

Kudrna, Jaroslav

## Dante en tant qu' ideologue de la commune urbaine

In: *Charisteria Francisco Novotný octogenario oblata*. Stiebitz, Ferdinand (editor); Hošek, Radislav (editor). Vyd. 1. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1962, pp. 225-237

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/119538>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

## DANTE EN TANT QU' IDEOLOGUE DE LA COMMUNE URBAINE

Depuis la fin du siècle passé, la question de l'idéologie politique de Dante attire l'intérêt suivi de l'historiographie bourgeoise. La question de principe, que la majorité des chercheurs se sont posée, est la question du caractère de classe des conceptions de Dante. Ce dernier, représentait-il les intérêts de l'ancienne société féodale en critiquant de son point de vue le monde contemporain, ou était-il plutôt le porte-parole de la bourgeoisie comme en semble témoigner le fait que Dante se considérait toujours comme citoyen florentin. Dans son oeuvre, Dante souligne certains éléments favorables à l'aristocratie, mais il ne s'allie jamais tout-à-fait ni à la politique gibeline ni à celle du parti guelfe. Sa conception philosophique nous rappelle Thomas d'Aquin, toutefois, Dante est à même d'apprécier à sa juste valeur la doctrine d'Averroès et, ce qui plus est, c'est à la base de la pensée d'Averroès qu'il justifie l'essence de l'empire.

Il n'est donc point surprenant que l'oeuvre de Dante ait prêté à des interprétations diverses. Les idéologues du risorgimento italien considéraient Dante comme un patriote italien haïssant le féodalisme. Les historiens bourgeois allemands mettaient en relief les éléments impériaux de sa doctrine,<sup>1</sup> les historiens s'occupant de l'idéologie urbaine enfin ne pouvaient pas s'apercevoir des éléments bourgeois présents dans la doctrine de Dante. L'historiographie marxiste n'est pas non plus arrivée à une opinion unique. Dans le passé, les chercheurs marxistes considéraient l'idéal politique de Dante comme moyenâgeux, tandis qu'aujourd'hui nous assistons à des tentatives d'interpréter Dante comme idéologue de la bourgeoisie ou de la population citadine.<sup>2</sup>

Pour aller de l'avant, la recherche sur Dante ne peut se contenter de certains éléments seulement de la pensée de Dante, mais elle doit s'efforcer au contraire de démontrer ces éléments dans tout leur ensemble et du point de vue de leur fonction. Seule une considération d'ensemble peut apporter plus de profondeur à la vue des racines de classe des conceptions de Dante.

\*

Pour pouvoir envisager une juste appréciation des conceptions sociales de Dante, il faut tout d'abord procéder:

1) à l'analyse de ses considérations sur la ville et sur l'Etat urbain, tout en se servant de la comparaison des vues énoncées dans les écrits politiques théoriques avec de brèves observations concrètes contenues dans la Divine Comédie;

2) à la définition du rôle de l'empire, et cela non seulement du point de vue des besoins de l'Italie, mais également et surtout eu égard aux idéaux que Dante projette dans la réalité.

L'oeuvre de Dante ne doit pas être envisagé comme un tout uniforme: tout au contraire, il faut tenir compte des particularités propres aux différentes phases de la pensée de Dante. A première vue, il n'y a pas de différences sensibles entre le Banquet (il Convivio) et son De Monarchia. Si, dans le Banquet, l'Etat urbain se situe au premier plan, il s'efface plutôt dans le De monarchia. Il reste la question de savoir s'il s'agit ici de la résignation de Dante à sa conception générale, si l'ouvrage De Monarchia reflète l'idéologie du parti impérial ou si enfin nous avons affaire à la restitution de l'idéologie de moyen âge. Seule l'analyse concrète de la fonction des éléments de la doctrine de Dante, située dans le cadre de sa pensée politique dans son ensemble, peut nous donner une réponse à cette question. Elle démontre, en effet, que les éléments appartenant par ailleurs à l'idéologie féodale servent chez Dante des objectifs tout à fait différents.

Bien que nous ne constatons pas de différences fondamentales entre les deux périodes de la pensée de Dante, il est impossible, de l'autre part, de ne pas voir le fait que l'on assiste chez Dante à la symbolisation progressive de la „connaissance pratique“ de la politique des Etats urbains d'Italie.<sup>3</sup>

Il est hors de doute que Dante a très bien connu de son propre expérience la machine de la politique intérieure des villes italiennes, notamment de Florence. Depuis 1295, il participa activement à la vie politique. C'était juste à l'époque où la bourgeoisie s'empara du pouvoir à Florence. En 1295, Dante devint membre de la corporation des médecins, tout en étant membre de toute une série de commissions qui présentaient des projets lors de l'élection des prieurs. On le mentionne en outre dans le Conseil des cent.<sup>4</sup>

Dante eut en outre l'occasion de bien connaître le fonctionnement de l'appareil de politique étrangère florentine; en effet, en 1300, il essaya de restaurer, en sa qualité d'ambassadeur de Florence, la ligue des villes toscanes, dirigée cette fois-ci non pas contre l'empereur, mais contre le pape Boniface VIII. Il y eut, d'ailleurs, un réel danger. Boniface n'aspira à rien de moins qu'à la restauration de la juridiction ecclésiastique dans les villes italiennes, juridiction qui avait été brisée au 13<sup>me</sup> siècle, à l'apogée de l'essor de communes italiennes. Donc, les critiques que Dante formule à propos de la théorie des pleins-pouvoirs des papes acquièrent ainsi une portée historique concrète.

On rappelle dans la biographie de Dante que c'est tout juste si ce dernier échappa à l'excommunication prononcée par le cardinal D'Acquaparte. Sur son initiative, la Signoria prit ensuite des mesures très sévères contre ceux qui firent valoir les droits du pape. C'est juste cette opposition contre le parti papal qui décida le sort de Dante, car elle fut la cause immédiate de son exil.

Même les adversaires de Dante soulignaient le fait que ce dernier avait conseillé à Florence de ne pas servir le pape (*quod de servitio facièndo domino Papae nihil fiat*) et se revendiquaient de son désobéissance au parti papal pour démontrer l'impossibilité de son retour à Florence en ralliant ainsi à tort sa destinée avec celle du parti gibelin. Il y a toutefois un fait décisif: dans son exil, Dante se tint à distance, de façon très radicale, des partisans des gibelins en soulignant qu'il les avait toujours combattus et qu'il avait toujours défendu les intérêts de Florence.<sup>5</sup>

C'est dans le Banquet (il Convivio)<sup>6</sup> qui, nous l'avons déjà fait remarquer, prête à la politique des villes plus d'attention qu'aucun autre ouvrage, que Dante donne la justification théorique de son attitude.

Donc, le Banquet représente le reflet théorique de cette première étape de la pensée de Dante. Plus tard, ce dernier eut l'occasion de prendre connaissance de la politique d'autres villes d'Italie. Il eut occasion de se rendre compte tout d'abord que dans les autres villes la situation était analogue à celle de Florence et que, en plus, les autres Etats urbains étaient marqués du passage vers la tyrannie plus radical encore que la Florence où le gouvernement republicain sa maintenant relati-

vement longtemps. Il se rendit compte en outre que les causes des difficultés dans lesquelles se trouvaient les républiques urbaines consistaient dans les divergences existant entre elles. A son avis, la paix interurbaine était la condition première de la restauration de la paix intérieure dans les villes. Pour cette raison, il identifie la vie commune des citoyens (civiltà) avec la justice (giustizia).

Si, plus tard, Dante remplace la notion de „civiltà“ par celle de l'empire (impero), il entend par là une assurance réelle de la paix, telle que la revendiquait la bourgeoisie.<sup>7</sup>

Dante transpose ensuite l'indépendance urbaine dans les questions d'Eglise également à l'empire. Il est significatif que c'est à cette époque précise que change sa conception de la fonction de l'empire dans l'histoire. Primitivement, Dante partagea à cet endroit l'opinion guelfe qui mettait en relief notamment le rôle négatif de l'empire; dans le *De Monarchia*, il qualifie d'usurpation la domination romaine.<sup>8</sup> Plus tard cependant, il incline à une opinion contraire en identifiant l'empire à „l'Etat juridique“.

A vrai dire, Dante n'est pas le premier à énoncer une telle opinion; en effet, chez les glossatori déjà nous rencontrons des idées analogues. Il y a cependant une différence: tandis que les glossatori adoptèrent plutôt passivement les opinions des juristes romains en les commentant tout au plus, Dante donna à l'idée de l'empire une fonction. Dante a de l'empire une conception concrète, et cela en double sens:

a) celle de l'empire romain, dont les empereurs allemands romains sont les titulaires;

b) celle de l'empire appelé à assurer la paix en Italie.

Il faut faire remarquer dans cet ordre d'idées que Dante rattache sa conception de l'empire directement à la personne de Henri VII.<sup>9</sup> Il considère ce dernier avant tout comme un facteur susceptible d'apporter la paix aux villes italiennes et de mettre fin aux luttes intérieures et aux luttes entre les villes. Très instructives à cet égard sont les lettres que Dante a adressées aux Florentins. Elles apportent une preuve de plus que Dante attribua à l'empire le rôle d'assurer la sécurité des relations humaines (*humana civilitas*). Donc, l'empire doit prêter son attention surtout aux intérêts italiens. Le traité *De monarchia* fut destiné à justifier cette conception et, pour cette raison, Dante est plus concret dans cet ouvrage que dans ses écrits antérieurs. On peut même dire que l'idée de l'empire absorbe ici complètement les éléments de la „civiltà“ utopique. D'une part, Dante conçoit le sauveur de l'Italie tout concrètement, de l'autre part et surtout dans les dernières strophes du *Purgatoire*, il le confond avec le droit humain. Il y a lieu de supposer que les strophes en question n'ont été écrites qu'après 1312. Le droit humain (*ius humanum*) devient ici critère fondamental, auquel tout peut être soumis, même l'Eglise.

Dante annule pratiquement la hiérarchie du droit divin, du droit naturel et du droit humain. A son avis, le droit humain se réalise indépendamment de la volonté divine et le pouvoir temporel est chez lui par principe indépendant du pouvoir spirituel (c'est-à-dire de l'Eglise).

Telle est, en principe, la voie de développement des conceptions de Dante. Rien que ce que nous venons de dire démontre qu'il n'y a pas de différence fondamentale entre le guelfisme de Dante et la conception qu'il s'est faite plus tard de l'empire. Il apparaît au contraire que l'empire de Dante n'est en réalité que le reflet des qualités positives de l'Etat urbain d'Italie: l'empire doit assurer l'épanouissement des institutions destinées à satisfaire aux intérêts de la bourgeoisie de moyen âge.

Nous nous sommes occupés jusqu' à présent à esquisser quelques analyses dans lesquelles il y a, certes, beaucoup d'éléments portant un caractère d'hypothèse. Il s'agit maintenant de procéder à une analyse concrète.

Voyons un peu tout d'abord la conception théorique de la ville, telle qu'elle se présente dans le *Banquet de Dante*.

Comme les autres aristotéliens, Dante part de la division du travail, de la né-

cessité d'expliquer la division du travail par l'incapacité de l'individu de vivre seul (da solo). Dante dit explicitement dans le Banquet: „*Personne ne se suffit sans aide d'autrui; il s'ensuit que l'homme a besoin de maintes choses qu'il ne peut pas fabriquer seul. C'est pourquoi le philosophe dit que l'homme est naturellement un être social.*“<sup>10</sup>

Il est vrai que Dante ne procède pas à une analyse plus détaillée de la division du travail, mais il prête son attention aux conséquences qui en découlent. Il démontre en premier lieu comment la division du travail devient source de la socialisation. Il est significatif toutefois que, de même que Thomas d'Aquin, Dante examine cette socialisation presque exclusivement du point de vue de la ville. La *oikía* d'Aristote (vicus chez le traducteur Moerbecke) change chez Dante en „vicinanza“, partie de la ville. La ville constitue un complément organique d'un tel district qui ne peut pas se suffire à lui-même. (E pero che una vicinanza a se non può in tutto soddisfare, conviene à satisfacimento di quelle essere la cittade).<sup>11</sup>

Mais la ville ne convient non plus comme une unité absolue. Il résulte du caractère même du métier de ville et du commerce que chaque ville doit nécessairement entretenir des relations avec d'autres villes.

Dante voit clairement que c'est justement „l'unité des relations“ qui exige une forme d'organisation supérieure à l'Etat urbain (ancora la cittade richiede a le sue arti ed a les sue difensioni vicenda avere et fratellanza con le circonvicine cittati), ce qui revient à dire: la ville a besoin du royaume.<sup>12</sup> Mais le royaume n'a pas la force de paralyser les discordes intérieures, c'est pourquoi il faut une institution supérieure — l'empire.

Dante s'inspire en principe des besoins de la ville et de l'Etat urbain. Les communeautés mineures, affirme-t-il, convergent seulement à la ville, tandis que les communeautés supérieures la protègent. Plus que Thomas d'Aquin, Dante insiste sur les objectifs politiques de la ville: un Etat urbain doit permettre et garantir de „bene sufficienterque vivere“. Il est significatif enfin que Dante ne fait pas de différence de principe entre la ville et le royaume. Il suffit de parcourir la Divine comédie pour constater que son auteur identifie à vrai dire le royaume et la cité (regno et città). Comme il résulte du De monarchia, il ne s'agit nullement d'une simple identification poétique. Citons: „*Si nous observons une ville à part, qui a pour l'objectif de vivre en suffisance, le gouvernement y doit appartenir à une personne, et cela non seulement dans une constitution juste, mais également dans une constitution mutilée car, s'il en était autrement, le but de la vie urbaine se perdrait et la ville cesserait d'être ce qu'elle avait été. Si nous observons enfin un royaume qui a les mêmes objectifs que la ville avec la seule différence que la confiance en sa propre sécurité est plus grande, une personne doit y être roi pour diriger et administrer.*“<sup>13</sup>

Il résulte du passage que nous venons de citer que Dante n'attribue à la ville d'autres qualités que celles que possède le royaume qui, cependant, possède dans un degré supérieur toutes les qualités contenues implicitement dans la constitution de l'Etat urbain. La préférence donnée par Dante au royaume s'explique par le fait que Dante se rendait très bien compte des défauts de l'Etat urbain, et notamment de l'Etat urbain en Italie, et qu'il soulignait pour cette raison les avantages des monarchies nationales.

Pour apprécier toute la portée du patriotisme de Dante, nous devons préciser un peu comment on concevait la notion de la patrie au moyen âge. Il n'est guère fortuit que nous rencontrons la notion de la patrie, exprimant l'unité nationale, seulement à l'époque où les relations économiques des villes entamèrent le particularisme typique du moyen âge. La société féodale ancienne donne à la notion de la patrie une signification strictement locale. Les guerres féodales ne se font pas pour la patrie, mais pour un seigneur féodal. Les citadins, eux, font la guerre „pour leur ville“. Il est intéressant de relever qu'au commencement de la Glossa italienne, le terme „patria“ que

les glossatori trouvaient dans les textes relatifs au droit romain, n'avait pour eux aucune signification exacte.<sup>14</sup>

Il est certain qu'en France, la notion de la patrie ne reçut sa signification qu'à l'époque de la lutte de Philippe le Bel avec le pape Boniface VIII, et cela surtout pour les gens de l'entourage de Nogaret. En ce qui concerne l'Italie, cette notion y portait certains éléments utopiques et exprimait les aspirations à la réalisation d'une organisation politique. Dante était conscient de cette lacune:<sup>15</sup> il donna à l'Italie le surnom caractéristique de veuve.<sup>16</sup>

Dante note dans le Banquet que l'Italie est le seul pays, où il n'y ait pas de moyens au gouvernement (*senza mezzo alcuno alla sua governazione*).<sup>17</sup>

Ainsi, l'Italie est laissée à la merci des souverains respectifs (*privatis arbitriis derelicta, omnique publice moderamine destituta*).<sup>18</sup> Il y existent les éléments naturels de la ville; il y a les villes; il y a même des coalitions de villes; mais il est très difficile de trouver ce qui serait à même de donner à ces coalitions une vraie unité.

Il est caractéristique que Dante considère les suites de la désunion toujours du point de vue de la ville. Il est conscient du fait que l'ancienne constitution de l'Etat urbain se trouve en crise. Aucune fraction ne peut jouir de la paix dans les villes italiennes (*nessuna parte in lei di pace gode*) qui sont déchirées par les désaccords intérieurs (*non stanno senza guerre li vivi suoi se l'un l'altro si rode di quei che un muro ed una fossa sera*).<sup>19</sup>

La tyrannie gagne du terrain partout dans les villes italiennes, constate Dante tout en relevant la supériorité de Florence et de sa constitution.<sup>20</sup> Mais, de l'autre part, il n'ignore point les discordes intérieures qui déchirent cette ville. Il parle parfois de la ruine intérieure de Florence.<sup>21</sup> Témoin des désordres de l'époque (disordini), Dante évoque comme un idéal l'ancienne constitution florentine, le régime de la période de Cacciaguido.<sup>22</sup>

Dante parvint donc à la juste conclusion que la période de l'Etat urbain touchait à sa fin et que le seul moyen susceptible d'empêcher la décadence éventuelle de l'Italie était un royaume uni. Dans ses écrits, il examine les conditions de la formation d'un tel royaume surtout du point de vue linguistique; il étudie le développement de l'Italie avant tout sous la lumière de l'unité linguistique. L'union qui, selon Dante, est appelée à assurer l'épanouissement intérieur de l'Italie doit être fondée sur la raison. Et il n'est pas étonnant que, dans un passage de son ouvrage „De vulgari eloquentia“, Dante identifie la raison à la langue. L'exigence de cette union „raisonnable“ n'est pas isolée dans l'oeuvre de Dante. Nous allons voir tout à l'heure quel est le rôle qu'il attribue à la raison dans la réalisation de son idéal monarchique.<sup>23</sup>

La question se pose de savoir si c'est à juste titre que Dante vit dans l'empire le moyen d'apporter une solution aux problèmes d'Italie. Ensuite, il s'agit d'établir s'il aspira à la restauration de l'ancien empire romain ou si, dans ses plans, la monarchie devait posséder déjà les caractéristiques de l'Etat nouveau. La première conjecture se trouve en apparence confirmée par les passages où Dante parle avec éloge du rôle de l'empire allemand en louant en particulier les Hohenstaufen et leur activité en Italie. Mais, si nous examinons le texte de plus près, nous voyons que Dante considère les Hohenstaufen en tant que souverains italiens.<sup>24</sup> Les propos élogieux à l'adresse de Frédéric II et de Manfred sont motivés par le fait que ces derniers savaient assurer l'épanouissement des langues nationales.<sup>25</sup>

Cet éloge de Frédéric II met à l'évidence le fait que Dante attribue à l'empire une tâche purement empirique: mettre fin à l'éparpillement politique de l'Italie. En témoigne entre autre le fait que les successeurs de Frédéric II ne sont plus considérés comme empereurs, et cela pour la bonne raison qu'ils n'accomplissent pas leur mission en Italie. A l'avis de Dante, l'empereur doit abolir tout éparpillement féodal. Il compare l'empereur „au cavalier qui impose sa volonté au cheval“; l'em-

pereur doit être „*lo cavalcatore della humana volontade*“.<sup>26</sup> Et Dante d'affirmer dans cet ordre d'idées que l'Italie „est un cheval sans cavalier“.

Dante envisage l'unification de l'Italie à partir de Rome; seule une monarchie venue de Rome peut rétablir la paix parmi les Etats et les communes. La monarchie mondiale n'abolit nullement ni ne remplace les régimes locaux respectifs des Etats différents. Elle est donc compatible en fin de compte même avec le régime républicain.

Pour ce qui est des formations politiques inférieures à l'empire, Dante admet la relativité des constitutions. Ce qui importe, c'est que chaque ville possède un gouvernement homogène qui jouisse du respect de tous les citoyens. Cette façon de penser nous explique, pourquoi Dante admet pour les Etats urbains le régime républicain qu'il considère par ailleurs comme particulièrement convenable pour les villes. „*Mais, fait-il remarquer, la règle selon laquelle le genre humain peut être dirigé par un seul prince souverain ne doit pas être interprétée dans le sens que la moindre décision juridique dans n'importe quelle bourgade doit sortir directement de ce dernier, bien qu'il y ait le fait que les lois urbaines font défaut parfois ou ont besoin de directives, comme il résulte des propos du philosophe du livre V de la Morale à Nicomaque.*“<sup>27</sup>

Ainsi, Dante envisage un gouvernement unique. L'unité du gouvernement doit être assurée par l'individu.

Egalement dans une ville, dont l'objectif est de „bien vivre“ en abondance, le gouvernement doit appartenir à une seule personne, et cela non seulement en vertu d'une constitution juste et correcte, mais également selon une constitution mutilée. Par une constitution mutilée Dante entend la démocratie, l'oligarchie et la tyrannie. Seule la *πολιτεία* est considérée comme une constitution juste; c'est l'organisation des républiques urbaines italiennes qui en fournit le modèle.

Cela nous conduit tout naturellement au problème de savoir, dans quelle mesure la doctrine de Dante dépasse l'idéologie féodale du point de vue juridique. Il peut paraître au prime abord que Dante adopte entièrement les conceptions féodales: la classification qu'il donne du droit est analogue à celle des autres idéologues du féodalisme. Il en est ainsi par exemple de l'échelle allant du droit divin, au droit naturel et humain. Il est toutefois très significatif que Dante limite le droit divin à l'Ancien et Nouveau Testament, tout en excluant les écrits des Pères d'Eglise et le droit canonique. Par rapport à la conception thomiste, Dante donne beaucoup plus d'importance au droit naturel. Remarquons en outre que pour lui le droit naturel n'apparaît jamais comme une branche du droit divin: le droit naturel résulte au contraire de la substance même des choses. Sa dépendance du droit divin n'apparaît guère que par intermédiaire de la volonté divine, telle qu'elle se manifeste dans la nature. „*Il en résulte en outre que la loi propre aux choses n'est rien d'autre que l'accord de la volonté divine. La volonté de Dieu est la loi même.*“<sup>28</sup>

Chez Dante donc, il n'est pas question d'une soumission immédiate du droit naturel au droit divin. Dante attribue une importance beaucoup plus grande encore à l'autonomie du droit humain. Il considère par conséquent l'Etat comme une chose nécessaire; ce n'est plus simplement un instrument contre le péché, c'est une chose toute naturelle et indispensable. „*Est-ce qu'il pourrait y avoir pour un homme une chose pire sur terre que le fait de ne pas être citoyen?*“ (...or sarebbe il peggio per l'uomo in terra se non fosse cive?)<sup>29</sup>

La théorie de Dante délivre pratiquement l'Etat de la dépendance du droit divin, respectivement de sa branche la plus expressive qu'est le droit canonique, et fait dériver l'Etat temporel directement de la volonté divine. Cela signifie en pratique que l'Etat peut remplir les fonctions qui lui sont propres, c'est-à-dire, il peut garantir la paix, la liberté et la justice.

Quoi qu'il puisse en paraître à première vue, il faut ne pas ignorer que Dante charge d'un sens nouveau toute une série de notions de l'idéologie féodale. Tout d'abord, nous trouvons chez Dante une conception de la dépendance du souverain du peuple beaucoup plus nette que chez les autres théoriciens féodaux. „*En effet,*

les citoyens n'y sont pas pour les échevins, ni le peuple pour le roi; tout au contraire, les échevins sont pour les citoyens et le roi pour le peuple, car comme la constitution n'est pas faite selon la loi, mais au contraire la loi selon la constitution, de même ceux qui vivent selon la loi n'obéissent pas aux égarés qu'ils ont pour le législateur, mais plutôt ce dernier obéit aux égarés qu'il a pour eux, comme l'entend le philosophe dans les exposés qui nous sont parvenus à ce propos. Il s'ensuit clairement que l'échevin ou le roi, bien qu'ils soient — du point de vue de la voie — les maîtres des autres, sont au contraire — du point de vue du but à atteindre — les serviteurs des autres, surtout le monarque qu'il faut sans aucun doute considérer comme serviteur de tous. Il peut en résulter également que, dans son activité législative, la monarchie dépend du but qu'elle s'assigne. Ainsi, l'humanité est le mieux si elle vit sous un monarque: donc, pour que le monde soit bien, la monarchie est indispensable.<sup>30</sup>

L'empereur apparaît à Dante comme magistrat suprême (sommò ufficiale) qui est directement lié par les lois. L'empereur n'a pas le droit d'en changer, bien qu'il s'agisse des lois humaines par excellence. Car „le droit humain est le fondement de l'empire..., c'est pourquoi il n'est pas permis à l'empire de faire quelque chose contre le droit humain“ (*imperii vero fundamentum ius humanum est..., sic imperio licitum non est contra ius humanum aliquid facere*).<sup>31</sup> Tout d'abord, l'empereur n'a pas le droit de porter atteinte à l'unité, indivisibilité et inaliénabilité du pouvoir d'Etat (ergo scindere imperium imperatori non licet). C'est juste à cet endroit-ci que Dante diffère de l'idéologie féodale courante qui expliquait les limites du pouvoir royal soit par l'intermédiaire du droit divin, ou bien par l'intermédiaire du droit naturel se trouvant dans une dépendance immédiate du droit divin. Ainsi, la loi est supérieure à l'empereur qui n'a pas le droit de l'annuler.

L'idée que le souverain est pleinement lié par les lois et n'a pas la possibilité d'en changer est, en fin de compte, l'idée de la Glossa tardive. Elle est l'expression, nous l'avons démontré plus haut, de l'activité législative des communes urbaines italiennes. En effet, c'est ici justement que la conception du régent en tant que magistrat suprême a la signification la plus concrète.<sup>32</sup>

Ainsi, Dante nous présente dans le *De monarchia* l'abstraction des traits différents du pouvoir d'Etat, tels qu'il les a connus dans l'Etat urbain italien et transposés à l'échelle mondiale. La monarchie est appelée en fin de compte à assurer le pouvoir de l'Etat urbain. Il s'impose dans cet ordre d'idées la question de savoir dans quelle mesure sa conception du rapport du pouvoir d'Etat et du pouvoir d'Eglise fut influencée par l'expérience acquise par les communes italiennes dans leur lutte contre la papauté, lutte à laquelle Dante avait pris une part active en Florence.<sup>33</sup>

La question peut être examinée sous une double lumière: celle de la limitation des droits de l'Eglise dans les intérêts de la politique de l'Etat d'une part et, de l'autre part, de la façon de comprendre le rôle de l'Eglise dans l'histoire de l'Italie.

Il ne s'agit pas là d'une simple recrudescence de la querelle séculaire existant depuis des siècles entre l'Etat et l'Eglise: il y a question d'une querelle de qualité nouvelle, d'une querelle où le rôle décisif revient aux villes et aux citoyens. Nous avons donc affaire non pas à une simple subordination de l'Eglise au pouvoir d'Etat, à l'abolition des prérogatives de l'Eglise, mais à une soumission complète de l'Eglise à la politique de l'Etat urbain.

Il y a lieu de souligner que justement cette attitude politique des villes face à l'Eglise fut l'un des motifs — pas le seul évidemment — des aspirations de l'Eglise à l'empire mondial. Ce qu'on supposait tacitement depuis les investitures se trouva soudainement formulé de façon explicite. C'est sous ce jour qu'il faut examiner non seulement les écrits ecclésiastiques du commencement du XIV<sup>e</sup> siècle, mais égale-



ment la politique suivie par les papes Boniface VIII et Jean XXII. N'empêche pourtant que l'économie urbaine et l'élargissement de la rente en argent qui en fut le résultat permirent le développement du collectionnisme papal et eurent pour conséquence les tentatives de l'Église d'imposer à l'Etat son contrôle.<sup>34</sup>

Les différends entre le pouvoir papal et le pouvoir de l'Etat se manifestèrent notamment dans la perception des impôts; les bulles papales menaçaient pratiquement l'existence même et l'indépendance des Etats urbains d'Italie, car c'est en Italie que la question de l'intervention papale dans les affaires intérieures des Etats se posait de façon la plus pressante.

L'idéal théocratique prêché par Boniface VIII et par ses idéologues peut être résumé, en principe, par le programme suivant:

1) imposer pleinement la juridiction du pape sur les hommes d'Etat temporels (c'est-à-dire imposer la juridiction laïque du clergé dans les limites de la compétence qui lui revient. Ainsi, la juridiction de l'Église concernerait également les questions de fortune litigieuses.)

2) imposer la soumission aux „spiritualia“; les personnes laïques ne peuvent avoir en pleine possession une chose quelconque, parce qu'elles sont soumises à la dîme.

A ce que nous voyons, il s'agit en lignes générales de la mise en pratique des théories prêchées surtout par Egidius Romanus.<sup>35</sup>

Dante s'oppose en principe au pouvoir laïque de l'Église et sa doctrine porte un coup sensible au pouvoir féodal de l'Église. C'est ici notamment qu'il faut chercher le sens de sa critique de la Donation de Constantin.<sup>36</sup>

Comme l'on sait, c'est justement de la Donation de Constantin que se revendiquaient tous les théoriciens du parti papal en justifiant les privilèges et les immunités de l'Église et la domination temporelle de l'Église en général. Thomas d'Aquin par exemple considère la Donation comme l'acte par lequel le règne temporel fut joint au règne spirituel.

L'attitude que Dante adopte à ce sujet est tout à fait significative: à son avis, une telle donation ne relève pas du droit humain, car l'essence même du pouvoir d'Etat en serait atteinte. L'empire repose sur le droit humain, tandis que l'Église, elle, a le Christ pour fondement. Et Dante d'en tirer la conclusion suivante: „...comme il est inadmissible de contrarier le fondement de l'Église, il n'est non plus permis à l'empire de faire quelque chose contre le droit humain. Et il serait contraire au droit humain si l'empire se perdait lui-même.“<sup>37</sup>

Tous ces arguments sont entièrement inspirés par l'esprit de l'idéologie anticléricaliste de la bourgeoisie. Si par exemple Dante affirme que le Christ est le fondement de l'Église et que cette dernière n'est pas qualifiée à recevoir des dons, il embrasse la revendication bourgeoise d'une Église bon marché. Selon Dante, l'empereur put, tout au plus, accorder à l'Église une fortune sans menacer pour autant le droit suprême de l'Etat à cette même fortune. L'idée selon laquelle l'Église ne doit pas avoir le droit de possession est en harmonie avec la politique de l'Etat urbain et avec celle des monarchies nationales en formation. N'oublions pas qu'en France également les idées analogues furent formulées par les bourgeois qui cherchaient dans la politique royale avant tout l'assurance des droits de villes.

Nous pouvons conclure qu'en principe, la définition de la sphère de la juridiction ecclésiastique est la même chez Dante et chez les légistes français. Ces derniers énonçaient, en effet, les idées suivantes:

1) L'Église est une institution purement spirituelle. Le clergé, affirme Jean de Paris, peut revendiquer seulement le droit à la subsistance la plus modeste, pas à une fortune personnelle.

2) Le droit divin relève exclusivement de la morale. Jean de Paris par exemple parle de la juridiction seulement comme d'un „*ius discendi*“; le juge n'a pas de moyen réel de punir le coupable.

3) La juridiction suprême de l'Eglise sur les biens des personnes laïques est abolie; l'Eglise n'a pas le droit de lever la dîme. La dîme n'est admissible que dans des situations exceptionnelles (en cas de danger menaçant le pays de l'extérieur). Dans les écrits de Jean de Paris, nous trouvons confirmée l'idée de l'indépendance de l'Etat par rapport à l'Eglise. Le rapprochement des deux penseurs va jusqu' à la coïncidence presque littérale des formulations prêchant l'origine divine de l'Etat.<sup>36</sup>

Presque dans tous les écrits des légistes français nous retrouvons la contestation de la juridiction laïque des l'Eglise. Dans le fameux dialogue du chevalier et du clerc, l'on s'occupe à démontrer que le juge ne peut respecter que les lois temporelles. Ce n'est en réalité que l'illustration de la doctrine susmentionnée, selon laquelle l'Eglise peut, dans le domaine du droit, établir qu'une chose est juste ou non, mais elle ne peut pas imposer l'exécution de sa décision. Dans les traités de ce genre, nous trouvons les formules les plus diverses affirmant toutes la priorité du pouvoir laïque sur le pouvoir de l'Eglise. Dans le manifeste „*Ante quam essent clerici*“ — il y a lieu de supposer que son auteur n'était point étranger au milieu de Nogaret — la supériorité du royaume sur l'Eglise est tirée de l'origine plus ancienne du royaume.<sup>37</sup>

Il est vraisemblable cependant que la coïncidence observée entre les théories de Dante et celles des légistes français ne représente pas un emprunt, mais qu'il s'agit plutôt de la coïncidence provoquée par les affinités des doctrines de certaines sectes. Ce qui revient à dire que chez Dante, tout comme chez les légistes français, ces théories représentent la transposition de l'idéologie propre à la bourgeoisie de moyen âge.

\*

## DANTE ET LA DOCTRINE D'AVERRHOËS

La doctrine d'Averrhoès comprenait les principes suivants:

1) L'égalité de tous les hommes — il n'existe pas d'obstacles physiques fondamentaux pour qu'un homme atteigne le degré suprême de la conscience.

2) La compréhension des lois du monde extérieur. En effet, Averrhoès formule, dans un certain sens, le principe de l'identité de la pensée et des lois de société, principe qui trouve plus tard son expression concrète dans les théories de G. Bruno, de Vico, ainsi que dans la philosophie des matérialistes et des idéalistes objectifs.

Il serait facile de démontrer comment, dans l'averrhoïsme latin, les deux aspects de la doctrine se complétaient. Il en est ainsi chez Siger, connu par Dante, et chez Eckhardt parlant de ressemblance de l'homme avec Dieu, ce qui n'est rien d'autre que l'idée fondamentale d'Averrhoès dans ses conséquences logiques.<sup>38</sup>

Le deuxième groupe de problèmes que nous devons affronter comprend les questions d'ordre méthodologique. Averrhoès partait de la condition préalable de l'existence de la matière et de son mouvement; ainsi, la création et la conception théologique cède le pas, dans sa philosophie, au problème de l'explication naturelle des phénomènes de nature. Cette doctrine trouva, chez Averrhoès son expression concrète dans la subordination de la forme à la matière. La forme n'est pas le principe auquel la matière tend: elle est le résultat du mouvement même de la matière, mouvement qui est éternel. La seule tâche de la science consiste à étudier juste ce mouvement. A la différence des représentants de la tradition aristotélique, Averrhoès

étend les catégories de la physique dans le domaine de la métaphysique. Les principes de la physique sont la première condition de la métaphysique, ils relèvent donc de la métaphysique.<sup>39</sup> Cela signifie en pratique qu'Averrhoès prête son attention surtout au problème de la matière et du mouvement, ce qui nous explique l'importance particulière qu'il accorde à l'explication mécanistique des phénomènes. C'est la causalité qui est, selon Averrhoès, à la base de cette explication. Averrhoès défend l'explication causale contre les objections des sceptiques. Sa conception de la nature coïncide d'ailleurs en principe avec celle qui fut le résultat des sciences naturelles de la Renaissance. A la différence de la conception aristotélique du mouvement, qui attribue une très grande importance à l'existence du moteur primitif, Averrhoès donne du mouvement une classification tout à fait naturelle. Tout le mouvement a lieu nécessairement, de sorte qu'Averrhoès nous apparaît comme un déterministe conséquent.

Ces quelques notes générales nous aideront à apprécier l'importance de l'averrhoïsme pour Dante et pour Marsile de Padoue. Pour ce qui est de Dante, il est hors de doute qu'il connaissait Averrhoès. Il le mentionne parmi les philosophes les plus grands en soulignant en particulier ses qualités d'interprétation (*Inferno* IV, 144). Dans le Banquet (il *Convivio*) il s'en revendique à plusieurs reprises et s'en tient également à sa doctrine pour ce qui est de l'interprétation de la notion de vérité (*Quaestio de aqua* V, 12: si une chose est contraire au sens, elle ne peut être vraie). Dante adopte enfin également l'exposé d'Averrhoès à propos de la faculté et de l'acte, de la matière et de la forme. Il n'est donc guère surprenant de voir Siger de Brabant placé à côté d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin (*Paradiso* X, 133). Il résulte de ce que nous venons de dire que Dante ne formule nulle part des critiques à l'adresse d'Averrhoès, qu'il se qualifie au contraire de son partisan et que, dans les questions philosophiques fondamentales, il se rallie à ses opinions. Mais il va plus loin encore: il met en application la doctrine averrhoïste de la faculté et de l'intellect actif. En témoigne de façon probante la citation suivante du *De monarchia*, où Dante définit le rôle de la monarchie mondiale en des termes suivants: „*Il est donc évident que la somme finale de la faculté réservée à l'humanité est la faculté ou bien l'aptitude de la connaissance intellectuelle. Etant donné que cette faculté ne peut être réalisée toute entière et à la fois par un seul homme ou par une seule des unités sociales susmentionnées, le genre humain ne peut absolument se passer de la pluralité pour réaliser cette faculté toute entière. De même est nécessaire la pluralité de toutes les choses qui sont capables de naître, et cela afin que toute la faculté de la matière primaire puisse se réaliser... Averrhoès, dans son exposé sur l'âme, concorde avec cette opinion.*“<sup>40</sup>

A un autre endroit, Dante affirme: „*La tâche propre au genre humain dans son ensemble consiste à réaliser toujours toute l'aptitude de la raison facultative, et cela tout d'abord aux fins de l'observation théorique et, ensuite, ...aux fins de son application pratique à sa conduite.*“ Il est suffisamment connu que le passage que nous venons de citer est devenu l'objet de litige dans lequel Dante fut accusé d'hérésie par les théologues catholiques orthodoxes.<sup>41</sup> Déjà Guido Vernani, moine dominicain et contemporain de Dante, se livra à de telles accusations; Vernani s'en prend en particulier à l'idée de la monarchie unique chez Dante. Comme Aristote, il s'efforce d'identifier le but individuel avec le but objectif dans le développement de l'humanité. Il concentre ses attaques notamment à l'idée de Dante, selon laquelle la raison facultative ne peut se réaliser qu'avec le concours de l'ensemble du genre humain. Il est hors de doute que Vernani saisit bien l'esprit démocratique qui anime le *De monarchia* de Dante.

Il est significatif que le moine dominicain<sup>42</sup> fait valoir contre Dante des arguments

analogues à ceux dont l'Inquisition se servit contre Eckhardt et Thomas d'Aquin contre les averrhoïstes. Toutes ces objections ont, en effet, une base commune consistant dans l'affirmation que l'âme individuelle déjà doit comprendre des éléments de raison et que, par là-même, notre âme doit être une anima intellectiva.

De cette considération théorique résulte l'exceptionnalité, c'est-à-dire le caractère unique des individus en ce qui concerne les dons de l'esprit. Dans la catégorie de la raison commune d'ailleurs, on élimine la doctrine concernant les lois du monde matériel ce qui présente une possibilité de plus pour isoler la raison divine en lui attribuant le caractère exceptionnel.

En plus, Vernani fut conscient également du caractère égalitaire du *De monarchia* de Dante. Ce dernier, à vrai dire, ne considère pas le monarque comme une qualité différente de celle des sujets. Vernani au contraire prête dans ses exposés beaucoup d'attention à la nature exceptionnelle du souverain. S'inspirant d'Aristote, il affirme que le souverain ne doit nullement différer des sujets et qu'il est impossible de trouver au monde un monarque qui serait, en ce qui est des qualités morales et de l'intelligence, supérieur au genre humain dans son ensemble. Le Christ seul aurait pu être un tel souverain.

Vernani nous donne ainsi une preuve indirecte du fait que la conception que Dante avait de l'empire ne concordait guère avec l'image que le féodalisme se faisait du pouvoir de souverain; ce qui confirme notre conclusion anticipée, selon laquelle le *De monarchia* de Dante représente une certaine vision utopique comprenant les principes qui, s'il étaient réalisés, entraîneraient la liquidation du féodalisme.

Tout à fait incompatible avec l'idéologie féodale officielle est le fait que Dante assigne à la monarchie mondiale la tâche d'embrasser l'humanité toute entière. Ainsi, la mission de l'empire ne consiste plus à défendre le christianisme contre les païens; Dante confond l'empire mondial avec la situation juridique, qui, seule, peut assurer la réalisation de l'intellect actif. Dans le troisième livre du *De monarchia*, cette conception se trouve clairement démontrée: „*Imperium est iurisdictionem omnem temporalem iurisdictionem ambitu suo comprehendens* (III, 10).<sup>43</sup> Ainsi, il devient explicable pourquoi Dante place l'empire très près du peuple, tel un chaînon unissant ce dernier avec l'Etat. Citons: „...*les gens ne s'approchent que partiellement des autres souverains, tandis qu'ils s'approchent tout-à-fait du monarque... Ainsi, le monarque a de tous un soin direct et immédiat, tandis que les autres souverains ne l'on que par l'intermédiaire du monarque, car leurs soins se déduisent du soin suprême.*“<sup>44</sup>

Donc, la monarchie mondiale doit assurer une forme des relations directes des citoyens avec l'Etat; elle est appelée à assurer l'égalité des citoyens et à garantir leur liberté. Dante étend ainsi la conception aristotélique de la liberté au genre humain tout entier, ce qui représente la contradiction fondamentale à la doctrine des aristotéliens de moyen âge qui considéraient la liberté seulement du point de vue des individus peu nombreux. („*Et le genre humain est le mieux là, où il a le plus de liberté.*“)

Dante considère cette assurance de liberté comme la faculté de tous les citoyens de disposer d'eux-mêmes. Et c'est à la monarchie mondiale que revient, à l'avis de Dante, la tâche d'imposer le principe de l'égalité. Pour cette raison, Dante envisage avec l'optimisme le sort de l'humanité: L'homme a perdu, il est vrai, sa liberté primitive, mais rien ne l'empêche de la recouvrer.

\*

Essayons maintenant de résumer les opinions de Dante et de déterminer de plus près leur orientation et leurs conditions de classe. L'idée maîtresse de la conception

de Dante, c'est l'assurance de la paix. La paix pour lui, c'est une chose toute concrète, une situation permettant de libres relations des villes et des citoyens et garantie par les lois. Le droit humain est, selon Dante, une catégorie indépendante qui ne peut nullement être considérée en tant que rejeton du droit divin, comme l'affirmaient les idéologues du féodalisme. Cette forme de relations crée le fondement de ce que Dante appelle *humana civitas*: elle ne peut être réalisée que par l'empire. L'empire n'annule pas les droits des villes: il les garantit. La monarchie de Dante garantit les droits de l'Etat urbain ou, en d'autres termes, elle réunit en les accentuant les traits caractéristiques de l'Etat urbain. C'est de ce point de vue qu'il faut considérer et interpréter l'averrhoïsme de Dante. L'averrhoïsme n'est pas un élément étranger dans l'oeuvre de ce dernier. La doctrine de l'intellect actif est en même temps la doctrine de la liberté de la bourgeoisie de moyen âge, vue à l'échelle de la monarchie mondiale.

Sous le jour de ce que nous venons de dire, Dante apparaît comme idéologue de la bourgeoisie. Son oeuvre contient en germe tous les traits caractéristiques de l'idéologie de Marsile et de Bartolus.

BRNO

JAROSLAV KUDRNA

- <sup>1</sup> Cf. *H. Kelsen*, Die Staatslehre des Dante Alighieri. *F. Ercole*. Il pensiero politico di Dante, 2 vol. Milan 1927/8. *H. Wieruszowski*, Der Reichsgedanke bei Dante, Dante Jahrbuch 1932. *H. Conrad*, Dantes Staatslehre im Spiegel der scholastischen Philosophie. *Heinz Löwe*, Dante und das Kaisertum, Historische Zeitschrift, 1960, p. 517 et. suivantes; ibid. autre littérature.
- <sup>2</sup> *L. M. Batkin*, Utopija vsemirnoj monarchii u Dante, Srednije věka, XI, p. 76 et s.
- <sup>3</sup> A propos des phases de la pensée de Dante, voir *F. Ercole*, Il pensiero politico di Dante, page 275. Nous donnons au terme „bourgeoisie“ le sens de „Bürgertum“.
- <sup>4</sup> Sur la politique de Boniface, cf. *Fr. Seppelt*, Das Papstum im Spätmittelalter und Renaissance von Bonifaz VIII. bis zu Klement VII, Munich 1857, page 240.
- <sup>5</sup> Cf. *A. P. D'Entrèves*, oeuvre citée, page 1 et suivantes.
- <sup>6</sup> le opere di Dante, Florence 1938, page 147 et suivantes.
- <sup>7</sup> Cf. *A. Solmi*, Il pensiero politico di Dante, Florence 1922, page 64.
- <sup>8</sup> *Dante*, De monarchia, II, 12.
- <sup>9</sup> *Dante*, Divina comedia, Purg. XXII.
- <sup>10</sup> *Dante*, Il Convivio IV, Le opere, page 410.
- <sup>11</sup> Il Convivio, Le opere, page 410.
- <sup>12</sup> Ibidem.
- <sup>13</sup> Cf. Inferno III, VIII—63, Purg. I—4, XXXIV—28.
- <sup>14</sup> *E. Kantorowicz*, The king's two bodies, page 132 et suiv.
- <sup>15</sup> *Dante*, opere, page 420.
- <sup>16</sup> Convivio IV, 9, 10.
- <sup>17</sup> Le opere, page 423.
- <sup>18</sup> Convivio, IV, 27, 11.
- <sup>19</sup> Purg., VI, 123.
- <sup>20</sup> Ibidem, page 127.
- <sup>21</sup> Epist. VII.
- <sup>22</sup> Paradiso, 15, 97.
- <sup>23</sup> De vulgari eloquentia I, 18.
- <sup>24</sup> Ibidem.
- <sup>25</sup> Ibidem.
- <sup>26</sup> Convivio IV, 9, 10.
- <sup>27</sup> De monarchia I, 14.
- <sup>28</sup> Ibidem II, 2.
- <sup>29</sup> Purg. VIII, 122.
- <sup>30</sup> Ibidem I, 12.
- <sup>31</sup> De monarchia.
- <sup>32</sup> Cf. *E. Kantorowicz*, o. c., page 458.
- <sup>33</sup> Cf. *Ercole*, o. c., page 378.
- <sup>34</sup> Cf. *Seppelt*, o. c., page 242 et suivantes.
- <sup>35</sup> *R. Scholz*, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII, pages 32—129; *M. Mariani*, Scrittori politici agostiani del secolo XIV, Florence 1927, pages 6—56.
- <sup>36</sup> *Kelsen*, o. c. page 107.
- <sup>37</sup> *Scholz*, pages 224—332.
- <sup>38</sup> *H. Ley*, Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter, Berlin 1957, page 357.
- <sup>39</sup> Ibidem, page 132.
- <sup>40</sup> De monarchia I, 3.
- <sup>41</sup> *M. Grabmann*, Studien, pages 800 et suivantes.
- <sup>42</sup> Ibidem.
- <sup>43</sup> De monarchia III, 20.
- <sup>44</sup> De monarchia I, 18.

