapport entre les deux passages reste cependant assez ténu. D'abord, tiédeur ne signifie pas nécessairement neutralité, et de toute façon l'Apocalypse ne parle que d'un seul ange, sans doute en référence à l'évêque du lieu. Elle ne dit nullement que, une fois rejeté par Dieu, il le sera aussi par l'enfer. Enfin, l'admonition sévère qui lui est adressée vise uniquement à l'inciter à un regain de ferveur, ce qui montre bien que son sort n'est pas encore fixé¹¹⁶. On a également songé à d'autres rapprochements possibles, tels que les *Stromates* de Clément d'Alexandrie, la *Vie de saint Brendan* et la légende de Parsifal, toujours sans grand succès, étant donné que la disparité des contextes n'autorise aucune conclusion à leur égard¹¹⁷.

Une explication plus originale a été proposée par J. Freccero, qui croit retrouver dans la théologie du treizième siècle une théorie qui a pu servir de modèle au poète¹¹⁸. Freccero fait d'abord remarquer avec raison que l'expression par laquelle la *Comédie* caractérise la conduite des anges neutres prête à équivoque et n'a pas toujours été bien comprise. Dante dit en effet de ce « mauvais choeur » d'anges qu'ils ne furent ni fidèles ni rebelles à Dieu, mais *per sè fuoro* (*Inf.*, 3,39). La plupart des traductions

114. *Par.*, 29,50-54 : « On compterait moins vite jusqu'à vingt qu'une partie des anges, révoltée, ne troubla le support des autres éléments ; l'autre resta fidèle, et dans l'art que tu vois fit son début, avec un tel plaisir que jamais de sa ronde elle ne se relâche ».

115. *Apoc.* 3 : 15-16 : « Je connais ta conduite : tu n'es ni froid ni chaud ; que n'es-tu l'un ou l'autre ? Ainsi, puisque te voilà tiède, ni chaud ni froid, je vais te vomir de ma bouche ».

116. *Ibid.*, 3 : 19 : « Ceux que j'aime, je les semonce et les corrige. Allons ! un peu d'ardeur, et repens-toi ! »

117. Cf. M. MELLONE, *Gli angeli neutrali*, dans *Enciclopedia dantesca*, t. I, Roma, 1970, p. 270-271.

118. J. FRECCERO, *Dante and the Neutral Angels*, dans *The Romanic Review*, 51 (1960), p. 3-14.

modernes donnent à la préposition *per* le sens de « pour » et interprètent le passage comme signifiant que ces anges n'ont été ni pour Dieu ni contre lui mais « pour eux-mêmes ». Telle n'est pourtant pas la pensée de l'auteur. Il semble, d'après ce que nous savons de la *Comédie*, que l'expression *per sè* veuille plutôt dire « à part ». N'étant pas restés fidèles à Dieu, mais n'ayant pas voulu non plus se joindre à ceux qui se sont révoltés contre lui, les anges en question ont fait bande à part, et c'est cet isolement ou cette séparation qui définirait leur situation présente. Le *per sè* des anges neutres correspondrait alors au *da sè* de l'italien moderne. La même formule reparait dans le Chant 17 du *Paradis*, où Cacciaguida prédit que dans son exil Dante sera amené à se détacher de tout parti politique et formera à lui seul son propre parti : *a te fia bello averti fatta parte PER TE stesso*¹¹⁹.

Comment cela est-il possible ? Toujours d'après Freccero, la théologie médiévale aurait distingué deux moments dans la révolte des anges contre Dieu. En un premier temps l'ange se serait détourné de Dieu comme de sa fin dernière. Il n'en fallait pas plus pour que soit rompu le lien de la charité qui l'unissait à son créateur et qu'il soit ainsi exclu de la vision béatifique. Puisqu'elle suppose l'absence d'un bien qui est dû, cette privation serait déjà un mal, mais un mal qui ne comporte encore aucun élément de culpabilité. Pour qu'il y ait faute, un second acte doit intervenir, en vertu duquel l'ange s'attache à un bien inférieur, c'est-à-dire, à lui-même ou à quelque autre être créé. Seul ce second acte serait moralement coupable, et il le sera d'autant plus que l'objet choisi s'éloigne davantage de Dieu¹²⁰.

Grâce à ces données, on parviendrait à rendre compte de l'anomalie doctrinale que semble présenter la neutralité angélique. En effet, chez l'ange neutre aucun acte positif n'aurait fait suite au rejet du bonheur promis. Au moment où le choix s'imposait, il aurait renoncé à la vision béatifique, sans toutefois se laisser attirer par un autre bien, comme s'il lui avait été permis de se forger une destinée différente de celle que Dieu avait prévue pour ses créatures. Son existence se caractériserait par une « double négation »¹²¹, et c'est cette double négation qui l'aurait mis hors série en lui enlevant la place qui lui était échue dans l'ordre de la création.

119. FRECCERO, p. 4-5. Cf. ID., *Dante's 'per sé' Angel : The Middle Ground in Nature and in Grace*, dans *Studi danteschi*, 39 (1962), p. 36-38.

120. *Ibid.*, p. 12-13.

121. *Ibid.*, p. 13.

Quant à savoir s'il est meilleur ou pire que les autres anges, la question ne se pose pas, car on ne peut même pas dire qu'il soit pécheur. En s'interdisant tout acte positif, il s'est privé du seul élément qui pouvait assurer son insertion dans le cosmos tel que Dieu l'a voulu. Il se trouve désormais dans un état de séparation totale tant à l'égard de Dieu qu'à l'égard de tous les êtres créés. Plus rien ne le distingue du néant dont il a été tiré. Dante aurait donc eu raison de le reléguer dans ce vestibule qui ne fait pas partie à proprement parler de l'univers spirituel de la *Comédie*. L'indifférence totale, ni froide ni chaude, de ces neutres viendrait ainsi parfaire la gamme des possibilités que Dante a tenu à étaler sous nos yeux en disposant les êtres de la création sur une échelle qui s'étend de la froideur glaciale de l'enfer jusqu'à l'ardeur intense des sphères célestes¹²².

La thèse de Freccero a l'avantage de rattacher le problème aux discussions qui avaient cours dans les milieux savants concernant le péché des anges, mais elle n'est pas sans présenter de sérieuses difficultés aussi bien du point de vue théologique que du point de vue de la *Comédie*. Car on ne voit pas du tout à quoi correspondrait un acte de la volonté, que ce soit celle de l'ange ou de n'importe quel autre être, qui n'aurait aucun objet et qui se ramènerait à une « négation irréductible »¹²³. Les scolastiques ont bien distingué entre l'aspect négatif de l'acte mauvais, en vertu duquel la créature se détourne de son bien suprême, et son aspect positif, en vertu duquel elle se tourne vers un bien inférieur qui l'écarte de sa fin dernière. Mais il s'agit en l'espèce, non pas de deux actes consécutifs, mais de deux formalités distinctes d'un seul et même acte. La volonté a pour objet le bien et n'est jamais attirée que par lui¹²⁴. Même lorsqu'elle recherche le mal, ce ne peut être que parce qu'il lui apparaît comme un bien particulier vers lequel elle se précipite sans égard pour son bien total¹²⁵. Il est donc inconcevable que l'ange puisse poser un acte qu'aucun objet positif ne viendrait spécifier et qui se définirait par le pur néant. L'ange n'était pas libre de se dérober au choix devant lequel il s'est trouvé. S'il a renoncé à Dieu, c'est parce qu'il s'est d'abord choisi lui-même. Cela suffisait déjà pour qu'il soit mis au ban de la société céleste et mérite les peines de l'enfer. Dante aurait eu raison de compléter l'éventail de la *Comédie* en y ajoutant les neutres s'il s'était agi d'une catégorie réelle ; mais comme nous n'en trouvons nulle

122. *Ibid.*, p. 5 ; cf. p. 11 : « The latter (i.e., the neutral angels) were at the zero point in a scale of action extending from the highest angel to Satan himself ».

123. *Ibid.*, p. 14.

124. Cf. saint THOMAS, *Summa theol.*, I, qu. 19, a 1 ; I-II, qu. 8, a. 1.

125. *Ibid.*, I-II, qu. 75, a. 1 ; *Summa contra gent.*, III, 6 et 10, *ca. fin.*

trace dans la théologie médiévale, l'argument semble perdre tout son poids¹²⁶.

Il est une autre espèce de neutralité, cependant, à laquelle nous ne pouvons pas nous empêcher de penser et où tout ce que nous venons d'entendre au sujet du double refus ou de la double négation des neutres se vérifie d'une manière à la fois plus simple et plus conforme aux données historiques du poème. La grande question du jour était sans aucun doute la querelle sanglante qui, dans Florence même, opposait depuis peu les Blancs et les Noirs. Au moment où nous sommes, la situation s'était envenimée à tel point que presque tout le monde se sentait obligé de prendre parti pour l'une ou l'autre des deux factions. Nous devons toutefois que, comme toujours en pareille circonstance, certains esprits se soient sentis mal à l'aise. Le choix n'était pas facile, d'autant plus que les Blancs paraissaient faibles et mal équipés pour la lutte. Malgré son opposition aux Noirs, Dante lui-même ne s'est rallié aux Blancs que parce qu'il redoutait encore plus la victoire de leurs

126. La source du malentendu sur lequel repose le raisonnement de Freccero se trouve ailleurs, dans le problème tout à fait particulier que soulève le péché de l'ange ou celui du premier homme. Comment leur a-t-il été possible, à l'un comme à l'autre, de s'écarter de la voie qui leur avait été prescrite, étant donné qu'ils ont été créés dans un état de perfection ? On n'a pas de mal à concevoir que, une fois déchu, la nature soit portée au péché ; mais cela n'était pas le cas au début. Un bon arbre ne donne pas de mauvais fruits. Or c'est bien ce qui s'est produit. Nous sommes ici en présence de ce mystère impénétrable qu'est l'origine du mal moral. Il ne suffit pas de dire que, l'ange et l'homme étant doués d'une volonté libre, il ne dépendait que d'eux de faire de cette volonté l'usage qui convenait, car c'est là précisément l'*explicandum*. Aussi longtemps qu'ils avaient Dieu présent à l'esprit, il leur était impossible de pécher. Nous devons donc admettre qu'il y a eu un moment où l'ange, qui n'avait pas encore été élevé à la vision béatifique, a pu agir sans se référer à Dieu comme à sa fin dernière. Mais il n'est question jusqu'ici que d'une simple inattention ou d'une « absence de considération » de sa part ; cf. saint THOMAS, *Summa theol.*, I, qu. 63, a. 1, ad 4^{um}. Parler à ce propos d'un rejet de la grâce divine ou d'un renoncement à la vision béatifique, comme le fait Freccero (p. 5, 11, 12), c'est déjà trop dire, puisque nul acte n'a été posé. Cette inadvertance momentanée que suppose la première faute morale n'est évidemment pas coupable. Si elle l'était, il faudrait de nouveau l'expliquer par autre chose. Elle n'entraîne donc aucune négation, encore que ce soit elle qui la rende possible en détournant le regard de la créature de son bien suprême ; cf. *Summa theol.*, I, qu. 49, a. 1, ad 3^{um} : « In rebus voluntariis, defectus actionis a voluntate actu deficiente procedit, in quantum non subicit se actu suae regulae. Qui tamen defectus non est culpa ; sed sequitur culpa ex hoc quod cum tali defectu operatur ». *Ibid.*, I-II, qu. 75, a. 1, ad 3^{um} : « Ad tertium dicendum quod . . . voluntas sine adhibitione regulae rationis vel legis divinae est causa peccati. Hoc autem quod non est adhibere regulam rationis vel legis divinae secundum se non habet rationem mali, nec poenae nec culpae, antequam applicetur ad actum. Unde secundum hoc, peccati primi non est causa aliquod malum, sed bonum aliquod cum absentia alicuius alterius boni ». — Pour l'histoire des interprétations de cet épisode des neutres, voir F. MAZZONI, *Saggio di un nuovo commento alla « Divina Commedia »*, Firenze, 1967, p. 355-390.

adversaires. Pour des motifs qui pouvaient être plus ou moins louables, d'autres ont tout simplement préféré se tenir à l'écart du débat.

Le problème débordait largement du reste le cadre restreint d'un conflit local que des événements récents venaient à peine de faire éclater. Depuis au moins l'époque de Frédéric I, l'Italie toute entière était en proie à des tiraillements sans fin que les relations tendues entre l'Empire et la Papauté ne faisaient qu'aggraver¹²⁷. Le ressentiment qu'on éprouvait à l'égard de l'Empereur germanique ne cessait de croître et de provoquer de nouvelles révoltes, mais il s'accompagnait souvent d'une méfiance non moins prononcée à l'égard des visées temporelles du Saint-Siège. Prises entre ces deux grandes puissances, les communes italiennes cherchaient à se dépêtrer du mieux qu'elles le pouvaient. Il n'est donc pas étrange que certaines d'entre elles aient tenté de se soustraire au joug impérial sans pour autant transférer leur allégeance à l'Église¹²⁸. C'est à elles, semble-t-il, que la *Comédie* fait allusion sous l'image de ces neutres à qui elle reproche d'avoir suivi une politique de non-alignement, à mi-chemin, si on peut dire, entre la révolte et la fidélité. Le Dieu dont elles n'ont pas voulu n'est pas le Dieu biblique, envers qui une telle neutralité est impossible, mais bien celui en qui son pouvoir suprême s'incarne dans l'ordre naturel, à savoir, l'Empereur. De même aussi, les anges qui se joignent aux humains dans ce lieu ne sont pas littéralement des anges, mais, selon un usage répandu depuis longtemps¹²⁹, les chefs de ces communautés ni glorieuses ni infâmes, qui, par lâcheté ou par indécision, sont restées en marge des événements et n'ont laissé aucune marque derrière elles. On comprend alors qu'elles n'aient droit à aucune place dans l'*Enfer*, le *Purgatoire* ou le *Ciel* du poète, où, comme il le dira plus tard, seules nous sont montrées les âmes qui se sont distinguées en bien ou en mal¹³⁰.

Le mot « ange » ne reparait plus qu'une seule fois dans l'*Enfer*, à propos des « anges noirs » qui peuplent le cinquième bouge du huitième cercle et en qui on a cru reconnaître, sous des noms déformés, quelques-uns des notables Guelfes qui se sont opposés au retour du poète à Florence¹³¹. Le Chant 8 se sert, dans un sens analogue, de la périphrase

127. Sur la politique des municipalités lombardes un peu plus tard, à l'époque de Frédéric II, cf. E. KANTOROWICZ, *Kaiser Friedrich II*, Düsseldorf und München, 41936, p. 147-154.

128. KANTOROWICZ, *ibid.*, p. 141-142.

129. Cf. *infra*, p. 123 sq.

130. Cf. *Par.*, 17, 136-138.

131. *Inf.*, 23, 131. Cf. GRANDGENT, *La Divina Commedia*, p. 185. Voir cependant les réserves exprimées au sujet de l'identification de ces anges noirs par SCARTAZZINI-VANDELLI, *La Divina Commedia*, p. 173, ad v. 118-123.

« les plus de mille êtres tombés du ciel »¹³², ici encore pour désigner les maîtres ou les gardiens dont la surveillance devra être déjouée avant que Dante et Virgile puissent pénétrer à l'intérieur de la Cité de Dis. Retenons de ceci que toutes ces créatures sont appelées anges en vertu de leur fonction politique plutôt qu'en vertu de leur nature spécifiquement angélique.

Les deux pouvoirs

Le thème des anges sera repris pour lui-même et de façon détaillée dans les Chants 28 et 29 du *Paradis*, réservés à la description du Premier Mobile, où, selon la disposition du poème, ils ont leur demeure propre. Aucune partie de la *Comédie* ne risque de paraître plus naïvement médiévale que cette ample dissertation sur la nature des substances séparées, leur nombre, leurs attributs, leur hiérarchie et leurs opérations, ainsi que divers points de doctrine sur lesquels la théologie de l'époque avait coutume d'argumenter.

Nous découvrons, parmi bien d'autres choses, que, de tous les êtres qui circulent dans les sphères célestes, nul ne se rapproche davantage « du Point dont dépend le ciel et la nature entière »¹³³ et nul n'a reçu en partage plus grande sagesse ou plus grand amour¹³⁴. Leur activité, symbolisée par la vitesse du mouvement qui les emporte, est plus intense que celle de n'importe quelle autre créature. Contrairement à ce qu'ont fait ces mauvais anges que l'orgueil a poussés à la révolte, ceux-ci ont été « modestes » (*modesti*), reconnaissant humblement qu'ils tenaient tout de la bonté suprême qui les avait préparés pour un tel entendement¹³⁵. Cette bonté s'épanche en eux diversement selon leur degré de perfection naturelle, sans que la moindre résistance ne vienne y faire obstacle. Leur seul désir étant de ressembler le plus possible au Point autour duquel tout tourne, aucun objet nouveau ne parvient à intercepter leur regard, si bien que leur volonté se trouve désormais raffermie et pleinement satisfaite. Comme ils ne se sont jamais éloignés du souverain bien, ils n'ont pas non plus à se ressouvenir de quoi que ce soit. C'est donc à tort que les théologiens de l'École ou certains d'entre eux les croient doués de mémoire¹³⁶. Préposés au reste de la création, ils ne cessent de regarder

132. *Inf.*, 8, 83.

133. *Par.*, 28,41-43.

134. *Ibid.*, 28,72.

135. *Ibid.*, 29,58-60.

136. *Ibid.*, 28,100-102 ; 29,70-81.

vers le haut et d'attirer à Dieu tout ce qui est placé au-dessous d'eux¹³⁷. Quant à leur nombre, le texte signale, non sans quelque équivoque, qu'il se cache sous ces « milliers » que cite le Livre de Daniel : *'n sue migliaia determinato numero si cela*¹³⁸, ce qui pourrait vouloir dire que nous avons affaire soit à un nombre indéterminable, soit à un nombre déterminé encore qu'inconnu. Enfin, la *Comédie*, qui entreprend de corriger saint Jérôme sur ce point, nous assure qu'aucun laps de temps ne s'est écoulé entre leur création et celle des autres êtres, sans quoi ils auraient été privés pendant une certaine période de leur perfection propre, qui consiste à faire mouvoir les sphères inférieures¹³⁹.

« Spéculations oiseuses, a-t-on cru, auxquelles Dante lui-même ne semble pas avoir attaché tellement d'importance »¹⁴⁰ — à moins que, sous prétexte de nous dévoiler les splendeurs du monde angélique, il n'ait eu le projet de décrire cette fois les princes et les magistrats restés fidèles à l'autorité impériale, à laquelle il voulait rendre ce pouvoir temporel qui lui avait été injustement enlevé, ainsi que la fin du chant précédent le rappelle à point.¹⁴¹ Ce sont eux, en effet, qui entretiennent avec l'Empereur les relations les plus étroites, exécutent ses ordres, étendent les bienfaits de son règne à toutes les parties de l'univers et veillent au bien-être des sujets auxquels leur propre existence est inséparablement liée. Leur nombre est très grand, étant donné que nous les rencontrons à tous les niveaux de la société, dont les diverses unités politiques se rattachent, par l'intermédiaire d'unités toujours plus larges, au premier principe de l'ordre temporel tout entier. Acquis depuis toujours à l'autorité suprême, ils vivent sans reproche et n'ont pas à rétablir avec elle des liens qu'ils n'ont jamais rompus. Leur regard, fixé sur elle, ne se laisse séduire par aucun autre objet et ne succombe surtout pas à l'attrait de ces prêcheurs qui falsifient l'Évangile ou le jettent au rancart, ceux-là même que Béatrice ne manque pas de fustiger dans une longue digression qui nous éloigne moins qu'on ne le croit du sujet traité¹⁴².

137. *Ibid.*, 28,127-129.

138. *Ibid.*, 29,130-135.

139. *Ibid.*, 29,130-135.

140. GRANDGENT, *op. cit.*, p. 884.

141. *Par.*, 27,139-141 : « De ces faits ne va pas t'étonner : dis-toi qu'il n'est personne qui gouverne sur terre, et que c'est là ce qui dévoie le genre humain ». Voir, dans les vers 136-138, l'allusion à la cupidité de l'Église, à laquelle Dante attribuait la victoire des Noirs sur les Blancs : « C'est ainsi que la peau, de blanche, devient noire sous le premier regard de la trop belle fille (Circé) de l'auteur du matin (le soleil), qui vous quitte le soir ».

142. *Par.*, 29,82-126.

L'analogie, nous l'avons dit, n'était pas nouvelle. Elle avait occupé une place considérable dans la littérature de l'époque hellénistique et pouvait même s'autoriser de la Bible, qui parle du roi David comme étant « doué d'une sagesse semblable à celle de l'ange de Dieu qui connaît toutes choses sur terre » : *sicut enim angelus Dei, sic et dominus meus rex*¹⁴³. Toujours dans le même sens, les auteurs du moyen âge continuaient d'investir le prince d'attributs quasi divins et de l'acclamer comme une image des « esprits sacrés »¹⁴⁴ ; car si, dans son être physique, celui-ci est soumis comme tout le monde aux lois de la mortalité, dans son être corporatif il dépasse l'ordre humain et revêt en quelque sorte un « caractère angélique »¹⁴⁵. Lorsque, dans le *Convivio*, Dante lui-même s'arrête à la question de la gradation des êtres, c'est moins pour affirmer la distinction spécifique entre la brute, l'homme et l'ange que pour rappeler qu'il n'est pas donné à tous les hommes de

143. II *Samuel*, 14 : 17.

144. Cf. GUIBERT DE TOURNAI, *Eruditio regum et principum*, III,2, éd. A. DE POORTER, *Les philosophes belges*, t. IX, Louvain, 1914, p. 84 : « Ex hoc itaque caritatis affectu reges et principes beatis spiritibus qui dicuntur Seraphin comparantur, qui, motu dilectionis tendentes in Deum, in idipsum reducut subditos ad dilectione consimili proportionaliter inflammentur . . . Est enim illorum spirituum amor in Deum mobilis spiritus, quia non est interpolatus, et incessabilis, quia nullo defectus termino terminatur. Calidus quia sui fervore currens amantem ad amatum semper inclinatur. Acutus quia subtilitate penetrat. Nihil enim amore penetrabilius, quia donec amati profunditatem penetraverit nullatenus conquiescit. Superfervidus est amor iste in graduando, quia per mentis excessum est in raptu continuo. His est amor intensus ad summum, qui nec remittitur nec lentescit, sed in suae intentionis termino velut in mobile conquiescit . . . Iste est affectus amoris in Deum qui descendit ad inferius per assimilationem pariter et actum. Sicut enim ignis sibi assimilatur quae contingit, sic sinceræ dilectionis affectus omnes pro suae receptibilitatis differentia in amando Deum assimilatur pro viribus et reducit. Et quoniam inferiora reducutur in superiora per media, constituti sunt principes et praelati, ut per eorum ministerium reducutur in Deum angelico more subjecti ». Cf. *ibid.*, II,ii,5, p. 73, et III,7, p. 90 : « Sicut autem principes beatissimis spiritibus qui dicuntur Seraphin conformari debent propter caritatis affectum, ita et Dominationibus conformandi sunt in protectione subditorum ». Les propos de Guibert s'inspirent largement du Pseudo-Denys, qui est cité plusieurs fois dans son traité. Sur ce traité, voir W. BERGES, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Leipzig, 1938, p. 150-159.

145. Cf. E. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies*, p. 8, 271-272, 495, et pour l'expression de cette même idée dans le domaine de la liturgie et de l'art. ID., *Laudes Regiae : A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, Berkeley and Los Angeles, 1958, p. 49-50, 76. Sur la notion plus générale du roi comme personnage divin dans la tradition ancienne, voir E.R. GOODENOUGH, *The Politics of Philo Judaeus : Practice and Theory*, New Haven, 1938, p. 98-120, et, du même auteur, *The Political Philosophy of Hellenistic Kingship*, dans *Yale Classical Studies*, I (1928), p. 55-102. L. CERFAUX et J. TONDRIAU, *Un concurrent du christianisme : le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai, 1957. G.F. CHESNUT, *The First Christian Histories : Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*, Paris, 1977, p. 134-156.

participer dans la même mesure à la bonté divine et que, selon le cas, leur comportement les fait ressembler davantage aux bêtes ou aux anges¹⁴⁶. Si donc les anges neutres et les anges noirs de l'*Enfer* désignent les chefs des communautés indépendantes ou rebelles de la chrétienté, il est probable que les anges du *Paradis* représentent de leur côté les princes dont la loyauté est promise à l'Empereur dans l'ordre nouveau qu'esquisse la *Comédie*.

Mais pourquoi Dante aurait-il choisi cet endroit précis pour en parler ? Le reste du texte va nous mettre sur la piste. Dans la partie qui précède immédiatement les deux chants qui leur sont consacrés, Dante et Béatrice traversent le ciel des étoiles fixes, où ils assistent au triomphe du Christ et de Marie et où Dante se prête à un examen sur les vertus théologiques en présence des apôtres Pierre, Jacques et Jean. Cette longue section, qui va de la fin du Chant 22 au Chant 27, traite manifestement de l'Église, dont les étoiles fixes étaient au moyen âge un symbole commun¹⁴⁷. Au Chant 30, qui suit le traité sur les anges, Béatrice et son disciple atteignent l'empyrée ou le ciel de la pure lumière. Leur regard ébloui se pose sur la vaste cité en forme d'amphithéâtre qui s'ouvre devant eux et où Dieu « gouverne immédiatement »¹⁴⁸. Ses stalles sont déjà si remplies qu'on n'y attend plus que peu de monde¹⁴⁹. Au milieu

146. *Conv.*, III,7,6, trad. Ph. GUIBERTEAU, Paris, 1968, p. 219-220 : « Et bien que nous ayons établi ici, dans cette façon de recevoir la bonté de Dieu, une gradation générale, on peut néanmoins en établir une autre qui considère les cas un par un ; parmi les âmes humaines, en effet, l'une la reçoit autrement que l'autre. Et comme, dans la hiérarchie intellectuelle de l'univers, on monte et on descend par des degrés presque continus depuis la forme la plus basse jusqu'à la plus haute et inversement, ainsi que nous le voyons dans l'ordre sensible ; comme il n'y a aucun degré (*alcuno grado*), aucune abrupte marche d'escalier) entre la nature angélique qui est chose intellectuelle et l'âme humaine, mais que dans la hiérarchie que font les degrés il y a en quelque sorte presque continuité ; comme encore il n'y a aucun intermédiaire entre l'âme humaine et la plus parfaite des brutes animales — nous voyons en effet beaucoup d'hommes si vils et de si basse condition qu'il semble presque qu'il n'y ait là autre chose que bête ; bref, pour toutes ces raisons il y a lieu d'affirmer et de croire fermement qu'il doit exister quelque individu humain tellement noble et de tellement haute condition qu'il ne soit autre chose qu'un ange. Autrement il y aurait solution de continuité des deux côtés de l'espèce humaine, ce qui ne se peut ». Sur les difficultés que présente la compréhension de ce texte et la façon dont on a parfois tenté de les résoudre, cf. GUIBERTEAU, *ibid.*, p. 12-16. La *Comédie* elle-même compare l'homme qui ne se sert pas de sa raison à une bête ; e.g., *Inf.*, 26,119-120 : « Vous n'avez pas été faits pour vivre comme des brutes (*bruti*), mais pour cultiver la science et la vertu » ; *Par.*, 19,85 : « O animaux (*animali*) terrestres, o esprits grossiers ! ».

147. Cf. G. BUSNELLI, *Il concetto e l'ordine del Paradiso dantesco*, Parte I : *Il concetto*, Città di Castello, 1911, p. 118-119.

148. *Par.*, 30,122.

149. *Ibid.*, 30,131-132.

d'elles, ils avisent un trône surmonté d'une couronne, celui-là même qui est destiné à accueillir « l'âme impériale du noble Henri, qui viendra redresser l'Italie, mais avant qu'elle-même n'y soit prête »¹⁵⁰.

Les savants ont parfois trouvé choquante la brusque apparition de cet emblème de la souveraineté mondaine dans le ciel le plus élevé. On pourrait rétorquer, comme d'autres l'ont fait, que, puisque pour Dante le pouvoir impérial est d'origine divine, il était normal qu'il soit représenté même là.¹⁵¹ Mais on s'attendrait alors à ce qu'il soit accompagné d'une image correspondante de l'autorité ecclésiastique, qui n'est pas moins ordonnée par Dieu. L'image y est effectivement, quoique de façon assez désinvolte ; car à ce moment Béatrice prononce son dernier discours, dont l'objet n'est pas seulement d'exalter les vertus de l'Empereur mais de flétrir la duplicité de son rival, le pape Clément V, qui l'a trahi par fourberie¹⁵². La scène est en effet déplacée, mais uniquement si on se figure que la *Comédie* constitue un revirement par rapport à la *Monarchie*. Elle est bien à sa place, au contraire, dès qu'on la remet dans le contexte de la vision qu'avait l'auteur d'un empire romain régénéré, aux destinées temporelles duquel préside un empereur installé dans sa capitale et libre enfin de tout ce qui pouvait entraver l'exercice de son autorité légitime¹⁵³.

Ce n'est d'ailleurs pas la première fois que l'idée est énoncée dans la *Comédie*. Elle se laissait déjà pressentir dans les paroles cryptiques que Virgile adresse à Dante dès le Chant Premier de l'*Enfer* :

150. *Ibid.*, 30,133-138.

151. Cf. SINGLETON, *The Divine Comedy, Paradiso 2 : Commentary*, Princeton, 1975, p. 505, *ad v.* 133-138.

152. *Par.*, 30,139-148 ; cf. 17,82. Élu empereur sur les instances de Clément V, Henri fut plus tard abandonné par lui pour des raisons politiques. Sur le caractère et les moeurs de Clément, voir le jugement sévère de G. VILLANI, *Croniche fiorentine*, IX,59.

153. L'empyrée de la *Comédie* ressemble en quelque sorte au Colisée. En la décrivant, Dante semble bien songer à Rome, le siège idéal de l'Empire, ainsi que le suggère *Par.*, 31,32-40 : « Si le Barbare, issu des rivages qui, chaque jour, sont couverts par Hélice, tournante avec un fils qui lui est toujours cher, en voyant Rome et ses hautes fabriques, s'émerveillait, du temps que le Latran surpassait en splendeurs toutes choses mortelles, moi, qui étais monté de l'humain au divin... de quel étonnement ne dus-je être rempli ? » Cf. T.C. CHUBB, *Dante and His World*, Boston and Toronto, 1966, p. 583-584. Dante se plaint ailleurs de ce que l'Empereur n'a jamais pu siéger dans Rome, occupée par la papauté, grâce à la donation de Constantin, dont il ne nie pas l'authenticité mais qu'il a toujours déplorée ; cf. *Purg.*, 6,112-114 : « Ta Rome, viens la voir ! ta veuve délaissée, qui toujours pleure et jour et nuit t'appelle : 'Ô mon César, que n'es-tu dans mes bras ?' ». Sur la donation de Constantin, cf. *Inf.*, 19,115-117 ; *Par.*, 20,55-60 ; *Monarchia*, II,11,8 ; III,10-1-4 ; 12,7.

Car l'empereur qui règne là-haut,
 comme je fus étranger à sa loi,
 ne veut pas que par moi l'on entre en sa cité.

Il commande (*impera*) en tout lieu, mais c'est là qu'il règne (*regge*) ;
 c'est là qu'est sa cité (*città*), là son trône suprême (*seggio*).
 Ô, bienheureux celui qu'il y appelle.

(*Inf.*, 1,124-129)

Il n'y a pas de doute que cet empereur qui « règne » sans intermédiaire (*regge*) dans sa propre cité et qui « commande » (*impera*) au reste du monde est le même que celui qui reparaît dans le Chant 30 du *Paradis*, comme le fait voir aussi la commune allusion au trône impérial, qui ne se rencontre nulle part ailleurs dans la *Comédie*.

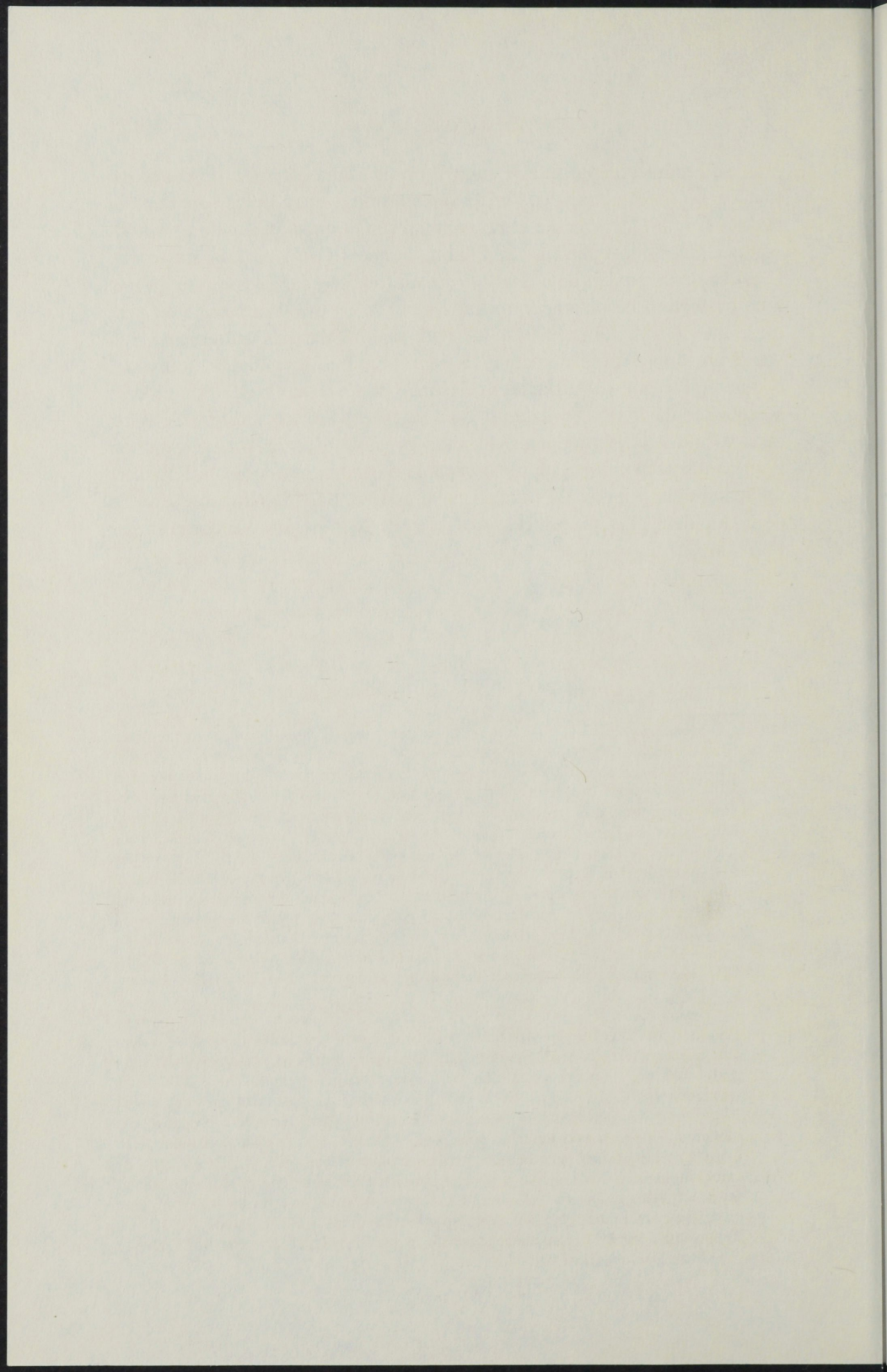
En situant les anges du *Paradis* au-dessus de l'Église et au-dessous de l'Empereur, Dante semble insinuer une fois de plus que, du moins pour ce qui est du domaine temporel, ils relèvent uniquement de ce dernier et ne répondent qu'à lui. De ce point de vue, la *Comédie* ne change rien à l'optique adoptée dans la *Monarchie*. Malgré son conservatisme de surface, elle nous ramène toujours à la notion d'une monarchie plus ou moins décentralisée et affranchie de toute médiation ecclésiastique. Qu'il y ait, entre la *Comédie* et la *Monarchie*, une différence très nette de ton, nul ne saurait le nier ; mais à la lumière de ce qui vient d'être dit, les deux oeuvres se complètent beaucoup plus qu'elles se contredisent. La *Monarchie* proclame hardiment l'autonomie de l'Empereur dans l'ordre temporel, tout en ne parlant du Pape qu'avec une extrême déférence. La *Comédie*, en revanche, paraît réaffirmer la suprématie du pouvoir ecclésiastique, mais elle se montre d'une grande dureté pour la papauté médiévale, à laquelle elle n'épargne aucune critique. Tout se passe comme si, en procédant ainsi, Dante avait voulu se laisser les coudées plus franches pour châtier les abus du Saint-Siège.

Ajoutons, pour compléter le tableau, que même dans la *Monarchie*, l'idée d'un empire universel calqué sur la papauté reste plus abstraite qu'il ne semble à une première lecture¹⁵⁴. Il suffit de peu de réflexion

154. Sur la monarchie universelle de Dante comme version sécularisée de l'Église, cf. É. GILSON, *Dante et la philosophie*, p. 165-167, 179 : « Par un curieux choc en retour, Dante n'a pu dresser un monarque universel en face du pape universel qu'à la condition de concevoir le monarque lui-même comme une sorte de pape ». A.P. D'ENTRÈVES, *Dante as a Political Thinker*, p. 50. E. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies*, p. 463 et 484. Dante applique à l'Empire plutôt qu'à l'Église l'image traditionnelle de la tunique sans couture, empruntée à Jean, 19-23 ; cf. *Monarchia*, I,16,3 ; III,10,6.

pour se rendre compte que le monarque de Dante dépasse de beaucoup tout ce qu'on a jamais vu ou qu'on pourrait s'attendre à voir dans la réalité. Comblé de sagesse et de vertu, il réunit en sa personne toutes les qualités du philosophe-roi de Platon, auquel il fait parfois songer¹⁵⁵. C'est ce que signalait déjà Guido Vernani, qui objecte à juste titre qu'une telle perfection ne se rencontre nulle part¹⁵⁶. Ce que Vernani ne dit pas, c'est que Dante lui-même ne pensait sans doute pas autrement. Son souverain imaginaire demeure, à tout prendre, une figure lointaine, concrètement non-identifiable, et destinée plutôt à servir de norme idéale à laquelle, dans l'ordre naturel, tout jugement doit se référer. Ce n'est que par une telle fiction qu'il lui était possible d'accréditer cette notion d'une autorité politique suprême capable de faire contrepoids à l'autorité universelle du Pape et d'effectuer ainsi ce que, dans la situation actuelle de l'Occident, aucun prince local n'avait le pouvoir d'accomplir par lui-même¹⁵⁷.

155. Cf. *Monarchia*, III,11,7, où l'homme parfait (*optimus homo*) devient la mesure à laquelle Pape et l'Empereur se ramènent tous deux en tant qu'hommes. Également III,15,8-10, qui suppose l'identification ou le rapprochement du pouvoir impérial et de la philosophie. D'après Gilson, p. 188-190, Dante aurait distingué non pas deux mais trois ordres, qui, sans être égaux, restent indépendants les uns des autres chacun dans sa propre ligne : l'ordre humain, l'ordre politique et l'ordre de l'Église. Tous les hommes seraient ainsi réglés et mesurés par l'homme idéal d'Aristote ; tous les fils spirituels, par le père suprême qui est le pape ; tous les subordonnés, par le souverain suprême qui est l'empereur. L'erreur fatale serait de vouloir « subalterner l'un de ces principes à l'autre, comme s'ils pouvaient rentrer dans un même genre ou dans une même espèce ». Kantorowicz fait cependant remarquer que le texte sur lequel Gilson se fonde, *non potest dici quod alterum subalternetur alteri* (*Mon.*, III,11,9), implique l'existence de deux ordres seulement ; *The King's Two Bodies*, p. 431, n. 31.
156. *De reprobatione Monarchiae*, p. 98,7 MATTEINI : « Monarcha ergo totius humani generis debet excedere in virtutibus et in prudentia totum genus humanum. Talem autem purum hominem impossibile fuit aliquando reperire. Unde secundum istam philosophicam rationem solus dominus Iesus Christus et nullus alius fuit verus monarcha ». *Ibid.*, 99,16 : « Et sic breviter et summatim omnes rationes quas ponit in prima parte sui tractatus, habentes aliquam speciem veritatis, in nullo alio monarcha possunt, nec unquam potuerunt, veraciter inveniri nisi in domino Iesu Christo ». La position que défend Vernani (contre *Monarchia*, III,12) est celle de saint Augustin, selon laquelle il n'y eut jamais parmi les païens de véritable empire ou de véritable empereur ; cf. p. 116,1 : « Nec sic etiam fuit verum imperium ante ecclesiam, sed omnes qui dicti sunt imperatores fuerunt pessimi tyranni ».
157. Telle semble avoir été également la pensée de Frédéric II ; cf. KANTOROWICZ, *Kaiser Friedrich II*, Düsseldorf und München, 1936, p. 516sq.



CHAPITRE VI

DANTE ET LE CHRISTIANISME

L'interprétation impérialiste de la *Comédie* que nous venons de proposer se heurte à une difficulté majeure que nous avons à peine effleurée jusqu'ici et à laquelle il est temps de revenir si nous voulons voir jusqu'où Dante entendait pousser le raisonnement. Nous disions, en effet, que l'autonomie du pouvoir temporel à l'égard du pouvoir spirituel implique comme corollaire l'autonomie de la raison naturelle à l'égard de la théologie. Ainsi que l'ont souligné de nombreux savants, les deux questions sont inséparables ; car si l'homme a une destinée surnaturelle, c'est à elle que son bonheur terrestre devra se subordonner, et les vérités d'ordre naturel qui conduisent à ce bonheur terrestre devront elles-mêmes céder le pas à la Révélation¹. Tel était l'avis des théologiens de l'époque, et on a du mal à croire que l'auteur de la *Comédie* aurait trouvé à y redire.

Certains dantologues, plus sensibles au côté ambigu ou polyvalent du langage du poète, ont cependant admis que son opposition politique à la papauté a pu se doubler d'une opposition spirituelle au dogme chrétien lui-même, dont le *Convivio* en particulier, oeuvre encore toute empreinte de rationalisme, comporterait de nombreux indices. Catholique de naissance, Dante aurait versé pendant quelque temps dans l'hérésie, peut-être même dans l'incroyance, pour se ressaisir ensuite et revenir avec enthousiasme à la doctrine de L'Église de Rome. Ce sont de ces égarements qu'il se serait souvenu dans la scène du *Purgatoire* où Béatrice finit par lui arracher l'aveu de ses fautes. « L'énigme de Dante, disait à ce propos Ph. Guiberteau, c'est qu'il est un converti »².

1. Cf. *supra*, p. 99 sq.

2. PH. GUIBERTEAU, *L'énigme de Dante*, Paris, 1973, p. 264. Cf. *ibid.*, p. 24, 51sq. et *passim*. Id., traduction du *Banquet* de Dante, Paris, 1968, p. 21sq. D'après Guiberteau, Dante se serait laissé séduire par la Gnose, définie comme un mélange de connaissance et de rites initiatiques. Voir également, sur cette soi-disant « crise intellectuelle » chez Dante, É. GILSON, *Dante et la philosophie*, p. 94-100 ; E. AUERBACH, *Dante als Dichter der iridischen Welt*, Berlin und Leipzig, 1929, p. 87-88 ; F. FERGUSSON, *Dante's Drama of the Mind*, Princeton, 1953, p. 78-79 et 99-104.

L'hypothèse est séduisante, d'autant plus que, si elle s'avérait exacte, elle permettrait de résoudre le mystère qui plane depuis toujours sur son oeuvre. Elle a néanmoins l'inconvénient d'ignorer que la *Comédie* elle-même fourmille de toutes sortes d'énigmes qu'il serait souhaitable d'éclaircir avant de prononcer un jugement définitif sur son sens le plus profond.

L'énigme de Stace

Prenons comme point de départ de cette nouvelle série de considérations le dialogue entre Dante, Virgile et le poète Stace dans les Chants 21 et 22 du *Purgatoire*, qui représente un moment décisif dans l'histoire qui nous est racontée. Épisode mystérieux s'il en est, surtout qu'il met en scène un des personnages les plus importants de la *Comédie*. Une fois introduit, Stace figurera en non moins de treize chants, n'étant dépassé à cet égard que par Virgile et Béatrice. Comme eux aussi il passe d'un endroit à l'autre, ce que ne fait personne d'autre dans le poème. Le lecteur a été préparé pour ce qui va se produire par l'allusion dans le chant précédent à un tremblement de terre qui vient de secouer la montagne³. Cette secousse, nous le saurons bientôt, n'était pas due à des causes naturelles, dont les effets ne se font plus sentir dans la partie supérieure du *Purgatoire* ; elle signalait plutôt la délivrance de Stace, dont l'âme avait séjourné en ce lieu pendant plusieurs siècles pour y expier ses péchés⁴. Que signifie la présence de Stace dans l'économie du poème et à quoi doit-il cet honneur insigne auquel l'histoire ne semblait pas le prédestiner ? Commençons par rappeler les détails saillants de la première rencontre entre les trois poètes.

Au cours de leur pèlerinage vers le sommet de la montagne, Dante et Virgile aperçoivent Stace sur la cinquième terrasse et aussitôt la conversation s'engage entre eux. Stace, qui ne sait encore rien de l'identité des voyageurs, se met à parler de sa carrière littéraire et surtout de son admiration pour Virgile, envers qui il s'empresse d'avouer sa dette en tant que poète⁵. Suit une scène de reconnaissance pleine de délicatesse, à la fin de laquelle Stace, oubliant pour un instant qu'il n'est qu'une ombre, se précipite pour embrasser son maître révérent⁶.

3. *Purg.*, 20,127-129.

4. *Ibid.*, 21,55-72.

5. *Ibid.*, 21,82-102.

6. *Ibid.*, 21,103-136.

Virgile s'étonne d'abord de voir que, malgré sa « sagesse », Stace se soit follement laissé vaincre par la convoitise⁷ ; sur quoi Stace explique que le vice qu'il était en train de réparer au moment de leur arrivée n'était pas l'avarice mais un autre vice, sans doute moins méprisable, la prodigalité, et qu'il s'est trouvé associé aux avares parce que les vices opposés à la même vertu — dans le cas présent la modération dans l'usage des richesses — sont punis dans un même lieu⁸. En fait, cette cinquième terrasse est la seule à renfermer plus d'une catégorie de pécheurs, encore qu'il ne soit pas facile de les distinguer.

Nous apprenons par la suite que, grâce à la fameuse prophétie de la quatrième *Églogue* de Virgile concernant l'instauration d'un ordre nouveau marqué par le retour de l'âge d'or⁹, Stace s'était converti au christianisme, mais que, par crainte des persécutions qui sévissaient sous le règne de Domitien, il était resté jusqu'à la fin de sa vie un chrétien secret, *chiuso cristian*¹⁰ ; d'où l'absence de toute allusion à sa nouvelle foi dans ses deux poèmes épiques, l'*Achilléide*, qu'il n'avait pas encore mise en chantier au moment de sa conversion, et la *Thébaïde*, qui n'était alors qu'à demi achevée¹¹.

Comme il n'existe nulle trace dans la tradition littéraire ni de l'avarice ou de la prodigalité de Stace, ni de son christianisme, nous devons supposer que ces deux détails ont été inventés par Dante pour une raison quelconque dont toute interprétation tant soit peu complète des passages en question aura à tenir compte. Il n'est pas moins évident que, en l'absence de tout témoignage provenant de sources externes, une telle interprétation ne pourra s'appuyer que sur la *Comédie* elle-même. Heureusement, le texte contient un certain nombre d'indications qui donnent à penser que Stace, tel que Dante se l'imagine, avait bel et bien été victime des vices qu'il se reproche, mais de manière plutôt inattendue.

7. *Ibid.*, 22,19-24.

8. *Ibid.*, 22,25-54.

9. *Ibid.*, 22,70-72. Cf. VIRGILE, *Églogues*, IV,5-7 : « Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo. Iam redit Virgo, redeunt Saturnia regna : iam nova progenies coelo demittitur alto. » Sur l'usage que la tradition chrétienne a fait de ces vers, cf. J. CARCOPINO, *Virgile et le mystère de la IV^e Églogue*, Paris, 1943, p. 201sq. ; P. COURCELLE, *Les exégèses chrétiennes de la quatrième Églogue*, dans *Revue des études anciennes*, 59 (1957), p. 294-319.

10. *Purg.*, 22,90. Sur l'extrême déférence de Stace à l'égard de Domitien, cf. K. SCOTT, *Staius' Adulation of Domitian*, dans *American Journal of Philology*, 54 (1933), p. 247-259 ; F. SAUTER, *Der römische Kaiserkult bei Martial und Staius*, Stuttgart, 1934 ; D. VESSEY, *Staius and the Thebaid*, Cambridge, 1973, p. 6-7.

11. *Purg.*, 22,88-89 ; cf. 21,92-93 et 22,55-60.

Regardons d'abord les quatre tercets où Stace tente de dissiper le malentendu auquel sa présence parmi les avares avait donné lieu. Nous découvrons sous forme d'acrostiche dans leurs initiales le mot *velo*, « voile »¹², un des mots-clef dont Dante se sert à chaque instant pour prévenir le lecteur de l'existence d'un sens caché dans le texte. Il est donc possible qu'il faille donner à ce passage un sens qui dépasse son sens littéral. Nous remarquons en même temps que le premier de ces quatre tercets parle expressément de la connaissance qui vient parfois rendre intelligible ce qui n'avait été jusqu'alors que sujet de doute ou d'émerveillement : « En vérité (*veramente*), l'on voit souvent des choses dont les apparences donnent fausse matière (*falsa materia*) au doute, parce que leurs vrais motifs (*vere cagion*) demeurent cachés ». L'antithèse entre la vérité et son apparence trompeuse est habilement accentuée par l'entrelacement voulu des trois termes désignant le vrai et le faux — *veramente, falsa, vere*. De façon typiquement dantesque, une correspondance est ainsi établie entre l'intention du passage et sa forme littéraire.

Viennent ensuite trois lignes également mystérieuses où Dante interprète à contresens le vers suivant de l'*Énéide* : « À quoi n'inciteras-tu pas le coeur des mortels, exécration d'appétit de l'or ! » — *Quid non mortalia pectora cogis, auri sacra fames !*¹³ Ce cri d'indignation est provoqué par la découverte accidentelle qu'Énée vient de faire du crime commis par le roi de Thrace, Polymestor, l'ancien allié des Troyens, qui, s'étant depuis rangé du côté des Grecs, avait mis à mort le fils de Priam, Polydore, et confisqué le trésor qu'il tenait en dépôt de son père. Stace donne aux paroles d'Énée un sens qui peut se justifier si on prend la phrase telle quelle, mais qui est nettement exclu par le contexte et même tout à fait contraire à ce que Virgile avait voulu dire. Au lieu de déplorer le détestable appétit du gain qui gît au fond du coeur de l'homme, il se plaint de ce qu'il a si peu de pouvoir sur lui : « Pourquoi ne règles-tu pas, ô faim sacrée de l'or, tout l'appétit des mortels ! » — *Perchè non reggi tu, a sacra fame de l'oro, l'appetito de' mortali !* »¹⁴ Le contresens est d'autant plus frappant que Stace prend la peine de dire qu'il avait enfin « compris » (*intesi*) ce dont Virgile voulait parler¹⁵. Puisque Dante

12. *Purg.*, 22,28-39. Les lettres apparaissent dans l'ordre suivant : *V(estamente), O(r), L(a), E*. La méthode habituelle de décryptement consiste à prendre la première lettre du groupe, suivie de la dernière, de la seconde, de l'avant-dernière, et ainsi de suite. Cf. W. ARENSBERG, *The Cryptography of Dante*, New York, 1921, p. 56.

13. VIRGILE, *Énéide*, III,56-57.

14. *Purg.*, 22,40-41.

15. *Ibid.*, 22,38. Le verbe *intendere*, « comprendre », signifie souvent dans la *Comédie* « pénétrer le sens caché d'un texte ». Cf. GRANDGENT, *La Divina Commedia*, p. 506, ad v. 38, qui renvoie pour un usage analogue à *Inf.*, 4,51 ; 24,74 ; *Purg.*, 19,137 et *Par.*, 14,126.

nous avait déjà laissé savoir qu'il était parfaitement au courant de tous les détails de cette histoire sordide¹⁶, il ne peut guère s'agir d'un lapsus. L'erreur en toute probabilité est voulue. Comme l'acrostiche que nous avons repéré dans les vers qui précèdent, elle suggère, entre autres choses, que le texte de la *Comédie* pourrait lui aussi se prêter à plus d'une interprétation. Nous en venons ainsi à nous demander si, en nous entretenant de la prodigalité de Stace ou de son avarice présumée, Dante n'a pas plutôt cherché à attirer notre attention sur une autre forme de prodigalité ou d'avarice à laquelle le poète latin aurait plus vraisemblablement succombé.

Ce que serait ce nouveau travers n'est pas tellement difficile à deviner. Pour rendre sa pensée, le poète dispose de cet instrument privilégié de communication que sont les mots. Or les mots aussi, tout comme l'or, peuvent être dispensés ou retenus de façon indue. Tout ce que la *Comédie* nous apprend au sujet de Stace porte à croire que, alors qu'il n'y a aucune raison valable de le soupçonner d'avoir été prodigue au sens vulgaire du terme, il a néanmoins cédé à un genre moins commun mais non moins important de prodigalité. En tant qu'auteur chrétien de deux épopées célèbres pour leur paganisme — *lungamente mostrando paganesmo* —¹⁷ on peut dire qu'il s'est montré prodigue en paroles, mais aussi que cette prodigalité était unique en ce qu'elle s'accompagnait chez lui de son revers, en l'espèce la taciturnité. Ayant dit des choses qu'il eût mieux valu taire, il a fini par taire des choses qui méritaient d'être dites et s'est rendu par là non moins coupable d'avarice que de prodigalité.

Cette hypothèse, si paradoxale qu'elle paraisse, devient plausible dès que nous songeons au rapport possible entre l'avarice d'abord gratuitement imputée à Stace et son christianisme secret. Il se pourrait que les deux fictions se tiennent et s'expliquent l'une par l'autre. En refusant de professer sa foi chrétienne, Stace a pratiqué ce qui s'appelait au moyen âge « l'économie de la vérité », *oconomia veritatis*¹⁸. Son avarice est en réalité identique à la tiédeur (*tepidezza*) dont il s'accuse

16. Cf. *Purg.*, 20, 114-115.

17. *Purg.*, 22, 91.

18. Le mot *oikonomia* semble avoir été utilisé pour la première fois dans ce sens par les Pères de l'Église, e.g., JEAN CHRYSOSTOME, *De sacerdotio*, I, 9, P.G., 48, col. 631 : « Grande est la puissance de la fraude (*apatê*), pourvu qu'elle ne soit pas employée dans un dessein frauduleux. Dans ce cas, ce n'est même pas 'fraude' qu'il faut la nommer mais bien plutôt 'économie' (*oikonomia*), 'sagesse' (*sophia*), 'habileté bienséante' (*teknê ikanê*), puisqu'elle consiste à trouver une solution à ce qui paraît sans issue et qu'elle a pour but de redresser les voies de l'âme ». GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Epist.* 58, 11, éd. GALLAY, Paris, 1964, p. 76 : « Il vaut donc mieux protéger (*oikonomêthênai*) la vérité en cédant quelque peu aux circonstances comme à

dans le même passage et qui lui a valu d'être châtié pendant plus de quatre siècles parmi les « accidieux » (*accidiosi*), avant même d'accéder à la corniche des avarés et des prodiges¹⁹. Un chrétien plus fervent eût été moins craintif et se serait exprimé avec plus de franchise, fût-ce au risque de sa vie. Grâce à sa lâcheté, Stace a échappé à la persécution, mais il a dû par là même renoncer à toute possibilité de porter secours à autrui. Sa position est exactement l'inverse de celle qui vient d'être attribuée à Virgile. Celui-ci, ayant vécu avant le Christ, a prophétisé sa venue, sans toutefois en bénéficier lui-même. Tout au plus a-t-il pu, comme quelqu'un qui « s'avance de nuit en portant sa torche derrière lui », frayer la voie à ceux qui ont marché sur ses pas²⁰. Stace, né une centaine d'années plus tard, a bien connu le christianisme, mais, tout en l'embrassant pour son propre compte, il n'a rien fait pour que par son intermédiaire d'autres le découvrent à leur tour. Personne en lisant ses œuvres n'en aurait su quoi que ce soit²¹.

un nuage, plutôt que de la compromettre par une prédication qui dévoile tout ». *Ibid.*, 12 : « Et ils se récriaient contre nous sous prétexte que nous protégions notre lâcheté plutôt que la doctrine : il valait bien mieux sauvegarder les nôtres par la vérité que de les desservir, sans gagner les autres, par notre prétendue prudence (*oikonomia*) ». *Ibid.*, 14 : « Quant à toi . . . , enseigne-nous jusqu'où il faut aller dans la théologie de l'Esprit, quels termes il faut employer, jusqu'où doit s'étendre la prudence (*oikonomêteon*) ». Sur les divers emplois de *oikonomia* chez les Pères de l'Église, cf. G.L. PRESTIGE, *God in Patristic Thought*, London, 1952, p. 57-67 et 97-111 ; B. BOTTE, *OIKONOMIA, quelques emplois spécifiquement chrétiens*, dans *Corona gratiarum : Miscellanea patristica, historica et liturgica Eligio Dekkers O.S.B. XII lustra complenti oblata, Instrumenta patristica*, X, t. I, Bruges, 1975, p. 3-9. Les Latins ont en général traduit *oikonomia* par *dispensatio* et ses dérivés, *dispensativus* et *dispensatorius*. Cf., dans le sens présent, RUSTICUS, *Contra Acephalos disputatio*, *P.L.*, t. 67, col. 1204 A-B (*dispensative dicta*, par opposition à *circa acribiam dicta*) ; JÉRÔME, *In Philem.*, 1,10 et 22, *P.L.*, t. 26, col. 612 C et 616 B (*prudenter et dispensatorie, non dispensatorie sed vere*) ; *In Isaiam*, 14,53,12, *P.L.*, t. 24, col. 513 B (*dispensatoria contentio*). D'après saint Jérôme, Paul n'aurait pas eu de véritable reproche à faire à Pierre au sujet de l'observance de la loi juive lors de leur rencontre en Galatie (Gal., 2 : 11-20). Il aurait simplement prétendu s'opposer à lui pour ne pas froisser les incirconcis. Cf. *Epist.* 112, 11, *P.L.*, t. 22, col. 923, où il parle encore à ce propos d'une *honesta dispensatio*. Saint Augustin trouve ce principe de la dissimulation concertée inadmissible, sous prétexte que, une fois reçu, il permet de mettre en doute la véracité de n'importe quel autre passage de la Bible ; cf. *Epistulae* 28, 40, et 82, toutes adressées à Jérôme, où l'idée d'une telle « dispensation » chez les auteurs sacrés est rejetée de la façon la plus catégorique, comme elle l'est aussi, pour le même motif, dans *De mendacio*, 19,40, et *passim*.

19. *Purg.*, 22,92,93. Sur la notion d'*acedia*, voir saint THOMAS, *Summa theol.*, II-II, qu. 35.

20. *Purg.*, 22,67-69.

21. Le problème que soulève le Chant 22 est déjà préfiguré, semble-t-il, dans l'intermède par lequel s'achève le chant précédent. Stace vient de dire sa profonde estime pour Virgile, sans se douter qu'un des deux personnages avec lesquels il s'entretient est ce même Virgile, qu'il aurait tant aimé connaître personnellement, dût-il pour cela

Admettons que cette interprétation soit juste ; nous pourrions croire que nous ne sommes toujours pas plus avancés. Qu'importe après tout que Stace ait fait preuve de lâcheté en se gardant de souffler mot de sa conversion à la foi chrétienne ? Son rôle dans la *Comédie* n'en apparaît pas moins adventice et sans rapport avec la structure interne ou le contenu doctrinal du poème. Tel n'est pas le cas cependant. En réfléchissant un moment à la valeur symbolique attachée à chacun de nos poètes, nous allons entrevoir la raison qui justifie la position éminente à laquelle Dante a cru bon de l'élever à ce point précis de son odyssée.

La fonction confiée à Stace est d'escorter les deux autres poètes et de leur servir d'interprète à travers les régions supérieures du Purgatoire. Cette fonction ressemble en gros à celle dont Virgile s'était acquitté pendant toute la première partie du trajet. Mais il semblerait alors que l'ordonnance du poème soit assez peu harmonieuse. Vu le penchant de Dante pour la symétrie, nous nous attendons normalement à ce qu'un troisième poète épique vienne prendre la relève une fois atteint le seuil du Paradis. Il est vrai que Béatrice sera là pour accompagner le voyageur au long du reste de son parcours ; mais comme elle n'est pas poète et qu'il n'est pas sûr que nous ayons affaire à un personnage historique, il paraît difficile de la ranger dans la même catégorie que les deux autres guides.

La clef du mystère nous est fournie en partie par la position que les trois poètes qui cheminent ensemble occupent l'un par rapport à l'autre et que Dante a toujours soin de noter avec la plus grande précision. Dans les scènes qui suivent immédiatement la première rencontre avec Stace, Virgile et Stace prennent les devants et Dante, qui doit encore se fier à eux, marche respectueusement derrière²². Au moment où ils s'appêtent à traverser le mur de feu, les positions s'invertissent : Dante passe devant Stace et nous est dépeint comiquement comme une brebis entourée de deux pasteurs²³. Dès qu'ils arrivent à l'extrême limite du

prolonger d'une année entière son séjour au purgatoire (21,100-102). Dante est sur le point de lui révéler le nom de son illustre compagnon, mais sur un signe de Virgile il doit s'interrompre. Nous le voyons alors tiraillé pendant quelques instants entre les deux poètes, dont un le supplie de parler et l'autre lui enjoint de se taire. Devant l'impatience de Stace, Virgile finit par céder et la révélation a lieu. Ce que signifie ce petit jeu de cache-cache, fort amusant mais apparemment sans conséquence, n'est pas évident à première vue. Si on se souvient cependant que la composition de la *Comédie* offre une suite d'épisodes qui s'imbriquent les uns dans les autres, imitant de cette façon le chevauchement des rimes à l'intérieur de chaque chant (ABA, BCB, etc.), on sera peut-être tenté d'y voir une anticipation subtile de cette antithèse entre la parole et le silence qui sera bientôt mise en pleine évidence.

22. *Purg.*, 22,127 ; 24,143.

23. *Ibid.*, 27,46-48 et 85-86.

Purgatoire, un nouveau changement se produit et nous constatons que Dante a tout à coup devancé ses deux compagnons²⁴. Peu de temps après, Virgile se retire définitivement et, à cet instant même, le nom de Dante se fait entendre pour la seule fois et, comme on nous le dit bien, « par nécessité » dans le poème²⁵. La rupture marquée par cette scène ressort avec encore plus de netteté du fait que le pèlerin, tout rempli de chagrin, ne peut s'empêcher de prononcer trois fois de suite le nom de Virgile : « Mais *Virgile* nous avait délaissés, privés de sa présence ; *Virgile*, ce père si doux ; *Virgile* à qui je m'étais confié pour mon salut ! »²⁶ Tout se produit comme si, déjà couronné « empereur et pape de lui-même »²⁷, Dante n'avait plus à s'en remettre à quelque autre poète et pouvait désormais avancer par ses propres moyens. La troisième partie de la *Comédie* ne sera donc pas elle non plus sans son père épique, qui n'est autre que l'auteur lui-même, devenu pour ainsi dire son propre guide.

Méfions-nous ici encore de l'apparente modestie avec laquelle il nous assure qu'il ne se mentionne ici que par nécessité, *di necessità*. Dante a l'air de s'excuser, sous prétexte, dit-il ailleurs, qu'il ne sied pas à un auteur de parler ainsi de lui-même dans son oeuvre²⁸. Or au moment même où il cherche à se faire pardonner cette impertinence, il récidive et parvient de nouveau à se mettre en avant. L'expression *di necessità* contient elle aussi, déguisé sous forme de cryptogramme, le nom du poète, qui s'en dégage dès que nous lisons dans l'ordre voulu, c'est-à-dire, en allant de gauche à droite et de droite à gauche, les lettres que nous retranscrivons en majuscules : *D[i] NEcessiTA*²⁹. On a peine à croire que Dante aurait pris plaisir à ce qui ressemble de plus en plus à des artifices de cabale. Il n'en a pas moins poussé l'astuce jusqu'à esquisser lui-même le geste que le lecteur doit faire pour déchiffrer le

24. *Ibid.*, 28,82 et 145.

25. *Ibid.*, 30,55 et 63.

26. *Ibid.*, 30,49-51.

27. *Ibid.*, 27,142 : *Io te sovra te corono e mitrio*.

28. Cf. *Conv.*, I,2, où Dante explique en long et en large pour quelles raisons et dans quelles circonstances il est parfois nécessaire de parler de soi. Les deux exemples cités sont ceux de Boèce et de saint Augustin. Le premier a parlé de lui-même « afin de pouvoir, sous prétexte de consolation, excuser la perpétuelle infamie de son exil en montrant l'injustice de cette peine, alors que nul autre ne se levait pour l'excuser » (I,2,13). Le second en a fait autant, cette fois pour instruire ses lecteurs, car en relatant « l'acheminement de sa vie, qui alla de médiocre en bonne, de bonne en meilleure et de meilleure en excellente, il donna exemple et doctrine, ce qui ne se pouvait recevoir d'un plus véridique témoin » (I,2,14).

29. Cf. W. ARENSBERG, *op. cit.*, p. 55-56. Rappelons que la lettre « d » s'écrit *di* en italien.

texte. À l'appel de son nom, nous le voyons en effet regarder à gauche et à droite, semblable à un amiral qui va « de poupe en proue (*in poppa e in prora*) . . . pour surveiller son équipage »³⁰.

À la lumière de ces remarques, et compte tenu de ce qui a été dit plus haut au sujet de Stace, nous pouvons enfin nous adresser au problème non résolu de la valeur symbolique attribuée à chacun des trois poètes. Le cas le plus simple est sans doute celui de Virgile, le païen à qui nous devons une épopée manifestement païenne. Le cas de Stace, le poète par excellence du *Purgatoire*, est plus complexe mais moins incompréhensible qu'il n'était d'abord apparu, puisque, en vertu de la fiction littéraire inventée par Dante, il représente le chrétien qui écrit ce qui n'en est pas moins, elle aussi, une épopée païenne. Quant à Dante, nous reconnaissons immédiatement en lui le chrétien qui s'est donné pour tâche de produire une épopée chrétienne. Par ce procédé élémentaire, la symétrie qui semblait faire défaut est rétablie et les trois cantiques du poème, *Enfer*, *Purgatoire* et *Paradis*, s'emboîtent sans lacune visible. En est-il bien ainsi ?

Le reproche qu'on peut adresser à cette explication, c'est qu'elle nous met de nouveau en présence d'une énumération incomplète. Une quatrième possibilité se trouve avoir été tacitement omise et s'impose à nous avec une insistance d'autant plus vive que nous n'y avons d'abord pas songé, à savoir, le cas hypothétique du païen qui aurait eu la pensée de faire une épopée chrétienne. Puisque ni la situation de Virgile ni celle de Stace ne paraît révisable, celle de leur disciple devient du coup sujette à caution. Nous ne voyons plus très bien à laquelle des deux autres catégories il entendait se rattacher. Aurait-il par hasard éprouvé lui aussi le besoin de recourir à une stratégie analogue à celle que, par pure fantaisie, il prête à Stace ? Il serait intéressant pour le moins que l'auteur de l'épopée chrétienne la plus célèbre que nous possédions se soit abstenu

30. *Purg.*, 30,58-60. Ce moi haïssable, que Dante ne supprime qu'à demi, perce à nouveau dans le jeu insolite de rimes que présentent les quinze vers de ce passage (30,55-69). De ces quinze rimes, douze se terminent uniformément en « a ». La série n'est interrompue que par trois rimes en *io* (*mio*, *apparío*, *rio*), le « je » italien, qui attirent une fois de plus notre attention sur la personne de l'auteur. Remarquons, en outre, que le regard du pèlerin se pose avec complaisance sur le « voile » qui recouvre le visage de l'arce, sans le dérober complètement à sa vue : « Je vis la Dame, qui m'était tout d'abord apparue voilée (*velata*) sous l'angélique fête, diriger les yeux vers moi de l'autre côté du fleuve, bien que le voile (*vel*) suspendu à sa tête et cerclé des feuilles de Minerve ne lui permit pas de se montrer clairement » (30,64-69). Voir déjà 30,31-33 : « Sous un voile (*vel*) blanc et ceinte d'olivier m'apparut une Dame en manteau de sinople et dont la robe était couleur de flamme vive ».

de dire ouvertement tout ce qu'il croyait avoir compris des graves sujets dont il traite.

Inutile d'ajouter que l'idée selon laquelle les couches souterraines de la *Comédie* laisseraient percer certains doutes concernant les convictions religieuses de son auteur s'inscrit en faux contre l'interprétation la plus usuelle du poème et paraîtra inadmissible à bon nombre de savants modernes. Même si cette idée méritait toute notre attention, il resterait à expliquer pourquoi Dante a mis tant d'effort à cacher sa pensée. La raison en est pourtant bien simple, et nous allons voir qu'il n'a pas omis d'en parler. En attendant, il ne faudrait pas oublier trop vite la rigueur des sanctions par lesquelles les sociétés du passé, moins libérales que la nôtre, ont prohibé la diffusion de toute opinion tenue pour préjudiciable au bien commun. Le christianisme secret de Stace, qui a son origine dans l'hostilité notoire des empereurs païens envers la nouvelle foi, pourrait avoir sa contrepartie dans la réticence affectée par son successeur médiéval, qui a vécu à une époque où hérétiques et apostats se sont vus menacés des peines réservées jadis aux chrétiens avoués.

Nous avons vu que, à condition de savoir s'y prendre, un auteur pouvait éviter toute confrontation directe avec l'autorité constituée sans pour autant renoncer à sa liberté de pensée. En posant en défenseur de l'ordre établi, il crée une présomption d'innocence en sa faveur et transfère à la partie lésée la charge de prouver le bien-fondé des griefs portés contre lui. Même s'il reste suspect, on parviendra difficilement à l'inculper, car il est à peu près impossible de condamner quelqu'un pour des vues qu'il n'a jamais exprimées telles quelles, surtout si elles sont contredites par de nombreux propos qu'il a tenus publiquement. Dans cette hypothèse, Dante n'aurait pas fait autre chose que de se conformer en paroles aux croyances de son temps, tout en veillant à ce qu'un lecteur attentif et bienveillant puisse deviner ce à quoi il voulait en venir. Nous retrouverions chez lui un exemple insigne de ce mode politique qui avait déjà joué un rôle si important à d'autres époques de l'histoire. C'est en cela que résiderait précisément la supériorité de sa « sagesse » par rapport à celle de Stace. En s'en tenant au juste milieu entre l'avarice et la prodigalité verbales, l'auteur de la *Comédie* a fait preuve d'une « mesure » que son prédécesseur n'avait pas su atteindre³¹. Si on pouvait accuser Stace d'avoir trop ou trop peu parlé, il n'en sera pas de même de Dante. La manoeuvre avait le double avantage de lui permettre de se sauver lui-même et d'instruire tous ses lecteurs, quelle que fût leur aptitude à comprendre ou leur état d'espoir à son endroit.

31. Cf. *Purg.*, 22,35, où Stace se reproche sa « démesure », *dismisura*.

L'art de revenir

Pouvons-nous affirmer avec certitude que Dante était pleinement conscient des dangers qui le menaçaient et qu'il ne s'est exprimé ainsi que pour échapper aux prises de ses adversaires ? Au cas où il subsisterait quelque doute à ce sujet, nous n'avons qu'à consulter de nouveau la *Comédie*. Parmi les procédés dont l'auteur se sert dans le *Purgatoire*, il en est un qui consiste à mettre en parallèle les sept péchés capitaux et les béatitudes du Sermon sur la montagne. Dès qu'un des péchés dont a été marqué le front du pèlerin est enlevé, nous entendons chanter la béatitude correspondante. À l'orgueil se substitue la béatitude qui exalte les pauvres en esprit ; à la colère, celle qui exalte les pacifiques, et ainsi de suite³². La question se complique lorsque nous arrivons à la quatrième béatitude, « Bienheureux ceux qui ont faim et soif de justice », que Dante dédouble en faisant des affamés et des assoiffés deux groupes distincts³³. D'après certains critiques, un tel dédoublement aurait été nécessaire pour obtenir le nombre voulu de béatitudes³⁴. Il est plus à propos de noter qu'entre temps Dante en a laissé tomber deux autres, les « doux » et les « persécutés », dont il ne pouvait raisonnablement faire l'éloge dans une discussion portant justement sur les moyens de se dérober à la persécution.

↳ La lacune créée par cette omission est d'ailleurs comblée par une nouvelle béatitude, empruntée au Psaume 31,1 et prononcée juste au moment où le char de l'Église fait son apparition solennelle : « Bienheureux ceux dont les péchés sont recouverts », *Beati quorum tecta sunt peccata*³⁵. Nous remarquons cette fois-ci que l'auteur a supprimé la première moitié du verset, qui, elle, parle de la « rémission » des péchés : *Beati quorum remissa est iniquitas*. À l'écouter, on croirait facilement qu'il était moins soucieux de se faire pardonner que de ne pas se laisser prendre en faute. Il convient d'ajouter que si ses péchés sont « recouverts », ils le sont de manière à pouvoir être « découverts » par tout lecteur sage, juste et bien disposé envers lui³⁶.

Le même souci reparait, enveloppé de couleurs encore plus vives, dans le Chant 17 du *Paradis*, qui renferme une prédiction annoncée

32. Cf. *Purg.*, 12,110 ; 15,38 ; 17,68-69 ; 27,8.

33. *Purg.*, 22,6 et 24,151-154.

34. *Op. cit.*, p. 504, ad v. 6.

35. *Purg.*, 29,3. Il n'est pas sans intérêt de constater que ces paroles sont prononcées au moment même où l'Église fait son apparition officielle dans le poème, sous la forme d'un char accompagné des vertus et des écrivains sacrés.

36. Cf. *Par.*, 17,104-105.

depuis longtemps concernant la vie du poète. La prophétie est mise dans la bouche de son trisaïeul Cacciaguida, et non pas, comme elle devait l'être, dans celle de Béatrice³⁷. Dante, visiblement ému par le tableau que Cacciaguida vient de peindre des luttes internes de Florence³⁸, se met à poser des questions au sujet de son propre avenir, dont il s'inquiète à bon droit. Étant donné ce qui s'est déjà passé, il peut s'attendre au pire. S'il connaît d'avance les malheurs qui lui sont réservés, il les supportera peut-être plus aisément que s'ils devaient tomber sur lui à l'improviste ; car, dit-il, « flèche prévue frappe moins raide », *saetta prevista vien più lenta*³⁹.

De Cacciaguida il apprend d'abord qu'il va être chassé de sa patrie et éprouver dans son coeur la douleur indicible de l'exil involontaire. Ses accusateurs n'auront pas de mal à mettre à son compte tout ce qu'ils voudront bien inventer contre lui. Selon l'usage, le décret de culpabilité s'attachera dans la clameur populaire à celui qui en subit injustement le coup⁴⁰. Ayant dû quitter tout ce qui lui tenait le plus à coeur, il découvrira jusqu'à quel point le pain que l'on quémande aux autres peut être amer et combien pénible est l'escalier qu'emprunte l'hôte de passage dans une maison étrangère. Les mécréants « ingrats, insensés et impies » qui lui tiendront compagnie auront bientôt fait de se retourner contre lui, de sorte qu'il ne lui restera plus qu'à se dissocier de tout parti politique et à former à lui seul son propre parti⁴¹.

Il est vrai que dans sa misère il pourra compter sur la courtoisie d'un bienfaiteur (Barthélemy della Scala, pense-t-on habituellement) qui, comme lui, n'a que mépris pour tout ce que d'autres tiennent en plus haute estime⁴². Il se pourrait aussi qu'un revirement complet de la situation s'effectue grâce aux exploits d'un jeune homme qui n'a encore que neuf ans, mais dont les vertus ne tarderont pas à se manifester⁴³. Quoi qu'il arrive, il devra à tout prix se garder de chercher vengeance, car, malgré les « embûches » qui le guettent, sa vie est promise à un avenir qui dépasse de loin le châtement de ses ennemis⁴⁴.

37. Cf. *Inf.*, 10,130-132.

38. *Par.*, 16,46-154.

39. *Par.*, 17,27.

40. *Par.*, 17,46-54.

41. *Ibid.*, 17,55-69.

42. *Ibid.*, 17,70-75.

43. *Ibid.*, 17,76-90.

44. *Ibid.*, 17,97-99.

S'il n'y avait pas autre chose dans cette prophétie que ce que nous venons d'entendre, nous aurions raison d'être déçus, car tous les événements auxquels elle fait allusion ou bien s'étaient déjà produits au moment où Dante écrit, ou bien n'ont jamais eu lieu. Le véritable contenu du discours se trouve ailleurs. Il ne concerne ni le passé connu, ni l'avenir incertain, mais uniquement cette partie de l'avenir dont les grandes lignes se laissent discerner par un esprit prudent et averti. En s'entendant dire que sa gloire est assurée, Dante reste perplexe. Quelques instants de réflexion suffisent cependant pour le convaincre qu'il doit « s'armer de prévoyance », de peur que, si jamais Florence lui était ravie, il ne vienne « en raison de ses chants » à perdre les autres cités qui pourraient encore lui être ouvertes :

*Per che di provedenza è buon ch'io m'armi,
sì che, se loco m'è tolto più caro,
io non perdessi li altri per miei carmi.*

(*Par.*, 17,109-111)

S'il devait relater tout ce qu'il a appris au cours de ce long périple, il encourrait certainement la haine de beaucoup de lecteurs⁴⁵. L'alternative est de se tenir coi, mais il lui faudrait alors renoncer à tout espoir de vivre dans la mémoire de ceux qui viendront après lui. Un « ami timide de la vérité » n'aurait en effet aucune difficulté à protéger sa vie, sauf à la perdre auprès des hommes « qui appelleront ce temps ancien » :

*E s'io al vero son timido amico,
temo di perder viver tra coloro
che questo tempo chiameranno antico.*

(*Par.*, 17,118-120)

Cette réponse judicieuse provoque un sourire d'approbation de la part de son illustre ancêtre. Le chant avait débuté par une allusion sombre aux mésaventures de Phaéton, le fils du Soleil, qui, pour n'avoir pas suivi les conseils de son père, avait couru à sa ruine⁴⁶. Une fois persuadé qu'il n'en sera pas ainsi de Dante, Cacciaguیدا peut l'encourager à mettre de côté tout mensonge et à révéler ce qu'il sait⁴⁷. Son cri sera comme le vent qui bat les cimes avec d'autant plus de force qu'elles sont plus hautes. Si ceux qui ont la conscience noircie s'en offusquent, c'est leur

45. *Ibid.*, 17,116-117.

46. *Ibid.*, 17,1-6. Sur le mythe de Phaéton, qui revient plusieurs fois dans la *Comédie* (*Inf.*, 17,107-108 ; *Purg.*, 4,72 ; 29,118 ; *Par.*, 31,124-125), cf. J. PÉPIN, *Dante et la tradition de l'allégorie*, p. 111-114.

47. *Par.*, 17,124-129.

affaire à eux. Ils n'ont qu'à se gratter là où est le rogne : *lascia pur grattar dov'è la rognà*. De telles paroles, si âpres soient-elles au premier goût, procureront une « nourriture vitale » à qui sait les digérer et, sans préjudice à sa situation actuelle, lui gagneront l'acclamation des générations à venir⁴⁸.

La prophétie de Cacciaguida, qui occupe littéralement le centre du *Paradis*, est en fait un commentaire sur ce que Dante avait appelé plus haut « l'art de revenir ». Le Chant 10 de l'*Enfer*, auquel elle se rattache, nous présente Dante et Virgile errant parmi les tombeaux des hérétiques, et d'abord ceux d'Épicure et de ses disciples, qui ont nié l'immortalité de l'âme⁴⁹. Il est curieux que la seule hérésie à être nommée soit l'épicurisme, qui n'est pas strictement parlant une hérésie chrétienne. Dante brûle de voir les Florentins qui gisent dans ces sépulcres ouverts mais n'ose pas exprimer son désir à Virgile. Il aura néanmoins le plaisir de converser avec deux d'entre eux, Farinata degli Uberti, l'illustre chef des Gibelins toscans, et le père de Guido Cavalcanti.

Le dialogue avec Farinata offre un intérêt particulier en ce qu'il met Dante en présence du grand adversaire de sa famille, qui avait appartenu au parti guelfe. Farinata commence par rappeler les deux victoires éclatantes qu'il lui a été donné de remporter sur ses ennemis⁵⁰. Dante, pour sa part, se contente de répliquer que, si les siens ont été expulsés, ils n'en sont pas moins « revenus » chaque fois, alors que les Gibelins n'ont pas pu en faire autant, faute d'avoir bien connu cet « art » : *ma i vostri non appreser ben quel arte*⁵¹. Farinata reconnaît qu'il en est ainsi, mais il s'empresse d'ajouter qu'en moins de « cinquante lunes » Dante devra lui-même faire l'apprentissage de ce que pareil art renferme de plus douloureux⁵². L'événement prédit semble être l'échec de la Lastra, survenu quelque cinquante mois plus tard, en juillet 1304, et qui a mis fin une fois pour toutes à l'espoir que Dante conservait de rentrer un jour à Florence. La peine de mort prononcée contre lui n'a pas été révoquée — elle a même été réitérée — et, à ce que nous sachions, il n'a jamais remis le pied dans sa ville natale.⁵³ On croirait donc qu'il n'a pas su, lui non

48. *Ibid.*, 17,130-135.

49. *Inf.*, 10,13-15 :

*Suo cimitero da questa parte hanno
con Epicuro tutti suoi sequaci
che l'anima col corpo morta fanno.*

50. *Inf.*, 10,46-48.

51. *Ibid.*, 10,51.

52. *Ibid.*, 10,76-81.

53. Cf. M. BARBI, *Dante : Vita, opere e fortuna*, Firenze, 1933, p. 21-22. U. COSMO, *Vita di Dante*, Firenze, 1965, p. 92-94 et 100.

plus, maîtriser cet art de revenir dont il se fait gloire, à moins qu'il ne faille penser à quelque autre moyen qu'il aurait eu de réintégrer sa patrie. Quel serait alors ce nouveau genre de retour ? L'histoire du poète Tedaldo degli Elisei, racontée par Boccace dans le *Décameron*, III,7, va nous mettre sur la piste.

Ce Tedaldo, nous dit-on, était épris d'une certaine Ermeline, à laquelle il rendait visite chaque fois qu'il pouvait le faire sans éveiller les soupçons de son mari, Aldobrando Palermini. Tout allait pour le mieux, jusqu'à ce que sans avertissement préalable il se fasse éconduire par Ermeline, qui a pris la résolution de ne plus jamais le revoir. Saisi de désespoir, Tedaldo change de nom et quitte Florence pour Chypre, où il devient bientôt célèbre et prospère. Or voici qu'un beau jour il entend chanter une des poésies qu'il avait jadis composées en honneur de sa bien-aimée. Se sentant aussitôt vaincu par le désir de se retrouver auprès d'elle, il regagne Florence déguisé en pèlerin du Saint-Sépulcre et rencontre ses quatre frères, revêtus de deuil et pleurant sa mort. On le croyait en effet victime d'un assassinat qui venait d'être commis et dont on accusait le mari jaloux d'Ermeline.

Sans chercher à les détromper, Tedaldo se présente le lendemain chez Ermeline. Il apprend alors qu'elle n'a rien perdu de son amour pour lui et que ce n'est que sur les instances de son confesseur, un moine rapace et débauché, qu'elle avait renoncé à lui. Grâce à l'intercession de Tedaldo, Aldobrandino est remis en liberté, et, pour fêter cet heureux dénouement, Tedaldo organise à ses frais un banquet somptueux auquel les deux familles, la sienne et celle d'Aldobrandino, sont conviées. C'est à ce moment seulement que, quittant son déguisement de pèlerin et endossant une tunique verte, il se révèle à ses frères. Malgré tout, des doutes ont persisté pendant longtemps concernant sa véritable identité. Beaucoup de Florentins l'ont pris pour un revenant et même ses frères n'arrivaient pas à se convaincre que ce fût vraiment lui. L'incertitude n'a cessé que le jour où l'on a découvert tout à fait par hasard que la victime du meurtre était un brigand nommé Faziuolo, qui lui ressemblait à s'y méprendre.

On savait encore au dix-neuvième siècle que cette nouvelle, que Boccace semble avoir tiré de son propre cru⁵⁴, était probablement une

54. Cf. BOCCACCIO, *Decameron*, éd. V. BRANCA, t. I, Firenze, 21960, p. 379, n. 2 : « Nessun antecedente di questa novella è stato trovata finora ». A.C. LEE, *The Decameron : Its Sources and Analogues*, New York, 1909, p. 9 : « There seems to be no known source for this story, which must therefore be deemed to be entirely of Boccaccio's invention ».

biographie secrète de Dante⁵⁵. Son héros nous fait tout de suite penser à cet autre poète qui revient, affublé en pèlerin, à sa Florence natale après en avoir été exilé pendant plusieurs années. Comme Dante, Tedaldo est pris de nostalgie lorsque d'autres entonnent en sa présence ses propres chansons d'amour⁵⁶. Ses diatribes contre les ecclésiastiques responsables de son malheur rappellent les invectives de l'auteur de la *Comédie*, qui n'est pas plus doux pour ces « ministres de la justice divine » que l'on croirait plutôt des « instruments du diable »⁵⁷. Notons sans insister que le brigand dont la disparition coïncide avec son retour s'appelle Faziuolo, le diminutif péjoratif de Bonifazio ou « Boniface ». En soi cela ne veut rien dire ; mais si on se souvient des démêlés de Dante avec Boniface VIII, le détail n'en devient que plus piquant.

Il n'est pas jusqu'au nom du héros, Tedaldo degli Elisei, qui ne suggère celui de Dante. Ce dernier appartenait, comme on sait, à l'ancienne famille des Elisei. Boccace, qui rappelle ce fait, signale en outre que son patronyme, Alighieri, s'était écrit à l'origine Aldighieri⁵⁸. Bien qu'il y ait eu plusieurs personnages du nom de Tedaldo à Florence, nous n'en connaissons aucun qui soit de la famille des Elisei⁵⁹. Si Boccace, qui d'ordinaire ne choisit pas ses noms au hasard, l'a retenu, c'est presque certainement parce qu'il combine la seconde syllabe de Dante avec les deux premières syllabes de d'Aldighieri. Quant à Ermeline, *Ermellina*, son nom aurait pu être choisi pour évoquer l'idée de blancheur (*ermellino*, « hermine »), et donc cette Florence jadis « blanche », qui était depuis passée aux mains des « Noirs », mais pour laquelle le poète a toujours gardé un attachement profond. Rien ne s'opposerait alors à ce que nous voyions dans le banquet offert par Tedaldo pour marquer la réconciliation entre les deux familles ennemies une image de la *Comédie* elle-même, qui cherche à son tour à apporter une solution à la guerre qui s'était déclarée entre deux factions adverses et dont l'auteur avait tant eu à souffrir⁶⁰. La métaphore était des plus

55. Cf. L. VALLI, *Il linguaggio segreto di Dante*, Roma, 1928, p. 434-435.

56. Cf. *Decameron*, III,7,8, éd. BRANCA, p. 381. *Purg.*, 2,106-114.

57. *Decameron*, III,7,34-43, p. 387-390. Cf. *Par.*, 11,124-139 ; 29,82-126. Sur cette critique des ordres mendiants chez Dante, voir É. GILSON, *Dante et la philosophie*, p. 242-252.

58. *Trattatello in laude di Dante*, ch. 2, éd. RICCI, p. 571. Cf. LEONARDO BRUNI, *Della vita, studi e costumi di Dante*, 2, éd. G.L. PASSERINI, *Le vite di Dante*, Firenze, 1917, p. 206.

59. Cf. V. BRANCA, *op. cit.*, p. 379, n. 3.

60. Cf. *Par.*, 6,31-33 et 97-108 ; 28,46-54.

familiales à Dante, qui lui avait déjà consacré tout un livre, le *Convivio*⁶¹.

Si, à la distance où nous sommes, cette vieille interprétation paraît recherchée, elle a le mérite de nous suggérer comment en dépit des circonstances Dante pouvait se dire en possession d'un art particulier dont le secret aurait échappé à Farinata et son parti. Chassé de sa patrie, il y est bel et bien revenu, sinon en chair et en os, du moins dans son poème et par lui⁶². Aussi est-ce au moment précis où, accompagné de Virgile, il pénètre dans Florence qu'il entame avec un Gibelin banni une conversation destinée à mettre en plein jour le tour de force qui vient de se réaliser sous nos yeux. C'est ce même poème qui devait lui permettre de remporter sur ses adversaires une victoire posthume et d'obtenir enfin les honneurs que ses concitoyens n'étaient pas disposés à lui accorder de son vivant. Par leur intransigeance, les Gibelins n'ont réussi qu'à consommer leur propre ruine. Ils ont fait figure d'hérétiques et ont mérité la mort ou l'exil. La preuve en est qu'à partir de 1266 il n'y a plus eu de Gibelins avoués dans Florence⁶³. Dans l'état où ils se trouvaient réduits, seule une attitude plus souple eût pu leur rouvrir les portes de la ville et assurer leur survie. Les hérétiques du Chant 10 de l'*Enfer* ne sont pas de véritables hérétiques ; ce sont des « épicuriens » qui, en se résignant prématurément à leur sort, ont agi en pratique comme si l'âme devait mourir avec le corps⁶⁴. Dante admire en eux cette noble fierté qui répugne à tout compromis avec la bassesse⁶⁵, mais il a également tenu à nous avertir que même une situation aussi désespérée était capable à la longue de se transformer en un triomphe éblouissant.

Allégorie et dissimulation

Il convient, avant d'aller plus loin, de nous arrêter un instant à l'objection qui nous vient inévitablement à l'esprit dès que nous prenons au sérieux la possibilité d'une telle réserve de la part du poète. Nous ne voyons pas très bien, en effet, pourquoi Dante, qui passe pour avoir été un des auteurs les plus courageux de son époque, aurait trempé à certains moments dans un nicodémisme digne en apparence du dernier des

61. *Convivio*, I,1,7-15. Dante ajoute que le pain qu'il fabrique est de « son propre levain » (I,2,15). Cf. *Par.*, 10,25 : *Messo t'ho dinanzi : ormai per te te ciba.*

62. Cf. *Par.*, 25,7-8 : *Con altra voce ormai, e con altro vello ritornerò poeta.* Sur ce texte, voir *infra*, p. 148 sq.

63. Cf. A. PÉZARD, trad. des *Oeuvres complètes* de Dante, p. 939, *ad Inf.*, 10,48-51.

64. Cf. *Inf.*, 10,13-15.

65. Cf. *Inf.*, 10,32-36 et 73.

poltrons. Après tout, il savait donner libre cours à sa verve lorsque le cœur lui en disait, et il ne s'est fait aucun scrupule d'avouer à l'occasion ce qu'il pensait des institutions politiques et religieuses du moyen âge. Même les allusions mordantes que nous avons relevées à la malice et à l'hypocrisie de Boniface VIII dans le Chant 17 de l'*Enfer* ne font que reprendre dans un autre registre les reproches que Dante adresse ailleurs à ce pontife dont la conduite lui faisait horreur et auquel il n'a pas craint de réserver une place en enfer avec la plupart des autres papes de l'époque. Cette hardiesse lui a du reste valu la haine implacable de ses ennemis et elle en a fait dès le début un auteur redouté des autorités ecclésiastiques. Rappelons-nous que sa *Monarchie* a été brûlée dans certaines villes de l'Italie du nord lors de sa parution et qu'elle est demeurée pendant très longtemps à l'Index⁶⁶. N'eût été le zèle patriotique du clergé italien, il est probable que la *Comédie* aurait subi un sort analogue à l'époque du Concile de Trente⁶⁷. On trouvera donc étrange qu'il se soit mis en frais de voiler à tel endroit ce qu'il ne s'est pas fait faute de dévoiler avec une franchise étonnante à tel autre. Son audace étant bien connue de tout le monde, il n'avait pas à s'en cacher.

66. Cf. BOCCACE, *Trattello in laude di Dante*, ch. 16, p. 639 RICCI. P.G. RICCI, édition de la *Monarchia* de Dante, Milano, 1965, p. 3-4. La *Monarchia* fut condamnée en 1329 et placée à l'Index en 1554. Elle n'en a été enlevée qu'en 1881.

67. Cf. G.H. PUTNAM, *The Censorship of the Church of Rome*, New York, 1909, t. II, p. 308. Sur Dante et l'Index, voir également A. VALENSIN, *Le christianisme de Dante*, Paris, 1954, p. 183-185. Le *Supplément à l'Index* publié à Lisbonne en 1581 prohibait la lecture de la *Comédie* jusqu'à ce que le texte en ait été officiellement expurgé. Le Chapitre de la Province romaine des dominicains, tenu à Florence en 1335, en interdisait l'étude à tous ses religieux ; cf. *Monumenta Ord. Frat. Pred. historica*, t. XX : *Acta capitulorum provincialium Provinciae Romanae (1243-1344)*, éd. T. KÄPPELI et A. DONDAINE, Roma, 1941, p. 286 : « Item ut fratres nostri ordinis theologie studio plus intendant, in hac parte nostris constitutionibus inherentes, prohibemus districte fratribus universis iunioribus at antiquis quatenus poeticos libros sive libellos per illum qui Dante nominatur in vulgari compositos nec tenere vel in eis studere audeant. Contrarium facientes, cum ad prelatos eorum pervenerit, volumus libris predictis ex vi presentis statuti privari, mandantes prelatibus eisdem quod si qui ordinationis huiusmodi inventi fuerint transgressores, sine mora priori provinciali studeant nuntiare ». La défense de Dante qui figure dans le *De controversiis christianae fidei* de Robert Bellarmin vise surtout les controverses qui avaient lieu à cette époque entre catholiques et protestants ; cf. VALENSIN, *op. cit.*, p. 141-142, et pour le témoignage des papes sur Dante, tous de date relativement récente, *ibid.*, p. 137-138. Dans son encyclique *In praeclara*, publiée à l'occasion du sixième centenaire de la mort de Dante, Benoît XV en a profité pour protester contre certaines idées à la mode, selon lesquelles la croyance en Dieu serait nuisible aux arts et aux sciences ; *Acta Apost. Sedis*, 13,6 (6 mai, 1921), p. 216 : « Ergo, si tam magnam honestatis amplitudinisque suae partem debet catholicae fidei Dantes, iam, ut alia omittamus, vel hoc uno exemplo illud confirmare licet, tantum abesse ut obsequium mentis animique in Deum ingeniorum cursum retardet, ut incitet etiam et promoveat ». Cf. H.W. PETERS, *The Life of Benedict XV*, Milwaukee, 1959, p. 262-264.

Ne perdons pas notre temps à nier la hardiesse proverbiale de Dante. La question n'est pas de savoir si elle existe mais jusqu'où elle pouvait aller ; car il n'est pas impossible qu'elle fasse partie d'un travestissement plus subtil qu'elle a pour but de dérober à nos yeux. Nous savons tous qu'un déguisement n'est efficace que dans la mesure où il est lui-même déguisé. Dante, qui ne l'ignorait pas plus que nous, savait aussi par expérience qu'en général les gens n'acceptent pas volontiers qu'un auteur réputé pour son intrépidité puisse être encore plus intrépide qu'il n'en a l'air. Aussi lui était-il loisible de se servir de la hardiesse pour camoufler sa véritable hardiesse et faire en sorte qu'elle passe le plus souvent inaperçue. Le nicodémisme de la *Comédie* serait alors beaucoup plus profond qu'on ne pense. En concentrant notre esprit sur des problèmes d'ordre pratique, Dante se serait donné plus de liberté pour soulever indirectement certains problèmes autrement dangereux, sur lesquels il avait tout intérêt à ne pas rompre le silence. Son habileté consisterait à « mettre ses lecteurs sur l'aiguillage de certains sens cachés aisés à deviner afin de mieux distraire leur attention d'une seconde signification réellement cachée, la plus intéressante de toutes, mais moins facile à découvrir »⁶⁸. La manoeuvre, désignée du nom de *dissimulatio* dans le *Convivio*, ressemble, dit-il, à celle du général qui crée une diversion à l'arrière de la forteresse avec l'intention de la prendre par le devant une fois que les défenseurs en auront été détournés⁶⁹. On a bien eu raison d'écrire que « la *Comédie* est à la fois le plus ouvert et le plus secret des livres »⁷⁰. L'allégorie qu'elle met en oeuvre est en réalité une arme à deux coups, dont le premier a pour effet de nous faire oublier le second.

La « foi » du pèlerin

Il est évident d'autre part que nous n'arriverons jamais à prouver qu'une intention doublement secrète se cache derrière les pages de la *Comédie* à moins que nous ne puissions dire ce qu'est cette intention. Notre analyse du Chant 22 du *Purgatoire* semblait suggérer que, pour échapper à la persécution, Dante n'a pas fait autre chose que ce qu'avait fait Stace en gardant un silence respectueux sur ses croyances religieuses. Or l'idée qu'il aurait rejeté intérieurement la vérité de la foi chrétienne est

68. Ph. GUIBERTEAU, *L'énigme de Dante*, p. 59.

69. *Convivio*, III, 10, 7-8 : « Questa figura è bellissima e utilissima, e puotesi chiamare 'dissimulazione'. Ed è simigliante a l'opera di quello savio guerriero che combatte lo castello da uno lato per levare la difesa da l'altro, che non vanno ad una parte la 'ntenzione de l'aiutorio e la battaglia ».

70. P. RENUCCI, *Dante*, Paris, 1958, p. 136.

démunie par l'impression massive que produit la lecture de l'oeuvre toute entière. Passe encore que, à l'époque du *Convivio*, Dante ait frôlé l'incroyance et subi ce qu'on prendrait facilement pour une crise « rationaliste »⁷¹, dont le *Purgatoire* aurait conservé le souvenir. Ces doutes, si tant est qu'il les ait eus, auraient été bientôt surmontés, sans quoi il est à peine imaginable qu'il eût consacré à la gloire de la foi chrétienne des pages aussi sublimes que celles qui remplissent le *Paradis*. Dante, le poète de la vision béatifique n'a pu être que chrétien. Aucun raisonnement, si ingénieux soit-il, ne parviendra jamais à ébranler en nous une conviction aussi solidement enracinée.

L'argument paraît d'autant plus décisif qu'il s'appuie sur des textes qu'on pourrait multiplier à volonté. Il serait néanmoins plus convaincant si Dante ne nous avait pas mis en garde contre une interprétation trop superficielle surtout de cette dernière partie de son poème, qui est de beaucoup la plus difficile des trois⁷². Pour résoudre le problème, c'est une analyse détaillée non seulement du *Paradis* mais de la *Comédie* toute entière qu'il nous faudrait. Faute de pouvoir entreprendre ce travail de longue haleine, empruntons le raccourci commode que nous offrent les trois chants qui posent directement la question du christianisme de Dante, à savoir, les Chants 24, 25 et 26 du *Paradis*, où, sous le regard vigilant de Béatrice, le pèlerin subit un examen portant sur les vertus théologiques de foi, d'espérance et de charité. Nous allons encore y trouver de quoi nous faire réfléchir.

L'interrogatoire est confié à tour de rôle aux apôtres Pierre, Jacques et Jean, les disciples préférés du Seigneur, jadis appelés à partager ses secrets les plus intimes et devenus depuis les saints patrons des trois grands centres de piété de la chrétienté médiévale, Rome, Saint-Jacques-de-Compostelle et Jérusalem⁷³. Il convenait que tôt ou tard le candidat aux honneurs suprêmes du paradis entreprenne un voyage spirituel qui le conduirait par la pensée en ces lieux. Le pèlerinage est malgré tout assez suspect et l'épreuve à laquelle Dante accepte de se soumettre n'est pas de nature à nous rassurer complètement sur ses dispositions intérieures.

Comme on l'a souvent fait observer, l'examen sur la foi prend dès l'abord l'allure d'une dispute scolastique. Le « bachelier » s'arme de tous les raisonnements (*ogni ragione*) dont il dispose et attend qu'on l'interroge avant de parler. Son devoir n'est pas de « trancher »

71. Cf. *supra*, p. 129 et n. 2.

72. Cf. *Par.*, 2, 1-18.

73. Voir également DANTE, *Vita nuova*, 40.

(*terminar*) la question, ce qui est réservé au maître, mais de la débattre (*approvar*) du mieux qu'il le pourra⁷⁴. Aussi ses réponses sont-elles d'une bienséance sans reproche. Qu'est-ce que la foi ? C'est, au dire de saint Paul, « la substance des choses que l'on doit espérer, la preuve (*argomento*) de ce dont on n'a pas l'évidence ». Elle appartient ainsi à la double catégorie de la « substance » et des « preuves ». Comme les choses sur lesquelles elle porte restent cachées à nos yeux, leur existence (*esser*) ne peut être qu'objet de croyance. Il y aura néanmoins « preuve » dans la mesure où on « raisonne » (*sillogizzare*) sur elles pour en tirer les conclusions voulues⁷⁵.

Nouvelle question : Dante a-t-il cette substance dans sa bourse, c'est-à-dire, possède-t-il lui-même la foi ? Oui, bien sûr. Le « syllogisme » qui en certifie la vérité comporte deux prémisses, l'Ancien et le Nouveau Testament. Devant la clarté d'une telle « démonstration », toute autre vérité paraît obscure⁷⁶. Mais qu'est-ce qui prouve la divinité de l'Écriture ? Les miracles⁷⁷. Surgit alors une nouvelle difficulté : ces miracles ne sont eux-mêmes attestés que par l'Écriture ; l'argument serait donc circulaire ? Non pas, car même si aucun d'eux ne s'était jamais produit, la conversion du monde au christianisme constituerait à lui seul un événement cent fois plus remarquable que n'importe quel autre miracle⁷⁸.

Saint Pierre, visiblement impressionné par cette brillante performance, n'a plus qu'à féliciter l'élève et à lui octroyer, en chantant, sa bénédiction⁷⁹. Nous pourrions nous en satisfaire à notre tour si Dante n'avait pas tant insisté auparavant sur la supériorité de l'argument de raison par rapport au simple argument d'autorité. Car, disait déjà Cacciaguیدا, « l'esprit de l'auditeur n'est apaisé ou affermi par aucun exemple dont la racine soit inconnue ou obscure, ni par quelque autre preuve (*argomento*) inapparente »⁸⁰. Remarquons que si le pèlerin a parlé, ce n'est pas de son propre gré mais parce qu'il a reçu ordre de le faire⁸¹. Il n'est donc pas surprenant que ses réponses visent avant tout à « plaire » à l'enquêteur⁸². Leur rigueur paraît indéniable, mais le texte

74. *Par.*, 24,46-51. Sur la structure de la disputation scolastique et le rôle dévolu au maître et au bachelier, cf. M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas*, Montréal et Paris, 1954, p. 75-76.

75. *Par.*, 24,70-78.

76. *Ibid.*, 24,85-96.

77. *Ibid.*, 24,97-102.

78. *Ibid.*, 24,103-108. Cf. saint THOMAS, *Summa contra gent.*, I,6.

79. *Par.*, 24,151.

80. *Par.*, 17,139-142 ; cf. *Purg.*, 3,79-102 ; *Par.*, 13,112-123 ; 20,88-93.

81. *Par.*, 24,52, 85 et 122-123.

82. *Ibid.*, 24,148 et 154.

insinue, non sans quelque ironie, qu'elle pourrait s'apparenter à celle du « sophiste »⁸³. Quant à la victoire du christianisme, il faudrait voir si elle n'est pas due autant à des causes humaines qu'à un miracle insigne. Le Chant 32 du *Purgatoire* semble plutôt l'attribuer au renflouement dont, à diverses époques, l'Église a bénéficié de la part des empereurs⁸⁴. De toute façon, le miracle serait encore plus complet si « la bonne plante qui fut jadis une vigne » ne s'était pas depuis transformée en ronces⁸⁵.

Le candidat, nous disait-on en commençant, n'avait pas à trancher la question ; il devait uniquement en examiner le pour et le contre. Nous ferions peut-être bien de l'imiter. En fait, il n'y a presque rien dans cet échange de propos qui ne pourrait tout aussi bien se référer à la foi que Dante mettait, non pas dans l'Écriture sainte, mais dans ses propres écrits, dont la substance reste elle-même enveloppée d'un mystère profond.

En fouillant davantage le texte, nous découvririons sans doute beaucoup d'autres éléments non moins significatifs, et guère plus réconfortants. Dès le début nous avons le sentiment que ce n'est pas tant devant la cour céleste que devant la cour papale que Dante comparait, bien déterminé cette fois de ne pas s'exposer à une nouvelle déconvenue. La « confrérie élue », *sodalizio eletto*, qui le reçoit ressemble en effet à une assemblée de cardinaux romains qui font bonne chère, alors que le pauvre Dante, réduit comme le Lazare de la parabole à l'état de mendiant, doit se contenter des miettes qui tombent de leur table⁸⁶. Au milieu d'eux siège le « benoît agneau », *benedetto agnello*⁸⁷, sous lequel le lecteur flaire ici encore Boniface VIII. Celui-ci s'était nommé Benedetto Gaetani et il a continué de s'appeler ainsi même après son élévation au souverain pontificat⁸⁸. Ses vêtements sont d'une somptuosité telle que ni la plume, ni l'imagination du poète n'arriveront jamais à en rendre toutes les nuances⁸⁹. Le titre de *primpilo* ou « centurion

83. *Ibid.*, 24,81.

84. Cf. *Purg.*, 32,124-141 ; *Par.*, 6,94-96 ; 20,55-60.

85. *Par.*, 24,111.

86. *Ibid.*, 24,1-9. Cf. Luc, 16 : 19-31. La même analogie reparaît dans le *Convivio*, I,1,3.

87. *Par.*, 24,2.

88. Cf. R.W. SOUTHERN, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Harmondsworth, 1970, p. 148-149. F. GONTARD, *The Chair of St. Peter : A History of the Papacy*, translated by A.J. and E.F. PEELER, New York, 1964, p. 302.

89. *Par.*, 24,25-27. Dante se dit souvent à court de mots pour rendre sa pensée ; e.g., *Inf.*, 4,145-147 ; 28,1-6 ; *Par.*, 1,4-9 ; 10,43-48 ; 33,55-57, 106-108 et 121-123 ; *Convivio*, III,4,4 et 11-13. Également *Épître à Cangrande*, 29 : « L'auteur a donc vu, comme il dit, certaines choses 'qu'il ne sait rapporter une fois revenu'. Il faut cependant noter avec soin qu'il dit 'ne sait et ne peut' : il ne sait, parce qu'il a oublié : il ne peut, parce que, s'il se souvient et retient le contenu, sa parole est néanmoins

primipile » n'est d'ailleurs pas mal choisi, surtout si on songe aux campagnes militaires de Boniface⁹⁰. Mais sommes-nous sûrs qu'il s'agit vraiment de lui ? Au cas où nous ne l'aurions pas remarqué, Dante se charge de le rappeler en jouant de nouveau sur son nom : « Que la grâce qui m'est accordée de me confesser devant ce haut primipile fasse que mes pensées soient bien exprimées » — *FACCIA li miei concetti BENE expressi*⁹¹. Dans un tel contexte, la bénédiction pontificale par laquelle, selon l'usage, l'audience se termine ne paraît nullement arbitraire.

Après une confession de foi aussi équivoque, l'idée qu'exprime le début du chant suivant, où il sera question de l'espérance, devient presque irrévérente. Dante a bon espoir que son « poème sacré » va venir à bout de la cruauté qui l'a banni de sa ville natale, lui, l'ennemi des « loups » qui en font leur proie. Il pourra alors « revenir avec une autre voix et sous une autre toison » pour recueillir sur les fonts de son baptême la couronne de laurier qui lui est promise, car c'est là qu'il est entré dans cette foi pour laquelle Pierre vient de cercler son front⁹². Cela en dit long sur l'objet de son espérance en la gloire future. Cette espérance n'a apparemment rien en commun avec la gloire du ciel. Le poète, paré d'un « double vêtement », compte plutôt la recevoir « en sa terre », qui n'est autre que « cette douce vie », *questa dolce vita*⁹³. Un chrétien reconnaîtra dans ce double vêtement dont parlait la théologie la gloire de l'âme et du corps dans l'au-delà⁹⁴. L'ambiguïté recherchée de

défaillante. Nous voyons en effet par l'intellect beaucoup de choses pour lesquelles manque tout signe du langage. C'est ce que Platon insinue dans ses livres par le recours aux métaphores ; car il a vu beaucoup de choses par la lumière de l'intellect qu'il n'a pas pu exprimer en termes propres » (trad. PÉZARD, *Oeuvres complètes* de Dante, p. 808, retouchée). Mais il faudrait peut-être voir si l'impuissance alléguée dans de tels cas n'est pas plutôt feinte, comme le laisse supposer *Par.*, 4,49-57 : « Ce que Timée professe au sujet des âmes n'est pas conforme à ce qu'on voit ici, parce qu'il semble prendre au propre ce qu'il dit. S'il dit que l'âme fait retour à son étoile, c'est qu'il admet qu'elle en fut détachée quand la nature en informa le corps. Peut-être sa pensée a-t-elle un autre sens, qui n'est pas dans les mots et dont l'intention mériterait de n'être point raillée ». Ce qui passe un peu partout aujourd'hui pour le mysticisme de Dante pourrait n'être qu'un aspect de cette allégorie philosophique dont nous avons déjà relevé plus d'un exemple. Sur Dante comme mystique, cf. E.G. GARDNER, *Dante and the Mystics : A Study of the Mystical Aspects of the Divina Commedia and Its Relations with Some of Its Mediaeval Sources*, New York, 1968. Cf. également *infra*, p. 165 sq.

90. Cf. *Inf.*, 27,85-90.

91. *Par.*, 24,60.

92. *Par.*, 25,1-12.

93. *Par.*, 25,91-93. Voir *Inf.*, 16-127-128, où Dante jure solennellement, non pas sur la Bible, mais sur son propre livre : *per le note di questa comedia, lettor, ti giuro*.

94. Cf. *Isaïe*, 61,7 et 10 : « Propter hoc in terra sua duplicia possidebunt, laetitia sempiterna erit eis . . . quia induit me (Deus) vestimentis salutis et indumento iustitiae circumdedit me ». Voir saint BONAVENTURE, *Breviloquium*, VII,7, éd. Quaracchi. t. V, p. 289-290.

l'expression n'en imite pas moins à merveille la double apparence sous laquelle Dante a voulu se présenter à nous.

Ne disons que quelques mots de l'examen sur la charité, où le voyageur, ébloui comme Saul par les rayons qui émanent de la personne de saint Jean, doit compenser par le raisonnement (*ragionando*) la perte momentanée de sa vue⁹⁵. Son amour a pour objet le souverain bien et l'univers tout entier dans la mesure où il participe à sa bonté. Ce « bien en tant que bien » lui est connu tant par des preuves philosophiques (*filosofici argomenti*) que par l'autorité qui descend des cieux⁹⁶. L'ardeur qu'il met à le poursuivre a été avivée en lui, non seulement par cette connaissance certaine, mais par toutes les « morsures » (*morsi*) qui peuvent tourner le coeur vers Dieu et qui ont concouru à le tirer « de la mer de l'amour dévoyé pour le faire aborder aux rives du droit amour » : « l'être » du monde, son « être » à lui, la mort qu'il (*el*) a souffert pour qu'il renaisse, et ce qu'espère tout fidèle comme lui :

*Tutti quei morsi
che posson far lo cor volgere a Dio
a la mia caritate son concorsi :*
*chè l'essere del mondo, e l'esser mio,
la morte ch'el sostiene perch'io viva,
e quel che spera ogni fedel com'io,
con la predetta conoscenza viva,
tratto m'hanno del mar de l'amor torto,
e del dritto m'han posto a la riva.*

(Par., 26.55-63)

À quoi Dante veut-il nous faire penser ? Est-ce uniquement à « l'existence » (*essere*) du monde et à la sienne propre, comme on le dit le plus souvent ? Il ne le semble pas, car ni l'une ni l'autre ne sont à proprement parler des morsures, sans compter que l'idée ferait double emploi avec celle qui vient d'être émise concernant les preuves rationnelles de la divinité. Le plus simple est de prendre le mot *essere* dans le sens, d'ailleurs commun, de « état », ce qui rend la phrase parfaitement intelligible. C'est bien, nous l'avons vu, l'état actuel du monde, ainsi que l'état pénible dans lequel Dante s'est retrouvé, qui ont éveillé en lui le rêve d'un bonheur dont la réalisation ne tenait plus aux conditions politiques de son temps. La pensée contenue dans le vers suivant enchaînerait alors sur la précédente, à condition de voir que la

95. Par., 26,1-6.

96. *Ibid.*, 26,25-48.

mort en question n'est pas celle du Christ mais sa propre mort politique, d'où est née pour ainsi dire cette nouvelle vocation. Grammaticalement, le pronom *el* ne peut se référer qu'à Dieu, qui est mentionné plus haut ; mais, n'ayant aucun antécédent immédiat, il pourrait aussi désigner le poète lui-même, ou, plus exactement, le premier Dante, à la mort spirituelle duquel l'*Enfer* nous a déjà fait assister. Ce ne serait pas le seul exemple d'un dédoublement de ce genre dans la *Comédie*. La scène qui suit nous en offre justement un second. De toute manière, on aurait pu s'attendre à des déclarations un peu moins amphibologiques⁹⁷.

Le nouvel Adam

La discussion des trois vertus théologiques à peine terminée, une nouvelle étincelle se manifeste, celle d'Adam, à qui Dante, ayant recouvré la vue, désire poser un certain nombre de questions. Il veut savoir combien d'années se sont écoulées depuis la création du monde, combien de temps Adam a séjourné dans le paradis terrestre, quelle a été la cause de son châtement et quelle langue il a créée et parlée⁹⁸.

Adam, qui connaît déjà ces questions sans que Dante ait besoin de les formuler, s'empresse d'y répondre, mais il ne le fait pas toujours directement ni dans le même ordre. Il a été chassé du paradis terrestre, non pas pour avoir goûté au fruit de l'arbre, mais uniquement pour avoir dépassé la « borne » (*segno*) qui lui avait été fixée⁹⁹. Il est resté en tout 4,302 ans dans les limbes avant d'être libéré par le Christ¹⁰⁰. Il a vécu sur terre non moins de 930 ans¹⁰¹. La langue qui fut jadis la sienne avait déjà disparu complètement à l'époque de la tour de Babel¹⁰². Enfin, pour ce qui est de son séjour dans l'Éden, il a duré depuis la première heure du jour jusqu'à celle qui suit la sixième, donc à peine plus de six heures¹⁰³.

97. Ce que Dante doit ici à la Révélation ne semble pas différer de ce qu'il connaissait déjà par Aristote, auquel il est fait allusion en 26,37-39 : « Cette vérité, celui qui m'a démontré le premier amour de toutes les substances éternelles l'a déployée à mon esprit ». L'autorité d'Aristote n'est pas invoquée, par contre, à propos de l'espérance, qui n'est pas à proprement parler, une vertu païenne. Pour une interprétation littérale des Chants 24, 25 et 26, cf. A. VALENSIN, *Le christianisme de Dante*, p. 27-31, qui conclut son exposé en disant : « Toutes ces déclarations sont de la plus stricte orthodoxie. De quel droit les mettre en doute et attribuer à Dante des pensées secrètes, incompatibles avec elles ? »

98. *Par.*, 26,109-114.

99. *Ibid.*, 26,115-117.

100. *Ibid.*, 26,118-120.

101. *Ibid.*, 26,121-123.

102. *Ibid.*, 26,124-138.

103. *Ibid.*, 26,139-142.

Sur cela le discours d'Adam s'achève de façon abrupte et sans aucun autre éclaircissement.

Revenons sur ces réponses et voyons s'il n'y a pas moyen d'en tirer autre chose que ce qui y est dit explicitement. D'abord les renseignements d'ordre chronologique. Nous ne sommes pas surpris d'apprendre qu'Adam a vécu jusqu'à l'âge de 930 ans, car c'est bien ce qu'enseigne la Bible (Genèse, 5 : 5). En ce qui concerne le nombre d'années qui se seraient écoulées entre sa mort et la descente du Christ aux enfers, la tradition était des plus incertaines. Clément d'Alexandrie donnait pour la naissance du Christ la date de 5,590 ; Hippolyte, celle de 5,503¹⁰⁴. Saint Augustin note simplement que, au moment où il écrivait, le monde avait moins de 6,000 ans, sans prétendre apporter à la question plus de précision que n'en comportaient les données bibliques¹⁰⁵. À ma connaissance, personne n'a encore remarqué que la chronologie de Dante suit très précisément celle d'Orose, selon laquelle le Messie, né en 5,119, serait mort, trente-trois ans plus tard, en l'an 5,232¹⁰⁶. En soustrayant de ce chiffre les 930 ans qu'Adam a vécu sur terre, nous arrivons au nombre de 4,302, celui-là même qu'adopte la *Comédie*.

Il faudrait cependant nous demander si Dante s'est contenté de reproduire servilement les renseignements fournis par son prédécesseur ou s'il ne les a pas plutôt adaptés à des fins qui lui sont propres, ainsi que le texte lui-même le suggère. Adam dit bien en effet : « En ce lieu d'où

104. Voir, sur ces diverses chronologies, V. GRUMEL, *La chronologie*, dans *Traité d'études byzantines*, publié par P. LEMERLE, t. I, Paris, 1958, p. 3-25.

105. Cf. *De civ. Dei*, XII,11 et XVIII,40. De même, saint JÉRÔME, *In epist. ad Titum*, I,2.

106. Cf. OROSE, *Historiae adversus paganos*, I,1, où il est dit que 3,184 ans se sont écoulés depuis Adam jusqu'à Abraham, et 2,015 ans depuis Abraham jusqu'à la naissance du Christ, ce qui fait 5,199, date qu'on retrouve ailleurs au moyen âge, e.g., GUIDO VERNANI, *De reprobatione Monarchiae*, p. 106,21 Matteini. Orose lui-même suit sans doute EUSÈBE, qui donne aussi pour la naissance du Christ l'an 5,199 ; *Chronique*, éd. HELM, p. 169 et 173-174. Orose est mentionné par Dante en *Par.*, 10,118-120 : « Dans la leur plus petite qui suit, rit l'avocat des temps chrétiens dont l'ouvrage rendit service à Augustin ». L'expression *tempora christiana* revient, en effet, souvent chez Orose ; cf. G. MADEC, *Tempora christiana : expression du triomphalisme chrétien ou récrimination païenne*, dans *Scientia augustiniana : Studien über Augustinus, den Augustinismus und den Augustinerorden*, édité par P. MAYER et W. ECKERMANN, Würzburg, 1975, p. 112-136. Sur les rapports entre Orose et Augustin, qui ne sont peut-être pas aussi étroits que Dante le laisse entendre, voir les articles classiques de T.E. MOMMSEN, *St. Augustine and The Christian Idea of Progress*, et *Orosius and Augustine*, réimprimés dans ses *Medieval and Renaissance Studies*, Ithaca, 1959, p. 265-297 et 325-348. H.-I. MARROU, *Saint-Augustin, Orose et l'augustinisme historique*, dans *La storiografia altomedievale, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto medioevo*, 17 (Spoleto, 1970), 59-87.

ta dame (Béatrice) a fait sortir Virgile, durant quatre mille trois cents et deux tours du soleil j'ai désiré ce concile ». Ce lieu d'où Virgile est parti pour venir en aide à Dante ne peut être que les limbes du Chant 4 de l'*Enfer*, où sont confinées les âmes des nobles païens morts avant la venue du Christ. Or, si nous faisons le compte des vers que comporte la première partie du poème depuis le début de ce quatrième chant jusqu'à la fin du cantique, nous découvrons à notre surprise qu'ils sont exactement au nombre de 4,302, à condition d'en exclure les quatre derniers, où les deux compagnons quittent enfin les régions infernales — *salimmo sù* — et aperçoivent pour la première fois les étoiles qui brillent au firmament de l'hémisphère sud.

Simple coïncidence, dira-t-on ; mais cela n'est guère possible, car le même procédé a encore été employé pour expliquer la durée du séjour d'Adam dans le paradis terrestre, que Dante réduit, comme d'autres l'avaient déjà fait, à environ sept heures¹⁰⁷. Cette indication ne s'appuie pas davantage sur la Genèse, qui n'a rien à dire là-dessus. Elle correspond telle quelle, d'autre part, au laps de temps que Dante lui-même a passé dans l'Éden, situé comme nous le savons au sommet de la montagne du Purgatoire. Il y était entré à la levée du jour, soit, selon l'horaire de la *Comédie*, à six heures du matin, et il en est sorti au moment où le soleil venait de changer de quadrant, c'est-à-dire, un peu après midi¹⁰⁸.

Ce qu'il y a de plus curieux dans tout ceci, c'est qu'Adam n'a toujours pas répondu à la question précise de Dante concernant l'âge actuel du monde. Pour savoir ce qu'il en est, il faudrait ajouter aux 930 ans de la vie terrestre d'Adam les 4,302 ans qui séparent sa mort de la descente du Christ aux enfers, ainsi que les 1,267 ans qui vont depuis la mort du Christ jusqu'à l'an 1,300, la date dramatique du poème¹⁰⁹, ce

107. Cf. PETRUS COMESTOR, *Hist. scolastica, Liber Gen.*, 24, P.L., 198, col. 1075 : « Quidam tradunt eos esse in paradiso septem horas ». Pierre le Mangeur est mentionné en *Par.*, 12,134. Pour des raisons de convenance, on faisait parfois coïncider l'expulsion du paradis terrestre avec la mort du Christ, survenue à trois heures de l'après-midi. Ainsi VINCENT DE BEAUVAIS, *Spec. hist.*, 1,56, cité par PÉZARD, *Oeuvres complètes* de Dante, p. 1604 : « Adam et Eva . . . in paradiso circa meridiem praevaricati sunt, et paulo post circa horam nonam ejecti sunt. Unde et novus homo Christus eadem die post multas annorum revolutiones, id est sexta feria 8. kal. aprilis, hora itidem sexta, crucifixus, peccati eiusdem debitum solvit, et circa horam nonam expirans, latroni aditum Paradisi reseravit ».

108. Cf. *Purg.*, 28,3, 12 et 16 ; 33,104.

109. Cette date nous est connue par *Inf.*, 21,111-113 : « Hier, cinq heures plus tard que l'heure que voici, il y eut mille deux cent et soixante-six ans sonnés depuis que s'écroula la route ». Les éditions modernes adoptent uniformément pour le vers 112 la leçon 1,266, *mille dugento con sessanta sei*. Dans plusieurs manuscrits on trouve

qui donne au total 6,499 ans, ou, compte tenu du fait qu'une nouvelle année a déjà commencé, 6,500 ans. En lui-même, ce détail n'est pas particulièrement révélateur. Il le devient cependant dès que nous remarquons que, d'après la *Comédie*, le monde tel que nous le connaissons devait encore durer 6,500 ans¹¹⁰. Ceci reviendrait à dire que l'oeuvre de Dante occupe symboliquement le centre de l'histoire humaine. Ainsi que l'annonçait de façon allusive le premier vers du poème, elle se situe, non sans quelque présomption, « au milieu du chemin de *notre* vie », et non pas seulement, comme on le répète sans cesse, au milieu du chemin de sa vie à lui¹¹¹. Le nouvel Adam dont elle

cependant *mille dugent'un con sessanta sei*, donc 1,267. Voir l'édition critique de G. PETROCCHI, *La Comedia secondo l'antica vulgata*, dans *Le opere di Dante Alighieri*, Edizione nazionale a cura della Società Dantesca Italiana, t. 2 : *Inferno*, 1966, p. 358, ad v. 113. Cette seconde leçon, étant la plus difficile, pourrait bien être authentique. Nous n'avons malheureusement pas le manuscrit de Dante pour vérifier le texte. Cf. R. BENINI, *Scienza, religione ed arte nell' astronomia di Dante*, Roma, 1939, p. 25-26.

110. Cf. *Par.*, 9,39-40, où il est dit qu'avant que la « grande renommée » de Folquet de Marseille ne meure, il faudra que ce siècle (*centesimo*, i.e., 1,300) se multiplie par cinq (*s'incinqua*). Le texte ajoute : « Vois comme il faut que l'homme excelle sur terre pour vivre, après sa mort, d'une seconde vie ». Il est probable que Dante a voulu signifier par là, non pas que la renommée de Folquet durerait encore cinq cents ans — on ne voit pas pourquoi il se serait arrêté arbitrairement à ce chiffre — mais qu'il fallait plutôt multiplier 1,300 par cinq. D'où le nombre de 6,500 ans, correspondant aux 6,500 ans qui les ont précédés. Cf. BENINI, *op. cit.*, p. 31-32. D'après Benini, ce détail serait confirmé par deux autres textes, *Par.*, 18,71-99 et 27,142-148, qui supposent également une durée future de 6,500 ans. Dans le premier de ces deux textes, les lettres D I L que forment les lumières auraient la valeur de 549 (D = 500 ; IL = 49). À supposer qu'en 1,300 le monde avait 6,500 ans, Jupiter, où Dante se retrouve à ce moment, avait déjà commencé son 549^e tour du soleil (à raison d'un tour complet en onze ans et 316 jours). D'autres détails suggèrent qu'il lui restait un nombre égal de tours à accomplir. Dans le second texte, Béatrice, qui déplore l'absence de tout gouvernement sur terre, affirme de manière ironique que, « avant que janvier ne déborde tout entier de l'hiver par l'effet du centième oublié, les orbes les plus hauts darderont de tels rais que les destins si longtemps attendus retourneront la poupe en place de la proue ». Ce « centième oublié » est évidemment une allusion aux treize minutes (centième partie du jour) négligées par le calendrier julien, dont l'accumulation aurait éventuellement produit un décalage tel que le printemps aurait commencé au début de janvier. Sans la réforme du calendrier introduite par Grégoire XIII, il eût encore fallu pour cela une période équivalente en gros à 6,500 ans.
111. Dans le deuxième vers, Dante passe abruptement du pluriel au singulier : « *Je* me trouvai dans une forêt obscure . . . ». Cela n'empêche pas de croire qu'il a voulu en même temps parler de sa propre vie. Il avait trente-cinq ans en 1,300 et avait donc atteint ce qui est, d'après le *Convivio*, le point le plus élevé de la vie « pour ceux qui sont parfaitement doués par la nature » (IV,23,9). Voir aussi *Isaïe*, 38 : 10 : « Ego dixi : In dimidio dierum meorum vadam ad portas inferi ».

proclame la venue n'est pas tout à fait celui qu'annonçait la tradition chrétienne¹¹² !

Ceci reconnu, il est probable que le parallèle entre Adam et Dante doive s'étendre aux autres éléments du discours, à savoir, la nature de la faute originelle et la perte du langage primitif. Nous constatons, en effet, que l'idée qu'Adam se fait du péché originel ressemble peu à celle que défendaient les théologiens les plus en vue du treizième siècle. Selon saint Thomas, le précepte interdisant à Adam et Ève de toucher au fruit de l'arbre de la science du bien et du mal n'était rien moins qu'arbitraire. Il avait sa raison d'être dans la malice intrinsèque de cet acte, par lequel l'homme a voulu se pourvoir de connaissances auxquelles de par sa nature il n'avait pas droit ou qui ne pouvaient être acquises que par des moyens désordonnés¹¹³. Adam, pour sa part, ne se soucie guère des raisons qui paraissaient justifier un tel précepte. À l'entendre, on croirait qu'il n'a été « exilé » que pour avoir dépassé la borne ou la mesure imposée :

Non, mon fils, ce n'est pas d'avoir goûté du fruit
 Qui fut en soi cause d'un tel exil (*essilio*),
 Mais uniquement d'avoir outrepassé la borne.

(*Par.*, 26.115-117)

Autrement dit, l'acte dont il a été jugé coupable n'était pas défendu parce que mauvais, il était mauvais « uniquement » parce que défendu. À la limite, Dieu nous apparaît comme un tyran capricieux dont les décrets seraient incompréhensibles et dénués de toute sagesse. Nous ne voyons pas comment, en bon aristotélicien, Dante aurait pu prendre son parti d'un tel irrationalisme. Ne nous laissons cependant pas leurrer par ce qui n'est qu'un prétexte pour parler d'autre chose. De toute évidence, ce n'est pas à la faute d'Adam et à son « exil » métaphorique que le texte nous renvoie, mais à l'exil bien réel auquel Dante lui-même a été condamné, non pas pour avoir commis un crime — cela, il ne l'a jamais

112. Les mots mêmes dont Dante se sert suggèrent que l'identité d'Adam pourrait être autre qu'elle ne paraît : « Parfois un animal recouvert (*coperto*) s'agite au point qu'il faut que son désir paraisse aux mouvements que fait la housse (*invaglia*) qui le suit ; semblablement je vis la première âme par son manteau (*coperta*) me faire paraître avec combien de joie elle allait me complaire » (*Par.*, 26.97-102). Les amateurs de cryptogrammes découvriront avec plaisir l'acrostiche *I(o) Dante* dans les initiales de ces deux strophes et des strophes avoisinantes ; cf. ARENSBERG, *op. cit.*, p. 58.

113. E.g., saint THOMAS, *Summa theol.*, II-II, qu. 163, a. 2.

admis — mais uniquement pour avoir déplu au pouvoir tyrannique qui s'était emparé de la cité¹¹⁴.

C'est à cette même idée que nous ramène, par un détour imprévu, la suite du discours, où, pour satisfaire la curiosité de son interlocuteur, Adam se lance dans une dissertation sur l'évolution du langage humain. La langue qu'il avait lui-même parlée dit-il, s'était éteinte au moment où la « race de Nemrod » s'attelait à son oeuvre inachevable, la construction de la tour de Babel. Il en va des langues humaines comme de la feuille sur la branche, qu'une nouvelle frondaison vient périodiquement remplacer. Ce fait n'a rien d'étrange, car, si le langage est naturel à l'homme, l'idiome dans lequel il s'exprime n'est pas, lui, fixé par la nature. Il dépend du bon plaisir humain (*piacere uman*) et varie au gré des changements que celui-ci subit sous l'influence du ciel. Avant qu'Adam ne descende dans « l'inférieure angoisse », le souverain bien se nommait « I » ; après quoi, on l'a appelé « el ». Aucun produit de l'esprit humain, si raisonnable soit-il, n'est à l'abri des vicissitudes du temps¹¹⁵.

Ces détails paraîtraient bien superflus s'ils ne renfermaient qu'une théorie philosophique, enrichie de quelques considérations historiques, sur une question sans rapport avec l'ensemble du récit. Mais est-ce bien du seul langage qu'il s'agit ? Dante, qui n'a pas l'habitude de s'écarter de son sujet, semble avoir pris le mot dans une acception plus large et plus proche du thème de ce passage. Soutenir que les hommes n'ont plus parlé le même langage ou qu'ils ont désigné d'un autre nom le souverain bien, c'est affirmer en termes équivalents que, à partir d'un certain moment, leur vie commune s'est transformée radicalement ou qu'un nouveau régime est venu se substituer à celui sous lequel ils avaient vécu jusqu'alors. Dans Florence même, déchirée par des luttes sanglantes entre deux adversaires irréconciliables, une révolution s'était opérée, au cours

114. Les vues que Dante prête à Adam ressemblent d'assez près à celles qu'il exprime ailleurs en son propre nom et selon lesquelles la chute du premier couple aurait eu pour unique cause leur témérité, une témérité telle qu'elle leur rendait insupportable le voile sous lequel ils auraient mieux fait de rester : « Bon zèle me fit blâmer l'audace (*ardimento*) d'Ève, qui, femme seule encore et à peine née, au moment où le ciel et la terre faisaient preuve d'obéissance, n'a souffert de demeurer sous aucun voile (*velo*) » (*Purg.*, 29, 23-27). On suppose parfois que le voile qu'Ève a eu l'insolence de rejeter en mangeant le fruit défendu est celui de l'ignorance, étant donné que ce fruit provenait de l'arbre de la connaissance : cf. J.D. SINCLAIR, *Dante's Paradiso*, New York, 1961, p. 386, n. 2. Nous avons vu toutefois que chez Dante le mot « voile » se réfère presque toujours à un déguisement quelconque. On croirait que c'est moins pour avoir recherché des connaissances qu'ils ne possédaient pas que pour n'avoir pas su dissimuler celles qu'ils possédaient qu'Adam et Ève ont été chassés du paradis terrestre.

115. *Par.*, 26, 124-138.

de laquelle la « race de Nemrod » — nous devinons tout de suite de qui il est question¹¹⁶ — était intervenue pour ajouter à la confusion et faire pencher la balance en faveur des Noirs. Car la volonté humaine est à ce point volage qu'elle finit toujours, tôt ou tard, par préférer au bien qu'elle possède certaines nouveautés qu'elle n'hésiterait pas à rejeter si elle était plus sensée¹¹⁷. Telle est « l'inférieure angoisse » dans laquelle, pour son malheur, l'Adam de la *Comédie* a été précipité. C'est précisément parce qu'il ne partageait plus les vues de ses concitoyens, ou qu'il ne parlait plus le même langage qu'eux, que Dante s'est vu banni pour toujours de sa ville natale. Les questions qu'il avait tant hâte de poser au premier Adam sont en fait connexes et ne deviennent pleinement intelligibles qu'en fonction de cette identité qu'elles établissent entre les deux personnages.

Reste une dernière question, que la *Comédie* ne soulève que de biais et qui a trait à la raison pour laquelle la rencontre avec Adam suit sans interruption l'examen sur les trois vertus théologiques. Sans doute était-il convenable que le nouvel Adam n'émerge qu'après avoir donné des « preuves » de son christianisme. Mais en quoi ce nouvel Adam se distingue-t-il du premier ? La fin du *Purgatoire*, disions-nous, faisait déjà apparaître Dante comme un *Adam subtilis*, prototype d'une humanité rendue à sa nature primitive et douée de tous les attributs propres à son espèce¹¹⁸. Croira-t-on toujours que l'Adam du *Paradis* vient simplement se joindre à son prédécesseur comme l'ordre surnaturel se surajoute à l'ordre naturel, pour le compléter et l'élever à un degré supérieur de perfection ? Nous serions moins mal à l'aise devant une telle interprétation si Dante ne nous avait pas averti par l'intermédiaire de Stace qu'il n'était pas tenu de se révéler entièrement à nous et si sa propre profession de foi ne laissait pas tant à désirer.

116. Cf. *Inf.*, 31,46sq., où Nemrod est dépeint comme un géant dont « la face semblait grosse et longue comme la pigne à Saint-Pierre de Rome » (v. 58-59) et « dont le méchant dessein empêche l'univers d'user d'un seul langage » (v. 77-78).

117. Cf. *Par.*, 26,127-129.

118. Cf. *supra*, p. 107 sq. Notons à ce sujet que l'enchaînement des idées est à peu près le même de part et d'autre. Dans le *Purgatoire*, l'Éden est présente comme une espèce d'image de l'âge d'or ou de l'âge de Saturne, jadis chanté par les poètes (cf. 28,136-144). Viennent ensuite l'Église et son cortège, (Chant 29), la rencontre avec Béatrice (Chant 30) et la naissance de l'*Adam subtilis* ; cf. 32,37 : « J'entendis tout le chœur qui murmurait : Adam ! » et 33,142-145 : « Je m'en revins de l'onde sacro-sainte, régénéré comme une jeune plante que rafraîchit un feuillage nouveau, pur et tout prêt à monter aux étoiles ». Dans le *Paradis*, Dante traverse d'abord le ciel de Saturne, peuplé d'esprits contemplatifs, et qui est aussi couleur d'or (cf. *Par.*, 21,25-30). Puis il monte au ciel des étoiles fixes, où il comparait devant l'Église et ses représentants (Chants 23-26) et se révèle sous les traits d'un nouvel Adam, paré en principe des vertus théologiques.

Il existe une autre explication, autrefois plus répandue, selon laquelle Dante se serait abstenu de porter un jugement sur la vérité du christianisme, quitte à laisser au lecteur le soin de tirer là-dessus ses propres conclusions. Au lieu d'un Dante converti, nous aurions alors un Dante qui se fait passer pour chrétien sans l'être véritablement, ou qui tout au moins repense sa foi chrétienne en fonction des nouvelles objections qu'on pouvait désormais lui opposer. Rappelons que la situation où il s'est trouvé était sans précédent en Occident, en raison surtout de la crue de l'aristotélisme, dont la puissance augmentait de jour en jour — témoin l'oeuvre presque contemporaine de Marsile de Padoue, déjà si différente par son inspiration de celle de saint Thomas d'Aquin. Dans cette crise qui battait son plein, d'autres possibilités s'ouvraient auxquelles on n'aurait pas songé à une époque antérieure. La désaffection de certains penseurs pour le christianisme devenait tout à coup un phénomène social qu'on ne pouvait plus ignorer et qui ne laissait pas d'inspirer de graves inquiétudes.

Nous ne saurons peut-être jamais ce que Dante a pensé dans son for intérieur de ce problème sur lequel il semble vouloir attirer notre attention, sans nous dire en toutes lettres comment nous pourrions le résoudre. Mais il n'est pas nécessaire que nous le sachions. Le secret de son langage, et partant la vraie nouveauté de son poème, réside ailleurs, dans la splendeur sans égal de ce christianisme renouvelé dont il s'est fait le porte-parole. D'autres écrivains, comme Marsile de Padoue, Pétrarque et Boccace, pour n'en nommer que quelques-uns, ont été presque aussi circonspects, mais aucun d'eux n'a jamais passé pour une des gloires de la chrétienté médiévale. Si Dante a réussi à faire parler de lui comme du « plus chrétien des poètes »¹¹⁹, ce n'est pas en raison de son « avarice », dont on pourra toujours discuter ; c'est en raison de sa « prodigalité », qui, elle, ne laisse place à aucun doute et sur laquelle il n'arrivera à personne de se méprendre.

Certitude morale et apodicticité

On jugera bien mince peut-être la valeur probante du raisonnement par lequel nous nous sommes efforcé de mettre en relief tout ce que le christianisme de la *Comédie* pouvait avoir d'ambigu, d'autant plus que

119. BENVENUTO DA IMOLA, *Comentum super Dantis Comoediam*, Introd., éd. LACAITA, t. I, p. 9 : « Hic autem christianissimus poeta Dantes poetriam ad theologiam studuit revocare ». Cf. BOCCACE, *Trattatello in laude di Dante*, ch. 14, éd. RICCI, p. 631, et, pour le rapport entre poésie et théologie, *ibid.*, ch. 10, p. 617-621.

l'évidence reste le plus souvent indirecte et donc contestable. Est-ce à dire qu'il faille abandonner la partie et renoncer à voir clair en cette matière ? Avant de l'affirmer, il serait bon de réfléchir une fois de plus à la nature des preuves dont nous disposons.

Puisqu'il était convenu au départ que nous ne devions pas pouvoir prendre l'auteur en défaut, nous n'avons pas à regretter l'absence de déclarations plus explicites de sa part, ni à déplorer la faiblesse apparente de certains arguments qui, dans sa pensée, n'étaient pas censés conduire à des conclusions inattaquables. Certes, dans le domaine de la science théorique, un seul argument apodictique est préférable à tout un recueil d'arguments probables ; mais il est d'autres cas où la conviction produite par l'accumulation d'indices convergents équivaut à la longue à une certitude morale. Nous ne prétendons nullement que les quelques remarques qu'on vient de lire suffisent à elles seules à engendrer une telle certitude. Si elles se recommandent à notre attention, ce n'est encore qu'à titre d'hypothèse. Mais toutes les hypothèses ne se valent pas. En règle générale, une hypothèse sera d'autant plus recevable qu'elle permet de réconcilier un nombre plus grand d'observations hétérogènes ou discordantes. Celle à laquelle nous nous sommes rallié a l'avantage de rendre compte de l'aspect chrétien de la *Comédie*, sans pour autant nous obliger à fermer les yeux sur de nombreux éléments qui semblent le contredire. Les apologistes de l'orthodoxie chrétienne du poème doivent, par contre, avouer leur impuissance devant ce résidu opaque qui vient sans cesse troubler notre repos et remettre tout en question.

Au vrai, cette interprétation exclusivement chrétienne est de date assez récente et n'a pas derrière elle le poids d'une tradition ininterrompue qui remonterait jusqu'au moyen âge. Il est faux de dire que les contemporains de Dante, mieux situés que nous pour le connaître, ont tout ignoré de cet arrière-fond ténébreux de sa pensée. Nous avons vu plus haut que même l'éclat de sa renommée n'est jamais venu à bout des doutes qui pendant des siècles ont continué de planer sur lui. Comme Pascal, quoique pour d'autres motifs, il n'a jamais été complètement intégré au grand courant de la pensée chrétienne. Ce qu'on a surtout reproché à Pascal, c'est de n'avoir pas suffisamment fait confiance à la raison et d'avoir ainsi contribué au démantèlement de cette cosmologie en laquelle la théologie cherchait depuis longtemps son point d'appui. Si on s'est toujours un peu défié de Dante, ce n'est pas pour avoir dénigré la raison humaine ; c'est pour lui avoir trop fait confiance.

Faisons un pas de plus et supposons que les autorités ecclésiastiques aient été au courant de la situation. Pouvaient-elles le dire

publiquement ? Un tel aveu n'aurait abouti qu'à faire de Dante un ennemi déclaré de l'Église, ce qui n'aurait en rien servi leur cause et lui aurait même été souverainement nuisible. Mieux valait feindre l'ignorance et faire comme si rien n'était. En traitant officiellement l'ennemi en ami, et en lui rendant les honneurs qui lui paraissaient dus, on s'épargnait de nouveaux tracas. C'était là somme toute une solution où tout le monde pouvait trouver son compte.

Un incident survenu à l'époque et relaté par Boccace dans sa *Vie de Dante* nous suggère que c'est bien ainsi qu'on a finalement compris la chose. Quelques années après la mort du poète, un de ses adversaires, le cardinal Bertrand du Pouget, le légat pontifical en Lombardie, ayant appris l'usage que les partisans de Louis de Bavière faisaient de sa *Monarchie*, eut d'abord l'idée de brûler sa dépouille et d'en faire ni plus ni moins un hérétique posthume. Il fut détourné de ce projet, non pas, comme on l'aurait cru, par les amis de Dante, mais par ses propres amis, qui ont tout de suite compris le tort immense qu'un tel acte aurait produit, soit parce que la plupart des gens l'auraient trouvé injuste, soit parce qu'on aurait ainsi fait part à tout le monde d'un secret que personne ne tenait à ébruiter¹²⁰.

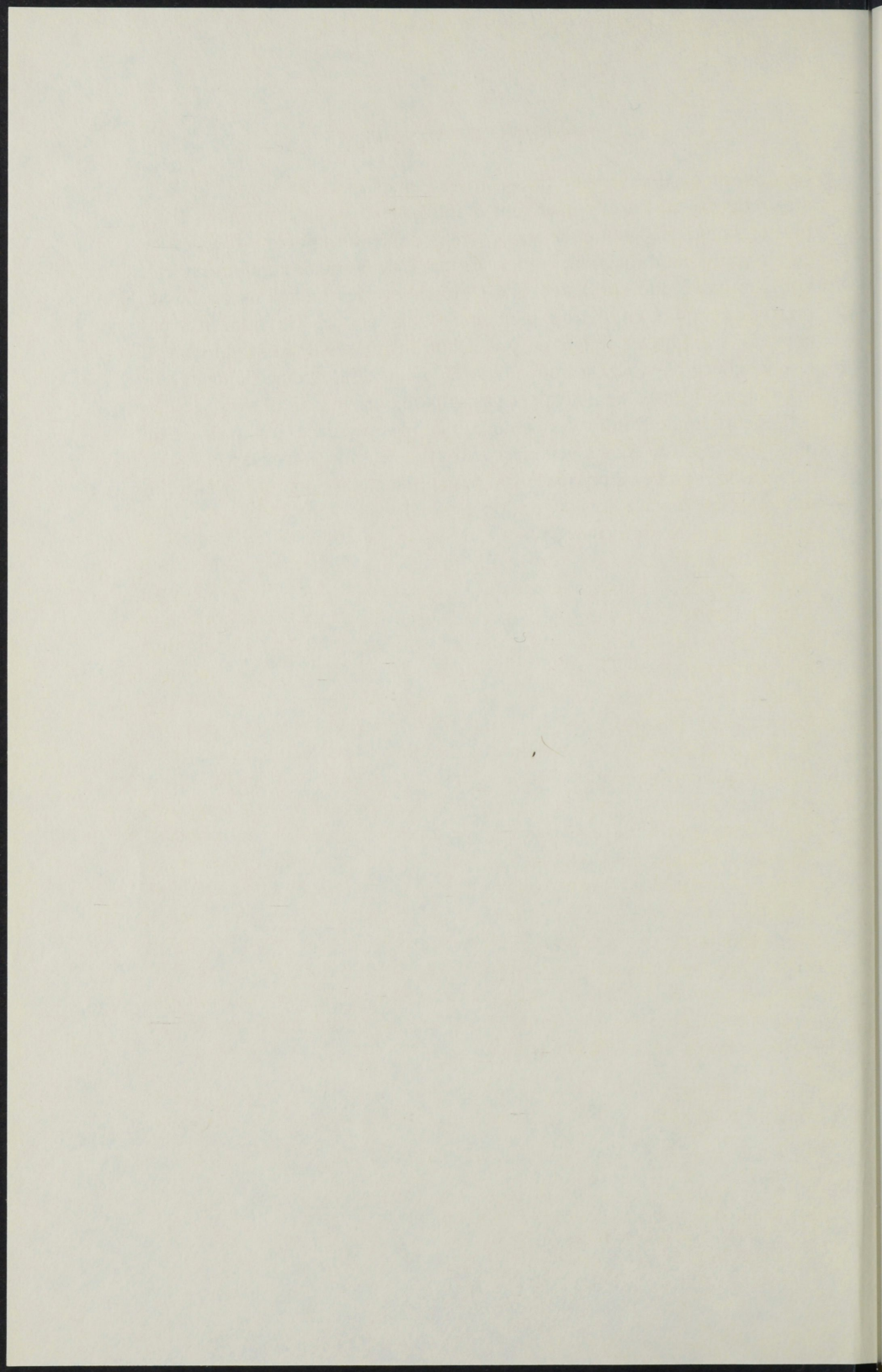
Il est possible d'expliquer de la même manière le sort réservé à cette époque au *De reprobatione Monarchiae* de Guido Vernani, où Dante est accusé pour la première fois d'averroïsme¹²¹. Peu importe la valeur des arguments sur lesquels se fonde l'accusation. Ce qui est mystérieux, c'est le silence qui s'est fait par la suite autour de ce petit traité. Le nom de Vernani ne figure en effet nulle part dans les catalogues d'auteurs dominicains du moyen âge¹²². L'omission serait moins flagrante si ces listes étaient moins complètes et si on n'y trouvait pas quantité d'écrivains guère plus méritants et aujourd'hui bien oubliés. Malgré sa défense vigoureuse de l'orthodoxie religieuse et de la politique papale, l'auteur du *De reprobatione* semble avoir été lui-même l'objet d'une réprobation tacite de la part de ses supérieurs. On a peut-être pensé tout

120. Cf. BOCCACE, *Trattatello*, ch. 16, p. 638-640.

121. *De reprobatione Monarchiae*, éd. N. MATTEINI, *Il più antico oppositore politico di Dante : Guido Vernani da Rimini*, Padova, 1958, p. 97,5. Sur Vernani, voir, en plus de l'introduction de Matteini, T. KÄPPEL, *Der Dantegegner Guido Vernani O.P. von Rimini*, dans *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 28, 1937-1938, p. 107-146. M. GRABMANN, *Studien über der Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, dans *Sitzungsber. bay. Akad.*, H. 2, 1936, p. 76-100. U. MARIANI, *I trattati politici di Guido Vernani e Dante Alighieri*, dans *Il giornale dantesco*, 30 (1927), p. 18-30.

122. Cf. N. MATTEINI, *op. cit.*, p. 9 ; T. KÄPPEL, *loc. cit.*, p. 109.

bonnement qu'il avait fait fausse route ; mais alors on n'avait qu'à le dire, comme on l'a fait pour tant d'autres de ses contemporains. Il est plus probable que, tout en le soupçonnant d'être sur la bonne voie, on lui en ait voulu pour son franc-parler. Le traité de Vernani aurait été rejeté, non pas parce que son auteur s'est mépris sur les intentions de Dante, mais parce qu'il en a trop bien entrevu la portée. Ce qu'il n'a pas compris, c'est qu'en étalant au grand jour les thèses de la *Monarchie*, il faisait courir à l'Église un nouveau risque. Malheureusement, les autorités religieuses ne pouvaient pas se permettre le luxe d'un adversaire de l'envergure de Dante. Vernani aurait eu plus de succès s'il avait été ou plus perspicace ou moins perspicace. Il avait réussi à percer le voile sous lequel Dante cache sa pensée, mais pas suffisamment pour saisir la leçon subtile qui se dégage de l'utilisation d'un tel voile.



CHAPITRE VII

LA THÉORIE DE LA DOUBLE VÉRITÉ

L'allégorie philosophique et la cabale juive

La nouvelle allégorie philosophique, si habilement maniée par Dante et ses imitateurs, nous fait parfois songer à la cabale juive, qui était apparue dans le midi de la France vers la fin du douzième siècle et de là s'était vite répandue en Espagne et ailleurs¹. Malgré de nombreuses ressemblances, les deux courants sont cependant distincts et fort éloignés l'un de l'autre. La cabale se situe non pas en marge du talmudisme mais au coeur même du talmudisme, dont elle est issue et auquel elle imprime un caractère plus personnel et plus proprement mystique². Il est vrai qu'à la différence de la mystique chrétienne, la mystique juive prend souvent l'aspect d'un savoir initiatique, à base de numérogie et d'isosépie, qui semble l'apparenter à l'ésotérisme des philosophes³. Mais les doctrines cabalistiques sont occultes uniquement en ce qu'elles se donnent comme appartenant à une tradition primordiale qui ne devait être transmise qu'oralement et à un petit nombre de disciples qualifiés. En principe, elles ne contiennent rien qui ne soit parfaitement orthodoxe et dont on ne pourrait faire part à d'autres si on le voulait et s'il était permis de le faire. L'instrument dont on se sert pour les communiquer n'est pas, selon la terminologie de G. Scholem, l'allégorie philosophique mais le symbolisme, grâce auquel on espérait sonder les profondeurs de l'Écriture et pénétrer plus avant dans les secrets du mystère divin⁴. Jamais dans tout ceci n'est-il question de proposer un enseignement contraire à celui qu'acceptait la communauté juive.

La pensée des nouveaux philosophes, en revanche, se sépare nettement de celle de leur communauté, même si ses dehors orthodoxes

1. Cf. G. SCHOLEM, *Les origines de la Kabbale*, trad. J. LOEWENSON, Paris, 1966, p. 20-27.
2. Id., *La Kabbale et sa symbolique*, trad. J. BOESSE, Paris, 1966, p. 45-47. *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich, 1957, p. 24-27.
3. *La Kabbale et sa symbolique*, p. 63-66.
4. *Die jüdische Mystik . . .*, p. 28-30.

risquent parfois de nous donner le change. Nous nous retrouvons ici en présence de cette curieuse doctrine dite de la « double vérité » à laquelle Tempier faisait déjà allusion et qui a donné lieu à des interprétations tellement diverses depuis près d'un siècle⁵. En effet, d'après Tempier, certains maîtres de la faculté des arts auraient enseigné que deux propositions contradictoires pouvaient être vraies en même temps selon qu'on les envisage du point de vue de la raison ou du point de vue de la foi, ou, inversement, que la même proposition pouvait être à la fois vraie et fausse, toujours selon ces deux points de vue⁶. La vérité s'opposerait ainsi à elle-même et l'homme serait libre d'accepter en tant que philosophe ce qu'il rejette sans ambages en tant que croyant.

Quelle qu'ait pu être la pensée de Tempier, il est à peu près sûr que personne au moyen âge n'a souscrit à de telles niaiseries⁷. À ma connaissance, le seul auteur en dehors de Tempier à parler d'une double vérité, *duplex veritas*, est saint Thomas, mais il a voulu dire par là tout autre chose. Il y a pour Thomas une vérité naturelle, que la raison humaine parvient à découvrir par ses propres forces, et une vérité surnaturelle au sens strict, qui n'est connue que par la révélation divine⁸. C'est là justement la grande nouveauté de la pensée thomiste. Saint Augustin et ses disciples médiévaux s'étaient fait des rapports entre la foi et la raison une conception assez différente. Ils n'ont parlé que d'une

-
5. Pour un aperçu de la question et un bilan des résultats obtenus jusqu'ici, voir F. VAN STEENBERGHEM, *Une légende tenace : la théorie de la double vérité*, dans *Académie royale de Belgique, Bull. Classe des lettres et des sciences morales et politiques*, sér. V, 56 (1970), p. 179-196. Aussi É. GILSON, *La doctrine de la double vérité*, dans *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, p. 51-69 ; J.-P. MULLER, *Philosophie et foi chez Siger de Brabant : la théorie de la double vérité*, dans *Studia Anselmiana*, 7-8 (1938), p. 35-50 ; B.H. ZEDLER, *Double Truth, Theory of*, dans *New Catholic Encyclopedia*, t. IV, New York, 1967, p. 1022-1023 ; L. HÖDL, *Dopplete Wahrheit*, dans *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. II, Basel-Stuttgart, 1972, p. 285-287.
 6. *Chart. Univ. Par.*, I, p. 543 : « Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint *duae contrariae veritates*, et quasi contra veritatem sacrae scripturae sit veritas in dictis gentilium damnatorum, de quibus scriptum est : 'Perdam sapientiam sapientium' ». Cf. saint THOMAS, *De unitate intellectus contra averroistas*, éd. KEELER, p. 79,19-22 : « Cum autem de necessitate concludi non possit nisi verum necessarium, cuius oppositum est falsum impossibile, sequitur secundum eius dictum quod fides sit de falso impossibili, quod etiam Deus facere non potest ».
 7. Cf. VAN STEENBERGHEM, *Une légende tenace* . . . , p. 193.
 8. Saint THOMAS, *Summa contra gent.*, I,4 : « *Duplici igitur veritatis* divinorum intelligibilium existente, una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quae omne ingenium humanae rationis excedit, utraque convenienter homini credenda proponitur ».

seule sagesse, *una sapientia*, à l'intérieur de laquelle venait s'inscrire tout ce qu'il y avait de valable dans la philosophie païenne⁹. Pour ce qui est de la sagesse humaine, elle reste partielle et, qui plus est, sujette à de multiples égarements. Elle ne se suffit donc pas à elle-même et ne se comprend pleinement qu'à la lumière de ce tout qu'est la sagesse chrétienne.

Les conséquences pratiques de part et d'autre ne sont pas sans intérêt. Pour Augustin, le chrétien a le droit de s'approprier les dépouilles des Égyptiens, c'est-à-dire, les sciences humaines, mais à condition d'avoir d'abord célébré la pâque, devenue pour lui le Christ immolé¹⁰. S'il fallait retenir la même image, et sans trop vouloir la forcer, nous serions tenté de dire que saint Thomas accepte plus volontiers de différer l'accomplissement de la pâque jusqu'à ce que les Égyptiens aient été dépouillés et que la terre de Canaan ait été entièrement annexée. Le premier article de la *Somme théologique* demande, de façon on ne peut plus typique, si, en plus des disciplines philosophiques, *praeter philosophicas disciplinas*, l'homme a besoin d'une autre doctrine, à savoir, la doctrine sacrée, pour atteindre sa fin. De là, si on accepte la réponse fournie dans le corps de l'article, deux ordres distincts, l'ordre de la nature, déjà complet en lui-même, et l'ordre de la grâce, qui, tout en n'étant pas exigé par la nature, la perfectionne en lui assignant une fin à laquelle elle ne pouvait aspirer et qu'elle ne pouvait même pas connaître sans le secours de la révélation¹¹. Bien entendu, aucune contradiction ne viendra jamais s'interposer entre la vérité naturelle et la vérité surnaturelle, puisqu'elles remontent toutes deux à Dieu comme auteur soit de la nature, soit de la grâce¹². Il va également de soi que l'homme n'est plus libre sous aucun prétexte de rejeter la révélation divine une fois qu'elle lui a été proposée.

Tout le monde n'a cependant pas été du même avis. La doctrine de la double vérité, de quelque nom qu'on veuille la baptiser, a bel et bien existé si on entend par là que d'autres auteurs ont répudié au nom de la raison certaines doctrines qu'ils ont néanmoins présentées comme étant vraies, non pas parce qu'eux-mêmes y croyaient, mais parce qu'elles paraissaient utiles et conformes aux exigences de la société. La vérité demeure une en soi, là-dessus il ne peut y avoir aucun doute.

9. Cf. saint AUGUSTIN, *De civ. Dei*, XI, 10, 3 ; *De doctr. christ.*, II, 40, 60.

10. *De doctr. christ.*, II, 41, 62.

11. Cf. *Summa theol.*, I, qu. 1, a. 8, ad 2^{um} ; *De verit.*, qu. 14, a. 10, ad 9^{um}.

12. *Summa contra gent.*, I, 7 ; *De verit.*, qu. 14, a. 10, ad 7^{um}.

Malheureusement, tous les esprits ne sont pas à même de la saisir ou d'en tirer profit. À la vérité qui risque de nuire et par égard pour elle, il convient, quand les circonstances le requièrent, de substituer une erreur salutaire, ou, si on préfère, une vérité plus pratique.

L'origine de la doctrine de la « double vérité »

Pour dissiper toute équivoque, il nous reste à dire quelques mots au sujet de l'origine première de cette écriture à double sens dont, dans l'état actuel de la recherche historique, nous sommes loin de connaître les tenants et les aboutissants. Les apôtres de ce Dante ésotérique qui a connu une vogue considérable depuis le début du dix-neuvième siècle jusqu'aux années qui ont suivi la première guerre mondiale — il n'est d'ailleurs pas mort — se sont évertués à prouver qu'il y a eu au moyen âge une secte secrète dont les adeptes auraient eu recours à un langage convenu (*gergo*) afin d'échapper aux poursuites intentées contre eux¹³. Chaque terme de cet argot aurait eu, en plus de son sens habituel, un sens occulte, connu des seuls initiés¹⁴. Quant aux doctrines ainsi propagées en cachette, on les a attribuées à des sources d'une étonnante diversité, telles que l'Hermès égyptien, Zoroastre, Pythagore, les religions à mystère, les traditions orales propres au judaïsme rabbinique ou au christianisme primitif, les milieux gnostiques de l'antiquité finissante, les albigeois, les Pauliciens, Joachim de Flore et les joachimites, ou l'Ordre du Temple¹⁵.

13. Sur les principaux représentants de cette dantologie ésotérique (FOSCOLO, ROSSETTI, PASCOLI, VALLI, RICOLFI et al.), voir A. VALLONE, *La critica dantesca nell'ottocento*, Firenze, 1958, p. 70 et suiv. ; Id., *La critica dantesca contemporanea*, Pise, 1953, p. 202 et suiv. ; P. RENUCCI, *Dantismo esoterico nel secolo presente*, dans *Atti del Congresso Internazionale di studi danteschi*, Firenze, 1965, p. 305-332. Sur Rossetti et les auteurs qui l'ont influencé, cf. E.R. VINCENT, *Gabriele Rossetti in England*, Oxford, 1936, p. 72-110. Les lecteurs français ont connu les idées de Rossetti surtout par l'intermédiaire de E. AROUX, *Dante, hérétique, révolutionnaire et socialiste*, 1854 (réimprimé, Paris, 1939). Pour les querelles qui se sont livrées autour de ces questions vers le milieu du dix-neuvième siècle, voir G. MAUGAIN, *L'orthodoxie de Dante et la critique française de 1830 à 1860*, dans *Dante, Mélanges de critique et d'érudition française, 1321-1921*, Paris, 1921, p. 185-201 ; Id., *Dante en France au XIX^e siècle*, dans *Publications de la Faculté des Lettres de l'université de Strasbourg*, 10 (1922).
14. Cf. E. AROUX, *op. cit.*, p. 73-81.
15. Cf. E.R. VINCENT, *op. cit.*, p. 86-93 ; R. GUÉNON, *L'ésotérisme de Dante*, Paris, 1957, p. 11-37. Sur Dante comme disciple secret de Joachim de Flore, G. LEIGH, *The Passing of Beatrice : A Study in the Heterodoxy of Dante*, London, 1932 ; H. GRUNDMANN, *Dante und Joachim von Fiore*, dans *Deutsches Dante-jahrbuch*, 14 (1932), p. 210-251 ; L. TONDELLI, *Da Gioacchino a Dante, Nuovi studi e contrasti*, Torino, 1944. Sur Dante comme Templier, R.L. JOHN, *Dante*, Vienna, 1946, et, à propos de ce livre, R. GLYNN FAITHFULL, *The Esoteric Interpretation of Dante*, dans *Italica*, 27 (1950), p. 82-87.

La critique moderne s'est méfiée à bon droit de ces théories et des arguments souvent controuvés à l'aide desquels on a prétendu les étayer. L'existence d'une telle secte n'a jamais été établie, et nous sentons immédiatement tout ce que peut avoir d'artificiel ou de guindé l'emploi systématique d'un vocabulaire à double entente pour exprimer des idées qu'on voulait à tout prix garder pour soi¹⁶. La notion même d'une franc-maçonnerie universelle qui aurait regroupé sous son égide à peu près tous les dissidents, les réformateurs et les hérétiques réels ou imaginaires du moyen âge, depuis les Vaudois et les Cathares jusqu'aux Patarins et aux Templiers en passant par les cabalistes, les troubadours et les *fedeli d'amore*, est aux antipodes de ce que Dante et ses congénères ont pensé de cette question. Même s'il exige un effort de réflexion peu commun de la part du lecteur, le style de la *Comédie* est à la portée de tout le monde. En tout cas, ce n'est pas un dictionnaire hermétique qui va nous en ouvrir les arcanes.

Si nous voulons savoir d'où viennent les idées et la méthode de Dante, il n'est pas nécessaire de fouiller dans les recoins obscurs de l'histoire ancienne ou médiévale. La source à laquelle elles s'alimentent est plus noble et infiniment mieux connue, à savoir, cette ancienne tradition platonicienne dont nous avons eu l'occasion de parler à propos d'al-Farabi et de ses disciples arabes ou juifs, bien que nous ignorions encore par quelle voie précise Dante a pu en prendre connaissance. Platon lui-même ne s'est exprimé nulle part plus clairement à cet effet que dans la *Lettre VII*, où il dit expressément :

Voici ce que je puis affirmer concernant tous ceux qui ont écrit ou écriront et se prétendent compétents sur ce qui fait l'objet de mes préoccupations, pour en avoir été instruits par moi ou par d'autres, ou pour l'avoir personnellement découvert : il est impossible, à mon avis, qu'ils aient compris quoi que ce soit en la matière. De moi, du moins, il n'existe et il n'y aura certainement aucun ouvrage sur pareils sujets. *Il n'y a pas moyen, en effet, de les mettre en formules, comme on fait pour les autres sciences, mais c'est quand on a longtemps fréquenté ces problèmes, quand on a vécu avec eux que la vérité jaillit soudain dans l'âme, comme la lumière jaillit de l'étincelle, et ensuite croît d'elle-même.*

Sans doute, je sais bien que, s'il les fallait exposer par écrit ou de vive voix, c'est moi qui le ferais le mieux ; mais je sais aussi que, si l'exposé était défectueux, j'en souffrirais plus que personne. Si j'avais cru qu'on pût

16. Cf. A. VALLONE, *La critica dantesca contemporanea*, p. 207 ; E.R. VINCENT, *op. cit.*, p. 77-78.

les écrire et les exprimer pour le peuple d'une manière suffisante, qu'aurais-je pu accomplir de plus beau dans ma vie que de manifester une doctrine si salutaire aux hommes et de mettre en pleine lumière pour tous la vraie nature des choses ? Or, je ne pense pas que d'argumenter là-dessus, comme on dit, soit un bien pour les hommes, sauf pour une élite à qui il suffit de quelques indications pour découvrir par elle-même la vérité. Quant aux autres, on les remplirait ou bien d'un injuste mépris, ce qui est inconvenant, ou bien d'une vaine et sottise suffisance par la sublimité des enseignements reçus¹⁷.

Il importe peu que l'authenticité de cette *Lettre* ait été contestée, à tort, semble-t-il, par certains éditeurs, puisque les mêmes idées reviennent d'une façon presque identique dans de nombreux dialogues, et en particulier dans la dernière partie du *Phèdre*, qui traite en long et en large de la question des mérites relatifs de l'enseignement oral et de l'enseignement écrit¹⁸. Si nous avons le choix entre ces deux modes d'enseignement, il n'y a pas de doute que pour Platon c'est le premier qu'il faudrait préférer, car il permet au maître de jauger les aptitudes de l'élève, de suivre ses progrès et de résoudre sur place les difficultés qu'il éprouve¹⁹. Cet enseignement oral a malgré tout le désavantage de ne s'adresser qu'à un petit nombre de disciples immédiats. Pour faire profiter de ses connaissances à un auditoire plus étendu, le maître devra nécessairement recourir à l'écriture. Mais il n'aura plus dans ce cas la possibilité de dialoguer avec ceux qui le lisent. Ses livres risquent, en outre, de tomber entre n'importe quelles mains²⁰. En l'absence de leur auteur, ils arrivent difficilement à se défendre et répondent toujours par les mêmes mots aux questions qu'on leur pose²¹.

Le problème, heureusement, n'est pas sans issue. L'auteur, s'il est adroit, saura se tirer d'affaire en ne permettant pas à sa pensée d'affleurer

17. *Lettre VII*, 341^{b-c}, éd. SOUILHÉ, Paris, 1926, p. 50-51 ; cf. *République*, V, 455^b.

18. PLATON, *Phèdre*, 274^b-278^b.

19. *Ibid.*, 277^{b-c}.

20. *Ibid.*, 275^c ; cf. *Lettre II*, 314^{a-c}, éd. SOUILHÉ, p. 10-11 : « Mais voici qui est merveilleux en cette matière, écoute : il y a des hommes qui ont entendu ces enseignements, et un grand nombre ; ils ont de la facilité pour apprendre, pour retenir, pour juger et critiquer à fond ; ils sont déjà vieux et voilà pas moins de trente ans qu'ils les ont reçus. Eh bien ! aujourd'hui, ils déclarent que ce qui leur paraissait alors tout à fait incroyable, ils le regardent à présent comme très digne de foi et absolument évident, et c'est maintenant le contraire pour ce qui leur semblait jadis mériter toute créance. Réfléchis donc à cela et prends garde d'avoir à te repentir un jour de ce que tu laisserais aujourd'hui se divulguer indignement. La plus grande sauvegarde sera de ne pas écrire, mais d'apprendre par coeur, car il est impossible que les écrits ne finissent par tomber dans le domaine public ».

21. *Phèdre*, 275^d ; cf. *Protagoras*, 329^a.

à la surface du texte, mais en veillant néanmoins à ce qu'elle se laisse pénétrer au moyen d'une analyse soignée de son mode de présentation. Le propre du dialogue platonicien est précisément d'imiter l'enseignement oral en reproduisant autant que possible les conditions dans lesquelles celui-ci a normalement lieu. Il n'y a pas lieu de chercher en dehors de lui, dans des traditions aujourd'hui perdues et peut-être inexistantes, le contenu de cet enseignement oral. C'est dans le texte même qu'il s'inscrit sous forme d'un *eggraphôs agraphon*, pour reprendre à Clément d'Alexandrie une expression originale mais tout-à-fait conforme à la pensée du *Phédre*, dont elle s'inspire²². Si nous voulons vraiment le connaître, nous n'avons qu'à suivre pas à pas l'action du dialogue, non pas, comme nous le disions, en qualité de spectateur passif ou détaché, mais à la façon d'un participant qui, pour échapper aux pièges qui lui sont tendus, se voit constamment obligé de prendre position sur la question débattue. Tout dialogue platonicien contient « nécessairement » un élément d'ironie ou de plaisanterie gracieuse, *paidia*, qui a pour fin à la fois d'en révéler et d'en masquer la signification profonde²³.

Pour mieux comprendre cette écriture platonicienne, revenons à l'interprétation qu'en a donnée al-Farabi dans la *Philosophie de Platon et d'Aristote*. Selon al-Farabi, il convient de distinguer entre la méthode de Socrate et celle de Platon. Cette distinction se rattache directement à la façon dont ils se sont comportés de part et d'autre à l'égard des cités actuelles. Platon a bien vu qu'il était impossible de vivre vertueusement dans les cités de son temps, mais il a aussi compris que ces cités ne supporteront jamais une telle critique de leur mode de vie. Il s'est

22. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, I,1,10 ; cf. *ibid.*, VI,7,61 et VI,15,131. Pour une interprétation de ces textes et de quelques autres textes semblables, cf. E.L. FORTIN, *Clement of Alexandria and the Esoteric Tradition*, dans *Studia Patristica*, t. IX, Berlin, 1966, p. 41-56. Le premier auteur à rejeter, au moyen d'un argument substantiel, l'idée d'un double enseignement de ce genre chez Platon semble avoir été SCHLEIERMACHER ; voir l'introduction générale à sa traduction des *Dialogues*, *Platons Werke*, édition de 1855, t. I, p. 15sq. D'après Schleiermacher, l'enseignement proprement ésotérique devrait se trouver, soit dans les dialogues mêmes, ce qui n'est pas le cas, soit dans des leçons professées oralement ou dans des écrits qui n'ont laissé aucune trace, et dont par conséquent nous ne saurons jamais rien. La méthode socratique ou dialogique se réduirait à un procédé purement pédagogique, destiné à provoquer un effort de réflexion de la part du lecteur. Platon lui-même n'aurait pas eu l'intention de proposer deux enseignements différents. La distinction entre l'enseignement ésotérique et l'enseignement exotérique concerne plutôt l'état d'esprit du lecteur, qui n'arrive pas toujours à s'élever au niveau du maître ou à penser philosophiquement par lui-même.

23. *Phédre*, 277^c.

demandé par conséquent s'il ne valait pas mieux abandonner son projet et se résigner à faire comme tout le monde. Or ce dilemme est exactement celui devant lequel Socrate s'était trouvé. Face à l'hostilité de ses concitoyens, celui-ci a eu à choisir entre la conformité et la vie ou la non-conformité et la mort. Plutôt que de renoncer à la seule vie qui lui paraissait digne d'un être raisonnable, il a préféré subir la peine capitale²⁴.

Personne n'acceptera que ce soit là une solution convenable au problème des rapports entre le philosophe et la société qui l'héberge. Platon du moins ne l'a pas cru. Toujours persuadé que les maux qui affligeaient les hommes de son temps ne disparaîtraient que le jour où les cités viendraient elles-mêmes à changer, il a entrepris de fonder une « autre cité »²⁵, mais une cité qui avait encore l'inconvénient de n'exister qu'en « paroles », celle-là même dont il traite dans la *République*. Il lui restait donc à expliquer comment l'idéal préconisé pouvait se traduire en acte²⁶. Cela l'a amené à reprendre ou à « répéter » l'exposé qu'il avait fait de la pensée de son maître²⁷.

Cette répétition est en fait une modification profonde de la méthode de Socrate. Socrate s'était livré à une enquête scientifique portant sur la justice et la vertu et qui avait pour but d'aider ses concitoyens à prendre conscience de l'ignorance dans laquelle ils vivaient. Il a réussi admirablement auprès de l'élite intellectuelle de son époque, mais il n'a eu aucun succès auprès de la multitude. Sa méthode, dans la mesure où elle se distingue de celle de Platon, est intransigeante en ce qu'elle s'oppose résolument à tout compromis et méprise toute concession à la faiblesse humaine. Pour éviter les « graves périls » auxquels il se serait lui-même exposé s'il l'avait suivie, Platon a eu l'idée de la compléter par une autre méthode, celle du rhéteur Trasymaque, qui est de rigueur chaque fois que le philosophe est obligé de s'adresser à des non-philosophes²⁸.

24. AI-FARABI, *Philosophy of Plato and Aristotle*, II,7,30, trad. MAHDI, Glencoe, 1962, p. 63-65.

25. *Ibid.*, II,8,31, p. 65.

26. *Ibid.*, II,9,35, p. 66. Cf. PLATON, *République*, IX, 592^{a-b}.

27. Sur la « répétition » comme technique pédagogique destinée à la fois à cacher et à révéler la vérité, cf. L. STRAUSS, *Farabi's Plato*, dans *Louis Ginzburg Jubilee Volume*, New York, 1945, p. 382.

28. *Philosophy of Plato and Aristotle*, X,10,36, p. 66-67. Cf. PLATON, *République*, V, 450^a, où Trasymaque, réduit au silence depuis le premier livre, donne son assentiment au projet qui vient d'être élaboré. Il doit, lui aussi, faire partie de la nouvelle cité en paroles. Sa réconciliation avec Socrate est mentionnée en VI, 498^{c-d}. Sur le sens de ces passages, voir L. STRAUSS, *The City and Man*, Chicago, 1964, p. 123-124 et 133-134 ; A. BLOOM, *The Republic of Plato*, New York, 1968, p. 379 et 400.

En combinant ces deux méthodes Platon a trouvé un moyen d'action moins révolutionnaire mais par contre plus efficace. Reconnaissant que le redressement des opinions courantes ne se ferait que petit à petit, il a été de plus de modération dans ses rapports avec la cité et s'est contenté de suggérer d'autres opinions qui, tout en étant nouvelles et plus proches de la vérité, ne contredisaient pas d'une manière flagrante les préjugés de la multitude²⁹. Ses dialogues doivent se lire à la lumière de cette constatation. Ils ne disent pas tout ce qu'il a pensé au sujet des problèmes dont ils traitent, mais ils ne le taisent pas entièrement non plus.

Christianisme et pensée philosophique

Telle est bien la nature de ce mode politique dont on ne retrouve pas la théorie dans le monde latin avant la fin du treizième siècle. Même saint Thomas, qui l'a connu d'une façon livresque par l'intermédiaire de certains auteurs anciens comme Cicéron, Boèce ou le pseudo-Denys, ne l'a pas retenu et a simplement déclaré qu'il ne correspondait plus à la manière de faire de ses contemporains : *apud modernos est inconsuetus*³⁰. On peut même se demander s'il l'a bien compris, car, quoiqu'il en parle à plusieurs reprises, il semble n'avoir vu en lui qu'une démarche pédagogique propre à faire apprécier la vérité davantage en la rendant plus difficile d'accès et en tenant à distance ceux qui n'en seraient pas dignes³¹.

29. *Ibid.*, II, 10, 38, p. 67 ; cf. I, 4, 60, p. 48, où il est dit que celui qui s'entraîne à la philosophie « doit avoir de saines convictions concernant la religion dans laquelle il a été élevé, s'attacher fermement aux actes de vertu qu'elle prescrit et ne pas renoncer à chacun ou à la plupart d'entre eux ». Voir déjà, dans un sens analogue, PLUTARQUE, *Vie de Nicias*, 23, 5, éd. R. FLACELIÈRE et É. CHAMBRY, Paris, 1972, p. 177 : « Plus tard, la doctrine de Platon, qui reçut un vif éclat de la conduite de ce grand homme, et aussi du fait qu'elle subordonnait les causes naturelles aux principes divins et souverains, dissipa les préventions contre ces études et ouvrit à tous la voie des sciences ».

30. *In De divinis nominibus*, Prooemium, II.

31. Cf. *Summa theol.*, III, qu. 42, a. 3 ; *In Boethium de Trinitate*, Prooemium, qu. 2, a. 4. Voir en outre la façon dont saint Thomas comprend la description qu'Aristote donne du dialogue platonicien dans la *Politique*, II, 3, 1265^a11-13, où il affirme que tous les discours de Socrate ont quelque chose qui sort de l'ordinaire (*peritton*), qu'ils sont pleins de finesse (*kompson*) et d'originalité (*kainotomon*) et qu'ils abondent en enquêtes pénétrantes (*zêtêtikon*). N'ayant pas connu directement les œuvres en question, Thomas interprète le texte d'Aristote comme voulant dire que les discours de Socrate sont farcis de digressions, de légèretés, de paradoxes et de difficultés de toutes sortes ; cf. *Sent. libri Politicorum*, II, cap. 6, dans *Opera omnia*, éd. Léonine, t. XLVIII, Roma, 1971, p. A 141 : « Dicit ergo primo quod sermones Socratis habent aliquid superfluum, in quantum replet suam politiam extraneis sermonibus ; et leve, in quantum erant insufficientes rationes et sine experientia prolatae ; et novum, in quantum erant contra communem consuetudinem. Et erat quaestionibus plenum, per

Vingt-cinq ans plus tard, la méthode dont il ne voyait plus l'utilité sera réhabilitée par d'autres auteurs qui ne partageront pas ses vues et qui n'auront pas comme lui le sens d'une harmonie préétablie entre les données de la Révélation et les conquêtes de la seule raison humaine. L'histoire de cette récupération n'est pas sans quelque ironie. Ayant enfin triomphé des ennemis qui la menaçaient du dehors, la société chrétienne du moyen âge abritera désormais dans son sein un nombre croissant de penseurs qui, marchant seuls, s'éloigneront de plus en plus de la voie que s'était tracée le christianisme officiel. L'adversaire cette fois sera d'autant plus redoutable que, déguisé parmi les rangs des fidèles, il sera plus difficile à repérer.

Cet adversaire soucieux de garder l'incognito, c'est encore Dante qui, de cent manières différentes, nous le montre du doigt. Les lecteurs de la *Comédie* ont été longtemps intrigués par la présence parmi les élus du *Paradis* d'un héros peu connu de la guerre de Troie du nom de Riphée, qui se trouve être le seul païen à jouir de la vision béatifique³². Que Dante ait voulu que Trajan soit sauvé³³, cela se comprend, car d'après la légende, il avait été ramené à la vie par le pape saint Grégoire et avait eu le temps de faire un acte de foi avant que son sort éternel ne soit fixé définitivement³⁴. Mais Riphée ? Aucun chrétien n'en avait parlé³⁵. Virgile loue bien sa justice³⁶ ; mais d'autres païens plus célèbres

multas difficultates consequentes ; et quod in omnibus bene diceret difficile est asserere ». Il est intéressant de constater que les raisons invoquées par saint Thomas pour expliquer pourquoi, en plus des vérités proprement surnaturelles, le dépôt de la Révélation renferme un certain nombre de vérités naturelles avaient été utilisées par Maïmonide pour montrer plutôt pourquoi ces mêmes vérités ne doivent pas être étalées devant tout le monde ; cf. *Summa contra gent.*, I,4, et *De veritate*, qu. 14, a. 10 ; MAÏMONIDE, *Guide des égarés*, I,34.

32. *Par.*, 20,67-72 et 118-126.

33. *Par.*, 20,43-48 et 106-117 ; cf. *Purg.*, 10,73-93.

34. E.g., JEAN DAMASCÈNE, *De his qui in fide dormierunt*, 16, P.G., t. 95, col. 264 A ; PAUL DIACRE, *Vita s. Gregorii magni*, 27, P.L., t. 75, col. 56 C ; JACQUES DE VORAGINE, *Légende dorée*, XLVI,10 ; JEAN DE SALISBURY, *Policraticus*, V,8 ; saint THOMAS, *In I Sent.*, d. 43, qu. 2, a. 2, ad 5^{um} ; *In IV Sent.*, d. 45, qu. 2, a. 2, q^{1a} 1 (= *Summa theol.*, Supplémentum, qu. 71, a. 5, ad 5^{um}) ; VINCENT DE BEAUVAIS, *Spec. hist.*, X,46, etc. Cf. P. RENUCCI, *Gaston Paris et la légende de Trajan dans la Divine Comédie*, dans *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, 26 (1947), p. 1-10.

35. Cf. CH.S. SINGLETON, *The Divine Comedy, Paradiso 2 : Commentary*, p. 336, qui affirme à la suite de Grandgent : « Nowhere, before Dante, do we find any suggestion that this Trojan prince attained Heaven, nor that he was of particular importance ». Singleton avait pourtant dit qu'il ne dépendait pas de Dante que tel ou tel personnage se trouve ou non au paradis ; *Dante Studies I : Commedia, Elements of Structure*, p. 81.

36. *Énéide*, II,426-427 :

Cadit et Riphæus, iustissimus unus

Qui fuit in Teucris, et servantissimus aequi.

et non moins vertueux auraient pu tout aussi facilement être choisis pour illustrer le mystère insondable de la prédestination, que la *Comédie* soulève à cet endroit. Est-ce bien cependant la justice de Riphée, comme on l'a toujours cru, qui a poussé Dante à le mettre au nombre des bienheureux ? Le récit de Virgile, malgré sa brièveté, signale un autre trait qui mérite d'être retenu. C'est que Riphée faisait partie d'une petite bande de guerriers troyens qui, au plus fort de la bataille, se sont déguisés en Grecs pour lutter contre les Grecs³⁷. La justice de Riphée ne constitue pas son seul titre à la gloire céleste ; elle va de pair avec une certaine duplicité qui nous fait penser à celle dont ont fait preuve d'autres guerriers, plus contemporains ceux-là, qui n'ont pas hésité à se déguiser en chrétiens pour lutter contre les chrétiens.

Parler d'adversaires ou de guerriers, c'est aller trop loin ; car, contrairement à ce qui s'est passé à l'époque moderne, les nouveaux philosophes ne s'attaqueront pas à la foi chrétienne et ne chercheront pas à jeter le discrédit sur elle. La plupart d'entre eux ont reconnu sa grandeur et son utilité et se sont efforcés à leur manière d'en assurer la permanence. Fidèles en cela à la tradition à laquelle ils avaient conscience de se rattacher, ils auraient jugé leur but atteint s'ils avaient obtenu que cette religion dont l'Occident avait vécu pendant des siècles et à laquelle il devait tant, devienne, en renonçant à ses ambitions terrestres, à la fois plus spirituelle et plus humaine³⁸. On n'allait tout de même pas revenir aux dieux du paganisme, morts depuis longtemps, et l'heure n'était pas arrivée où l'on croirait sérieusement à la possibilité d'un ordre social à base d'athéisme. Il est donc vrai de dire qu'il n'y a pas eu de rationalistes au cours de cette période³⁹, si par « rationaliste » on entend celui qui rêve à une société rationnelle dont l'avènement exige une lutte sans trêve contre la religion sous toutes ses formes.

Certes, dans d'autres conjonctures, les moyens détournés que nos philosophes ont employés pour arriver à leurs fins passeraient facilement pour de l'hypocrisie pure et simple ; mais, outre que ces moyens leur ont été imposés par des circonstances dont ils ne se croyaient pas responsables, ils leur ont permis d'épargner aux autorités de droit l'embarras d'un affront public dont elles pouvaient bien se passer. Il n'appartient pas

37. *Ibid.*, II, 386-397. Riphée et ses compagnons découvrent ce stratagème par accident, car ce n'est qu'à la faveur de la nuit qu'ils se sont d'abord fait prendre pour des Grecs (II, 359-360). De là leur est ensuite venue l'idée de faire de propos délibéré ce à quoi ils n'auraient peut-être pas songé autrement.

38. Cf. *Monarchia*, III, 14, éd. RICCI, p. 269-271.

39. Cf. VAN STEENBERGHEN, *Une légende tenace* . . . , p. 192.

à n'importe qui, disait le *Convivio*, de réprimander un supérieur ou un ami intime. La bienséance réclame que l'on accorde à un père ou à un maître les marques extérieures de respect qui conviennent, même s'il s'est rendu coupable de quelque indignité⁴⁰. Dante lui-même, malgré qu'il en ait tant voulu à Boniface VIII, trouvait impardonnable l'outrage que ses ennemis lui ont fait essuyer à Anagni⁴¹ ; et s'il a plaidé avec vigueur pour l'indépendance du pouvoir impérial, il a toujours exigé que celui-ci rende à l'Église les hommages de piété révérentielle qu'un premier-né doit à son père⁴².

De tels considérants nous encourageant à juger moins sévèrement la méthode « fort louable et même nécessaire » par laquelle Dante a réussi à adresser au grand public des paroles dont le sens était réservé à un petit nombre d'amis raisonnables et fidèles : *E questa cotale figura in rettorica è molto laudabile, e anco necessaria, cioè quando le parole sono a una persona e la 'ntenzione è a un' altra*⁴³. Un bon chrétien s'indignera peut-être devant l'effronterie manifeste de ce procédé qui offre au philosophe la possibilité, non seulement de contrevenir librement à des arrêtés qui lui déplaisent, mais de parader en défenseur attiré de la foi. Même alors, il y aurait lieu de nous demander si, du point de vue de la foi chrétienne, l'attitude des nouveaux penseurs politiques du moyen âge n'est pas finalement moins offensante que certaines formes d'incroyance auxquelles l'époque moderne nous a habitués, telles que l'indifférence respectueuse ou la nostalgie d'une foi perdue qui ne parvient plus à distinguer entre mythe et vérité théologique. L'impiété de Dante, si impiété il y a, pourrait n'être qu'une manifestation poignante de ce que, dans son langage imagé, la *Comédie* appelle cette « soif inassouissable du royaume déiforme »⁴⁴, ou cet « appétit sacré de l'or », c'est-à-dire, de Dieu, qui gît au plus profond du coeur humain⁴⁵.

40. *Convivio*, III,10,7.

41. *Purg.*, 20,85-90.

42. *Monarchia*, III,15,18, éd. RICCI, p. 275. Pour les notions de « discrétion » (*discrezione*) et de « révérence », ainsi que pour la distinction entre révérence, irrévérence et non-révérence, cf. *Convivio*, IV,8,1-16.

43. *Convivio*, III,10,6 ; cf. *ibid.*, I,1,18 et II,12,8-10.

44. *Par.*, 2,19-20.

45. *Purg.*, 22,40-41.

CHAPITRE VIII

LE DÉCLIN DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE

Si cette notion d'une philosophie redevenue politique par son mode a occupé une place tellement considérable dans la pensée médiévale, comment se fait-il qu'elle ait été si longtemps négligée et que nous ayons aujourd'hui tant de mal à la reconnaître ou à l'accepter ? Deux grands courants de pensée moderne, qu'il importe de considérer brièvement pour terminer, semblent avoir joué à cet égard un rôle décisif : la philosophie des lumières et l'essor de la pensée historique au cours du dix-neuvième siècle.

On s'explique sans difficulté que les philosophes du dix-huitième siècle ne se soient que médiocrement intéressés aux démêlés politiques et religieux d'un âge où ils n'ont vu que superstition et barbarie. L'avènement des « lumières » avait, croyait-on, peu à peu dissipé les ténèbres dans lesquelles l'humanité était alors enfoncée. Il y avait bien eu pendant cette période quelques esprits éclairés, victimes tragiques de l'ignorance et du fanatisme religieux, dont le sort pouvait nous émouvoir, mais ces péripéties ne faisaient pas partie d'une situation inaltérable¹.

1. Voir à ce sujet les remarques bien caractéristiques de JOHN STUART MILL, *On Liberty*, ch. 2, selon qui la condamnation de Socrate pour cause d'impiété et d'immoralité aurait été due à l'aveuglement et à la stupidité de ses accusateurs. Ceux-ci ont « honnêtement trouvé coupable » et mis à mort comme un vulgaire « criminel » l'homme qui, « de tous ceux qui étaient alors nés, avait probablement le mieux mérité de l'espèce humaine ». Mill reconnaît que la liberté de parole nuit parfois à l'unité que requiert la vie en société. S'il n'hésite pas malgré tout à l'étendre le plus possible, ce n'est que sous l'emprise de l'idée de progrès, qui exclut tout retour à la barbarie et assure automatiquement l'avenir de la civilisation ; cf. *A System of Logic*, t. II, London, 1872, p. 521-522 : « The second condition of permanent political society has been found to be the existence in some form or other, of the feeling of allegiance or loyalty. This feeling may vary, in its objects, and is not confined to any particular form of government . . . But in all political societies which have had a durable existence, there has been some fixed point : something which people agreed in holding sacred ; which, wherever freedom of discussion was a recognized principle, it was of course lawful to contest in theory, but which no one could either fear or hope to see shaken in practice ; which, in short (except perhaps during some temporary crisis) was in the common estimation placed beyond discussion . . . But when the questioning of these fun-

Elles étaient le fait, non de la société comme telle, mais des croyances obscurantistes qui ont ravagé les sociétés du passé. Entre philosophie et société civile une réconciliation s'était depuis opérée qui rendait impensable à l'avenir tout conflit du genre de celui dont les savants d'autrefois avaient eu à se plaindre. Toute connaissance étant de soi salubre, on se devait de l'accueillir à bras ouverts et d'encourager sa diffusion par tous les moyens possibles. Il n'en sortirait qu'un plus grand bien non seulement pour le penseur mais pour la société et pour l'humanité toute entière.

Telle était la thèse que défendait encore, avec une ardeur à vrai dire exceptionnelle, Ernest Renan dans son livre célèbre sur *Averroès et l'averroïsme*, paru en 1852. En bon disciple des « lumières », Renan était persuadé qu'un gouffre infranchissable avait séparé au moyen âge l'élite de la masse, la philosophie de la religion et la science de la société. Les philosophes arabes avaient eu l'honneur de faire revivre la science grecque dans un milieu qui lui était particulièrement rebelle. Rien d'étonnant à ce qu'ils aient été en butte aux persécutions de leurs contemporains². Égarés dans des sociétés où régnaient les préjugés les

damental principles is (not the occasional disease, or salutary medicine, but) the habitual condition of the body politic, and when all the violent animosities are called forth, which spring naturally from such a situation, the state is virtually in a position of civil war ; and can never long remain free from it in act and fact ». *Ibid.*, p. 511 : « It is my belief indeed that the general tendency is, and will continue to be, saving occasional and temporary exceptions, one of improvement, a tendency toward the better and happier state ». HEGEL s'était fait de la « collision » entre Socrate et Athènes dont parle Mill une idée autrement profonde. Pour lui, la mort de Socrate n'était ni accidentelle ni superflue mais nécessaire et tragique. L'antagonisme des Athéniens était pleinement justifié, étant donné que la cité grecque ne pouvait pas survivre au nouveau pouvoir qui se manifestait dans sa personne. N'empêche que le conflit auquel nous assistons devait être surmonté grâce au processus historique qui, en réconciliant les deux principes dont l'affrontement était alors inévitable, engendre l'état parfaitement rationnel ; cf. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. GIBELIN, Paris, 1967, p. 206 : « Si Socrate lui-même accomplissait encore ses devoirs de citoyen, la vraie patrie n'était pas pour lui cet État actuellement existant et la religion de celui-ci, mais le monde de la pensée . . . Le principe de Socrate se montre révolutionnaire à l'égard de l'État athénien ; car le caractère particulier de cet État est que la coutume en est la forme constitutive, à savoir l'indissolubilité de la pensée et de la vie réelle ». Dans la préface de sa *Philosophie du droit*, Hegel explique que le problème de la tension entre le philosophe et la société civile trouve sa solution dans l'état moderne, où la connaissance philosophique devient concrètement accessible à tout citoyen. Ainsi, « chez nous la philosophie n'est pas cultivée, comme chez les grecs, à la façon d'un art privé ; elle existe en plein air, en contact avec le public, étant principalement ou même exclusivement au service de l'État ».

2. E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme, Oeuvres complètes d'Ernest Renan*, t. III, Paris, 1949, p. 42 : « Ces persécutions, du reste, ne furent point un événement isolé. Vers la fin du XII^e siècle, la guerre contre la philosophie est organisée sur toute la surface du

plus grossiers, ils ont dû se débrouiller comme ils ont pu³. Nous ne savons pas comment ils ont personnellement résolu le problème de l'écart entre leur savoir et leurs croyances religieuses et nous n'avons pas à nous en tracasser outre mesure. C'était là, après tout, leur affaire à eux⁴. Pour nous qui vivons à une époque où la « science critique » est enfin venue à bout de la superstition et où la barbarie a cédé à « l'humanité civilisée », la question ne se pose même plus. Rien par conséquent ne nous pousse à prendre au sérieux ce qu'ils auraient eu à dire à ce sujet⁵. Le livre pourtant si remarquable de Renan ignore tout de l'usage qu'Averroès avait fait de Platon et de la méthode platonicienne⁶. Non pas que l'auteur ait tout simplement choisi de ne pas s'arrêter à ce problème ; il n'a même pas vu qu'il pouvait exister⁷. Ce sera également le cas de presque tous

monde musulman ». *Ibid.*, p. 46 : « Ce qu'il importe de remarquer, et ce qui peut paraître surprenant au premier coup d'oeil, c'est que ces persécutions étaient fort agréables au peuple, et que les princes les plus lettrés se les laissaient arracher, malgré leurs goûts personnels, comme un moyen de popularité ».

3. *Ibid.*, p. 134 : « Certes, rien ne s'oppose à ce que des esprits aussi exercés que les philosophes arabes . . . aient partagé la foi religieuse de leurs compatriotes. En effet, la religion dominante se crée d'ordinaire un privilège contre la critique. Peut-on révoquer en doute la parfaite bonne foi de tant de grands esprits des siècles passés, lesquels ont admis sans sourciller certaines croyances qui, de nos jours, troublent la conscience d'un enfant ? Il n'y a pas de dogme si absurde qui n'ait été admis par des hommes doués en toute autre chose d'une grande finesse d'esprit. Rien n'empêche donc de supposer qu'Ibn-Roschd a cru à l'islamisme, surtout si l'on considère combien le surnaturel est peu prodigué dans les dogmes essentiels de cette religion, et combien elle se rapproche du déisme le plus épuré ».
4. *Ibid.*, p. 140 : « On voit qu'il ne faut pas demander une extrême rigueur à la doctrine d'Ibn-Roschd sur les rapports de la philosophie et du prophétisme : nous nous garderons de lui en faire un reproche. L'inconséquence est un élément essentiel de toutes les choses humaines. La logique mène aux abîmes. Qui peut sonder l'indiscernable mystère de sa propre conscience, et, dans le grand chaos de la vie humaine, quelle raison sait au juste où s'arrêtent ses chances de bien voir et son droit d'affirmer ? » Cf. p. 142 : « Peut-être aussi Gazzali n'avait-il pas absolument tort, et les philosophes méritaient-ils le reproche d'inconséquence ou de restriction mentale. Dieu le sait ».
5. *Ibid.*, p. 15 : « Je suis le premier à reconnaître que nous n'avons rien ou presque rien à apprendre ni d'Averroès, ni des Arabes, ni du moyen âge. Bien que les problèmes qui préoccupent aujourd'hui l'esprit humain soient au fond identiques à ceux qui l'ont toujours sollicité, la forme sous laquelle ces problèmes se posent de nos jours est si particulière à notre siècle que très peu des anciennes solutions sont encore susceptibles d'y être appliquées. Il ne faut demander au passé que le passé lui-même ».
6. Cf. *ibid.*, p. 54-59, où Platon n'est même pas mentionné parmi les auteurs dont Averroès a fait usage. Tout au plus Renan signale-t-il en passant son commentaire sur la *République* (p. 69).
7. *Ibid.*, p. 133 : « La politique d'Ibn-Roschd, on s'y attend bien, n'a pas grande originalité. Elle est tout entière dans sa *Paraphrase de la République de Platon*. Rien de plus bizarre que de voir prise au sérieux et analysée comme un traité technique cette curieuse fantaisie de l'esprit grec ».

ceux qui, après lui, se pencheront sur ces questions tant du point de vue de la philosophie musulmane que de celui de la scolastique chrétienne.

La science en laquelle Renan avait tant de confiance devait pourtant subir à son tour une transformation profonde. Entre temps, une nouvelle école de pensée était née, qui, en appelant au sens de l'histoire, allait ramener le problème des rapports entre science, société et religion au centre de nos préoccupations. Cette école, connue habituellement sous l'appellation commune d'historisme, part du principe que la pensée humaine s'enracine, en ce qu'elle a de plus propre, dans des « présupposés absolus » qui varient d'une époque à l'autre et qu'elle ne parvient jamais à dépasser⁸. Il s'ensuit que toutes les manifestations culturelles ou autres d'une époque donnée s'intègrent à un ensemble plus vaste dont les parties sont reliées en profondeur et animées par un seul et même esprit. Ceci vaut non seulement pour la philosophie, la science et les arts, mais également pour la politique et la religion, qui, elles aussi, s'insèrent dans un contexte historique bien déterminé et ne se comprennent que par lui. Contrairement à ce qu'avaient cru les philosophes des lumières, il ne peut y avoir aucune opposition radicale entre la pensée d'un auteur et celle de son époque. Puisqu'elles font toutes deux partie d'une même *Weltanschauung*, leur harmonie est assurée au départ. De même que la philosophie d'al-Farabi et d'Averroès était essentiellement islamique, de même celle de Dante et de ses contemporains sera essentiellement chrétienne.

Quant aux luttes qui de temps à autre ont mis les savants aux prises avec leur milieu social, il faut voir en elles de simples malentendus. Elles se situent nécessairement à un niveau superficiel et n'entament en rien l'unité foncière de l'époque en question. Car même lorsqu'il s'érige en

8. Cf. R.G. COLLINGWOOD, *An Autobiography*, Oxford, 1939, p. 65 : « It became clear to me that metaphysics . . . is no futile attempt at knowing what lies beyond the limits of experience, but is primarily at any given time an attempt to discover what the people of that time believe about the world's general nature ; such beliefs being the presuppositions of all their 'physics', that is, their inquiries into its detail. Secondly, it is the attempt to discover the corresponding presuppositions of other peoples and other times, and to follow the historical process by which one set of presuppositions has turned into another . . . The beliefs which a metaphysician tries to study and codify are presuppositions of the questions asked by natural scientists, but are not answers to any questions at all. This might be expressed by calling them 'absolute' presuppositions ». Id., *An Essay on Metaphysics*, Oxford, 1940, p. 21-48. — Pour la différence entre l'attitude de l'*Aufklärung* et celle de la nouvelle pensée « historique » à l'égard des préjugés, soit comme obstacle à la connaissance ou comme condition de la connaissance, cf. H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1972, p. 250-290.

critique de la société et de ses principes, le penseur est contraint de faire appel à des arguments susceptibles d'être compris par ceux qui l'écoutent et dont l'intelligibilité dérive en dernière analyse de la situation globale à laquelle il appartient au même titre que ses adversaires.

Si, comme le voulaient Tröltsch et l'école de l'histoire des religions⁹, la compréhension d'un auteur passe inévitablement par celle des grandes unités collectives que sont le peuple, la culture ou la civilisation, ou, pour le dire autrement, si les renseignements les plus utiles que nous possédions à son sujet nous viennent, non pas de l'auteur lui-même, mais de son milieu historique, l'aspect proprement « politique » de sa pensée ne prendra pour nous qu'un intérêt secondaire. Persuadés qu'il a vécu dans une ignorance invincible du conditionnement historique de toute pensée humaine, nous serons moins préoccupés de découvrir ce qu'il pourrait nous apprendre que de savoir ce que nous pourrions nous-mêmes lui apprendre. Nous aurons en fait la prétention de le comprendre mieux qu'il ne s'est compris lui-même, et cela avant même de savoir au juste comment il s'est compris lui-même. Il est peu probable que dans de telles conditions nous soyons enclins à accorder à ses propres déclarations toute l'importance qu'il leur attachait.

La philosophie politique est reparue de nos jours à partir du moment où nous nous sommes aperçus que cette soi-disant « conscience historique » pourrait n'être que le reflet ou, mieux encore, l'aboutissement logique de ce que les plus grands penseurs de notre époque ont appelé la crise de la pensée occidentale. Si aujourd'hui l'histoire est partout nécessaire, c'est avant tout parce qu'elle constitue le seul moyen que nous avons de reprendre contact avec des notions qui, pour avoir été longtemps oubliées, n'en sont pas moins indispensables à une analyse adéquate des grands problèmes de l'heure actuelle.

Personne n'aura la hardiesse de prétendre que nous tenons en main la réponse aux graves interrogations que pose ce problème si aigu des rapports entre la pensée philosophique et le pouvoir politique, ou que nous avons à notre disposition les catégories qui nous permettraient de le reprendre dans toute son ampleur. La diversité même des positions adoptées à cet égard par nos contemporains révèle jusqu'à quel point l'évidence du problème dépasse celle des solutions qui lui ont été

9. Cf. E. TRÖLTSCHE, *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie* (1900), dans *Gesammelte Schriften*, t. II, Aalen, 1965, p. 729-753. Id., *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1911), *ibid.*, t. I, p. 975-977.

proposées. Aussi longtemps que cet état de choses durera, les penseurs de l'antiquité classique et du moyen âge garderont pour nous un attrait particulier. Il est possible que dans leurs oeuvres se cachent des secrets dont la connaissance est capable d'éclairer d'un jour nouveau notre situation présente et peut-être nous acheminer vers la redécouverte de ce que, sous l'emprise de la pensée historique, nous n'osons plus appeler notre nature ou notre condition humaine permanente.

APPENDICE

SAINT BASILE ET L'HELLÉNISME

Parmi les textes patristiques qui traitent du rôle des oeuvres littéraires païennes dans la formation intellectuelle du chrétien, le discours de saint Basile *Aux jeunes gens* occupe une place de choix, tant pour son contenu que pour l'autorité dont il a joui à d'autres périodes de l'histoire. Il est curieux de constater qu'au cours des siècles ce petit traité n'a cessé d'être interprété en deux sens bien différents et même contradictoires par ceux qui s'y sont intéressés. Certains y ont vu une défense des auteurs classiques et un encouragement à les lire, une espèce de premier humanisme chrétien dont les plus beaux fruits ne devaient pas tarder à se manifester ; d'autres, une critique sévère de ces mêmes auteurs et une mise en garde contre eux¹. La querelle à vrai dire n'a jamais été entièrement résolue. Elle a repris de nouveau à l'époque de la Renaissance, et nous en trouvons plus d'un écho dans les vues opposées qu'expriment encore de nos jours de savants interprètes de la pensée du grand Cappadocien².

Des avis aussi partagés font soupçonner de la part de l'auteur une intention particulière qui n'a pas toujours été bien perçue. Nous avons déjà eu l'occasion de faire remarquer que les citations païennes dont son discours est farci ne sont pas toujours aussi littérales qu'elles n'en ont

1. Pour l'histoire des interprétations de ce texte, cf. L. SCHUCAN, *Das Nachleben von Basilius Magnus « Ad adolescentes », ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Humanismus, Travaux d'humanisme et renaissance*, t. CXXXIII, Genève, 1973.
2. Voir, parmi les travaux les plus récents, H. HERTER, *Basileios der Grosse und das Problem der profanen Bildung*, dans *Proceedings of the First International Humanistic Symposium at Delphi*, t. I, Athens, 1970, p. 252-257. A. MOFFATT, *The Occasion of St. Basil's « Address to Young Men »*, dans *Antichon*, 6 (1972), p. 74-86. P. SCAZZOSO, *L'umanesimo di S. Basilio*, dans *Augustinianum*, 12 (1972), p. 391-405. E. VALGIGLIO, *Basilio Magno « Ad adolescentes » e Plutarco « De audiendis poetis »*, dans *Rivista di studi classici*, 23 (1975), p. 67-86. E. LAMBERZ, *Zum Verständnis von Basileios' Schrift 'Ad Adolescentes'*, » dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 90, (1979), 2-3, p. 75-95.

l'air³. Trois exemples devront suffire pour nous montrer jusqu'à quel point Basile savait être « infidèle » à ses sources lorsque bon lui semblait.

Le premier a trait à l'épisode, célèbre entre tous, d'Ulysse et des sirènes au livre XII de l'*Odyssee*. Sans le dire tel quel, Basile laisse entendre qu'Ulysse, qui en matière de vertu n'était pas moins exigeant pour lui-même que pour son équipage, s'était bouché les oreilles pour échapper au piège qui allait bientôt lui être tendu⁴. Or il n'en est rien. Nous savons qu'Ulysse a rempli de cire les oreilles de ses compagnons mais non les siennes, afin précisément de pouvoir écouter les chants funestes⁵. Il n'est même pas sûr qu'il soit complètement honnête quand, en agissant ainsi, il prétend ne pas faire autre chose que ce que Circé lui avait « commandé »⁶. Tout au plus celle-ci avait-elle consenti à ce qu'il s'expose au péril qui le guettait, puisqu'il y tenait tant, mais à condition de se faire lier au mât du navire ? Il semblerait que notre Ulysse ait été du nombre de ceux qui avaient maîtrisé cet « art de mentir » — *hê peri to pseudesthai tekhnê* — contre lequel Basile s'emporte vers le début de son discours⁸. Si l'expression paraît nouvelle, l'idée ne l'était pas. Homère, qui qualifie de « sûrs » ou de prudents les propos de son héros, lui fait en effet tenir un langage bien différent selon qu'il s'adresse à ses pairs ou à des inférieurs⁹.

On ne trouvera pas moins douteux du point de vue de la morale chrétienne le second épisode de l'*Odyssee* auquel le traité de Basile nous renvoie. Ulysse, qui vient de faire naufrage, est rejeté sur le rivage et s'endort sous un buisson où il sera bientôt découvert par Nausicaa et ses compagnes. D'après Basile, sa seule présence aurait rempli de respect le

3. Cet appendice reprend en raccourci, et d'un point de vue un peu différent, quelques idées qui sont développées plus longuement ailleurs sous le titre *Christianity and Hellenism in Basil the Great's Address ad Adulescentes*, dans *Neoplatonism and Early Christianity*, éd. par H.J. BLUMENTHAL et R.A. MARKUS, Liverpool, 1980. Nous ne l'ajoutons que pour éclairer les remarques trop sommaires que nous faisons plus haut, p. 53 sq., au sujet de la manière dont les Pères de l'Église ont utilisé les auteurs païens.
4. SAINT BASILE, *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, IV, 8-11, éd. F. BOULENGER, Paris, *Les Belles Lettres*, 1935, p. 44 : « Quand leur imitation (i.e., celle des poètes) se porte sur des personnages vicieux, il faut éviter ces exemples en vous bouchant les oreilles, tout comme Ulysse, ainsi qu'ils le racontent, devant les chants des Sirènes ».
5. HOMÈRE, *Odyssee*, XII, 173-180.
6. *Ibid.*, XII, 159-160.
7. *Ibid.*, XII, 49-54.
8. *Aux jeunes gens*, IV, 30-31, p. 45.
9. Cf. *Odyssee*, VIII, 171. XÉNOPHON, *Mémoires*, I, 2, 58 et IV, 6, 15.

cœur des jeunes filles. Ulysse n'a pas eu à rougir de sa nudité, car il avait pour manteau la vertu dont le poète l'avait paré. Cette même vertu aurait par la suite incité les Phéaciens à se défaire de leur mollesse habituelle et à concevoir pour lui une estime telle qu'ils ne songeaient plus qu'à l'imiter en toute chose. Et l'auteur de citer en guise de conclusion les paroles d'un commentateur anonyme qui tirait de cet incident la leçon que voici : « Vous devez cultiver, hommes, une vertu qui surnage avec le naufragé, et, dès qu'il a pris terre, le fera paraître plus honorable dans sa nudité que les heureux Phéaciens »¹⁰.

Il n'est pas nécessaire d'avoir étudié Homère à fond pour voir que Basile a encore fait subir au texte original de graves entorses. Si nous nous reportons à l'*Odyssée*, nous nous apercevons que le sentiment qui s'empare à ce moment des jeunes filles n'est pas la « pudeur » (aiskhunê), mais la terreur et même l'épouvante¹¹. Seule Nausicaa, plus hardie que les autres, a le courage de regarder le naufragé en face et résiste à la tentation de fuir. Ulysse s'efforce de la rassurer, mais il faut avouer que son discours est beaucoup plus un chef-d'oeuvre d'adresse qu'un modèle de franchise¹². La princesse ne s'y laisse d'ailleurs pas prendre. Ce qu'elle admire chez celui qui parle, ce n'est pas sa « vertu » mais son « esprit » et sa prestance¹³. Loin de nous apparaître elle-même comme un paradigme d'innocence ou de candeur juvénile, elle n'a rien de plus pressé que de recourir à un mensonge destiné à cacher au roi et à la reine le fait que sa première rencontre avec cet étranger avait eu lieu sans leur consentement¹⁴.

Lorsque, au bout de plusieurs jours de conversation et de fêtes, Ulysse, resté jusqu'alors inconnu, se révèle à ses hôtes, c'est toujours comme un homme qui vit sur les lèvres de tout le monde pour ses « ruses » et non pour sa vertu¹⁵. Le lecteur finit par comprendre que ce long intermède, auquel Homère ne consacre pas moins de trois chants, n'a d'autre but que de faire ressortir la distance qui sépare l'endurance virile d'Ulysse des moeurs gracieuses, quoique peu héroïques, de cette terre lointaine. Certes, les Phéaciens sont impressionnés par ce qu'ils viennent d'apprendre au sujet de l'illustre guerrier que le hasard a fait échouer sur leurs rives paisibles ; mais l'idée qu'à son exemple ils

10. *Aux jeunes gens*, V,25-42, p. 47-48.

11. *Odyssée*, VI,137 ; cf. *Aux jeunes gens*, V,31, p. 47.

12. Cf. *Odyssée*, VI,148.

13. *Ibid.*, VI,187.

14. *Ibid.*, VI,255-315.

15. *Ibid.*, IX,19-20.

auraient entrepris de réformer leur vie est une invention sans fondement de Basile ou du commentateur dont il s'inspire, et rien dans ce qu'avait dit Homère ne permet d'inférer qu'ils aient eu le moindre désir de partager son sort.

Passons de suite au troisième exemple, celui de Hercule à la croisée des chemins, qui n'est pas moins instructif que les deux autres et qui est emprunté cette fois aux *Mémorables* de Xénophon. Basile est tout fier de pouvoir faire appel à un sophiste, Prodicus, comme témoin de la supériorité d'une vie vouée à la poursuite de la vertu, bien que ce soit à sa pensée plus qu'à ses paroles exactes qu'il entende s'attacher¹⁶. Toujours est-il qu'au moment où le choix s'imposait entre la vertu et le vice, Hercule voit apparaître devant lui deux femmes dont la différence se trahit d'emblée par leur maintien. L'une s'est fait une beauté artificielle. Languissante de mollesse, elle mène après elle tout l'essaim des voluptés et réserve à ceux qu'elle s'éduït bien d'autres jouissances encore¹⁷. Sa rivale ne lui ressemble guère. Sa figure est « décharnée » ; sa tenue, « négligée ». À son disciple elle ne promet ni détente ni plaisirs, mais uniquement des sueurs, des peines et des dangers à l'infini ; en retour de quoi il peut s'attendre à ne devenir rien de moins qu'un dieu. C'est cette seconde, nous dit-on pour terminer, que Hercule a eu la bonne idée de suivre¹⁸.

On ne s'étonnera pas qu'en reprenant cet apologue Basile ait laissé tomber de nombreux détails, et notamment la plupart des allusions qu'il renferme aux dieux du paganisme. Mais il n'y a pas que cela. Nous remarquons d'abord que la Vertu, telle que Xénophon la dépeint, n'a rien d'aride ou de négligé. Au contraire, elle est « belle à voir », *euprepês ideîn*, et « pleine de noblesse », *eleutherias*¹⁹ ; car autrement il est peu probable que Hercule se serait senti attiré vers elle. Basile pouvait se dispenser de ce trait, étant donné que la vertu dont il veut faire l'éloge s'appuie davantage sur la grâce divine que sur l'inclination naturelle qui pousse l'âme d'élite à préférer la beauté morale soit au plaisir, soit à l'utilité.

Chose plus remarquable encore, Xénophon se garde bien de souffler mot du choix que Hercule a dû faire de la vertu. Le Socrate des *Mémorables*, qui rapporte l'histoire, se contente d'avertir son interlocu-

16. Cf. *Aux jeunes gens*, V, 58-60, p. 48.

17. *Ibid.*, V, 67-71, p. 48-49.

18. *Ibid.*, V, 71-77, p. 49.

19. XÉNOPHON, *Mémorables*, II, 1, 22.

teur, Aristippe, qu'il ferait mieux de réfléchir, comme l'avait fait le jeune héros, à la manière dont il lui convient de vivre²⁰. Nul doute que Xénophon ait cru lui aussi à la supériorité de la vie morale. Mais alors pourquoi, le moment venu, s'est-il abstenu de prendre ouvertement parti pour elle ?

Nous en entrevoyons le motif dès que nous nous référons au contexte de la discussion, où il s'agit précisément de savoir si l'homme a toujours intérêt à rechercher la vertu. Celle-ci est manifestement plus digne de respect que le vice, mais il lui arrive aussi d'être moins agréable ; car celui qui s'y adonne doit le plus souvent renoncer à ses aises, se sacrifier pour le bien d'autrui, s'exposer aux dangers de la guerre et entreprendre quantité de travaux qui répugnent d'ordinaire à la nature humaine²¹. Aristippe croit échapper à ce dilemme en suivant une « voie moyenne », qui consiste à vivre en étranger dans n'importe quelle cité²². Il pourra ainsi profiter des avantages de la vie civile sans être contraint d'en subir les multiples inconvénients. Pour des raisons que Socrate n'aura pas de mal à lui faire voir, cette solution n'est guère praticable²³. Mais il en existe peut-être une autre, plus valable et plus attrayante du moins pour ceux qui savent la reconnaître : celle de Socrate, c'est-à-dire, du philosophe, qui ne fait pas partie à proprement parler de la cité, mais qui par contre n'éprouve aucun attrait pour les viles jouissances qu'Aristippe compte se procurer. C'est à cette nouvelle vie, qui n'entraîne ni sacrifice ni bassesse et qui, étant à la fois noble et agréable, s'avère supérieure aux deux autres, que le lecteur doit penser s'il veut voir à quoi Xénophon voulait en venir.

Le jeune Hercule n'a vu devant lui que deux possibilités, dont ni l'une ni l'autre ne paraît pleinement satisfaisante. S'il s'en était donné la peine, il se serait aperçu qu'à cette croisée des chemins où il s'est trouvé, trois voies et non pas deux se rejoignent. Puisque cette troisième voie n'est pas pour tout le monde, Xénophon pouvait se contenter d'y faire allusion discrètement. Basile, dont le but principal était d'exhorter ses auditeurs à une vie morale digne de ce qu'on attendait d'eux, n'avait pas à s'en occuper du tout. On se demande si, pour un chrétien qui aspire au bonheur du ciel, il était même permis d'y songer.

20. *Ibid.*, II, 1, 34.

21. *Ibid.*, II, 1, 8-9.

22. *Ibid.*, II, 1, 11 et 13.

23. *Ibid.*, II, 1, 14-20.

Ce qui est particulièrement intéressant dans tout ceci, c'est que Basile lui-même semble s'être rendu compte de la liberté dont il usait à l'égard de ses sources. À deux reprises dans son discours il prend sur lui de réprimander ceux qui font consister le bonheur dans des « tables bien garnies » ou des « chants mélodieux », et qui passent leur vie à « parcourir la terre et la mer, comme s'ils se sentaient obligés de rendre à quelque dieu l'hommage d'une activité sans répit »²⁴. Est-il nécessaire de rappeler que l'aventurier inlassable qui déclare à ses hôtes que la vie n'est jamais plus agréable que lorsque les salles sont remplies de musique, les tables chargées de viandes de toutes sortes et les coupes débordantes de vin nouvellement tiré des cratères, n'est autre que ce même Ulysse, qui vient de nous être présenté comme le modèle de toutes les vertus ?²⁵ Il faudrait que Basile ait été bien distrait ou bien naïf pour ne pas s'apercevoir qu'il se contredisait. S'il s'est exprimé ainsi, c'est vraisemblablement à dessein. Pourquoi l'a-t-il fait ?

Nous le comprendrons mieux si nous nous replaçons dans le cadre de cette civilisation antique, toute imbue des grands auteurs classiques qui servaient depuis longtemps de base à l'éducation du jeune Grec et que rien n'était encore venu remplacer. Il était évidemment possible d'interdire la fréquentation de ces auteurs aux chrétiens, et nous savons que d'aucuns ont tenté de le faire. On n'imagine cependant pas très bien à quoi cela aurait abouti. Mieux valait ne pas se priver d'un enseignement dont on pouvait soi-même tirer profit, tout en employant d'autres moyens pour en minimiser les dangers. Puisque l'élève qui en est encore à ses premiers pas n'est pas à même de juger de la valeur des oeuvres qu'il étudie, il suffisait de lui en proposer une interprétation plus ou moins conforme aux exigences de la morale chrétienne. On était à peu près sûr que, une fois persuadé que la littérature païenne n'était dans son ensemble qu'un « éloge de la vertu »²⁶, son esprit ne retiendrait de ses lectures que ce qui était de nature à renforcer ce principe. Le risque qu'il courait se trouvait neutralisé d'avance par la superposition d'une image chrétienne qui accaparait son attention et reléguait dans l'ombre tout ce qui lui était contraire. Peu importe qu'en lisant les païens de cette façon on n'ait pas toujours été rigoureusement fidèle à leur pensée. Ce n'est plus à eux qu'il convenait de demander la connaissance qui, seule, assure le salut.

24. *Aux jeunes gens*, IV,17-19, p. 45, et IX,7-11, p. 55.

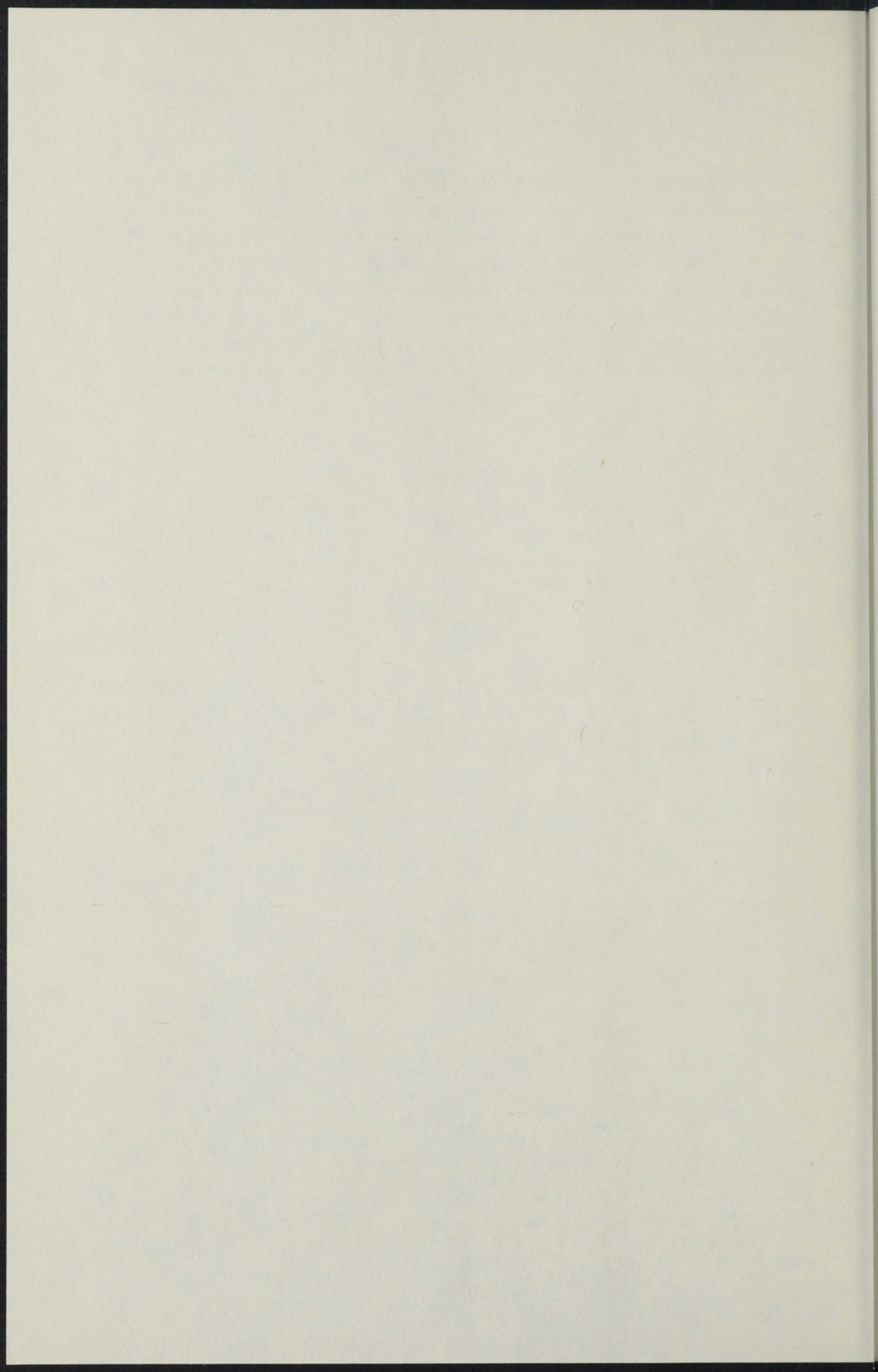
25. Cf. *Odyssée*, IX,1-10.

26. *Aux jeunes gens*, V,26-27, p. 47.

De même que les Pères de l'Église n'ont pas vraiment baptisé Socrate et Platon, de même, quoi qu'on en ait dit, ils n'ont pas canonisé Homère²⁷. Mais ils ne les ont pas condamnés non plus. Ils les ont plutôt traités en esclaves et n'ont pas trouvé mieux que de les mettre au service d'un autre idéal, auquel l'avenir était désormais promis. Il ne faudra pas moins d'un millénaire pour opérer leur rachat et les délivrer de ces limbes lumineuses où, « sans joie ni tristesse », nous les voyons languir à l'heure fatidique où Dante entreprend sa nouvelle descente aux enfers²⁸.

27. Cf. H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich, 1957, qui intitule la troisième partie de son ouvrage « Heiliger Homer ». Voir à ce sujet les remarques critiques de V. BUCHHEIT, *Homer bei Methodius von Olympos*, dans *Rhein. Museum*, 99 (1956), p. 17-36. Rahner lui-même reconnaît que l'expression *heiliger Homer* est empruntée, non pas aux Pères de l'Église, mais à GOETHE, *Das Künstlers Morgenlied*.

28. Cf. *Inferno*, Chant 4.



BIBLIOGRAPHIE

- ALLARD, G.-H., compte rendu de F. Van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, dans *Laval théologique et philosophique*, 35 (1979), p. 98-100.
- ALTMANN, A., *Maimonides and Thomas Aquinas : Natural or Divine Prophecy*, dans *Association for Jewish Studies Review*, 3 (1978), p. 1-19.
- ARENSBERG, W., *The Cryptography of Dante*, New York, 1921.
- AROUX, E., *Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste*, 1854 (réimprimé, Paris, 1939).
- AUERBACH, E., *Dante als Dichter der iridischen Welt*, Berlin und Leipzig, 1929.
——— *Dante's Addresses to the Reader*, dans *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, Bern und München, 1967, t. 1, p. 145-155.
——— *Figura*, *ibid.*, p. 55-92.
- BADAWI, A., *Histoire de la philosophie en Islam*, t. I : *Les philosophes théologiens*, Paris, 1972.
- BARBI, M., *Dante : vita opere e fortuna*, Firenze, 1933.
——— *Nuovi problemi della critica dantesca*, VI : *L'ideale politico-religioso di Dante*, dans *Studi danteschi*, 23 (1938), p. 46-77.
- BENINI, R., *Scienza, religione ed arte nell' astronomia di Dante*, Roma, 1939.
- BERGES, W., *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Leipzig, 1938.
- BERGSTRÄSSER, G., *Hunain ibn Ishaq über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen*, dans *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, 17,2 (1925).
- BLOOM, A., *The Republic of Plato*, Translated, with Notes and an Interpretive Essay, New York, 1968.
- BLUMENTHAL, H., and MARKUS, R.A., eds., *Neoplatonism and Early Christianity*, Liverpool, 1980.
- BOCCACCIO, G., *Decameron*, éd. V. Branca, 2 vols., Firenze, ²1960.
——— *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, ed. G. Padoan (= Tutte le opere di Giovanni Boccaccio, t. VI), 1965.
——— *Opere in versi, Corbaccio, Trattatello in laude di Dante. Prose latine, Epistole*, éd. P. Ricci, Milano-Napoli, 1965.
- BOCCALINI, T., *La bilancia politica : osservazioni sopra gli Annali di Cornelio Tacito*, Venise, 1674.

- BOLLNOW, O.F., *Das Verstehen : Drei Aufsätze sur Theorie der Geisteswissenschaften*, Mainz, 1949.
- BONAFEDE, G., *La condanna di Stefano Tempier e la Declaratio di Raimundo Lullo*, dans *Estudios Lulianos*, 4 (1960), p. 113-128.
- BOTTE, B., *OIKONOMIA, quelques emplois spécifiquement chrétiens*, dans *Corona gratiarum : Miscellanea patristica, historica et liturgica Eligio Dekkers O.S.B. XII lustra complenti oblata, Instrumenta patristica*, X, t. I, Bruges, 1975, p. 3-9.
- BUCHHEIT, V., *Homer bei Methodius von Olympos*, dans *Rhein. Museum*, 99 (1956), p. 17-36.
- BUSNELLI, G., *Il concetto e l'ordine del Paradiso dantesco*, Parte I : *Il concetto*, Città di Castello, 1911.
- CARCOPINO, J., *Virgile et le mystère de la IV^e Églogue*, Paris, 1943.
- CARNE-ROSS, D.S., *Dante Agonistes*, dans *The New York Review of Books*, 22,7 (May 1, 1975), p. 3-8.
- CERFAUX, L., et TONDRIAU, J., *Un concurrent du christianisme : le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai, 1957.
- CHARITY, A.C., *Events and Their Afterlife : The Dialectics of Christian Typology in the Bible and Dante*, Cambridge, 1966.
- CHUBB, T.C., *Dante and His World*, Boston and Toronto, 1966.
- CHENU, M.D., *Dogme et théologie dans la Bulle Unam Sanctam*, dans *Mélanges Lebreton*, t. II (= *Recherches de science religieuse*, 40, 1952), p. 307-316.
- *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montréal et Paris, 1954.
- *La théologie au douzième siècle*, Paris, 1957.
- CHESNUT, G.F., *The First Christian Histories : Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*, *Théologie historique*, t. 46, Paris, 1977.
- COLLINGWOOD, R.G., *An Autobiography*, Oxford, 1939.
- *An Essay on Metaphysics*, Oxford, 1940.
- CORBIN, H., *Histoire de la philosophie islamique*, t. I., Paris, 1964.
- COSMO, U., *Vita di Dante*, Firenze, ³1965.
- COURCELLE, P., *Les exégèses chrétiennes de la quatrième Églogue*, dans *Revue des études anciennes*, 59 (1957), p. 294-319.
- D'ALVERNÉ, M.T., et HUDRY, F., *Al-Kindi, De radiis*, dans *Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, 41 (1974), p. 139-260.
- DANTE ALIGHIERI, *Oeuvres complètes*, traduction et commentaires par A. Pézard, *Bibliothèque de la Pléiade*, Paris, 1965.

- *La Divina Commedia*, Edited and Annotated by C.H. Grandgent, Revised by C.S. Singleton, Cambridge, Mass., 1972.
- *La Divine comédie*, traduction, préface, notes et commentaires par H. Longnon, Paris, 1966.
- *La Divina Commedia secondo l'antica volgata*, éd. G. Petrocchi, 4 vols., Roma, 1966-1968.
- *La Divina Commedia*, testo critico della Società Dantesca Italiana, col commento Scartatazziano, rifatto da G. Vandelli, Milano, ¹⁹1965.
- *Inferno, Purgatorio, Paradiso*, Italian Text with English Translation and Comment by J.D. Sinclair, 3 vols., New York, 1936-1946.
- *The Divine Comedy*, Translated, with a Commentary by C.S. Singleton, 6 vols., Princeton, 1970-1975.
- *Inferno, Purgatorio, Paradiso*, 3 vols., Temple Classics, London, 1899-1901.
- *Le Banquet (Il Convivio)*, introduction, traduction et notes de P. Guiberteau, Paris, 1968.
- *Il Convivio*, éd. G. Busnelli et G. Vandelli (= *Opere di Dante*, t. IV), 2 vols., Roma, ²1964.
- *Monarchia*, éd. P.G. Ricci (= *Le opere di Dante Alighieri*, t. V), Roma, 1965.
- *Opere minori*, a cura di A. del Monte, Milano, ²1966.
- DE LUBAC, H., *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture*, 4 vols., Paris, 1959-1964.
- DENOMY, A.J., *The De Amore of Andreas Capellanus and the Condemnation of 1277*, dans *Mediaeval Studies*, 8 (1946), p. 107-149.
- *Andreas Capellanus : Discovered or Rediscovered*, *ibid.*, p. 300-301.
- D'ENTRÈVES, A.P., *Dante as a Political Thinker*, Oxford, 1952.
- DONDAINE, A., *Le manuel de l'inquisiteur (1230-1330)*, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 17 (1947), p. 186-192.
- D'OVIDIO, F., *Nuovi studi danteschi I : Il Purgatorio e il suo preludio*, Milano, 1906.
- DUNPHY, W., et MAURER, A., *A Promising New Discovery for Sigerian Studies*, dans *Mediaeval Studies*, 29 (1967), p. 364-369.
- ELDERS, L.J.V., *Les rapports entre la doctrine de la prophétie selon saint Thomas et « Le guide des égarés » de Maïmonide*, dans *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Madrid, 1979, t. I, p. 219-229.
- FAITHFULL, R.G., *The Esoteric Interpretation of Dante*, dans *Italica*, 27 (1950), p. 82-87.
- FAKHRY, M., *A History of Islamic Philosophy*, New York and London, 1970.
- FERGUSON, F., *Dante's Drama of the Mind*, Princeton, 1953.

- FORTIN, E.L., *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle : la querelle de l'âme humaine en Occident*, Paris, 1959.
- *Clement of Alexandria and the Esoteric Tradition*, dans *Studia Patristica*, IX, Berlin, 1966, p. 41-56.
- *St. Augustine and Roman Political Religion (De Civ. Dei, IV, 27) : Some Critical Reflections*, dans *Revue des études augustiniennes*, 26 (1980).
- *Christianity and Hellenism in Basil the Great's Address Ad Adulescentes*, dans H. Blumenthal and R.A. Markus, eds., *Neoplatonism and Early Christianity*, Liverpool, 1980.
- FRECCERO, J., *Dante : A Collection of Critical Studies*, Englewood Cliffs, 1965.
- *Dante and the Neutral Angels*, dans *The Romanic Review*, 51 (1960), p. 3-14.
- *Dante's 'per sé' Angel : The Middle Ground in Nature and in Grace*, dans *Studi Danteschi*, 39 (1962), p. 5-38.
- *Medusa : The Letter and the Spirit*, dans *Yearbook of Italian Studies*, 1972, p. 1-18.
- GADAMER, H.G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen, ³1972.
- *Correspondence Concerning Wahrheit und Methode*, dans *The Independent Journal of Philosophy (Unabhängige Zeitschrift für Philosophie)*, 2 (1978), p. 5-12.
- GARDET, L., et ANAWATI, M.-M., *Introduction à la philosophie musulmane*, Paris, ²1970.
- GARDNER, E.G., *Dante and the Mystics : A Study of the Mystical Aspects of the Divina Commedia and Its Relations with Some of Its Mediaeval Sources*, New York, ²1968.
- GAUTHIER, R.A., *Magnanimité*, Paris, 1951.
- *Trois commentaires « averroïstes » sur l'Éthique à Nicomaque*, dans *Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, 16 (1947-1948), p. 187-336.
- GILSON, É., *Dante et la philosophie*, Paris, 1939.
- *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921.
- *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London, 1955.
- *La philosophie au moyen âge*, Paris, ²1952.
- GLORIEUX, P., *Siger de Brabant*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. XIV, col. 2041-2052.
- *Tempier (Étienne)*, *ibid.*, t. XV, col. 99-107.
- GOERNER, E.A., *Peter and Caesar : The Catholic Church and Political Authority*, New York, 1965.
- GONTARD, F., *The Chair of St. Peter : A History of the Papacy*, Translated by A.J. and E.F. Peeler, New York, 1964.
- GONZALES PALENCIA, A., *Al-Farabi : Catalogo de las ciencias*, Madrid, ²1953.

- GOODENOUGH, E.R., *The Political Philosophy of Hellenistic Kingship*, dans *Yale Classical Studies*, 1 (1928), p. 55-102.
- *The Politics of Philo Judaeus : Practice and Theory*, New Haven, 1938.
- GOUDET, J., *Dante et la politique*, Paris, 1969.
- GRABMANN, M., *Das Werk De Amore des Andreas Capellanus und das Verteilungsdekret des Bischofs Tempier von Paris vom März 1277*, dans *Speculum*, 7 (1932), p. 75-79.
- *Die Mittelalterlichen Kommentare zur Politik des Aristoteles*, *Sitzungsab. der Bayer. Akademie der Wissenschaften*, Philos.-hist. Abteil, 10, München, 1941.
- *Studien über der Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, *Sitzungsab. der Bayer. Akademie der Wissenschaften*, Philos.-hist. Abteil, 2, München, 1934.
- GRUMEL, V., *La chronologie*, dans *Traité d'études byzantines*, publié par P. Lemerle, t. I, Paris, 1958.
- GRUNDMANN, H., *Dante und Joachim von Fiore*, dans *Deutsches Dante-jahrbuch*, 14 (1932), p. 210-251.
- GUÉNON, R., *L'ésotérisme de Dante*, Paris, 1957.
- GUIBERTEAU, P., *L'énigme de Dante*, Paris, 1973.
- HALLER, R.S., *Literary Criticism of Dante Alighieri*, Lincoln, Nebraska, 1973.
- HAYEN, A., *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Église*, Louvain et Paris, 1952.
- HEIDEGGER, M., *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. F. Fédier, Paris, 1962.
- *Nietzsche*, 2 vols., Pfullingen, 1961.
- HERTER, H., *Basileios der Grosse und das Problem der profanen Bildung*, dans *Proceedings of the First International Humanistic Symposium at Delphi*, t. I, Athens, 1970, p. 252-257.
- HILLGARTH, J.N., *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France*, Oxford, 1971.
- HÖDL, L., *Dopplete Wahrheit*, dans *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. II, Basel-Stuttgart, 1972, p. 285-287.
- HOLLANDER, R., *Allegory in Dante's Commedia*, Princeton, 1969.
- HOPPER, V.F., *Medieval Number Symbolism : Its Sources, Meaning and Influence on Thought and Expression*, New York, 1938.
- HOY, D.C., *History, Historicity and Modern Philosophy*, dans M. Murray, éd., *Heidegger and Modern Philosophy*, New Haven, 1978, p. 329-353.
- IVRY, A., *Al-Kindi's Metaphysics*, Albany, 1974.
- JAEGER, W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947.

- JOHN, R.L., *Dante*, Vienna, 1946.
- KANTOROWICZ, E.H., *Kaiser Friedrich II*, Düsseldorf und München, ⁴1936.
 ——— *The King's Two Bodies : A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, 1957.
 ——— *Laudes Regiae : A Study of Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, Berkeley and Los Angeles, 1958.
- KÄPPELI, T., *Der Dantegegner Guido Vernani O.P. von Rimini*, dans *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 28, 1937-1938, p. 107-146.
- KOYRÉ, A., *Le vide et l'espace infini au XIV^e siècle*, dans *Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, 17 (1949), p. 169-201.
- KRAUS, P., *Raziana I*, dans *Orientalia*, N.S., 4 (1935).
- KRISTELLER, O., *Renaissance Thought II*, New York, 1965.
- LAMBERZ, E., *Zum Verständnis von Basileios' Schrift 'Ad Adolescentes'*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 90, 2-3 (1979), p. 75-95.
- LEAKE, J.C., *Tacitus' Teaching and the Decline of Liberty at Rome*, thèse inédite, Boston College, 1979.
- LEE A.C., *The Decameron : Its Sources and Analogues*, New York, 1909.
- LEIGH, G., *The Passing of Beatrice : A Study in the Heterodoxy of Dante*, London, 1932.
- LERNER, R., *Averroes on Plato's Republic*, Translated with an Introduction and Notes, Ithaca and London, 1974.
 ——— *Maimonides' Letter on Astrology*, dans *History of Religions*, 8,2 (1968), p. 143-158.
- LERNER, R., and MAHDI, M., *Medieval Political Philosophy : A Sourcebook*, New York, 1963.
- LOHR, C., *Aristotle in the West : Some Recent Books*, dans *Traditio*, 25 (1969), p. 417-431.
- MADEC, G., *Tempora christiana : expression du triomphalisme chrétien ou récrimination païenne*, dans *Scientia augustiana : Studien über Augustinus, den Augustinismus und den Augustinerorden*, P. Mayer et W. Eckermann, édés., Würzburg, 1975, p. 112-136.
- MAHDI, M., *Alfarabi*, dans L. Strauss et J. Cropsey, édés., *History of Political Philosophy*, Chicago, ²1972, p. 182-202.
 ——— *Alfarabi against Philoponos*, dans *Journal of Near Eastern Studies*, 26,4 (1967), p. 233-260.
 ——— *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, Translated with an Introduction, Glencoe, 1962.
 ——— *The Editio Princeps of Farabi's « Compendium Legum Platonis »*, dans *Journal of Near Eastern Studies*, 20,1 (1961), p. 1-24.

- *Islamic Philosophy and Theology*, dans *Encyclopedia Britannica*, t. IX, 151974, p. 1012-1025.
- *Language and Logic in Classical Islam*, dans G.E. von Grunebaum, éd., *Logic in Classical Islam*, Wiesbaden, 1970, p. 51-83.
- *Remarks on Alfarabi's Attainment of Happiness*, dans G.F. Hourani, éd., *Essays in Islamic Philosophy and Science*, Albany, 1975, p. 47-66.
- *Science, Philosophy and Religion in Alfarabi's « Enumeration of the Sciences »*, dans J.E. Murdoch and E.D. Sylla, éd., *The Cultural Context of Medieval Learning*, Dordrecht, 1975, p. 113-147.
- MAHONEY, E.P., *Saint Thomas and Siger of Brabant Revisited*, dans *The Review of Metaphysics*, 27 (1974), p. 531-553.
- MANDONNET, P., *Dante le théologien*, Paris, 1935.
- *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, 1^{er} partie : *Étude critique*, *Les philosophes belges*, t. VI, Louvain, 21911.
- *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, 2^{me} partie : *Textes inédits*, *Les philosophes belges*, t. VII, Louvain, 1908.
- MARIANI, U., *I trattati politici di Guido Vernani e Dante Alighieri*, dans *Il giornale dantesco*, 30 (1927), p. 18-30.
- MARROU, H.-I., *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 21950.
- *Saint Augustin, Orose et l'augustinisme historique*, dans *La storiografia altomedievale. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto medioevo*, 17, Spoleto, 1970, p. 59-87.
- MASSERON, A., *Les énigmes de la Divine comédie*, Paris, 1922.
- MATTEINI, N., *Il più antico oppositore politico di Dante : Guido Vernani da Rimini*, Padova, 1958.
- MAUGAIN, G., *Dante en France au XIX^e siècle*, dans *Publications de la Faculté des Lettres de l'université de Strasbourg*, 10 (1922).
- *L'orthodoxie de Dante et la critique française de 1830 à 1860*, dans *Dante : Mélanges de critique et d'érudition française, 1321-1921*, Paris, 1921, p. 185-201.
- MAURER, A., *Averroism, Latin*, dans *New Catholic Encyclopedia*, t. I, New York, 1967, p. 1127-1129.
- *John of Jandun and the Divine Causality*, dans *Medieval Studies*, 17 (1955), p. 185-207.
- MAZZONI, F., *Saggio di un nuovo commento alla « Divina Commedia »*, Firenze, 1967.
- MCLAUGHLIN, M.M., *Paris Masters of the Thirteenth and Fourteenth Centuries and Ideas of Intellectual Freedom*, dans *Church History*, 24 (1955), p. 195-209.
- MELLONE, M., *Gli angeli neutrali*, dans *Enciclopedia dantesca*, t. I, Roma, 1970, p. 270-271.

- MEYERHOF, M., *La fin de l'école d'Alexandrie d'après quelques auteurs arabes*, dans *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, 15 (1932-1933), p. 109-123.
- *Von Alexandrien nach Bagdad : ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern*, dans *Sitzungsber. der pruss. Akad. der Wissen.*, phil.-hist. Klasse, Berlin, 1931, p. 389-429.
- MOFFATT, A., *The Occasion of St. Basil's « Address to Young Men »*, dans *Antichon*, 6 (1972), p. 391-405.
- MOMMSEN, T.E., *St. Augustine and the Christian Idea of Progress*, dans Mommesen, *Medieval and Renaissance Studies*, Ithaca, 1959, p. 265-297.
- *Orosius and Augustine*, *ibid.*, p. 325-348.
- MOTZKIN, A.L., *On the Interpretation of Maimonides*, dans *The Independent Journal of Philosophy (Unabhängige Zeitschrift für Philosophie)*, 2 (1978), p. 39-46.
- MULLER, J.P., *Philosophie et foi chez Siger de Brabant : la théorie de la double vérité*, dans *Studia Anselmiana*, 7-8 (1938), p. 35-50.
- NARDI, B., *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, ²1967.
- PASSERINI, G.L., *Le vite di Dante*, Firenze, 1917.
- PÉPIN, J., *Dante et la tradition de l'allégorie*, Conférence Albert-le-Grand 1969, Montréal et Paris, 1970.
- *Mythe et allégorie : les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, ²1976.
- PETERS, F.E., *Aristotle and the Arabs : The Aristotelian Tradition in Islam*, New York, 1968.
- *Aristoteles Arabus : The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, Leiden, 1968.
- PETERS, W.H., *The Life of Benedict XV*, Milwaukee, 1959.
- PIETROBONO, L., *Dante*, dans *Enciclopedia cattolica*, t. IV, Firenze, 1950, col. 1169-1212.
- PINES, S., *The Arabic Recensions of Parva Naturalia and the Philosophical Doctrine Concerning Veridical Dreams According to as-Risala al-Manamiyya and Other Sources*, dans *Israel Oriental Studies*, 4 (1974).
- *Maimonide et la philosophie latine*, dans *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Madrid, 1979, t. I, p. 219-229.
- *La « Philosophie orientale » d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens*, dans *Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, 19 (1952), p. 5-37.
- *The Philosophic Sources of the Guide of the Perplexed*, dans Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, Translated with an Introduction and Notes by S. Pines, Chicago, 1963, p. lvii-cxxxiv.
- POLIN, R., *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, 1953.

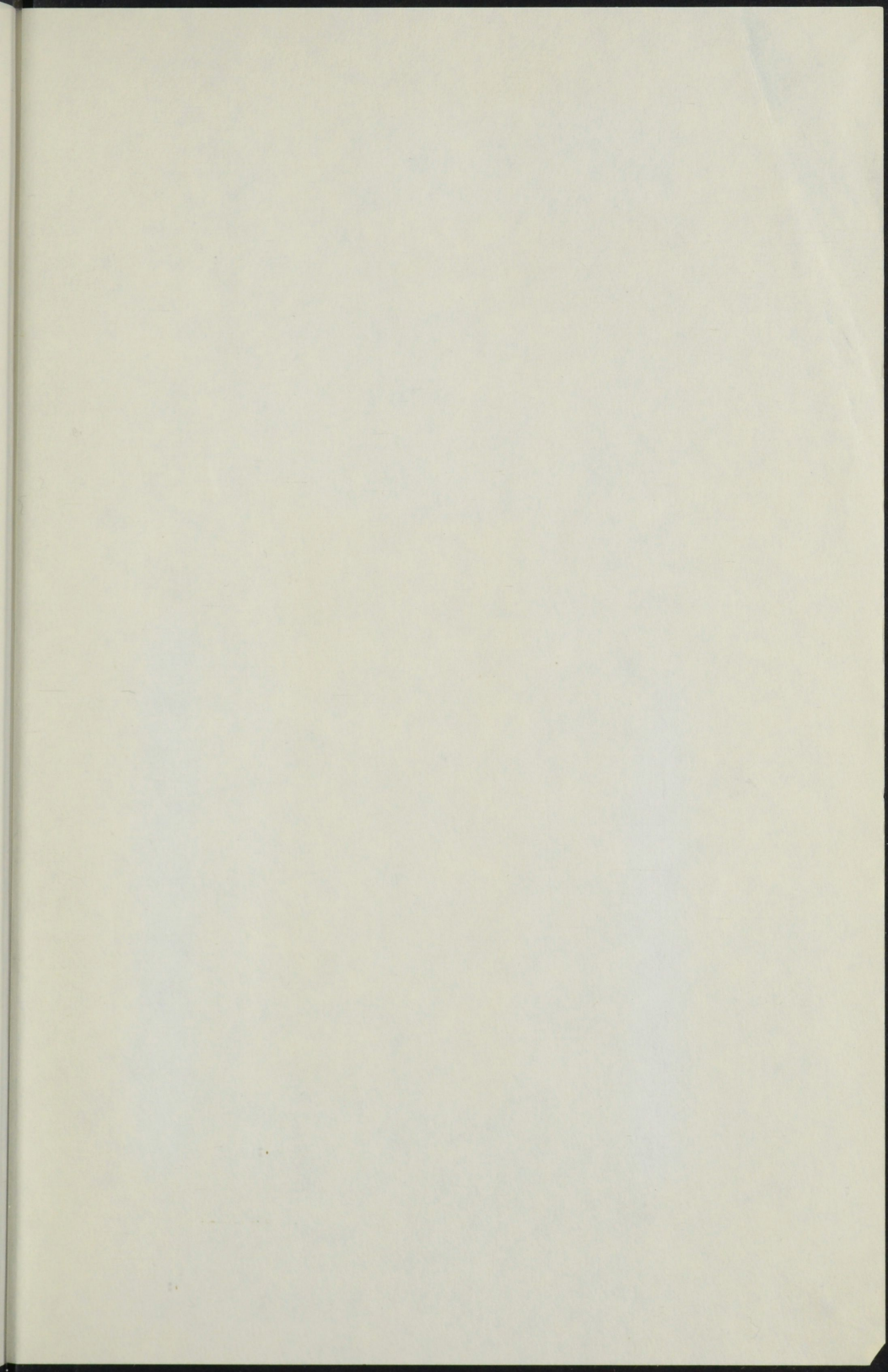
- PUTNAM, G.H., *The Censorship of the Church of Rome*, New York, 1909.
- RAHNER, H., *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zurich, 1957.
- RENAN, E., *Averroès et l'averroïsme, Oeuvres complètes d'Ernest Renan*, éd. H. Psichari, t. III, Paris, 1949.
- RENUCCI, P., *Dante*, Paris, 1958.
- *Dante disciple et juge du monde gréco-latin*, Paris, 1954.
- *Dantismo esoterico nel secolo presente*, dans *Atti del Congresso Internazionale di Studi Danteschi*, Firenze, 1965, p. 305-332.
- *Gaston Paris et la légende de Trajan dans la Divine Comédie*, dans *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, 26 (1947), p. 1-10.
- RESCHER, N., *Al-Farabi on Logical Tradition*, dans *Journal of the History of Ideas*, 24 (1963), p. 127-132.
- *The Development of Arabic Logic*, Pittsburgh, 1964.
- *Studies in the History of Arabic Logic*, Pittsburgh, 1963.
- SAULNIER, V.L., *Le silence de Rabelais et le mythe des paroles gelées*, dans *François Rabelais, ouvrage publié pour le quatrième centenaire de sa mort, Travaux d'humanisme et Renaissance*, VII, Genève et Lille, 1953, p. 233-247.
- SAUTER, F., *Der römische Kaiserkult bei Martial und Statius*, Stuttgart, 1934.
- SCAZZOZO, P., *L'umanesimo di S. Basilio*, dans *Augustinianum*, 12 (1972), p. 391-405.
- SCHOLEM, G., *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich, 1957.
- *La Kabbale et sa symbolique*, trad. J. Boesse, Paris, 1966.
- *Les origines de la Kabbale*, trad. J. Loewenson, Paris, 1966.
- SCHUCAN, L., *Das Nachleben von Basilius Magnus « Ad adolescentes », ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Humanismus, Travaux d'humanisme et Renaissance*, CXXXIII, Genève, 1973.
- SCOTT, K., *Statius' Adulation of Domitian*, dans *American Journal of Philology*, 54 (1933), p. 247-259.
- SIMONELLI, M., *Materiali per un'edizione critica del « Convivio » di Dante*, Roma, 1970.
- SINGLETON, C.S., *Dante Studies I : Commedia, Elements of Structure*, Cambridge, Mass., 1954.
- *Dante Studies II ; Journey of Beatrice*, Cambridge, Mass., 1958.
- *In Exitu Israel de Aegypto*, dans J. Freccero, éd., *Dante : A Collection of Critical Essays*, Englewood Cliffs, 1965, p. 102-121.
- SMALLEY, B., *The Becket Controversy and the Schools : A Study of Intellectuals in Politics in the Twelfth Century*, Totowa, New Jersey, 1973.
- SOUTHERN, R.W., *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Harmondsworth, 1970.

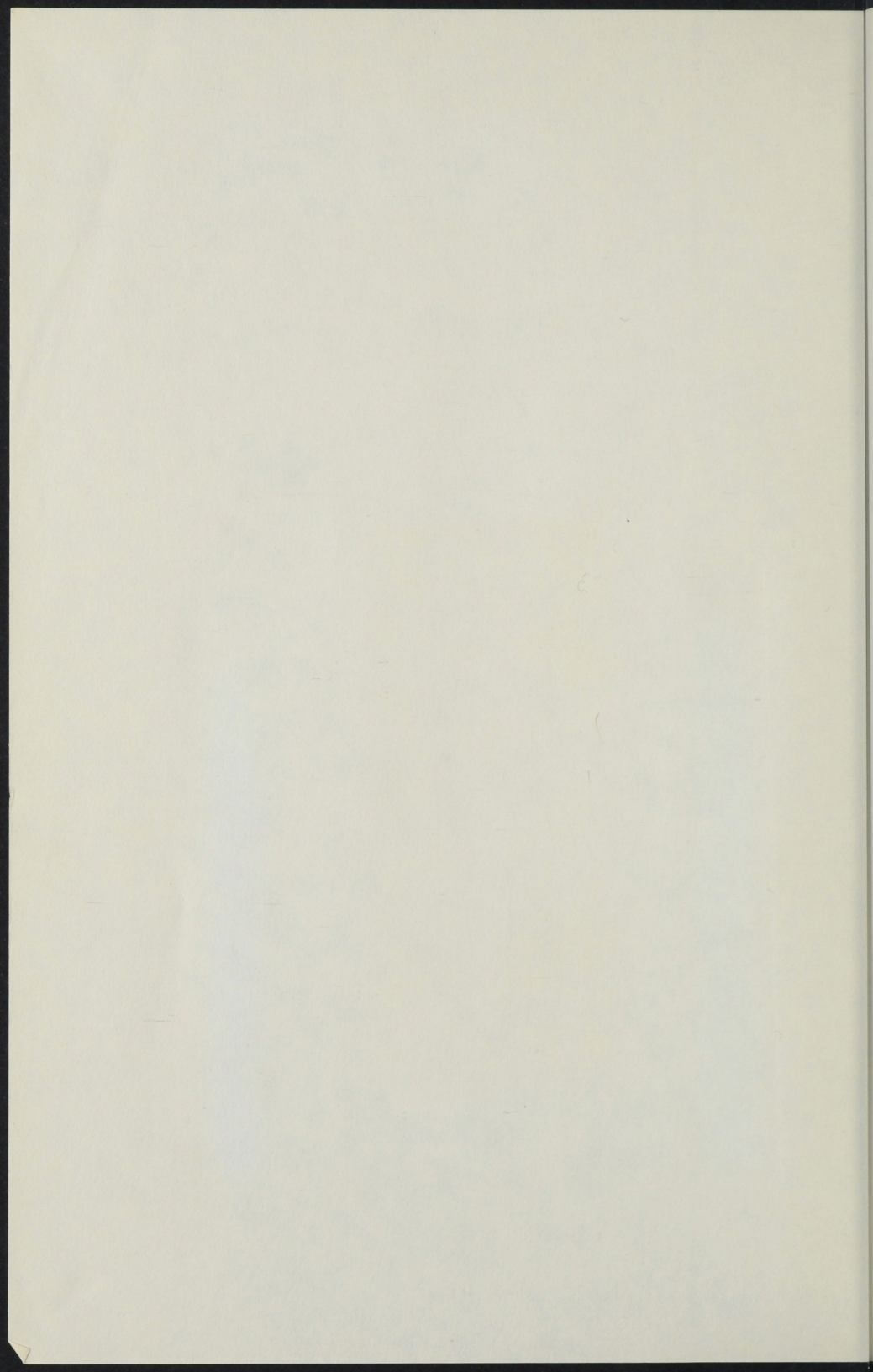
- STAMBLER, B., *Dante's Other World*, New York, 1957.
- STEINSCHNEIDER, M., *Al-Farabi (Alpharabius) des arabischen Philosophen Leben und Schriften*, Saint-Pétersbourg, 1869.
- STRAUSS, L., *The City and Man*, Chicago, 1964.
- *Correspondence Concerning Wahrheit und Methode*, dans *The Independent Journal of Philosophy (Unabhängige Zeitschrift für Philosophie)*, 2 (1978), p. 5-12.
- *Farabi's Plato*, dans *Louis Ginzburg Jubilee Volume*, New York, 1945, p. 363-385.
- *How to Begin to Study the Guide of the Perplexed*, dans Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, Translated with an Introduction and Notes by S. Pines, Chicago, 1963.
- *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, 1952.
- *Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et de Farabi*, dans *Revue des études juives*, 100 (1936), p. 1-37.
- *What Is Political Philosophy? and Other Studies*, Glencoe, 1950.
- TANNERY, P., *Mémoires scientifiques*, t. IV, Le Caire, 1920.
- THORNDIKE, L., *A History of Magic and Experimental Science*, t. II, New York, 1929.
- THORNDIKE, L., and KIBRE, P., *A Catalogue of Incipits of Mediaeval Scientific Writings in Latin*, revised and augmented edition, London, 1963.
- TONDELLI, L., *Da Gioacchino a Dante. Nuovi studi e contrasti*, Torino, 1944.
- TROELTSCH, E., *Gesammelte Schriften*, 4 vols., Tübingen, 1923.
- ULLMANN, W., *A History of Political Thought in the Middle Ages*, Baltimore, 1965.
- *Law and Politics in the Middle Ages*, Ithaca, 1975.
- *Scholarship and Politics in the Middle Ages: Collected Studies*, Variorum Reprints, London, 1978.
- VALENSIN, A., *Le christianisme de Dante*, Paris, 1954.
- VALGIGLIO, E., *Basilio Magno « Ad adolescentes » e Plutarco « De audiendis poetis »*, dans *Rivista di studi classici*, 23 (1975), p. 67-86.
- VALLI, L., *Il linguaggio segreto di Dante*, Roma 1928.
- VALLONE, A., *La critica dantesca contemporanea*, Pisa, 1953.
- *La critica dantesca nell'ottocento*, Firenze, 1958.
- VAN ESS, J., *Jüngere orientalische Literatur zur neuplatonischen Überlieferung im Bereich des Islam*, dans K. Flasch, éd., *Parusia: Studien zur Philosophie Platons und Problemgeschichte des Platonismus*, Frankfurt/Main, 1965, p. 333-350.
- VAN STEENBERGHEN, F., *Aristotle in the West*, Louvain, 1955.
- *L'averroïsme latin*, dans *Philosophica conimbricensia*, I (1969), p. 1-32.

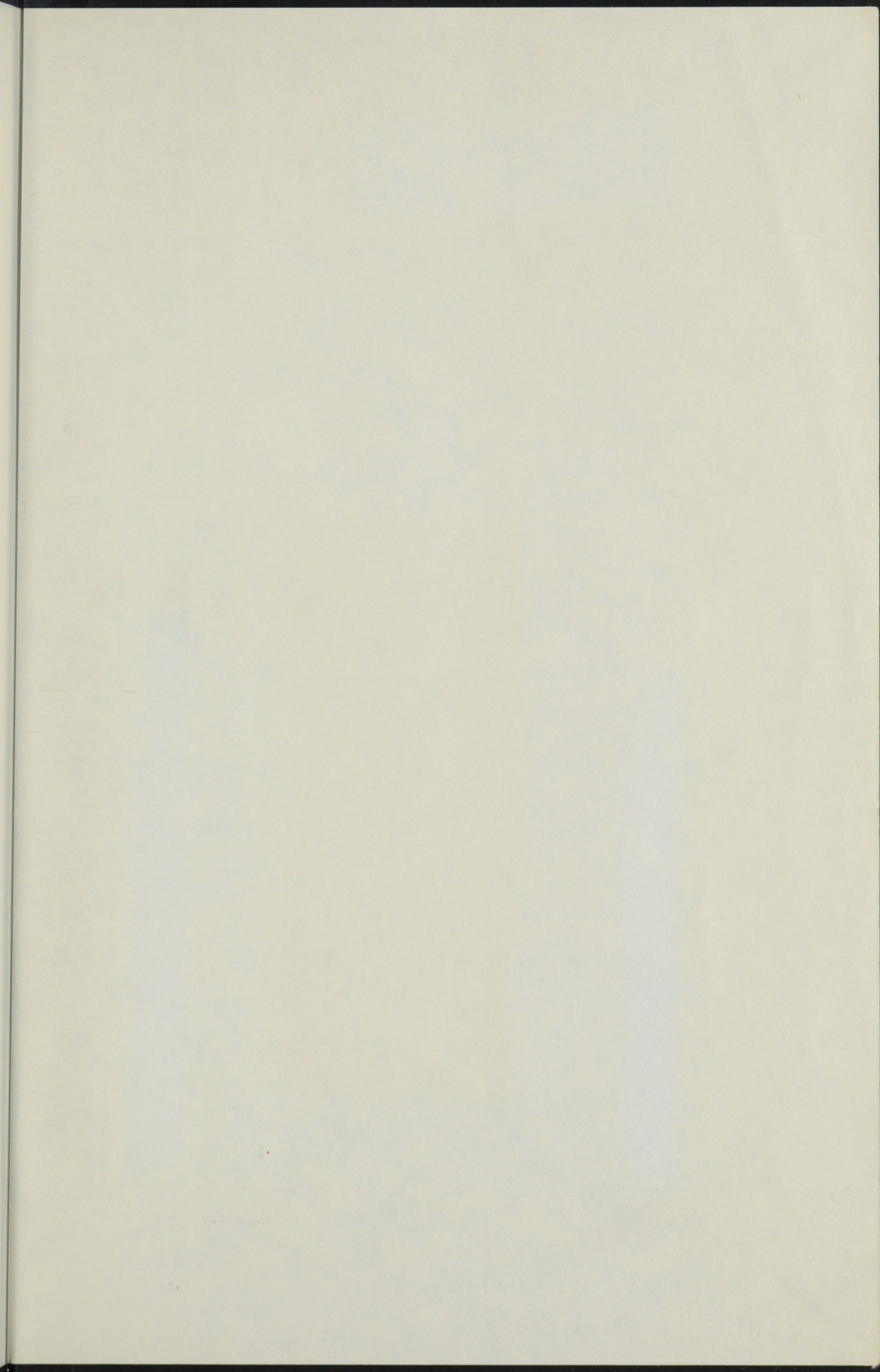
- *Une légende tenace : la théorie de la double vérité*, dans *Académie Royale de Belgique, Bull. Classe des Lettres et des sciences morales et politiques*, sér. V, 56 (1970), p. 179-196.
- *Maître Siger de Brabant*, Louvain et Paris, 1977.
- *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain et Paris, 1966.
- *Qu'apportait la « physique » d'Aristote aux penseurs du XIII^e siècle ?* dans *Académie Royale de Belgique, Bulletin Classe des lettres et des sciences morales et politiques*, sér. V, 50 (1964), p. 331-343.
- *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites. Les philosophes belges*, t. XII-XIII), 2 vols., Louvain, 1942.
- *La signification de l'oeuvre anti-averroïste de Raymond Lulle*, dans *Estudios Lulianos*, 4 (1960), p. 113-128.
- *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*, Washington, D.C., 1980.
- VAN STEENBERGHEM, F., FOREST, A., et DE GANDILLAC, M., *Le mouvement doctrinal du XI^e au XIV^e siècle*, Paris, ²1956.
- VESSEY, D., *Statius and the Thebaid*, Cambridge, 1973.
- VINCENT, E.R., *Gabriele Rossetti in England*, Oxford, 1936.
- WALZER, R., *Greek into Arabic*, Oxford, 1962.
- *The Rise of Islamic Philosophy*, dans *Oriens*, 3 (1950), p. 1-19.
- WHITE, H.B., *Peace Among the Willows : The Political Philosophy of Francis Bacon*, The Hague, 1968.
- WIPPEL, J.F., *The Condemnations of 1270 and 1277 at Paris*, dans *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 7 (1977), p. 169-201.
- WOLFSON, H.A., *Studies in the History of Philosophy and Religion*, t. I, Cambridge, Mass., 1973.
- ZEDLER, B.H., *Double Truth, Theory of*, dans *New Catholic Encyclopedia*, t. IV, New York, 1967, p. 1022-1023.
- ZIMMERMANN, A., *Dante hatte doch Recht : Neue Ergebnisse der Forschung über Siger von Brabant*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, 75 (1968), p. 207-211.

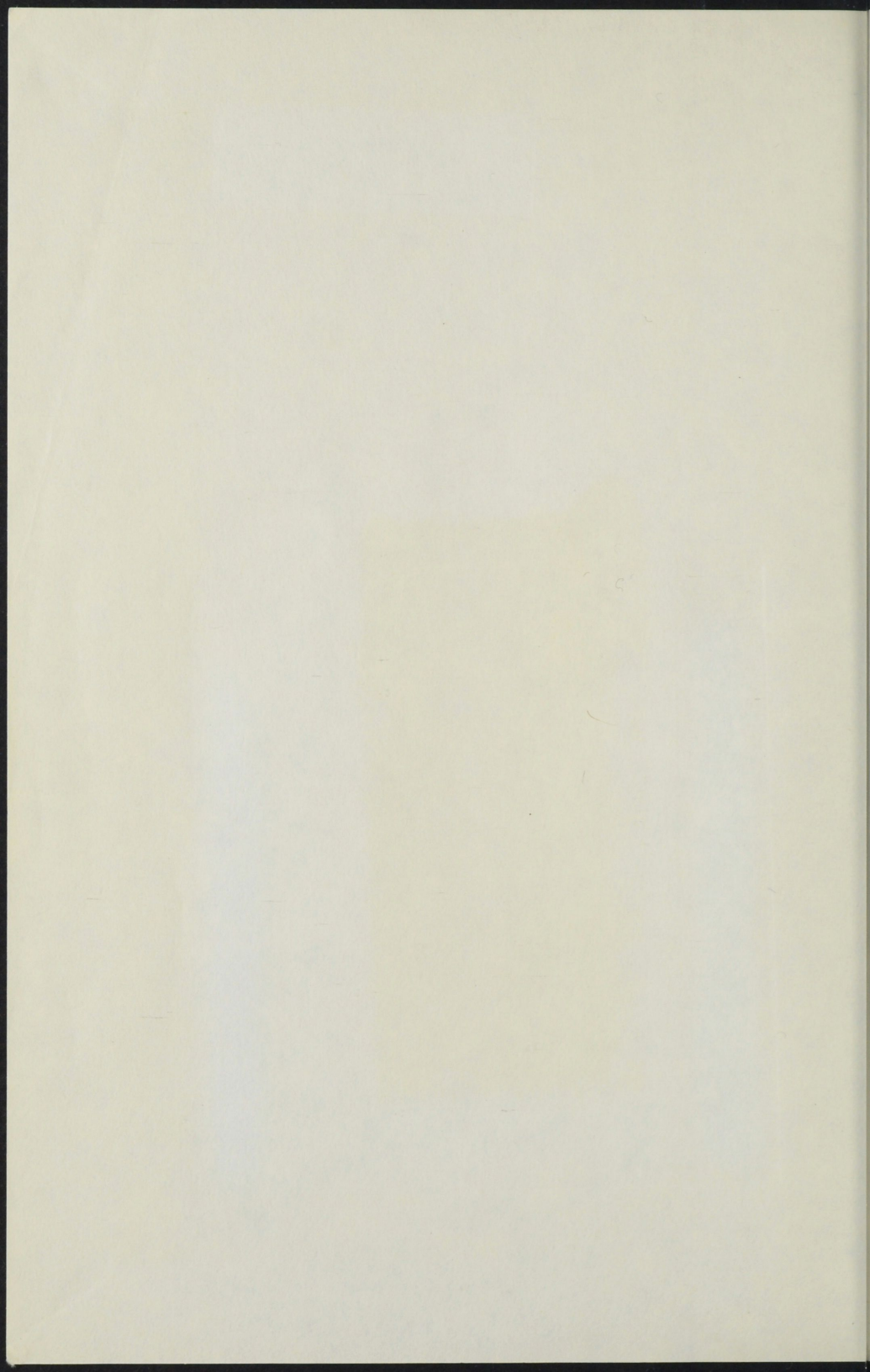
040-PHILOSOPHIE

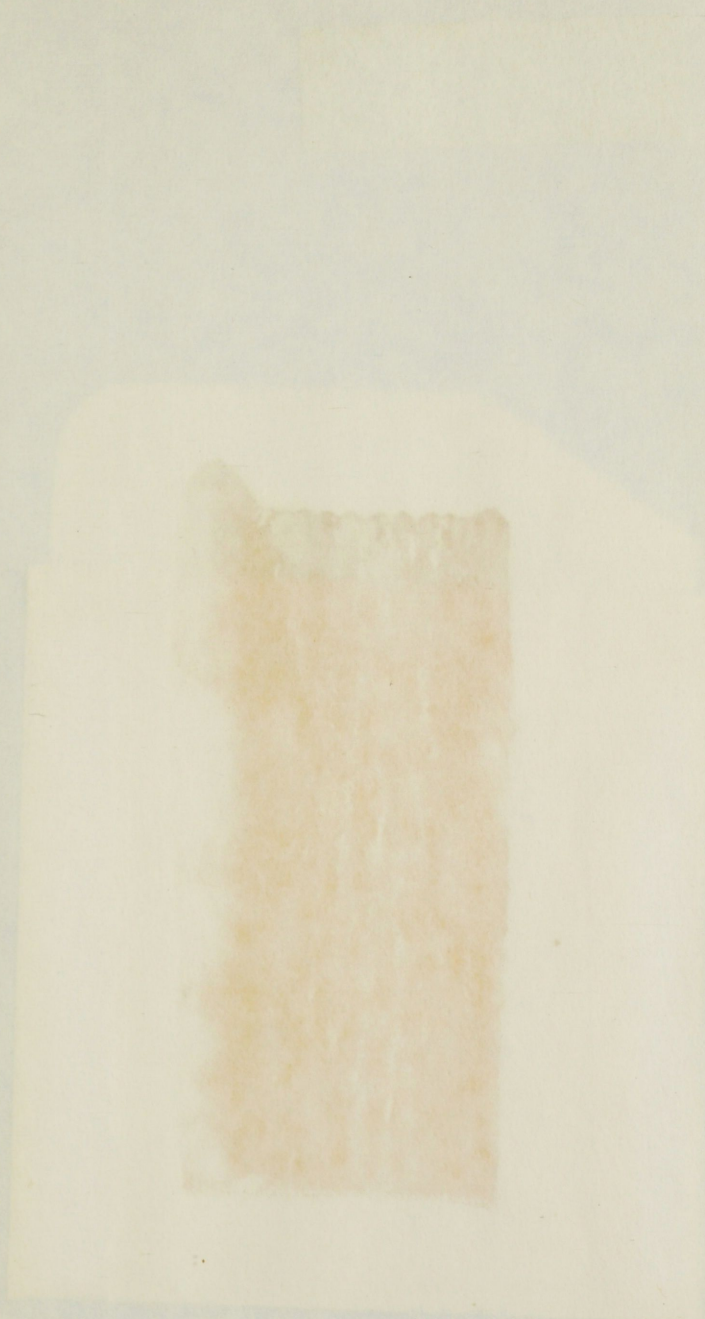
MAR 07 1982











UNIVERSITE DE MONTREAL S.H.S.



3 1225 00265 0428

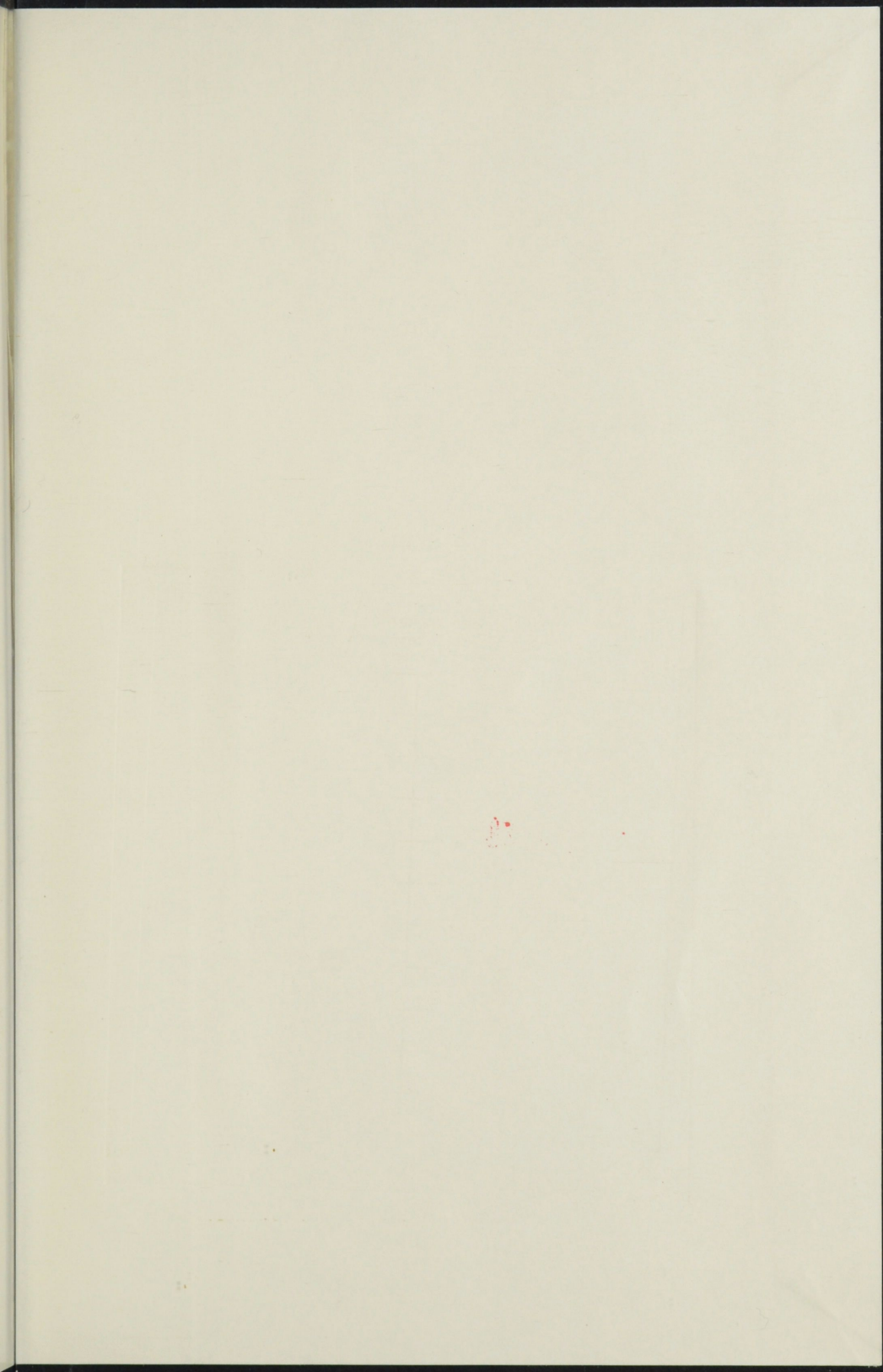
BIBLIOTHÈQUE
THÉOLOGIE - PHILOSOPHIE
UNIVERSITÉ de MONTRÉAL

DATE DE RETOUR

Veillez rapporter ce volume avant ou
la dernière date ci-dessous indiquée.

05 NOV. 2003	11 OCT. 2005		
11 NOV. 2004			
23 JAN. 2012			

11 OCT. 2000
Achevé d'imprimer
en février mil neuf cent quatre-vingt-un
sur les presses de l'Imprimerie Gagné Ltée
Louiseville - Montréal.
Imprimé au Canada



← Code

