

New Europe College Yearbook 2003-2004



ANDREI A. AVRAM
MARIN CONSTANTIN
SILVIA MARTON
MARIUS OPREA
MÁRIA PAKUCS
BRÎNDUȘA PALADE
DRAGOȘ PETRESCU
CORINA IOSIF SÎRBU
MIRUNA TĂTARU-CAZABAN
LAURA TUȘA-ILEA

Editor: Irina Vainovski-Mihai

Copyright © 2005 – New Europe College

ISSN 1584-0298

NEW EUROPE COLLEGE

Str. Plantelor 21

023971 Bucharest

Romania

Tel. (+40-21) 327.00.35, Fax (+40-21) 327.07.74

E-mail: nec@nec.ro



MIRUNA TĂTARU-CAZABAN

Née en 1976, à Bucarest

Doctorante en sciences politiques, Université de Bucarest et Université de Bologne

Thèse : *Quod omnes tangit. Le principe du consentement politique de saint Thomas d'Aquin jusqu'au Concile de Florence*

Assistante, Faculté de Sciences Politiques, Université de Bucarest
Rédacteur-assistant, *Studia Politica. Romanian Review of Political Science*
(Bucarest)

Membre de l'Institut de Recherches Politiques, Université de Bucarest
Membre de la section roumaine de la Société Internationale Thomas d'Aquin
Membre fondateur de l'Association Roumaine d'Histoire des Religions
Membre fondateur de la Société Roumaine de Phénoménologie

Participations aux colloques et séminaires nationaux consacrés à l'histoire de la philosophie, de la pensée politique et de la théologie

Articles concernant l'histoire de la pensée religieuse et politique médiévale et moderne
Plusieurs traductions des ouvrages de François Guizot, Benjamin Constant, Edouard Laboulaye, d'études patristiques et médiévales

THÉOLOGIE POLITIQUE ET VISION BÉATIFIQUE DANS LE TRAITÉ *DE MONARCHIA* DE DANTE

Si l'année où Dante écrit *De Monarchia* reste jusqu'aujourd'hui inconnue, on ne peut établir qu'un *terminus ad quem* (1317)¹, il est cependant certain que cet ouvrage est l'œuvre d'un exilé qui se réfugie à Vérone après avoir été condamné à mort en 1302 par les guelfes noirs. C'est là qu'il conçoit ce traité de philosophie politique, avant de s'établir ensuite à Bologne².

Toute exégèse du traité *De Monarchia* ne peut ignorer son rapport avec les traités portant sur les deux pouvoirs, d'autant plus que la période où il est écrit suit de quelques années seulement la dispute entre Philippe IV le Bel et Boniface VIII.

Dans le quatrième livre du *Banquet*, écrit avant le *De Monarchia*, Dante avait essayé d'étudier la manière dont est fondée la vie politique et son rapport avec la philosophie. Tout comme dans le *De Monarchia*, il ne s'agit pas seulement d'une réflexion faite à partir d'une position seulement théorique. À notre avis, les deux ouvrages ressentent l'influence qu'ont exercée sur Dante les transformations qui ont eu lieu à cette époque-là dans les communes italiennes, changements tant juridiques que politiques : en effet, c'est la période où les communes se transforment en seigneuries, passant de cette façon sous la juridiction du pouvoir impérial. Il y a donc au début du XIV^e siècle une étroite liaison entre les villes italiennes et l'Empire.

Mais c'est juste cette façon de Dante de penser l'Empire dans le *De Monarchia* et la liaison qui existe entre ce traité théologico-politique et les autres œuvres du Florentin, et notamment la *Divine Comédie*, qui a déclenché la controverse exégétique.

Lieux d'exégèse politique

Selon Jeannine Quillet³, la thèse théologico-politique du *De Monarchia* est proposée par Dante dès le quatrième livre du *Convivio* : il faut que l'autorité soit représentée par un seul monarque à qui toute la Terre doit se soumettre.

Si la nécessité de l'existence d'un seul monarque qui détienne toute l'autorité a été une évidence pour tous les exégètes, à partir d'Étienne Gilson⁴, pour qui l'unicité du monarque est calquée par Dante selon la thèse averroïste de l'intellect possible unique, sans que cela implique l'acceptation des thèses théologico-politiques averroïstes de stricte observance, et jusqu'à Bruno Nardi⁵, Michele Barbi⁶ ou Christian Trottman⁷, au XX^e siècle on peut à peine trouver un autre repère commun aux interprétations données au traité dantesque.

La dispute des exégètes vise en premier lieu le problème de la continuité ou de la discontinuité des œuvres de Dante ou plus exactement entre le *De Monarchia* et les autres écrits. Quel est le rôle de l'exil pour une interprétation fidèle de l'ensemble de l'œuvre ? Si pour Ugo Limetani⁸ il n'y a aucune syncope entre la période Florentine et celle que Dante passe à Vérone et à Bologne, pour Jacques Goudet⁹, l'auteur de plusieurs ouvrages qui visent notamment la conception politique de Dante, il y a un moment de césure : le *De Monarchia* mettrait en évidence une conception extrêmement novatrice sur l'Empire qui serait complètement détachée des « anciens idéaux » de l'auteur.

L'opposition de deux autres exégètes importants de Dante, Bruno Nardi et Michele Barbi, est tout aussi tranchante. Pour Nardi, revendiquer l'autonomie de l'Empire serait une tentative de séparer la raison et la philosophie, de la foi et de la théologie. Michele Barbi, qui voit une unité d'essence entre l'œuvre poétique de Dante et le traité *De Monarchia*, croit que la séparation de la pensée politique de son fondement religieux représente une grave erreur d'exégète.

À côté de ces interprétations extrêmes, il existe une position moyenne, que nous allons présenter ensuite en détail, celle d'Étienne Gilson, qui n'accepte ni l'étiquette averroïste appliquée au traité *De Monarchia*, ce qui signifierait la reconnaissance de la séparation radicale entre le politique et le religieux, et, encore plus, la subordination du pouvoir religieux à celui politique ou la reconnaissance, selon ce que proposait Ernst Kantorowicz dans *Les deux corps du roi*¹⁰, d'une tentative d'autonomiser le politique par rapport au théologique, ni l'identification

de la pensée politique de Dante à la pensée d'un Thomas d'Aquin, identification à laquelle seraient emmenés les « continuitistes » extrêmes.

Selon Marguerite Bourbeau-Kussmaul¹¹, il ne faut pas oublier que la fin du traité *De Monarchia* apporte au premier plan l'idée d'une harmonie entre le temporel et le spirituel, mais il ne faut pas non plus ignorer le repère et le guide le plus sûr qui est la raison quand il s'agit de l'idéal de l'Empire universel. Si dans le *De Monarchia* l'idéal de l'Empire universel semble être fondé uniquement sur la raison humaine, dans la *Divine Comédie* il se fonde aussi sur la liaison entre la grâce et l'amour. Marguerite Bourbeau-Kussmaul affirme qu'il ne s'agit pas d'une disjonction ou d'une opposition à cet égard entre les deux ouvrages, mais d'une tentative d'établir une union encore plus étroite.

Nous avons vu jusqu'à présent les raisons de la dispute des exégètes et l'endroit où ils ont placé les difficultés. Dans une première étape il faut analyser le rapport entre la philosophie et la pensée politique, pour voir ensuite l'importance théologique de ces questions afin d'examiner ultérieurement les implications théologico-politiques de Dante pour la doctrine sur la vision béatifique.

Philosophie et politique

Dante part d'une prémisse aristotélicienne : le bonheur humain ne peut être atteint que par la sphère du politique. Ayant le rôle de conduire les gens vers le bonheur, l'autorité impériale est liée à la plus haute des sciences, la philosophie, qui est vue dans ce cas non pas en tant que métaphysique, mais en tant que morale, selon la distinction faite par Jeannine Quillet¹². Si le terme de morale vise chez Dante les vertus, leur théorisation essentielle se trouve dans l'*Étique à Nicomaque* d'Aristote. La clé de voûte pour ces vertus nous est offerte par la vertu politique, car c'est à elle que revient le rôle de faire régner la justice parmi les hommes puisque le bonheur ne peut pas être atteint sauf la justice.

L'homme étant un *medium* entre le corruptible et l'incorruptible, il est bien évident que pour tout chrétien, et le christianisme de Dante a été défendu d'une manière convaincante par Auguste Valensin¹³, la politique est le moyen par lequel la partie corruptible peut atteindre le bonheur. L'autre but de l'homme ou de sa partie incorruptible est lié à

l'atteinte du bonheur céleste. Mais si le bonheur de la partie corruptible de l'homme est le visage humble et pâle de celui céleste, il est clair alors que le monarque ou l'empereur doit lui aussi être fait selon l'image du Dieu tout-puissant. Le régime politique qu'envisage Dante a existé dès le temps de la naissance du Christ, pendant le règne d'Auguste, sous la bien connue *Pax Romana*.

Bien que le deuxième livre du traité *De Monarchia* a été souvent négligé¹⁴, celui-ci étant la preuve de l'érudition classique de Dante et, en même temps, la troisième et la dernière tentative de répondre à une question qu'aucun traité théologico-politique de l'époque ne pouvait contourner : la question concernant la source du pouvoir impérial. Est-ce que le pouvoir impérial est-il dépendant du pouvoir pontifical ou est-ce que son origine se trouve uniquement en Dieu ?

Comme il est déjà prévisible, la réponse de Dante est la seconde et bien qu'il ne soit pas le seul auteur médiéval à la formuler, il semble qu'elle ait été suffisamment bouleversante pour déterminer le pape Jean XXII à excommunier le livre en 1329. De même, le traité *De Monarchia* a figuré dans l'Index vénitien de 1554, d'où il est passé dans l'Index romain durant le pontificat de Benoît XIV. Ce sera seulement le pape Léon XIII qui fera disparaître le *De Monarchia* de l'Index¹⁵.

Contre des papistes tels Giles de Rome ou Jacques de Viterbe, Dante utilisera, par exemple, la métaphore des deux luminaires, non pas pour montrer que la lune est dépendante quant à sa lumière du soleil, selon les papistes qui tiraient la conclusion de la subordination du pouvoir impérial à celui papal, mais pour continuer ceux qui, tout comme l'auteur anonyme de *Rex pacificus* ou comme Jean de Paris dans *De potestate regia et papali*¹⁶, avaient affirmé que la lune est dans la même mesure que le soleil la création de Dieu.

Ceux à qui s'adresse toute la dispute suivante, et qui soutiennent que l'autorité de l'Empire dépend de l'autorité de l'Église, comme un artisan de rang inférieur dépend de l'architecte, sont motivés par des arguments nombreux et divers, qu'ils tirent, il est vrai, de l'Écriture Sainte et de certains actes venant tant du souverain Pontife que de l'Empereur lui-même, en s'efforçant de faire preuve d'un peu de raison. [2] D'abord, ils disent en suivant le livre de la Genèse, que Dieu fit deux grands luminaires, l'un plus grand, l'autre plus petit, pour que l'un domine le jour et l'autre la nuit : ils entendaient désigner ainsi, sous forme allégorique les deux gouvernements : le spirituel et le temporel. [3] Ensuite, ils démontrent que pareil à la lune qui est le luminaire mineur ne possédant pas de lumière sinon celle qu'elle

reçoit du soleil, de même, le royaume temporel ne possède d'autorité que celle qu'il reçoit du gouvernement spirituel¹⁷.

La lumière propre que posséderait la lune, selon Dante, envoie évidemment à l'autonomie de l'Empire par rapport au siège papal. Le pouvoir pontifical et l'Empire, les deux institutions auxquelles Dieu a donné vie pour le bonheur du monde, doivent être pensées non seulement de manière autonome, l'une par rapport à l'autre ; en outre, le pouvoir politique doit être pensé selon une exigence maximale d'unité et d'universalité, les seules qui pourront maintenir la justice à ce niveau, étant toujours conscientes du fait que le péché essaie d'annuler la tendance vers la justice qui est naturellement présente dans l'âme humaine.

Dante et la philosophie politique moderne

Après avoir examiné les contextes dans lesquels peut être situé *De Monarchia*, c'est-à-dire le contexte historique et celui de l'œuvre dantesque dans son ensemble, nous allons essayer d'identifier les caractères du traité qui ont déterminé un auteur tel Claude Lefort de parler de la « modernité » de Dante¹⁸. Dans notre exposé ce thème fera le passage vers la question des deux souverainetés et du rapport de Dante avec la pensée politique du XIII^e siècle, et notamment avec Thomas d'Aquin et l'averroïsme, pour arriver finalement à la question des deux buts ultimes : « duo ultima ».

Selon Claude Lefort, *De Monarchia* est incontestablement un ouvrage de philosophie politique, parce que dans la manière des ouvrages classiques du genre, le traité examine « les principes des constitutions justes » ou, en reprenant Leo Strauss, on pourrait dire qu'il s'intéresse à la recherche du meilleur régime politique qu'il identifie avec celui monarchique, le seul qui, grâce à l'unité de son genre, peut assurer la paix universelle, indispensable au bonheur dans le monde d'ici bas.

(...) le genre humain se trouve bien et au mieux, quand, dans la mesure du possible, il se fait semblable à Dieu. [3] Or, le genre humain se rend le plus parfaitement semblable à Dieu quand il est le plus parfaitement un. En effet la vraie raison de l'unité est en Dieu seul. C'est pourquoi il est écrit : « Écoute, Israël, le Seigneur, ton Dieu, est un ». [4] Or, le genre humain est le

plus parfaitement un quand tout l'entier s'unifie en un seul : cela ne peut exister qu'au cas où il est soumis dans sa totalité à un seul prince, c'est l'évidence même. [5] Donc le genre humain, quand il est soumis à un seul prince, se fait le plus parfaitement semblable à Dieu, et par conséquent correspond le plus à l'intention divine : c'est là se trouver bien et au mieux, comme le début de ce chapitre l'a démontré¹⁹.

Comme on le voit, cette démonstration se fonde tant sur des arguments philosophiques d'origine aristotélicienne que sur des arguments bibliques. Le monarque universel est donc nécessaire en vue du maintien de la justice dans la société et même sa nécessité, selon l'expression de Claude Lefort, tient à une « justice transcendante »²⁰.

Voici donc le fondement philosophique des affirmations antérieures :

Je dis aussi que l'être, l'un et le bon se situent dans une progression que définit le cinquième mode d'énoncer la priorité. L'être, en effet, précède l'un par nature ; mais l'un précède le bon : en effet l'être accompli est l'un accompli, et l'un accompli est le bon accompli ; plus une chose s'éloigne de l'être accompli, plus elle s'éloigne de l'être un et par conséquent de l'être bon²¹.

À côté des arguments philosophiques et bibliques invoqués dans le chapitre final du premier livre du traité, Dante trouve un argument historique pour justifier l'excellence de l'Empire en tant que forme de gouvernement.

Une expérience digne d'être rappelée atteste tous les raisonnements précédents : il s'agit de cet état extraordinaire des mortels que le Fils de Dieu, désirant assumer la condition de l'homme pour le salut de l'homme, attendit ou établit lui-même quand il le voulut. Car, si depuis la chute de nos premiers parents, qui fut le point de départ de tous nos dévoiements, nous embrassons les divers arrangements des hommes et le cours du temps, nous ne trouverons pas d'exemple d'un état de paix du monde, sinon sous le divin Monarque Auguste, à l'époque de la Monarchie parfaite. [2] Et que le genre humain fut alors heureux dans la quiétude d'une paix universelle, ce fait tous les historiens, les poètes illustres, même le scribe de la Mansuétude du Christ, ont jugé digne d'en porter témoignage ; Paul, enfin, appela cet état très heureux la « plénitude des temps »²².

Le deuxième livre du *De Monarchia* qui, comme nous l'avons déjà précisé, a été, selon Claude Lefort, moins étudié, relie l'histoire de Rome

à l'histoire de l'humanité²³. Pour en résumer, le destin humain est le destin du droit et de la chose publique (*res publica*), le type d'organisation qui a su subordonner le bien privé à celui commun. C'est là seulement où l'individu sait disparaître devant l'intérêt de la cité, et même « mourir pour la patrie », selon l'expression d'Ernst Kantorowicz²⁴ reprise par Claude Lefort²⁵, que la thèse aristotélicienne de la prééminence que le tout doit avoir sur la partie est respectée. Kantorowicz voit dans les affirmations que Dante fait sur le rapport entre le tout et la partie non seulement l'apport de l'aristotélisme, mais aussi l'influence des juristes du temps et d'un auteur tel Remigio de' Girolami²⁶, disciple de Thomas d'Aquin, qui considérait que seulement le tout se trouve en acte, tandis que la partie est en puissance, en y tirant l'argument qu'une cité détruite ne fera pas ses habitants perdre leur qualité de citoyens, mais celle d'hommes²⁷.

Toute discussion sur le thème des deux souverainetés, celle terrestre et celle spirituelle, ne peut pas ignorer le fait que Dante exprime sa vision à cet égard dans un cadre polémique. Ces adversaires se groupent en trois catégories : le Souverain Pontife et ceux qui le soutiennent ; ceux qui, poussés par leur cupidité, considèrent que par leur haine face à l'Empire ils expriment plus clairement leur amour pour l'Eglise, et, troisièmement, ceux qui préfèrent le droit canon à la théologie et la fidélité face aux Décrétales aux textes bibliques et synodaux, se montrant ainsi ignorants tant dans la théologie que dans la philosophie²⁸. Dante va éliminer assez rapidement de la dispute la deuxième et la troisième catégorie, celle des adversaires de l'Empire et celle des partisans du droit canon, pour s'intéresser uniquement aux partisans du pape. Il essaiera tout d'abord de démonter toute une série d'affirmations que les papistes vénéraient. Aussi, selon Dante, la double souveraineté du Christ n'implique-t-elle pas une double souveraineté du pape car le *vicarius Christi* doit suivre en tout le Christ et le Christ a refusé l'exercice de tout pouvoir temporel. De façon similaire, l'argument des deux glaives ne sera pas en faveur de l'idée que le pape détient les deux pouvoirs, car Dante considère que cette interprétation fait violence à l'Écriture. Ni même la *donatio Constantini* ne lui semble pas être digne de confiance, la prétendue donation faite par l'empereur Constantin le Grand au pape Sylvestre, éloignant l'humanité de l'obéissance commune qu'elle devait garder. Bien que le but ultime de la vie humaine ne soit pas un but temporel, l'existence de deux béatitudes, celle terrestre et celle humaine, fait de sorte que non seulement le pape est pensé selon le modèle de l'homme parfait (*optimus homo*), mais aussi l'empereur. Tout en

radicalisant, à notre avis, la séparation entre la béatitude terrestre et celle céleste, Ernst Kantorowicz voit dans le *De Monarchia* de Dante l'intention de « construire un secteur entier du monde qui est indépendant, non seulement du Pape mais aussi de l'Église, et même virtuellement de la religion chrétienne »²⁹. Pour emprunter les considérations de Claude Lefort, Dante se serait détaché des partisans modérés du partage entre le temporel et le spirituel, appelés aussi dualistes, en opposition avec les papistes monistes, parce qu'il n'accorde pas une attention suffisante à l'idée de la soumission de l'empereur dans les questions religieuses³⁰. Pour continuer la pensée de Kantorowicz, Dante esquisserait donc pour la première fois deux univers autonomes : celui de l'*humanitas* et celui de la *christianitas*. Intéressé par la sacralité du corps du roi, Kantorowicz saisit le moment où l'on attribue à l'autorité royale une origine divine.

Les arguments en faveur de la monarchie universelle

Vers la fin de son commentaire au traité *De Monarchia* Claude Lefort se demande sur la manière dont a pu naître à l'intérieur d'un royaume un projet si centré sur l'idée d'une monarchie universelle³¹. Voici la question qui nous mènera à la présentation du rapport que la pensée dantesque entretient avec ses prédécesseurs en matière de théologie politique et notamment avec le thomisme en tant que philosophie aristotélicienne par excellence. Pour le moment, en suivant Gilson, on doit préciser que le terme d'Empire n'est ni même présent chez Thomas d'Aquin³². La réflexion philosophico-politique thomiste a strictement en vue le rapport entre le pouvoir spirituel du pape et celui temporel du roi. L'idée de l'existence de deux souverainetés est présente aussi chez saint Thomas, mais chez lui, comme le remarque Claude Lefort³³, elle tient à deux ordres différents, qui ne peuvent pas transgresser leurs frontières. Si chez Thomas, le pouvoir religieux est lié au terme de *paternitas*, celui politique est représenté par celui de *dominatio*. Mais pour Thomas d'Aquin le politique a aussi à son tour une signification religieuse, tout comme une signification philosophique.

Il y a, selon Gilson – et cette thèse sera ultérieurement reprise par Jeannine Quillet, une étroite liaison entre la manière dont Dante construit son *Banquet* et la manière dont il construit le *De Monarchia*³⁴. En matière de philosophie, l'empereur du *Banquet* ne doit avoir confiance qu'en Aristote et il ne doit s'arroger aucun droit sur la philosophie, tandis que

dans le *De Monarchia* Dante essaie de convaincre les théologiens que l'empereur est le seul capable de bien gérer l'Empire.

Si, selon ce qu'on rappelait au début, la réflexion de Dante autour de l'intellect possible était étroitement liée à « l'exigence d'universalité »³⁵, cela ne signifie pas, selon Gilson, que Dante serait un adepte de la thèse de l'unité de l'intellect de la manière dans laquelle la théorise Averroès et encore moins de l'averroïsme politique. Un dominicain de Rimini, Guido Vernani, se laisse trompé par ces apparences et écrit en 1329 une *Reprobatio Monarchiae*³⁶, préparée au moins deux ans avant par un autre traité. Selon Gilson, il y a chez Dante une phrase qui peut assez facilement justifier cette interprétation.

Il est donc clair que le plus haut degré de la puissance de l'humanité en tant que telle, c'est la puissance ou vertu intellectuelle. [8] Et puisque cette puissance ne peut être entièrement et simultanément actualisée ni à travers un seul homme, ni à travers une des communautés particulières distinguées plus haut, il est nécessaire qu'il y ait dans le genre humain une multitude à travers laquelle soit actualisée cette puissance tout entière. De la même façon, une multitude d'éléments générateurs est nécessaire pour que toute la puissance de la matière première soit toujours soumise à l'actualisation : autrement ce serait admettre une puissance séparée, ce qui est impossible. [9] Averroès, dans son commentaire sur les livres *De l'Âme* admet cette opinion³⁷.

Cette affirmation pourrait nous faire croire que, tout comme Averroès, Dante concevrait l'existence d'un intellect possible unique pour tout le genre humain. Pour donner la parole à Gilson,

Averroès concevait l'intellect possible comme un être unique, une substance intellectuelle séparée de tout corps, bref ce que le christianisme nomme un ange, et il enseignait que, pour un homme individuel, connaître était simplement participer à telle ou telle des connaissances de cet intellect³⁸.

La nécessité de l'Empire est donc justifiée à partir des thèses de la philosophie politique aristotélicienne ; en outre, Dante utilisera la doctrine de l'intellect possible, mais seulement pour l'appliquer au niveau de la société qui a besoin d'un gouvernement unique. Selon Gilson, Dante prend de Thomas d'Aquin la nécessité de l'existence d'un chef unique

pour toute communauté politique, mais il applique ce principe d'origine aristotélicienne à la société humaine dans son ensemble³⁹.

Le monarque universel est en premier lieu le garant de la paix et celle-ci représente la condition fondamentale pour l'obtention du bonheur dans le monde d'ici bas. Si elle ne représente pas le but ultime, la paix peut être l'ultime des moyens. En l'absence d'un monarque universel, la paix sera impossible⁴⁰.

L'existence d'un monarque universel garantit aussi l'application de la justice car celle-ci ne sera jamais accomplie en l'absence d'un empereur dont la volonté commande légitimement. Ceci parce que les autres volontés, à l'exception de celle de l'empereur, sont possédées par la cupidité, qui est le contraire même de la justice. Même là où la volonté est juste, elle ne réussira pas à imposer la justice, étant dépourvue de force, car seulement l'unicité du souverain pourrait garantir le fait que chacun soit récompensé selon ce qui lui est dû.

[6] Quant à la manière dont elle se manifeste, la justice peut donc trouver son contraire dans l'exercice de la volonté. Quand la volonté, en effet, n'est pas dénuée de toute cupidité, malgré sa présence, la justice n'est cependant pas dans le plein éclat de sa pureté : elle possède en effet un sujet qui, si peu que ce soit, lui résiste en quelque manière. C'est pourquoi doivent être écartés ceux qui cherchent à éveiller la passion du juge. [7] Quant à son opération, la justice trouve son contraire dans l'exercice du pouvoir. Puisqu'en effet la justice est une vertu qui s'exerce sur autrui, si on ne peut accorder à chacun ce qui lui revient, comment agira-t-on selon elle ? Il est donc clair que plus le juste est puissant, plus sa justice s'étendra par son opération⁴¹.

En même temps, Dante affirme que c'est seulement la cupidité qui s'oppose à la justice et le seul homme qui ne sera pas dominé par la cupidité sera celui qui tire sa liberté du fait qu'il n'a rien à désirer, car la justice du souverain ne connaît aucune limite.

Étant donc libre de toute cupidité, le souverain aura soin que les sujets aussi pratiquent le bien dans la plus grande mesure du possible. Mais ce type de logique ne peut fonctionner qu'au niveau de l'Empire, et non pas au niveau des Etats particuliers, qui, en tant que démocraties, oligarchies ou tyrannies, suivent un certain intérêt et un but qu'ils imposent à leurs citoyens. Le bon citoyen et l'homme bon arrivent à être dans une tension irréductible selon ce que dit Aristote dans un fragment de la *Politique* III, 5, que cite Dante.

Les attributs du monarque universel de Dante sont suffisamment forts pour donner l'impression que son portrait a comme modèle celui du pape. La dernière partie de notre étude sera consacrée aux conséquences qu'aura au niveau théologico-politique l'institution du monarque universel.

Même s'il y a, comme on l'a vu, de grandes différences d'interprétation entre les exégètes qui se sont appliqués à l'oeuvre de Dante, suivant l'historien Ernst Kantorowitz, tous ces lecteurs ont reconnu que Dante connaissait très bien les théories politiques de son temps. Mais, bien qu'on ait reconnu l'importance que la personnalité de Dante avait aux années 1300, les interprètes se sont parfois hâtés de mettre une étiquette sur son oeuvre qui ne se prête du tout à être réduite à la défense de l'Empire. Selon Kantorowitz, il est difficile d'encadrer Dante dans un courant parce qu'il utilise en même temps saint Thomas d'Aquin, sans être un thomiste, et les thèses averroïstes, sans défendre l'averroïsme ; il possède une connaissance de droit canon sans manquer parfois de critiquer les « décrétalistes ». Dans un chapitre consacré à Dante dans *Les deux corps du roi*, Kantorowitz montre que le pari de toute l'oeuvre du Florentin a été de découvrir l'homme derrière toute institution. Devant une pensée ayant une telle capacité de synthèse, on a l'impression de ne découvrir que ce qui est fragmentaire et bien que Dante ait eu l'intention de combiner le poète avec le philosophe politique pour trouver une cohérence plus profonde, il peut nous mettre encore une fois dans un embarras plus grand. En reprenant une affirmation de Kantorowitz, on dirait que la distinction que Dante opère entre la personne et l'office rend toute l'oeuvre plus claire et plus cohérente. On peut vérifier cela au cas du pape Boniface VIII, qui s'appelait Benedetto Latini avant son élection au pontificat, qu'il décrit dans la *Divine Comédie* comme « le Prince des nouveaux Phariséens »⁴² et qui est visé implicitement aussi dans la *Monarchie*. À l'encontre de la manière dont procédaient dans l'Antiquité les donatistes, Dante ne mettait pas un signe d'égalité entre le pape Boniface VIII et l'homme Benedetto Latini. Si dans la *Divine Comédie* et dans la *Monarchie* Dante a toujours comme termes de l'alternative l'individu et le titulaire de l'office, dans ce cas-là, celui de la fonction papale, dans le *Convivio*, Dante essaiera d'étudier à fond le rapport qui s'établit entre l'autorité philosophique et celle impériale qui devront poursuivre le bonheur dans la vie d'ici bas. Bien que le Florentin ne pensât pas qu'au cas de l'empereur on assistait aussi à un transfert de l'autorité philosophique, il était préoccupé de voir les deux autorités s'unir, car les deux devaient aboutir au bonheur présent.

Du point de vue des rapports qui existent entre l'empereur et le pape, le troisième livre de la *Monarchie* est fondamental, car c'est ici que Dante se propose de montrer que le pouvoir impérial a sa source directement en Dieu et non pas dans le pape. Il s'oppose aux hiéocrates ou « monistes » qui voyaient dans l'empereur une sorte de « vicaire du pape », n'ayant qu'un pouvoir délégué une fois que les deux glaives, celui spirituel et celui matériel, étaient en possession du pape. Par rapport à cette tendance, Dante se range lui-même parmi les modérés qu'on appelait aussi « dualistes ». Leur origine remonte au XII^e siècle, à un canoniste nommé Huguccio de Pise qui prônait l'indépendance des deux pouvoirs ou la formule élaborée par le pape Gélase qui considérait que l'empereur devait être soumis au pape uniquement pour les questions religieuses et pour certains problèmes temporels, mais qui affirmait pour le reste la souveraineté de l'empereur dans la conduite des questions du monde. Selon Kantorowitz, la position de Dante est plus extrémiste que celle des canonistes ou penseurs dualistes, car pour montrer l'indépendance du monarque universel face au Souverain Pontife, il sera amené à soustraire à l'Église un secteur du monde qu'il va construire en complète indépendance par rapport à celle-ci. Cette construction sophistiquée qu'il va élaborer justement pour préserver la séparation entre la gestion de la sphère spirituelle et celle de la sphère temporelle mènera à la reconnaissance de deux buts totalement différents de la race humaine⁴³, qui en tant qu'offices suprêmes, sont appelés aussi par lui *papatus* et *imperiatu*.

Il faut savoir qu'une chose est d'être homme, une autre d'être pape ; et de la même façon, une chose est d'être homme, une autre d'être empereur, comme une chose est d'être homme, une autre d'être père et seigneur⁴⁴.

La comparaison entre le pape et l'empereur, qui n'est pas possible sur le plan des offices, est rendue possible par Dante en vue du caractère commun de leur nature et de leur espèce, résidant dans le fait que tant le pape que l'empereur sont des hommes⁴⁵.

Si l'introduction de la notion de l'*optimus homo*, empruntée à la *Politique* d'Aristote, rend possible le rapport entre le titulaire d'un certain office et l'*humanitas* en tant que perfection qui doit représenter la norme à laquelle rapporter les gens, elle implique aussi l'illégitimité de la comparaison du pape et de l'empereur au soleil et à la lune. On a interprété parfois l'*optimus homo* de Dante comme le correspondant du

sage aristotélien. Quant à la *Monarchie*, nous précise Kantorowitz, il importe de maintenir la dualité du pape et de l'empereur sans y introduire le philosophe-sage, afin de préserver justement « l'équilibre des deux paradis de Dante, le terrestre et le céleste »⁴⁶. La vision trichotomique est étrangère à la *Monarchie* car dans cette oeuvre Dante veut que l'empereur, en tant que celui qui conduit le genre humain vers la félicité terrestre, assume en même temps la perfection philosophique. Au cas de la *Monarchie* donc, l'empereur s'identifie au philosophe. Dante établit de la sorte un parallélisme des valeurs, avec d'un côté les valeurs morales et éthiques, et de l'autre, les valeurs appelées par Kantorowitz ecclésiastico-spirituelles⁴⁷. Tout comme les juristes de son temps qui à côté du *corpus mysticum* admettaient aussi un *corpus morale et politicum*, Dante arrive « à une dualité de corps incorporés mutuellement indépendants, l'un *humain impérial* et l'autre *chrétien pontifical*, les deux universels, poursuivant chacun ses propres fins, et doté chacun de son propre but de perfection humaine »⁴⁸. C'est justement cette présence constante de la dualité dans la *Monarchie* qui a conduit Guido Vernani à sa critique si acharnée du traité dantesque. Ce que dans sa *Reprobatio Monarchiae* le dominicain va réfuter ce sera effectivement l'existence d'une béatitude politique pouvant être atteinte à l'aide des vertus intellectuelles. Malgré cette critique tellement violente faite par le dominicain de Rimini, on est amené à reconnaître, selon Kantorowitz, que Dante était obligé d'adopter cette vision dualiste sur les buts à atteindre à cause de son désir d'instituer une monarchie universelle qui échappât complètement au contrôle du pape. La reconnaissance de la dualité des buts ne doit pas être vue comme identique à une antithèse entre les deux. L'*humain* ne s'oppose pas au *chrétien* car, pour Dante, suivre la béatitude terrestre conduit aussi à la béatitude immortelle⁴⁹. Suivant cette même interprétation, on pourrait affirmer que dans la *Monarchie* Dante illustre le mieux sa vision dualiste, notamment dans le second livre du traité où il développe l'idée que sous le règne de l'empereur païen Auguste le monde a été dans son meilleur état, et c'est dans cette époque-là que « le Christ lui-même avait choisi de devenir homme »⁵⁰.

Cette affirmation a un caractère polémique qu'on ne croyait pas à une première vue car elle semble vouloir mettre fin à toute une dispute concernant la légitimité de l'Empire et des empereurs qui étaient hors de l'Église. Guido Vernani n'hésite pas de réagir à l'affirmation de Dante à l'égard de l'empereur Auguste qui contredisait les positions des canonistes

de la fin du XIII^e siècle et du XIV^e. Selon Vernani, « parmi les païens il n’y a jamais eu une véritable *respublica* et personne n’a jamais été un véritable empereur »⁵¹. En reprenant l’expression de saint Paul pour qui le Christ s’est fait homme « à la plénitude des temps » (Gal. 4, 4), Dante reconnaîtra non seulement la république païenne du temps de la naissance du Christ, mais aussi il va définir Rome (du temps d’Auguste) comme une *perfecta monarchia*.

Dans ce contexte, la voie vers le paradis terrestre continue d’être préparée par les vertus cardinales classiques dont on doit admettre l’origine païenne : « la Prudence, la Fermeté d’âme, la Tempérance et la Justice »⁵². Ces vertus, appelées aussi *intellectuales* ou *acquisitae*, s’opposaient dans la philosophie scolastique aux vertus théologiques : « la Foi, la Charité et l’Espérance, qui ne pouvaient être accordées à l’homme que par la grâce divine, donc seulement aux chrétiens, et qui étaient connues techniquement comme ‘*virtutes infusae* ou *divinitus infusae*’⁵³, *vertus infusées par Dieu* afin de conduire l’homme vers ses fins surnaturelles ».

Quant aux vertus intellectuelles et morales, toute la tradition théologique augustinienne les a considérées comme devant toujours être complétées par celles théologiques. En d’autres mots, les actions vertueuses des païens n’avaient pas de valeur dans une perspective sotériologique. Le rapport que Dante établit entre les vertus intellectuelles et celles théologiques doit beaucoup à Thomas d’Aquin qui a rétabli « la valeur pleine et appropriée qui leur revenait *secundum rationem* »⁵⁴. Dans la vision de Dante, on peut atteindre plus aisément le paradis terrestre moyennant les vertus intellectuelles et morales, tandis que les vertus théologiques ouvrent la voie vers le paradis céleste.

À l’encontre des philosophes averroïstes qui voyaient le but ultime de l’homme comme résidant dans la béatitude intellectuelle du philosophe, Dante n’a jamais vu le but ultime dans la félicité terrestre, bien qu’il ait appliqué la doctrine aristotélicienne des averroïstes sur l’individu à *l’universitas humana*.

Les deux buts ultimes et la controverse autour de la vision béatifique

Selon Christian Trottman⁵⁵, la condamnation de la *Monarchie* de Dante par le cardinal Bertrand du Pouget est la conséquence de la réception erronée que le traité a eue chez un dominicain comme Guido

Vernani, selon lequel il n'y a pas de différence entre Dante et le commentateur arabe de l'*Étique* à *Nicomache*, Averroès, qui conçoit une béatitude strictement temporelle assurée par une vie menée en accord avec la plus haute vertu. Selon l'opinion de ceux qui les ont condamnés, l'erreur des averroïstes consiste dans le fait que, partant d'Aristote, ils se limitent à la projection d'une finalité naturaliste de la vie, qui consisterait dans la contemplation philosophique, en ignorant la finalité surnaturelle que le christianisme identifie avec la vision béatifique du monde de l'au-delà.

Voyons maintenant le portrait que Dante fait aux deux béatitudes, aux deux buts ultimes, *duo ultima*, dans le chapitre final du troisième livre du traité *De Monarchia*.

[7] La providence indicible proposa donc à l'homme de poursuivre deux fins : à savoir la béatitude de cette vie-ci, qui consiste en la mise en œuvre de sa vertu propre et est figurée par le paradis terrestre ; et la béatitude de la vie éternelle, qui consiste dans la jouissance de la vision de Dieu, à laquelle notre vertu propre ne peut s'élever sans l'aide de la lumière divine, et que l'on conçoit à travers l'image du paradis céleste. [8] Et il faut parvenir à ces deux béatitudes, comme à des conclusions différentes, par différents moyens. Car à la première, nous parvenons grâce aux enseignements philosophiques, pourvu que nous les suivions en mettant en œuvre les vertus morales et intellectuelles ; à la seconde, en revanche, nous parvenons, grâce aux enseignements spirituels qui dépassent la raison humaine, pourvu que nous les suivions en mettant en œuvre les vertus théologiques, à savoir la foi, l'espérance et la charité⁵⁶.

Suivant Christian Trottman⁵⁷, nous remarquons que le bonheur du monde d'ici bas est pensé de manière aristotélicienne à partir de la pratique de la vertu. Pour atteindre la vertu, il faut avoir un gouvernement tranquille à la tête duquel soit l'empereur. Le rôle du pape serait alors celui de conduire les fidèles vers le bonheur de la vie éternelle. L'existence des deux buts ultimes soulève aisément la question : le but qui tient à la nature incorruptible de l'homme doit-il subordonner le but qui tient à la nature corruptible ? C'est justement la réponse que Dante donne à cette question qui le différencie par rapport aux averroïstes qui subordonnaient le spirituel au temporel. L'empereur doit bénéficier seulement d'un domaine où il soit indépendant.

Bien que Dante n'essaie jamais à penser l'unité métaphysique de l'intellect possible, selon ce que nous avons précisé dès le début, il importe

de voir maintenant le sens qu'a pour Dante la vertu qui assure le bonheur dans la vie de ce monde, car elle peut être pensée aussi bien prudence active que sagesse contemplative⁵⁸.

Nous avons vu que si le pape est le seul chef légitime dans le domaine spirituel, l'empereur, qui est conçu selon le modèle du pape, est l'unique détenteur légitime du pouvoir dans les choses temporelles. Par son gouvernement, c'est-à-dire par la paix et la vie vertueuse qu'il essaiera de maintenir, il donne aux hommes l'accès à la contemplation philosophique. C'est justement cette dualité des buts qui va déterminer Guido Vernani d'écrire en 1326 la *Reprobatio Monarchiae* dans laquelle il se propose de montrer qu'il y a une finalité unique de l'homme : la béatitude contemplative à laquelle peut conduire seulement une vie vertueuse⁵⁹. Mais, de l'avis de Christian Trottmann, la critique de Guido Vernani n'affecte pas la construction de Dante dans la mesure dans laquelle l'éditeur du traité *Reprobatio Monarchiae*, Nevio Matteini, le pensait⁶⁰. Cela parce que Vernani réunit dans le concept de vie contemplative tant la vie d'un Socrate que celle d'un mystique chrétien. Dante ne confond pas la vision béatifique promise au chrétien dans le monde de l'au-delà avec le bonheur dans le monde d'ici bas, qu'elle soit donnée par la prudence ou par la contemplation. Mais, selon Dante, les deux buts ultimes ont une dimension contemplative⁶¹. Étant dépendante de la pratique des vertus morales et intellectuelles, le bonheur dans le monde d'ici bas est pour Dante un bonheur de l'esprit parce que lié à la philosophie. Donc ce bonheur est lui aussi naturel, bien qu'il ait un caractère que par opposition avec le bonheur éternel on pourrait appeler naturel. Mais le seul qui puisse conduire les hommes vers le bonheur dans le monde de l'au-delà (vers la vision béatifique) est le pape. Cela parce que tout comme la grâce ne vient pas annuler l'œuvre de la nature créée par Dieu, de même le pouvoir spirituel du pape ne doit pas annuler le pouvoir temporel de l'empereur, mais seulement rappeler toujours le but surnaturel vers lequel les hommes doivent se diriger.

Si pour Thomas d'Aquin les deux béatitudes étaient séparées pour être ultérieurement plus facilement hiérarchisées, Dante instituera une séparation des buts qui les fera en même temps complémentaires.

NOTES

- 1 Voir Christian Trottmann, *La vision béatifique. Des disputes scholastiques à sa définition par Benoît XII*, Ecole Française de Rome, 1995, p. 458. Voir aussi Carlo Dolcini, « Dante Alighieri e la Monarchia », dans Carlo Dolcini, *Crisi di poteri e politologia in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham*, Bologne, 1988, notamment p. 427-430.
- 2 Jeannine Quillet, « La *Monarchia* de Dante Alighieri », dans *Pour Dante. Dante et l'Apocalypse. Lectures humanistes de Dante*, sous la direction de Bruno Pinchard, avec la collaboration de Christian Trottmann, Honoré Champion Éditeur, Paris, 2001, p. 25.
- 3 *Ibid.*, p. 27.
- 4 Voir Etienne Gilson, *Dante et la philosophie*, quatrième édition, Vrin, Paris, 1986.
- 5 Bruno Nardi, *Saggi di Filosofia Dantesca*, Firenze, 1967.
- 6 Michele Barbi, « Nuovi problemi della critica dantesca », dans *Studi danteschi*, 23, 1938, p. 46-77.
- 7 Christian Trottmann, « À propos des 'Duo ultima': de la *Monarchia* au Banquet et retour », dans *Pour Dante. Dante et l'Apocalypse. Lectures humanistes de Dante*, sous la direction de Bruno Pinchard, avec la collaboration de Christian Trottmann, Honoré Champion Éditeur, Paris, 2001, p. 215-236.
- 8 Ugo Limetani, « Dante's Political Thought », dans *The Mind of Dante*, Cambridge, 1965.
- 9 Jacques Goudet, *Dante et la politique*, Aubier Montaigne, Paris, 1969 et *La politique de Dante*, Editions L'Hermès, Lyon, 1981.
- 10 Ernst Kantorowicz, *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Age*, traduit de l'anglais par Jean-Philippe Genet et Nicole Genet, Gallimard, Paris, 1989.
- 11 Marguerite Bourbeau-Kussmaul, « Du *De Monarchia* à la *Divine Comédie*. Un changement dans la pensée politique de Dante », dans Bazán B. Carlos, Andujar Eduardo, Sbrocchi Léonard G. (sous la direction de), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge / Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, Actes du IXe Congrès International de Philosophie Médiévale, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Legas, New York, Ottawa, Toronto, p. 1453.
- 12 Jeannine Quillet, « La *Monarchia* de Dante Alighieri », *art. cit.*, p. 29.
- 13 Auguste Valensin, *Le christianisme de Dante*, Aubier Montaigne, Paris, 1954.
- 14 Claude Lefort, « La modernité de Dante », dans Dante, *La Monarchie*, traduit du latin par Michèle Gally, Éditions Belin, Paris, 1993.
- 15 Jeannine Quillet, « La *Monarchia* de Dante Alighieri », p. 32.
- 16 Edité par Dom Jean Leclercq dans *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe siècle*, Vrin, Paris, 1942.

17 « Isti vero ad quos erit tota disputatio sequens, asserentes auctoritatem Imperii ab auctoritate Ecclesie dependere velut artifex inferior dependet ab architecto, pluribus et diversis argumentis moventur ; que quidem de Sacra Scriptura eliciunt et de quibusdam gestis tam summi Pontificis quam ipsius Imperatoris, nonnullum vero rationis indicium habere nituntur. [2] Dicunt enim primo, secundum scripturam Geneseos, quod Deus fecit duo magna luminaria – luminare maius et luminare minus – ut alterum preesset diei et alterum preesset nocti : que allegorice dicta esse intelligebant ista duo regimina : scilicet spirituale et temporale. [3] Deinde arguunt quod, quemadmodum luna, que est luminare minus, non habet lucem nisi prout recipit a sole, sic nec regnum temporale auctoritatem habet nisi prout recipit a spirituali regimine » (*La Monarchie, op. cit.*, III, 4, p. 190).

18 Voir Claude Lefort, « La modernité de Dante », p. 6-75.

19 « Ergo humanum genus bene se habet et optime quando, secundum quod poteste, Deo assimilatur. [3] Sed genus humanum maxime Deo assimilatur quando maxime est unum : vera enim ratio unius in solo illo est ; propter quod scriptum est : „Audi, Israel, Dominus Deus tuus unus est“. [4] Sed tunc genus humanum maxime est unum, quando totum unitur in uno : quod esse non potest nisi quando uni principi totaliter subiacet, ut de se patet. [5] Ergo humanum genus uni principi subiacens maxime Deo assimilatur, et per consequens maxime est secundum divinam intentionem : quod est bene et optime se habere, ut in principio cuius capituli est probatum » (*La Monarchie, op. cit.*, I, 8, pp. 94-96).

20 Claude Lefort, *art. cit.*, p. 20.

21 « Item dico quod ens et unum et bonum gradatim se habent secundum quintum modum dicendi ‘prius’. Ens enim natura preceedit unum, unum vero bonum : maxime enim ens maxime est unum, et maxime unum maxime bonum ; et quanto aliquid a maxime ente elongatur, tanto et ab esse unum et per consequens ab esse bonum » (*La Monarchie, op. cit.*, I, 15, p. 116).

22 « Rationibus omnibus supra positis experientia memorabilis attestatur : status videlicet illius mortalium quem Dei Filius, in salutem hominis hominem assumpturus, vel expectavit vel cum voluit ipse disposuit. Nam si a lapsu primorum parentum, qui diverticulum fuit totius nostre deviationis, dispositiones hominum et tempora recolamus, non inuenimus nisi subdivo Augusto monarcha, existente monarchia perfecta, mundum undique fuisse quietur. [2] Et quod tunc humanum genus fuerit felix in pacis universalis tranquillitate hoc ystoriographi omnes, hoc poëte illustres, hoc etiam scriba mansuetudinis Christi testari dignatus est ; et denique Paulus „plenitudinem temporis“ statum illum felicissimum appellavit » (*La Monarchie, op. cit.*, I, 16, p. 120).

23 Claude Lefort, *art. cit.*, p. 22-28.

24 Ernst Kantorowicz, *Mourir pour la patrie et autres textes*, PUF, Paris, 1984.

25 Claude Lefort, *art. cit.*, p. 27.

- 26 Voir l'étude de C. T. Davis, « Remigio de' Girolami and Dante : a comparison of their conceptions of peace », dans *Studi danteschi*, XXXVI, 1959.
- 27 Claude Lefort, *art. cit.*, p. 28.
- 28 *De Monarchia*, III, 3.
- 29 Cf. Claude Lefort, *art. cit.*, p. 35.
- 30 *Idem.*
- 31 Claude Lefort, *art. cit.*, p. 50.
- 32 Etienne Gilson, *Dante et la philosophie, op. cit.*, p. 172.
- 33 Claude Lefort, *art. cit.*, p. 51-52.
- 34 Gilson, *op. cit.*, p. 198
- 35 *Ibid.*, p. 168.
- 36 Nevio Matteini, *Il più antico oppositore politico di Dante : Guido Vernani da Rimini*, testo critico del « *De Reprobatione Monarchiae* », CEDAM, Padova, 1958.
- 37 « Patet igitur quod ultimum de potentia ipsius humanitatis est potentia sive virtus intellectiva. [8] Et quia potentia ista per unum hominem seu per aliquam particularium comunitatum superius distinctarum tota simul in actum reduci non potest, necesse est multitudinem esse in humano genere, per quam quidem tota potentia hec actuetur ; sicut necesse est multitudinem rerum generabilium ut potentia tota materie prime semper sub actu sit : aliter esset dare potentiam separatam, quod est impossibile. [9] Et huic sententie concordat Averrois in comento super hiis que *De anima* » (*De Monarchia*, I, 3, p. 84-86).
- 38 Gilson, *op. cit.*, p. 170.
- 39 *Ibid.*, p. 174.
- 40 Voir la presentation de cette question chez Gilson, *Dante et la philosophie, op. cit.*, notamment p. 174.
- 41 « [6] Quantum ergo ad habitum, iustitia contrarietatem habet quandoque in velle ; nam ubi voluntas ab omni cupiditate sincera non est, etsi assit iustitia, non tamen omnino inest in fulgore sue puritatis : habet enim subiectum, licet minime, aliquantulum tamen sibi resistens ; propter quod bene repelluntur qui iudicem passionare conantur. [7] Quantum vero ad operationem, iustitia contrarietatem habet in posse ; nam cum iustitia sit virtus ad alterum, sine potentia tribuendi cuique quod suum est quomodo quis operabitur secundum illam ? Ex quo patet quod quanto iustus potentior, tanto in operatione sua iustitia erit amplior » (*De Monarchia*, I, 11).
- 42 Kantorowicz, *Les deux corps du roi*, p. 328.
- 43 Kantorowicz, *op. cit.*, p. 331.
- 44 « Ad cuius evidentiam sciendum quod aliud est esse hominem et aliud esse Papam ; et eodem modo aliud est esse hominem aliud esse Imperatorem, sicut aliud est esse hominem, et aliud est esse patrem et dominum » (*De Monarchia*, III, 11, p. 222).
- 45 Cf. *De Monarchia*, III, 12.

- 46 Kantorowitz, *op. cit.*, p. 334.
47 *Idem.*
48 *Ibid.*, p. 335.
49 Cf. *De Monarchia*, III, 16.
50 Kantorowitz, *op. cit.*, p. 336.
51 *Ibid.*, p. 337.
52 *Ibid.*, p. 338.
53 *Idem.*
54 *Idem.*
55 Voir à ce sujet Christian Trottmann, *La vision béatifique. Des disputes scholastiques à sa définition par Benoît XII*, *op. cit.*, notamment p. 456.
56 « [7] Duos igitur fines providentia illa inenarrabilis homini proposuit intendendos : beatitudinem scilicet huius vite, que in operatione proprie virtutis consistit et per terrestrem paradisum figuratur ; et beatitudinem vite eterne, que consistit in fruitione divini aspectus ad quam propria virtus ascendere non potest nisi lumine divino adiuta, que per paradisum celestem intelligi datur. [8] Ad has quidem beatitudines, velut ad diversas conclusiones, per diversa media venire oportet. Nam ad primam per philosophica documenta venimus, dummodo illa sequamur secundum virtutes morales et intellectuales operando ; ad secundam vero per documenta spiritualia que humanum rationem transcendunt, dummodo illa sequamur secundum virtutes theologicas operando, fidem spem scilicet et karitatem » (*De Monarchia*, III, 15, p. 236-238).
57 Christian Trottmann, *La vision béatifique. Des disputes scholastiques à sa définition par Benoît XII*, *op. cit.*, notamment p. 459.
58 *Ibid.*, p. 463.
59 *Ibid.*, p. 458.
60 *Idem.*
61 *Ibid.*, p. 463.

BIBLIOGRAPHIE

- BARBI Michele, « Nuovi problemi della critica dantesca », dans *Studi danteschi*, 23, 1938, p. 46-77
- BECKER Marvin, « Dante and his literary contemporaries as political men », dans *Speculum*, 41, 3, 1966, p. 665-680
- BODÉÛS Richard, « Le statut de la science politique selon Thomas d'Aquin », dans Bazán B. Carlos, Andujar Eduardo, Sbrocchi Léonard G. (sous la direction de), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge / Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, Actes du IX^e Congrès International de Philosophie Médiévale, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Legas, New York, Ottawa, Toronto, p. 465-475
- BOURBEAU KUSSMAUL Marguerite, « Du *De Monarchia* à la *Divine Comédie*. Un changement dans la pensée politique de Dante », dans Bazán B. Carlos, Andujar Eduardo, Sbrocchi Léonard G. (sous la direction de), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge / Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, Actes du IX^e Congrès International de Philosophie Médiévale, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Legas, New York, Ottawa, Toronto, p. 1443-1457
- CHENEVAL Francis, « Dante's *Monarchia* : Aspects of Its History of Reception in the 14th Century », in Bazán B. Carlos, Andujar Eduardo, Sbrocchi Léonard G. (sous la direction de), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge / Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, Actes du IX^e Congrès International de Philosophie Médiévale, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Legas, New York, Ottawa, Toronto, p. 1474-1485
- CROSARA Fulvio, « Dante e Bartolo da Sassoferrato. Politica e diritto nell'Italia del Trecento », dans *Bartolo da Sassoferrato. Studi e documenti per il VI centenario*, II, Giuffrè Editore, Milano, 1962, p. 105-198
- CUNNING Joseph, *Histoire de la pensée politique médiévale (300-1450)*, traduit par Jacques Ménard, Éditions Universitaires de Fribourg, Suisse / Éditions du Cerf, Paris, 2003
- DANTE, *Opere minore*, édition îngrijită de Virgil Căndea, Editura Univers, București, 1971
- DANTE, *La Monarchie*, édition bilingue, traduit du latin par Michèle Gally, précédé de « La modernité de Dante » par Claude Lefort, Editions Belin, Paris, 1993
- DAVIS C. T., « Remigio de' Girolami and Dante: a comparison of their conceptions of peace », dans *Studi danteschi*, XXXVI, 1959
- DOLCINI Carlo, *Crisi di poteri e politologia in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham*, Bologna, 1988
- FORTIN Ernest L., « Politique et philosophie au Moyen Âge : la révolution aristotélicienne », dans Bazán B. Carlos, Andujar Eduardo, Sbrocchi Léonard G. (sous la direction de), *Les philosophies morales et politiques au Moyen*

- Âge / *Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, Actes du IXe Congrès International de Philosophie Médiévale, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Legas, New York, Ottawa, Toronto, p. 148-166
- GILSON Etienne, *Dante et la philosophie*, quatrième édition, Vrin, Paris, 1986
- GONNET Giovanni, « La donazione di Costantino in Dante e presso gli eretici medievali », dans *Dante nel pensiero e nelle esegesi dei secoli XIV e XV*. Atti del III Congresso Nazionale di Studi Danteschi, Olschki, Firenze, 1975, pp. 237-259
- GOUDET Jacques, *Dante et la politique*, Aubier Montaigne, Paris, 1969
- GOUDET Jacques, *La politique de Dante*, Editions L'Hermès, Lyon, 1981
- IMBACH Ruedi, *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiations à la philosophie médiévale I*, Éditions Universitaires de Fribourg, Suisse / Éditions du Cerf, Paris, 1996
- KANTOROWICZ Ernst, *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Age*, traduit de l'anglais par Jean-Philippe Genet et Nicole Genet, Gallimard, Paris, 1989
- LAMBERTINI Roberto, « The Prince in the Mirror of Philosophy. Uses of Aristotle in Giles of Rome's *De regimine principum* », in Bazán B. Carlos, Andujar Eduardo, Sbrocchi Léonard G. (sous la direction de), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge / Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, Actes du IXe Congrès International de Philosophie Médiévale, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Legas, New York, Ottawa, Toronto, p. 1522-1534
- LAMBERTINI Roberto, « La Monarchia prima della *Monarchia* : le ragioni del *Regnum* nella ricezione medicévale di Aristotele », in *Pour Dante. Dante et l'Apocalypse. Lectures humanistes de Dante*, sous la direction de Bruno Pinchard, avec la collaboration de Christian Trottmann, Honoré Champion Éditeur, Paris, 2001, p. 39-75
- LIMETANI Ugo, « Dante's Political Thought », dans *The Mind of Dante*, Cambridge, 1965
- LORCA Andrés Martinez, « El concepto de *civitas* en la teoria politica de Tomas de Aquino », dans Bazán B. Carlos, Andujar Eduardo, Sbrocchi Léonard G. (sous la direction de), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge / Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, Actes du IXe Congrès International de Philosophie Médiévale, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Legas, New York, Ottawa, Toronto, p. 1555-1563
- NARDI Bruno, *Saggi di Filosofia Dantesca*, Firenze, 1967
- PASSERIN D'ENTREVES Alessandro, *Dante as a Political Thinker*, Oxford, Clarendon Press, 1952
- PIAIA Gregorio, « Marsilio da Padova, Guglielmo Amidani e l'idea di sovranità popolare », dans Bazán B. Carlos, Andujar Eduardo, Sbrocchi Léonard G. (sous la direction de), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge*

- /Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, Actes du IXe Congrès International de Philosophie Médiévale, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Legas, New York, Ottawa, Toronto, p. 1564-1570
- PISPISA Enrico, « Il 'De principatu papae' di Agostino Favaroni », dans *Dante nel pensiero e nelle esegesi dei secoli XIV e XV*. Atti del III Congresso Nazionale di Studi Danteschi, Olschki, Firenze, 1975, p. 375-384
- QUILLET Jeannine, « Remarques sur les théories politiques du XIVe siècle », dans Bazán B. Carlos, Andujar Eduardo, Sbrocchi Léonard G. (sous la direction de), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge / Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, Actes du IXe Congrès International de Philosophie Médiévale, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Legas, New York, Ottawa, Toronto, p. 1571-1581
- QUILLET Jeannine, « La *Monarchia* de Dante Alighieri », dans *Pour Dante. Dante et l'Apocalypse. Lectures humanistes de Dante*, sous la direction de Bruno Pinchard, avec la collaboration de Christian Trottmann, Honoré Champion Éditeur, Paris, 2001, p. 25-37
- RIBEIRO DO NASCIMENTO Carlos Arthur, « Le *Commentaire* de saint Thomas d'Aquin sur la *Politique* d'Aristote et le commencement de l'usage du terme *État* pour désigner la forme du pouvoir politique », dans Bazán B. Carlos, Andujar Eduardo, Sbrocchi Léonard G. (sous la direction de), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge / Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, Actes du IXe Congrès International de Philosophie Médiévale, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Legas, New York, Ottawa, Toronto, p. 1582-1591
- TROTTMANN Christian, *La vision béatifique. Des disputes scholastiques à sa définition par Benoît XII*, Ecole Française de Rome, 1995, p. 456-470.
- TROTTMANN Christian, « À propos des '*Duo ultima*': de la *Monarchia* au *Banquet* et retour », dans *Pour Dante. Dante et l'Apocalypse. Lectures humanistes de Dante*, sous la direction de Bruno Pinchard, avec la collaboration de Christian Trottmann, Honoré Champion Éditeur, Paris, 2001, pp. 215-236
- VALENSIN Auguste, *Le christianisme de Dante*, Aubier Montaigne, Paris, 1954