

---

This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

<https://books.google.com>







PROPERTY OF  
*University of  
Michigan  
Libraries*

1817

ARTES SCIENTIA VERITAS











**DANTE ET LA PHILOSOPHIE**



**ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE**

Directeur : **ÉTIENNE GILSON**

**XXVIII**

---

**DANTE  
ET LA PHILOSOPHIE**

PAR

*Henry*

**ÉTIENNE GILSON**

DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE

**DEUXIÈME ÉDITION**

---

**PARIS**

**LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN**

**6, PLACE DE LA SORBONNE (V°)**

**1953**

**338**

858

D20

G48

cop. 2

629777-018

*« Cid che è fuori della coscienza  
del poeta a noi non può  
importare. »*

**Michele BARBI, *Studi Danteschi*,  
1938-XVII, p. 48.**



## PRÉFACE

---

*L'objet de ce travail est de définir l'attitude, ou, s'il y a lieu, les attitudes successives de Dante à l'égard de la philosophie. Il s'agit donc de savoir quelle nature, quelle fonction et quelle place Dante assignait à cette connaissance parmi les activités de l'homme. On ne s'est pas proposé de relever, classer et cataloguer les nombreuses idées philosophiques de Dante, moins encore d'en chercher les sources ni de déterminer quelles influences doctrinales ont agi sur la formation de sa pensée (1). Ce sont là d'importants problèmes, déjà partiellement étudiés et sur lesquels il ne se passe guère*

---

(1) On peut soutenir que le problème des sources de Dante devrait être repris d'ensemble et discuté comme un prolégomène à toute interprétation de sa pensée. On trouvera cette thèse défendue dans Bruno NARDI, *Sigieri di Brabant nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante*, chez l'auteur, Spianate (Pescia), 1912; extrait de la *Rivista di filosofia neo-scolastica*, avril et octobre 1911, février et avril 1912. L'auteur y attaque la thèse des PP. Cornoldi, Mandonnet et quelques autres, qui ramènent la pensée de Dante à un thomisme à peu près pur. Sa méthode consiste à relever les passages de la *Comédie* qui attestent la présence d'influences étrangères au thomisme, par exemple : l'augustinisme, l'avicennisme et même quelques traces d'averroïsme. L'interprétation de ces textes par B. Nardi a été discutée par G. BUSNELLI, S. J., *La cosmogonia dantesca e le sue fonti*, dans *Scritti vari pubblicati in occasione del sesto centenario della morte di Dante Alighieri*, Vita e Pensiero, Milano, 1921; pp. 42-84. La conclusion du P. Busnelli est que Dante fut thomiste et qu'il a droit à ce titre autant qu'aucun autre membre de la même école (pp. 83-84). Quelques réserves sur certaines interprétations du P. Busnelli lui-même ont été faites depuis dans P. MANDONNET, *Dante le théologien. Introduction à l'intelligence de la vie, des œuvres et de l'art de Dante Alighieri*, Desclée De Brouwer, Paris, 1935; pp. 246-252. Joindre à ces travaux celui de E. KREBS, *Contributo della scolastica alla relazione di alcuni problemi danteschi*, dans *Scritti vari...*, Milano, 1921; pp. 85-93, qui souligne les influences platoniciennes, et aussi plusieurs études recueillies dans l'important volume, sur lequel nous aurons à revenir, de Bruno NARDI, *Saggi di filosofia dantesca*, Milano-Roma, Società anon. editr. Dante Alighieri, 1930-VIII. Ce dernier livre lui-même est à compléter par Bruno NARDI, *Note critiche di filosofia dantesca*, Firenze, L. S. Olschki, 1938-XVI. Tous ces travaux ont fait œuvre utile et doivent être continués. Il reste pourtant permis de se poser un autre problème, celui de l'attitude de Dante à l'égard de la philosophie en général, et de la place qu'il lui assigne entre les diverses activités de l'homme, surtout la politique et la religion. Je ne réclame aucune priorité pour cet autre problème; je dis seulement qu'il est autre, et qu'il requiert une autre méthode, plus proche de l'analyse doctrinale que de l'enquête sur les sources existante par le premier.

d'année sans que d'excellents érudits nous apprennent quelque chose de nouveau; mais notre problème est trop différent de ceux-là pour ne pas requérir une méthode spécifiquement différente de celle qu'on leur applique. Sans doute, ici comme ailleurs, l'analyse des textes doit passer la première, mais nous en retiendrons moins la matière qu'ils contiennent, c'est-à-dire la philosophie qu'ils forment (1), que ce qu'ils nous apprennent sur la manière dont Dante a conçu la philosophie et sur l'usage qu'il en a fait. C'est d'ailleurs là, sauf erreur de notre part, que réside sa véritable originalité philosophique.

Les circonstances qui nous ont engagé dans ces recherches n'ont qu'un intérêt anecdotique et le lecteur ne gagnerait rien à les connaître, mais il a droit à quelques explications sur la manière dont nous les avons conduites. Lire Dante est une joie. Ecrire sur Dante est un plaisir, car on ne peut écrire sur lui qu'en le relisant de plus près; mais l'effort nécessaire pour expliquer ce que l'on en comprend est beaucoup plus difficile, parce qu'il est permis d'hésiter entre deux manières de le faire, dont chacune a ses avantages et ses inconvénients. La première consiste à dire simplement ce que l'on comprend de Dante, sans s'embarrasser de ce que d'autres peuvent avoir écrit à ce sujet. On obtient ainsi des livres courts, simples, auxquels une certaine élégance même n'est pas interdite, et dont, quelle qu'en soit la valeur, il y a bon espoir qu'il ne soient point trop rebutants pour le lecteur. Malheureusement, cette manière de faire n'est ni très honnête en soi, ni très féconde en résultats durables. Nul, qui parle de Dante, n'en parle sans se souvenir de ce que d'illustres commentateurs en ont dit avant lui. Il a donc une dette à reconnaître, et comment le faire à moins de s'inscrire modestement à leur suite, c'est-à-dire d'avouer son dialogue avec eux au lieu de feindre un isolement auquel d'ailleurs personne ne peut croire ? De plus, à moins d'écrire un de ces livres dont l'apparente originalité dissimule tant d'arbitraire, et qui ne s'adressent qu'à un public sans défense, comment prendre aujourd'hui position sur un problème quelconque relatif à Dante, sans que le lecteur averti se souvienne d'autres solutions, qui semblent disqualifier d'avance

---

(1) On trouvera d'utiles indications sur ce problème dans le travail de M. BAUMGARTNER, *Dantes Stellung sur Philosophie*, publié dans les *Dante-Abhandlungen*, Görres-Gesellschaft, Cologne, 1921, pp. 48-71; et l'on aura toujours intérêt à relire A. F. OZANAM, *Dante et la philosophie catholique au XIII<sup>e</sup> siècle*, dans le vol. VI de ses *Œuvres complètes*, Paris, 1872-1881.



celle que l'on en propose ? Les passer sous silence revient à ne pas prouver sa propre thèse. Les reproduire, pour les discuter l'une après l'autre, est une œuvre infinie, fastidieuse et dont le résultat le plus net est d'accabler Dante sous une telle masse de données étrangères à son œuvre, qu'auteur et lecteurs finissent par ne plus savoir de quoi ni de qui l'on parle.

Il a donc inévitablement fallu chercher un compromis entre ces deux méthodes, c'est-à-dire choisir, parmi les interprétations de Dante à discuter, celles dont la vérité eût impliqué directement la fausseté radicale de la nôtre. Au premier plan, se trouvait la thèse générale soutenue par le P. Mandonnet dans son *Dante le Théologien*. On la trouvera donc discutée, avec une insistance que, je le crains, plusieurs trouveront déplaisante. Pourtant, qui a lu ce livre sait fort bien que tout s'y tient et que l'on doit défaire maille à maille le tissu serré de ses argumentations, si l'on ne veut que ce qui paraît céder sur un point ne tienne encore par les mille fils qui le relie à tout le reste. Qu'il me soit du moins permis de dire, que ce qui pourra sembler un excès de controverse n'est, en fait, que ce que l'on a cru ne pas pouvoir en éliminer sans renoncer à justifier l'interprétation de Dante que ce livre propose. Quant à cette interprétation même, il serait aisé d'en imaginer de plus simples, mais non pas peut-être d'en trouver une autre aussi simple, qui s'adapte aux mêmes textes, pris dans leur sens obvie et avec la même économie d'interprétation. Puisqu'il s'agit ici de Dante, nous ne pouvions pas oublier que l'objet de cette étude est l'un des plus grands noms de l'histoire des Lettres, mais puisque ce sont ses idées qui sont en cause, il a fallu les définir avec la rigueur parfois minutieuse que requiert l'analyse des idées. Un philosophe qui parle des Lettres manque souvent de goût, mais un lettré qui parle d'idées manque parfois de précision. En nous aidant les uns les autres, peut-être approcherons-nous de plus près cet état de grâce où, mieux on comprend, plus on aime, et où l'on comprend d'autant mieux qu'on aime davantage. Les grands écrivains n'en attendent pas moins de nous, car leurs idées font partie de leur art, et c'est leur grandeur même que ce qu'ils disent reste après eux inséparable de la manière dont ils l'ont dit.

..

Il va de soi, mais peut-être vaut-il mieux le dire, que ce livre ne se présente pas comme l'œuvre d'un dantologue. Aimer une langue

étrangère, même au point où j'aime l'italien, n'équivaut malheureusement pas à la savoir. N'ayant travaillé qu'avec la connaissance de la langue italienne indispensable à tout historien français qui se respecte, j'ai dû commettre des fautes; je m'en excuse, et spécialement des plus déplaisantes: celles que je peux avoir commises en prétendant corriger de plus compétents que moi. Quant à l'immense littérature sur Dante, je n'y puis penser sans une sorte de vertige. Impossible d'ouvrir une revue italienne sans se dire: encore un livre, encore un article que j'aurais dû lire avant de me prononcer sur cette question! De cet océan de commentaires, j'ai l'impression d'avoir parcouru de vastes étendues, mais je sais que ce que j'en connais n'est qu'un point au prix du tout. Raison de plus pour remercier ici les maîtres italiens sans lesquels je n'aurais pu, non seulement achever ce travail, mais même l'aborder. Si je ne craignais qu'on les rendît responsables de mes insuffisances, j'aimerais dire tout ce que mes études sur Dante doivent aux savants érudits dont les travaux m'ont servi de guides: M. Ferd. Neri, dont les *Letture dantesche* m'ont jadis révélé ce que c'est, pour un italien, que de comprendre Dante; puis MM. Luigi Pietrobono, Francesco Ercole et Bruno Nardi, dont les livres n'ont jamais longtemps quitté ma table tandis que j'écrivais.

Mais je devrais surtout parler d'un maître, qui l'est même entre les maîtres: M. Michele Barbi, dont l'immense érudition, la finesse d'esprit et la droiture de jugement m'ont si souvent instruit de ce que j'ignorais, mis en garde contre des erreurs que j'allais commettre ou corrigé de celles que j'avais déjà commises. On trouvera parfois son nom au bas des pages qui suivent, mais beaucoup moins souvent qu'il n'avait droit d'y paraître, et je tiens à dire que, même où je me sépare de lui, c'est à lui que je dois d'avoir osé le faire. Aucune circonstance, que je connaisse ou que je puisse redouter, ne saurait me libérer de cette dette de gratitude, ni du devoir de la publier.

Paris, 10 Mai 1939.

**CHAPITRE I**

**CLÉRICATURE DE DANTE  
MÉTAMORPHOSES DE BÉATRICE**



## Chapitre I

# CLÉRICATURE DE DANTE ET MÉTAMORPHOSES DE BÉATRICE

---

On devrait pouvoir écrire un livre sur Dante et la philosophie sans parler de la *Vita Nuova*. Du moins ce qu'il convient d'en dire se réduirait-il à bien peu de chose : quelques mots sur deux ou trois chapitres de cette œuvre, où Dante dit s'être consolé par la philosophie d'avoir perdu Béatrice. Cette facilité nous est pourtant refusée, depuis qu'au seuil de l'œuvre de Dante une nouvelle *fera* monte la garde. C'est *Dante le Théologien* que je veux dire (1). Si le P. Mandonnet a raison, personne jusqu'ici n'a jamais compris le personnage de Béatrice, ni par conséquent la *Vita Nuova* que cette exquise figure éclaire tout entière de son rayonnement. Ce serait assez grave, mais non pas le plus grave, car on ne peut souscrire aux conclusions du P. Mandonnet sans admettre en même temps que la *Vita Nuova* est, d'un bout à l'autre, le livre d'un théologien. Si cela était vrai, tout ce que l'on peut avoir à dire d'ailleurs sur la philosophie de Dante s'en trouverait nécessairement affecté. Et non seulement sur sa philosophie, mais sur son histoire person-

---

(1) Le P. Mandonnet s'est intéressé de bonne heure à l'œuvre de Dante, non seulement par goût personnel, mais aussi parce que l'étude de la *Divine Comédie* s'imposait à lui pour ses recherches sur Siger de Brabant. Outre ce qu'il en dit dans le livre mémorable qu'il a consacré à ce philosophe, livre sur lequel nous aurons souvent à revenir, le P. Mandonnet a publié sur Dante lui-même les travaux suivants : *Dante théologien*, dans *Revue des Jeunes*, 25 mai 1921 (11<sup>e</sup> année, n<sup>o</sup> 10), pp. 369-395. — *Theologus Dantes*, dans le *Bulletin du Comité Catholique français pour la Célébration du VI<sup>e</sup> centenaire de la mort de Dante Alighieri (1321-1921)*), n<sup>o</sup> 5, janvier 1922, pp. 395-527. — Ce dernier travail forme le corps du volume publié plus tard sous le titre : *Dante le Théologien. Introduction à l'intelligence de la vie, des œuvres et de l'art de Dante Alighieri*; Paris, Desclée De Brouwer, 1935.

De l'une de ces œuvres à l'autre, la position du P. Mandonnet s'avère constante. Sauf dans le cas où il peut y avoir intérêt à vérifier que le P. Mandonnet a constamment maintenu un certain point de vue, nous renverrons simplement au volume qui reproduit pour la dernière fois sa pensée : *Dante le Théologien*. Pour son travail sur Siger de Brabant, voir plus loin, ch. IV.

nelle, sur sa vie, sur lui. Bref, on ne peut plus entrer dans l'œuvre du poète sans s'expliquer d'abord avec le théologien qui réclame le privilège de nous y introduire. On peut accepter ou refuser cette Béatrice toute nouvelle, on ne saurait la négliger.

### I. — Béatrice métamorphosée en Théologie

Il y a, dit le P. Mandonnet, trois Dames dans l'œuvre de Dante. Toutes trois sont présentes dans la *Vita Nuova* : Béatrice, la Poésie et la Philosophie. Deux sont présentes dans le *Banquet* : Béatrice et la Philosophie. Une seule subsiste dans la *Divine Comédie* qu'elle illumine toute de son sourire : Béatrice. Or aucune d'entre elles ne représente un personnage réel, mais toutes sont de purs symboles, ainsi que le P. Mandonnet va le démontrer (1). La première preuve est que, de ces trois Dames, deux sont anonymes et qu'elles doivent l'être en raison même du nom porté par la troisième. Nom révélateur d'ailleurs et qui suffit à montrer ce qu'elle est : « Béatrice, la béatitude, aucun autre nom ne doit paraître auprès de celui-là » (2).

Cet argument nous introduit d'emblée dans la méthode du P. Mandonnet. Théologien thomiste, il argumente franchement en thomiste, comme s'il était entendu d'avance que Dante lui-même ne pouvait avoir raisonné autrement. Or il est bien vrai que, pour saint Thomas d'Aquin, il n'y a qu'une béatitude, mais il se trouve malheureusement que, pour Dante, il y en avait deux. Dante l'a dit en latin, dans la *Monarchie* : la fin de l'homme est double, *hominis duplex finis existit*, parce qu'il a deux *beatitudines*, la première à laquelle nous accédons par la philosophie, la deuxième à laquelle la

---

(1) Nous ne discuterons, dans ce travail, le problème de la réalité de Béatrice, qu'en fonction des arguments nouveaux élevés contre elle par le P. Mandonnet. Pour une étude d'ensemble des principales interprétations de Béatrice, voir l'excellent travail de Edw. MOORE, *Studies in Dante*. Second Series, Oxford, Clarendon Press, 1899 : II, *Beatrice*, pp. 79-151. On y trouvera les interprétations classées sous trois chefs principaux : théories symbolistes, théories idéalistes, théorie réaliste. L'auteur tient pour la dernière, qu'il défend, avec toutes les nuances et limitations nécessaires, par d'excellents arguments, pp. 129-149. — Notons, à titre de curiosité, que Béatrice a représenté, successivement ou à la fois : la Sagesse (Biscioni) ; l'Empereur (G. Rossetti) ; l'Église idéale (Gietmann) ; la Pensée-verbe de Dante, sa foi sectaire, son âme et son esprit personnifiés (Aroux) ; l'intellect agent (Peres) ; la femme idéale (Bartoli ; Renier), etc., etc... Le P. Mandonnet n'a donc fait, comme on va voir, qu'enrichir cette collection déjà riche d'un numéro, lui-même polyvalent et origine de plusieurs autres.

(2) P. MANDONNET, *Dante le Théologien*, p. 37.

révélation chrétienne nous conduit (1) ; il l'avait déjà dit en italien, dans le *Banquet* : *Onde, con ciò sia cosa ch'è quella che è qui l'umana natura non pur una beatitudine abbia, ma due* (2). Quoi que l'on prétende expliquer au nom du principe qu'il n'y a qu'une seule béatitude, ce n'est pas une explication qui puisse se réclamer de Dante.

A supposer même que Dante eût admis qu'il n'y a qu'une béatitude, on ne voit pas bien ce que cela prouverait en ce qui concerne Béatrice. Le fait que ce nom signifie « béatitude » ne permet pas de conclure qu'il n'ait pas existé de femme portant ce nom et aimée de Dante. On peut aimer une femme qui se nomme Béatrice ; on peut même l'aimer, entre autres raisons, parce qu'elle se nomme Béatrice ; on peut enfin aimer une femme, et la nommer Béatrice parce qu'on trouve son bonheur à l'aimer et que ce nom veut dire : celle qui donne le bonheur, mais rien de tout cela ne peut avoir pour effet de la supprimer. Les résonnances qu'éveille le nom d'une femme ne sont pas étrangères à l'amour qu'elle inspire. On conçoit qu'une Béatrice ne soit pas seulement la bien aimée, mais la bien nommée, pour une âme assoiffée de bonheur comme l'était celle de Dante ; on conçoit pareillement que Pétrarque, passionnément ambitieux du laurier poétique, ait été amoureux d'une Laure, mais si l'on conclut de son nom que Béatrice ne fut que la béatitude, il faudra pareillement conclure que la Laure de Pétrarque n'était qu'un laurier.

Et quand bien même, enfin, l'on concéderait tout ce qui vient d'être nié, qu'en résulterait-il ? S'il n'y a qu'une béatitude et si l'on veut symboliser cette béatitude par un personnage fictif, on conçoit que ce symbole soit nommé Béatrice, et qu'aucun autre personnage figurant dans la même œuvre ne porte aussi ce nom, mais on ne voit pas pourquoi les autres personnages qui paraissent dans la même œuvre n'auraient pas eux-mêmes le droit de porter d'autres noms. C'est pourtant ce que l'on nous demande d'admettre au nom de la logique : Béatrice veut dire béatitude, or il n'y a qu'une béatitude, donc personne d'autre n'a le droit de porter de nom. Ce curieux paralogisme ne s'expliquerait pas, s'il n'était une réaction défensive toute spontanée contre les protestations secrètes d'un bon

(1) *De Monarchia*, III, 16. Nous citons cet ouvrage d'après l'édition de R. ALLULL, *Dante Alighieri, De Monarchia*; C. Signorelli, Milano, 1928.

(2) *Convivio*, II, 4. Nous citons cet ouvrage d'après l'édition de P. PAPA, *Dante Alighieri, Il Convivio*; C. Signorelli, Milano, 1928.

sens qui refuse de se laisser étouffer. Voici un livre où figurent trois Dames, l'une qui porte un nom, les deux autres qui n'en portent pas ; si l'on fait une supposition quelconque à ce sujet, on pensera sans doute que celle qui porte un nom est une femme réelle, au lieu que les deux autres sont de purs symboles. Dès qu'on y pense, le bon sens est aussitôt renforcé par un argument positif de grand poids : si Béatrice n'était qu'un pur symbole, elle serait un cas unique dans l'œuvre de Dante, car il ne s'y trouve aucun autre exemple certain d'un pur symbole désigné par un nom propre. Ce fait ne prouve assurément pas que Béatrice ait réellement existé, mais il le suggère ; en tout cas, on ne peut soutenir qu'il suggère la thèse contraire, celle précisément qu'on veut lui faire prouver.

Ce qui se cache derrière l'argument du P. Mandonnet, c'est sa conviction arrêtée, inébranlable, que Béatrice est un pur symbole de ce qui confère à l'homme la béatitude, c'est-à-dire la « Révélation chrétienne ou, plus exactement, l'ordre surnaturel chrétien dans toute sa réalité concrète : faits historiques, doctrines et pratiques culturelles » (1). Symbolisme assez large, comme on le voit, et qui

---

(1) P. MANDONNET, *Dante le Théologien*, p. 37. — Voir une autre exaltation, mais sans suppression, de Béatrice, dans L. PIETROBONO, *Il poema sacro. Saggio d'una interpretazione generale della Divina Commedia*, 2 vol. Bologna, N. Zanichelli, 1915. Se fondant sur le symbolisme de *Vita Nuova* XXX, sur lequel nous reviendrons, L. Pietrobono estime que « Dante considérait Béatrice comme un autre Dieu incarné » (p. 79 ; souligné dans le texte). Cf. plus loin : « il poeta... ha premesso che Beatrice è un altro Dio incarnato » (p. 81). Tout cela parce que Dante a dit de Béatrice qu'elle est un miracle dont la racine est l'admirable Trinité. Si l'on s'en étonne, c'est sans doute qu'on a oublié la théologie de la grâce. La grâce a pour effet de rendre l'homme « déiforme », c'est-à-dire, de l'« assimiler » à Dieu. Saint Bonaventure compte douze « novénaires » dans l'âme hiérarchisée par la grâce (*In Hexameron*, Visio IV, collatio IV, n. II ; éd. F. Delorme, Quaracchi, 1934, pp. 264-265), qui devient alors « la demeure où Dieu habite, la fille de Dieu, son épouse et son amie, un membre du chef du Christ, sa sœur et sa cohéritière » (*Itinerarium mentis in Deum*, cap. V, 8, dans *Tria opuscula*, Quaracchi, 1911, p. 330). Quant à la question de L. Pietrobono : « Est-ce que vous vous imaginez un Dieu qui s'émerveille d'une âme humaine et éprouve du désir pour elle ? » (*op. cit.*, p. 81), on doit lui répondre qu'en admirant et aimant une âme en état de grâce, Dieu n'admire et n'aime toujours que soi. Oui, Dieu nous désire, et c'est même lui qui nous a aimés le premier, comme le disent saint Jean (I Joan., IV, 19) et saint Bernard (*De dil. Deo*, VII, 22). « Tu te ipsum amas in nobis », dit à Dieu Guillaume de Saint-Thierry (*De contemplando Deo*, VII, 15 ; Pat. Lat. t. 184, col. 375 B). Bref, la grâce a pour effet ultime la « déification » de l'homme par Dieu (Cf. E. GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, J. Vrin, 1934, pp. 114-146, pp. 155, 229, 232, 237), et ce n'est pas sans cause, car c'est pour cette fin que Dieu l'a créé. Et non seulement créé, mais recréé pour en faire un ciel où il habite : « pugnavit ut acquireret, occubuit ut redimeret... Et beata cui dicitur : *Veni electa mea, et ponam in te thronum meum* (Pa. 131) » (Saint BERNARD, *In Cont. Cont.*, XXVII, 9). L'âme du juste ne serait pas la sponsa Dei si Dieu ne la convoitait pas.



permettra d'identifier plus tard Béatrice aux choses les plus différentes ; mais aussi, et c'est ce qui nous importe présentement, symbolisme qui suggère une explication de l'étrange raisonnement que nous avons vu. Si Béatrice est la vie chrétienne dans sa fonction béatifiante, et si les deux autres Dames : Poésie et Philosophie, sont des prétendantes à l'exercice de cette même fonction, elles n'ont pas droit d'en porter le nom, puisqu'elles n'ont pas droit de l'exercer ; et puisqu'elles ne figurent dans la *Vita Nuova* et le *Banquet* que comme usurpatrices de la fonction que ce nom désigne, non seulement elles n'ont pas droit de porter le nom de celle qui l'exerce, mais elles n'ont droit d'en porter aucun. Ainsi compris, l'argument cesserait assurément d'être un paralogisme, mais c'est parce qu'il supposerait admise la thèse même qu'on veut lui faire démontrer.

Dès qu'il s'engage en pareille voie, et quelle que soit d'ailleurs la thèse qu'il soutienne, un historien court de grands risques. A moins qu'une heureuse intuition ne l'ait directement conduit à la vérité, et que tous les faits, tous les textes ne viennent alors d'eux-mêmes à sa thèse comme colombes au colombier, son erreur initiale va fatalement le mettre aux prises avec un premier fait ou un premier texte, dont il ne se défera qu'au prix d'une deuxième hypothèse non moins vaine que la première, et cette deuxième hypothèse une fois aux prises avec d'autres faits ou d'autres textes, il en faudra inventer une troisième, et ainsi de suite indéfiniment. C'est que la réalité historique est de structure fibreuse : on ne la suit que droit fil ; qui la prend de biais s'oblige à la déchirer.

Convaincu lui-même de l'évidence de sa thèse, le P. Mandonnet jugeait naturellement que « Dante, en somme, ne nous a pas rendu la recherche bien difficile » (1), et qu'avec un peu d'attention, tout lecteur de perspicacité moyenne comprend vite ceci, que le poète travaille à lui faire comprendre : Béatrice n'a jamais existé. Ainsi, dans le *Banquet*, Dante se montre « très explicite à cet égard », puisqu'il dit avoir écrit cet ouvrage pour se laver de « l'infamie » qu'on lui infligeait en le prenant pour un simple chantre des passions humaines (2). — Assurément, mais, d'abord, le passage du *Banquet* où Dante fait cette remarque ne se rapporte pas à Béatrice ; il se rapporte expressément à un personnage tout différent, avec qui nous aurons à faire plus ample connaissance, et qui porte

(1) P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 37.

(2) P. MANDONNET, *op. cit.*, pp. 37-38.

le nom de la *Donna gentile*. Or cette *Donna gentile* n'est vraiment qu'un pur symbole, et nous pouvons cette fois en être certains parce que c'est Dante lui-même qui nous le dit. La *Donna gentile* n'est ni plus ni moins que la Philosophie (1). De quelle « infamie » Dante veut-il donc se laver ? De celle qui s'attacherait justement à son nom si l'on pouvait croire que ce « second amour » est une passion charnelle. Parce qu'il est poète, Dante se plaît à imaginer la Philosophie sous l'aspect d'une Dame pleine de charme et de beauté, mais il ne veut aucunement nous permettre de croire que ce qu'il aime après Béatrice soit une femme (2). Ici encore, quelle est l'hypothèse la plus simple ? C'est sans doute que Dante ait voulu nous dire : je ne trahis pas Béatrice morte en aimant la *Donna gentile*, car celle-ci n'est pas une femme ; on ne trompe pas une femme avec la Philosophie. Ce qui rendait cette inférence si naturelle inacceptable au P. Mandonnet, c'est qu'elle implique l'existence réelle de cette Béatrice dont on veut faire un pur symbole. Voilà bien le texte inassimilable à la thèse et qu'une nouvelle hypothèse permettra seule de surmonter.

On supposera donc que Dante ait voulu nous dire : ayant aimé Béatrice, c'est-à-dire la vie chrétienne dans sa réalité surnaturelle et béatifiante, je me déshonorerais moi-même en laissant croire que je la trahis pour une passion charnelle. Or, autant le premier argument était naturel, autant celui que l'on nous propose ici l'est peu. Aimer une autre femme après avoir aimé Béatrice comme le Dante de la *Vita Nuova* dit l'avoir aimée, ç'eût été, surtout pour un poète courtois, se déshonorer, mais ce n'était pas trahir que chercher dans la philosophie de quoi calmer une douleur immortelle. Si l'on suppose, au contraire, que l'amour ardent du poète de la *Vita Nuova* s'adressait à la beauté surnaturelle de la grâce, on voit bien qu'il atténue son déshonneur en spécifiant qu'il ne la trahit pas pour une femme, mais on ne voit pas qu'il s'en lave. Délaisser la vie chrétienne de la grâce pour la philosophie, c'est encore la trahir. Se consoler par la philosophie d'avoir déserté la vie chrétienne, c'est toujours la trahir. Si donc l'on admet que Béatrice ait été une femme réelle, Dante s'excuse vraiment en précisant que son « second amour » ne s'adresse qu'à la philosophie ; si l'on admet au contraire

(1) DANTE, *Convivio*, II, 12. — Sur le symbolisme de la *Donna Gentile*, voir plus loin, ch. II, pp. 88-100.

(2) DANTE, *Convivio*, I, 2. L'expression « second amour » se trouve, *op. cit.*, III, 1

que Béatrice ait symbolisé la vie chrétienne, Dante ne se justifie pas en disant qu'il se console de sa perte par la philosophie. Bien loin de s'excuser en nous donnant bénévolement cette information, il s'accuse. On ne se lave pas d'une infamie en s'en accusant publiquement.

C'est chose si évidente, que le bon sens a dû chercher de nouveau à se faire entendre, mais, de nouveau, nous ne percevrons sa protestation qu'à travers les arguments qui l'étouffent. Puisqu'il est clair que, si le premier amour de Dante n'avait pas été une femme réelle, il ne se justifierait de rien en disant que son « second amour » n'en est pas une, il faut démontrer à tout prix que le fait que le « second amour » de Dante n'est pas une femme, implique que le premier n'en était pas une non plus. « Si, d'après l'affirmation de Dante, c'est la Philosophie qui est la vérité contenue sous le symbole de son second amour, ou de sa seconde dame, son premier amour, ou sa première dame, ne peut être qu'une réalité de même ordre ; mais une réalité supérieure à la Philosophie : la Théologie » (1). — *Non sequitur*. De ce que la deuxième dame introduite par Dante est une fiction que lui-même donne pour telle, il ne suit aucunement que sa première dame, qu'il nomme Béatrice et dont jamais il n'a dit qu'elle fût une fiction, en ait néanmoins été une. Et cela aussi est chose si évidente que le P. Mandonnet n'a pu manquer de s'en apercevoir ; par où il s'est trouvé conduit à inventer un pseudo-fait supplémentaire pour donner corps à son argumentation : Béatrice ne peut pas avoir été une femme, parce que « si l'amour de la Philosophie a tué dans l'âme de Dante l'amour de Béatrice, celle-ci ne peut pas être une petite Florentine ou bien une autre femme, mais une autre science placée plus haut que la Philosophie, sinon on se meurt dans l'absurde » (2).

J'ignore s'il est absurde de penser que l'amour de la philosophie puisse avoir tué dans un cœur l'amour d'une femme : ce sont les femmes de philosophes qu'il faudrait consulter là-dessus. Mais nous pouvons nous épargner cette enquête, car Dante n'a jamais dit, ni dans la *Vita Nuova* ni ailleurs, que son amour de la Philosophie ait « tué » dans son cœur celui de Béatrice. Tout au contraire, c'est parce qu'il aimait encore passionnément Béatrice, même après sa mort, qu'il se tourna d'abord vers la philosophie pour se consoler.

(1) P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 39.

(2) P. MANDONNET, *ibid.*

Bien loin que la philosophie ait tué en lui un amour dont la seule pensée le ravissait encore en extase (1), Dante s'est adressé aux philosophes, et tout spécialement aux auteurs de Consolations philosophiques, comme aux détenteurs du seul remède efficace à de telles afflictions. C'est ce que dit le poète lui-même : je cherchais à me consoler, *cercava di consolarme*; je voulais un remède à mes larmes, *a le mie lagrime un remedio* (2). Sans doute, et précisément parce qu'il était bien choisi, le remède a fini par agir; la philosophie, c'est-à-dire, comme il la définit lui-même : l'amoureuse fréquentation de la sagesse, a fini par en supprimer la cause. Ajoutons enfin que, même s'il était vrai — et c'est faux : *Purg.* XXX, 48 — que Dante ait jamais cessé d'aimer Béatrice, il ne serait pas vrai que Dante ait présenté son amour de la philosophie comme ayant causé la mort de son amour pour Béatrice. Ce qu'il dit, au contraire, est que la persistance de son amour pour Béatrice l'a conduit aux lectures et aux études d'où naquit son amour pour la philosophie. Ainsi se créent les pseudo-faits chargés de masquer les raccords qu'exigent les fausses hypothèses. Nous n'avons, hélas ! pas encore vu le dernier.

Ces déductions qui procèdent implacablement droit devant elles, créant à chaque pas la réalité qu'elles prétendent découvrir, finiraient par s'imposer en vertu de leur seule cohérence interne si, de temps en temps, elles ne se heurtaient à des obstacles tels que tout esprit non prévenu doit les apercevoir. Tel est ici le cas. Ce que les arguments du P. Mandonnet se proposent de démontrer, est une conclusion très simple touchant le sens caché de la *Vita Nuova*. Sous le voile de symboles d'ailleurs transparents et de fictions poétiques que seuls les entendements un peu épais peuvent prendre à la lettre, le premier livre de Dante nous raconterait, non pas du tout l'histoire de ses amours pour une petite Florentine, mais comment, après avoir aimé d'abord la théologie, Dante l'aurait désertée pour l'amour de la sagesse humaine : « Dante serait donc un transfuge de la Théologie passé à la Philosophie ? Oui, et c'est là le *smarrimento*, comme dit Dante, en s'adressant à son âme, « *nel quale se' caduta vilmente per questa donna che è apparita* (*Conv.* II, 10 » (3).

La thèse du P. Mandonnet n'a pas seulement l'instinct de conser-

(1) DANTE, *Convivio*, II, 7.

(2) DANTE, *Convivio*, II, 12.

(3) P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 49.

vation de la vie, elle en a toute la fécondité créatrice. Ici l'expédient consiste à ne pas traduire le mot *smarrimento*, comme si ce terme sans mystère était lourd de sous-entendus, puis à le commenter par un texte où l'adverbe *vilmente* se rencontre. On crée par là l'impression que ce *smarrimento* dans lequel la venue de Dame Philosophie a vilement plongé Dante est quelque chose comme un amour déshonorant et honteux de soi. Or, dans son commentaire, Dante lui-même a traduit pour nous ce mot ; le trouble, ou désarroi qu'il désigne est proprement la crainte : *la temenza*. Et quelle crainte ? Celle qu'éprouvait son premier amour en se voyant subitement menacé par la naissance du second. La *Canzone* que commente le II<sup>e</sup> Traité du *Banquet*, décrivait en ce passage le dialogue d'une âme divisée que deux passions se partagent. Un « esprit d'amour », c'est-à-dire, selon Dante lui-même, la voix intérieure de son amour naissant pour la philosophie, harangue son âme en ces termes : « Cette belle dame, que tu entends, a transformé ta vie à tel point que tu en es effrayée et que tu te fais craintive... Mais si tu ne te déçois pas, tu la verras ornée de tant de merveilles, que tu diras : Amour, seigneur véritable, voici ta servante ; fais ce qui te plaît ». Ainsi, loin de se reprocher son « second amour » comme une bassesse, Dante s'est reproché comme une lâcheté son hésitation première à l'accueillir. Moins brave que Marie, l'âme de Dante n'a pas su dire à l'annonciatrice de cette nouvelle naissance : « Voici la servante du Seigneur, qu'il m'en soit fait comme vous avez dit ».

Non seulement c'est fausser entièrement ce texte que faire ainsi porter sur le second amour de Dante la honte qu'il éprouve de l'avoir si timidement accueilli, mais c'est contredire formellement le témoignage du poète, et dans ce même *Banquet*. Dante, nous dit-on, est un transfuge de la théologie passé à la philosophie, c'est là toute l'histoire que la *Vita Nuova* et le *Banquet* nous racontent. Impossible de travestir plus hardiment les paroles du poète : « Et comme il arrive assez souvent qu'un homme s'en aille en quête d'argent et, sans y avoir pensé trouve de l'or que lui offre quelque cause occulte, et non peut-être sans ordre divin, de même aussi, moi qui cherchais à me consoler, je ne trouvai pas seulement un remède à mes larmes, mais des paroles d'auteurs, de sciences et de livres : auxquelles réfléchissant, je jugeai bien que la philosophie, qui était la dame de ces auteurs, de ces sciences et de ces livres, fût chose suprême. Et je l'imaginai faite comme une Dame gentille... Et parce que je l'imaginai ainsi (*da questo imaginare*), je commençai d'aller

là où elle se démontrait véritablement, c'est-à-dire dans les écoles des religieux et aux disputes de ceux qui philosophent; de sorte qu'en peu de temps, environ trente mois, je commençai à tant éprouver de sa douceur, que son amour chassait et détruisait toute autre pensée. C'est pourquoi, me sentant enlever à la pensée du premier amour par la vertu de celui-ci, c'est en m'émerveillant que j'ouvris la bouche pour dire les paroles de la chanson en question... » (1).

Voilà le seul texte de Dante qui nous autorise à parler de l'histoire de ses études autrement qu'en l'inventant nous-mêmes. Par bonheur, ce texte est parfaitement clair. Dante vient de dire qu'il a perdu Béatrice et que, pour se consoler, il s'est adressé aux philosophes. A cette époque, il ne pouvait encore entrer dans le sens de ces auteurs qu'autant que le lui permettaient son intelligence et sa connaissance de l'art de grammaire : *quanto l'arte di grammatica ch'io avea e un poco di mio ingegno potea fare* (2). Ainsi, comme tous ses contemporains, Dante n'est pas allé de la théologie, mais bien de la grammaire, à la philosophie. En outre, ce texte si clair nous assure, ce dont on se serait d'ailleurs douté, que pas plus qu'il n'étudia la théologie avant la grammaire, Dante ne l'a étudiée avant la philosophie. En fait, si l'on serre de près le texte, Dante n'y dit même pas qu'il ait alors aucunement étudié la théologie, mais seulement qu'il alla dans les écoles monastiques pour y étudier la philosophie. C'est donc uniquement de cours de philosophie organisés dans des *studia* monastiques qu'il s'agit ici. Bien entendu, nul ne veut contester que Dante ait été dès l'enfance instruit de sa religion, ni qu'il ait assimilé dès cette époque quelque théologie, soit pour l'avoir apprise par lui-même, soit pour s'être frotté aux théologiens. Entendre un sermon, c'est apprendre de la théologie. Ce n'est évidemment pas de cela que l'on veut parler lorsqu'on décrit Dante comme un transfuge de la théologie passé à la philosophie; or, d'après ce texte unique qui vient d'être cité, Dante n'a commencé à fréquenter des écoles monastiques qu'au temps même où il commençait à étudier la philosophie et pour y trouver la philosophie. Comment pourrait-il donc avoir trahi pour la philosophie une théologie qu'il n'avait jamais étudiée? Davantage, puisque Dante n'entra dans les écoles des théologiens que pour y chercher la philosophie, c'est son amour

---

(1) DANTE, *Convivio*, II, 12.

(2) DANTE, *ibid.*

pour Dame philosophie qui l'a conduit vers eux ; on ne peut donc lui faire dire qu'il les ait trahis pour elle.

Peut-être d'ailleurs est-ce parce qu'il refuse de le dire ainsi, qu'on tente de le lui faire dire autrement. On imagine alors qu'au commencement du *Banquet*, Dante se serait excusé d'avoir déserté celui des théologiens et de n'offrir à ses lecteurs qu'un repas de philosophes : « Au reste, dès la première page du *Convivio*... Dante met en parallèle deux festins, un autre et le sien... C'est son *Banquet* philosophique qu'il va servir. L'autre, il est à peine besoin de le dire, c'est celui de la Théologie » (1). Pauvre Dante ! que ne lui a-t-on pas fait dire ? Parce qu'il parle ici d'une table où l'on sert « le pain des anges », certains concluent qu'elle ne peut être que celle des théologiens, tandis que d'autres disent, que puisqu'il s'agit évidemment de philosophie dans tout ce passage, Dante y élève la science des philosophes au rang de science béatifiante ultime et la substitue traitreusement à la théologie. En fait, je crois qu'il s'agit bien ici de philosophie, science en effet béatifiante aux yeux de Dante, comme l'on verra par la suite, mais non point aux dépens de la théologie. Peu importe d'ailleurs, car la question que nous devons régler n'est pas celle-là. On nous dit que Dante oppose ici deux banquets, le sien et un autre, mais où prend-on qu'il y en ait deux ?

Dans le chapitre I du *Convivio*, Dante rappelle d'abord que, comme dit Aristote, tous les hommes désirent naturellement le savoir, « parce que la science est l'ultime perfection de notre âme, en laquelle réside notre ultime félicité ». Puis il ajoute : bien que tous la désirent, beaucoup sont privés de cette perfection, soit par mauvaise disposition de l'âme, soit que leurs affaires ou leur éloignement de toute école les empêchent de travailler. Aussi « peu nombreux restent ceux qui peuvent parvenir à posséder ce que tous désirent, et quasi innombrables sont ceux qui, ainsi empêchés, vivent dans une faim perpétuelle de cette nourriture ». Telle est l'opposition que traduit l'image qui suit immédiatement : « Qu'il est heureux, le petit nombre qui siège à cette table où se mange le pain des anges ! Et combien malheureux ceux qui ne partagent que la nourriture du troupeau ! » Or, conclut Dante, « moi qui ne siège pas à la bienheureuse table, mais qui, échappé des pâtis du vulgaire, ramasse, aux pieds de ceux qui y siègent, de ce qu'ils en laissent tom-

(1) P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 40.

ber », je veux me souvenir de mes anciens compagnons de misère et leur servir ce que j'en ai réservé pour eux. — Comme on peut le voir, Dante ne parle ici ni de Théologie ni de Philosophie, soit pour les unir soit pour les opposer. Il ne suggère aucunement que ce qu'il va servir soit d'autre espèce que ce pain des anges dont se nourrissent les doctes; il dit expressément au contraire, que son propre banquet sera fait des restes de cette même table où se mange le pain des anges. Sous une forme moins généreuse et moins pure, c'est donc *la même nourriture* qu'il va servir aux déshérités du savoir. Si donc, s'appuyant sur *Par. II, 11*, on prétendait que, même dans le *Convivio*, le « pain des anges » désigne la Théologie, il faudrait en conclure que, puisqu'on y sert les restes de ce pain des anges, le festin servi par Dante est, lui aussi, un festin théologique. D'où suivraient deux conséquences également inacceptables : l'une, que le *Convivio* serait un ouvrage de théologie, alors que Dante s'y réclame sans cesse de Dame philosophie dont il y célèbre le culte; l'autre, que Dante aurait trahi la théologie en écrivant un livre pour initier à cette science ceux qui n'ont pas eu le temps ni les moyens de l'étudier.

Ainsi, tel un chevalier servant de la Béatrice qu'il s'est faite, et dont il est littéralement amoureux, le P. Mandonnet défie pour elle en combat singulier texte après texte. Toujours défait, mais jamais découragé, lorsqu'un texte fléchit sous lui, il en enfourche un autre, et ainsi de suite indéfiniment. Après tout, lui-même sent bien quelles énormes objections attendent son exégèse. Si l'on soutient, comme il le fait, que « Béatrice est bien, dans sa signification immédiate, la Théologie » et qu'à « cette première dame, une seconde, la philosophie a succédé », il faut par là même soutenir « qu'Alighieri s'était voué à la Théologie avant la Philosophie et qu'il a délaissé l'une pour l'autre ». Sur quoi l'objection s'offre d'elle-même : pourquoi Dante ne dit-il nulle part, dans le *Banquet*, que sa première dame ait été la Théologie, alors qu'il dit « expressément et à maintes reprises que sa seconde dame... est la Philosophie » ? (1) C'est une question bien amusante. Si nous nous laissions faire, nous finirions par nous demander, avec le P. Mandonnet, pourquoi, puisqu'une dame anonyme, que nous savons être un pur symbole de la philosophie, nous est présentée comme la philosophie, une autre dame, qui

---

(1) P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 42.



porte un nom propre et n'est nulle part réduite à l'état de symbole, ne nous est pas présentée comme étant la théologie ? C'est peut-être simplement qu'elle n'est pas la théologie, mais Béatrice.

N'en croyez rien, objecte pourtant le P. Mandonnet; Béatrice n'est bien que la théologie, mais Dante ne veut pas le dire, parce qu'il n'est pas trop fier de ce qu'il raconte : « Dante ne tient pas à crier sur les toits qu'il a été clerc et qu'il a abandonné la poursuite de sa vocation » (1). Que ne se taisait-il, s'il ne voulait pas qu'on le sût ? Mais de quoi donc, après tout, avait-il tant à rougir ? Nous sommes au moyen âge, c'est-à-dire en un temps où l'étude de la philosophie était œuvre de clerc au premier chef. Saint Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin, théologiens illustres, n'ont pas hésité à interrompre leur œuvre théologique pour écrire de longs commentaires sur les œuvres philosophiques d'Aristote : ces hommes n'ont jamais pensé qu'ils eussent trahi leur cléricature en le faisant. Dante n'avait pas tant de théologie à perdre ; mais surtout, souvenons-nous que c'est par amour de la philosophie qu'il a pénétré pour la première fois dans les écoles monastiques. Imaginer qu'il ait jugé infamante une démarche naturelle en soi et si conforme aux usages du temps, c'est écrire son histoire à l'envers, dans un monde médiéval à l'envers où l'on semble vouloir que Dante ait vécu.

Lorsqu'elle est aussi sûre d'elle-même, une exégèse n'est jamais sans ressources. L'ingéniosité du P. Mandonnet n'apparaît pas seulement dans son aisance à trouver des solutions aux problèmes qu'il crée, mais aussi dans son art d'ordonner les arguments et de graduer les effets. Après avoir passé par une série de vraisemblances dont chacune laisse prise au doute, on est mis brusquement en face de la preuve massive, tangible, irréfutable, qui ne peut manquer d'entraîner l'assentiment. Se souvenant alors des doutes qui l'avaient assailli, le candide lecteur se les reproche comme préventions injustifiées ; toutes les vraisemblances deviennent pour lui démonstrations. C'est bien ici le coup que le P. Mandonnet tenait en réserve. Vous ne voulez pas croire aux démonstrations précédentes ? Soit, mais alors comment expliquez-vous que Dante lui-même ait dit, des Dames qui peuplent son œuvre : « Ce ne sont pas des femmes » ? Et, en effet, cela règle définitivement la question, pourvu qu'il l'ait dit.

---

(1) P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 42.

Selon le P. Mandonnet, non seulement Dante a dit que ses dames ne sont pas des femmes, mais il l'a dit deux fois. Ce qui frappe d'abord notre historien, c'est « l'omission systématique du nom de *femme* qui aurait pu être attribué aux dames dantesques » et qui aurait même dû leur être attribué, si elles avaient été soit « de véritables femmes », soit même « des femmes réelles utilisées après coup en symboles ». Ce sont donc « exclusivement de purs symboles, créés de toutes pièces pour leur office allégorique » (1). C'est là, ajoute-t-il, « une preuve matérielle et explicite de ce fait ». Pourtant, afin de lever toute hésitation, Dante a prononcé ce nom de *femina*, mais deux fois seulement et, dans les deux cas, « c'est justement pour affirmer que ces dames ne sont pas des femmes. Parlant de Béatrice, la protagoniste de la *Vita Nuova*, Dante a écrit en toutes lettres : « Celle-là n'est pas une femme — *quella non è femina* (ch. XXVI) ». Et les autres ? Les autres aussi ne sont pas des femmes : *non sono pure femmine* (ch. XIX). Ainsi il n'est parlé de femmes dans la *Vita Nuova* que deux fois, et c'est pour dire que les dames... ne sont pas des femmes : autant dire qu'elles ne sont que de purs symboles. »

Reportons nous à ces deux textes, et, puisque le P. Mandonnet dit qu'il utilise le texte et la traduction de H. Cochin, consultons les dans cette édition. En ce qui concerne Béatrice, nous y lisons, ch. XXVI, p. 119 : « Beaucoup disaient, après qu'elle était passée : Celle-ci n'est pas une femme, mais elle est un des très beaux anges du ciel ». Des femmes qui s'entendent appeler « anges », bien peu s'attendent qu'on les traite en « symboles ». Mais passons. Et les autres, comme dit le P. Mandonnet ? Les autres, voici ce que nous en dit le Poète, au chap. XIX de la *Vita Nuova*, dans un passage où il s'agit simplement pour lui de dire pourquoi la *canzone* qu'il commente commence par le mot *Donne*. Sa réponse est que, pour parler d'un aussi noble objet que Béatrice, il lui faut adresser sa chanson « non à toutes dames, mais uniquement à celles qui sont gentilles, et ne sont pas seulement femmes » (2). Ainsi le P. Mandonnet commence par ne pas même suivre le texte ni la traduction qu'il allègue ; de plus, il étend à toutes les autres dames de la *Vita Nuova*

(1) P. MANDONNET, *op. cit.*, pp. 54-55.

(2) DANTE ALIGHIERI, *Vita Nuova*, suivant le texte critique préparé pour la *Società Dantesca Italiana* par Michele Barbi, traduite avec une Introduction et des notes par Henry Cochin ; Paris, Champion, 2<sup>e</sup> édit., 1914 ; p. 60.

ce que Dante ne dit que des seules dames auxquelles il adresse cette chanson; enfin, ayant à traduire : « a coloro che sono gentili e che non sono pur femine », au lieu de traduire : « à celles qui sont gentilles [au sens de : Gentille dame, comme dans : Gentilhomme] et qui ne sont pas seulement des femmes », il tire de ces mots, par on ne sait quelle prestidigitacion : « ce ne sont pas des femmes ». Pas plus qu'une femme réelle ne s'évanouit en symbole du fait qu'on l'appelle ange, une dame ne cesse d'exister parce qu'on la sépare des femmes du commun. Il faut d'ailleurs que le P. Mandonnet ait été bien coiffé de son hypothèse pour ne pas avoir vu dans cette même phrase une réponse à la question qu'il posait. Pourquoi Dante n'emploie jamais *femina*, mais *donna*, en parlant de ces dames ? Parce que ce ne sont pas simplement des femmes, mais des dames ; leur rang même lui impose l'emploi de ce mot.

Après cela, que dire des confirmations dont le P. Mandonnet cherche ensuite à renforcer sa thèse ? Il soutient qu'ayant deux fois nié que ses dames soient des femmes réelles, le poète a intentionnellement déclaré deux fois que la Vierge Marie, elle, était véritablement une femme, par quoi Dante voudrait dire à son lecteur : « N'imagine pas que si je n'ai pas dit de mes dames de la *Vita Nuova* que ce sont des femmes, c'est par oubli ou par hasard. La preuve du contraire, c'est qu'en parlant de la mère du Christ j'affirme, en apparence sans raison, que c'était véritablement une femme ; et je le dis deux fois, par symétrie, parce que dans la *Vita Nuova* j'ai dit aussi deux fois que mes dames ne sont pas des femmes. Comprendras-tu finalement la différence qu'il y a entre mes dames et de véritables femmes ? » (1).

Eh non ! je ne la comprends toujours pas. D'abord, quelle symétrie peut-il y avoir entre deux faits qui existent et deux faits dont on a vu qu'ils n'existent pas ? De plus, où sont ces deux faits qui existent ? Dans un premier texte du *Banquet*, IV, 5, où il parle du temps de l'Incarnation, Dante dit simplement que Dieu avait prévu la naissance d'une femme supérieure à toutes les autres : *una femmina ottima di tutte l'altre*. Il ne dit donc pas que Marie ait été « vraiment femme », comme le voudrait cette soi-disant symétrie, mais il commente simplement la parole de saint Paul, *Galat. IV, 4* : *At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum, factum ex*

---

(1) P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 57.

*muliere*. Puisque saint Paul l'a dit, pourquoi Dante ne le dirait-il pas ? Reste l'autre texte, celui de *Convivio*, II, 5, où il est dit que l'Empereur de l'univers est le Christ : « fils du Dieu souverain, et fils de la Vierge Marie (véritablement femme et fille de Joachim et d'Adam), vrai homme, qui est mort... » Sur quoi le P. Mandonnet nous demande : « Pourquoi souligner, par deux fois, que la Vierge Marie est véritablement une femme ? Dans l'histoire de l'Église et de la théologie, personne n'en a jamais douté, et l'insistance de Dante paraît à première vue dénuée de raison » (1). Peut-être, mais il n'y a ni à expliquer pourquoi Dante l'a dit deux fois, puisqu'il ne l'a dit qu'une fois, ni pourquoi il y insiste, puisque en fait il n'insiste pas. Certes, il a bien dit une fois que la Vierge Marie fut vraiment femme, mais la structure même de sa phrase explique pourquoi. En ajoutant à : *figliuolo di Maria Vergine, femmina veramente e figlia di Ioacchino e d'Adam*, les deux mots : *uomo vero*, Dante nous donne à entendre que si le Christ fut vrai homme, c'est parce que sa mère fut vraiment une femme. Comme l'avait dit saint Cyrille, et comme saint Thomas le répète après lui : « Le Verbe de Dieu est né de la substance de Dieu le Père ; mais puisqu'il a revêtu la chair, on doit nécessairement reconnaître que, selon la chair, il est né d'une femme » (2). Je ne vois pas que Dante lui-même ait voulu dire autre chose. Quelle qu'ait été d'ailleurs son intention, ce seul texte nous laisse bien loin des quatre textes du P. Mandonnet et de leur symétrie. En quoi le fait de dire que la Vierge Marie fut une vraie femme peut-il signifier que Béatrice n'en fut pas une, on a peine à l'imaginer.

## II. — Béatrice métamorphosée en Nombre

Béatrice est donc le symbole de la théologie, mais puisqu'elle représente l'ensemble de la vie chrétienne, cela ne saurait l'empêcher de symboliser en outre autre chose. Or il se trouve que Dante lui-même ait attaché un symbolisme défini au personnage de Béatrice et qu'il nous l'ait expliqué. Le terrain, cette fois, est donc sûr. Il est d'abord certain que la *Vita Nuova* recèle un sens allégorique dissimulé sous le sens littéral ; on s'en apercevrait aisément, même si

(1) P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 56.

(2) SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, Pars III, qu. 35, art. 4, ad 2<sup>m</sup>.

Dante ne l'avait pas dit. Il est pareillement certain, puisque Dante lui-même a pris soin de nous en avertir, que Béatrice assume, dès la *Vita Nuova*, un symbolisme religieux, celui du nombre 9, dont la racine est 3, c'est-à-dire « l'admirable Trinité » (1). Ce que Dante ne dit pas, et que pourtant le P. Mandonnet veut à tout prix lui faire dire, c'est que Béatrice ne soit rien de plus que ce que son nom symbolise. Pour le lui faire dire, il suffit de souligner la moitié d'une phrase de Dante afin d'annuler l'autre dans l'esprit du lecteur : « Plus subtilement y pensant, et selon l'infailible vérité, ce nombre fut elle-même ; je le dis par similitude, et je l'entends ainsi.. » etc. (2). Mais on pourrait souligner autrement : « Plus subtilement y pensant, et selon l'infailible vérité, ce nombre fut elle-même ; je le dis par similitude, et je l'entends ainsi : ... » etc. On peut même faire comme Dante, qui ne souligne rien du tout, et lire sa phrase telle qu'il l'a écrite. Elle veut alors dire ceci : le nombre 3 ne fut pas seulement le nombre ami de Béatrice, il fut Béatrice elle-même, ce que j'entends par analogie, etc. D'où il suit naturellement que Béatrice ne fut pas réellement un nombre, mais qu'elle le fut symboliquement, ce qui est assez différent.

Dans un autre texte de la *Vita Nuova*, Dante dit avoir écrit une lettre sous forme de *serventois*, dans laquelle il citait les noms des soixante plus belles dames de la ville où vivait Béatrice, et que, dans cette liste, le nom de Béatrice refusait d'occuper aucune autre place que la neuvième (3). On ne peut contester, me semble-t-il, que Dante ne fasse ici appel au symbolisme sacré de Béatrice. Il faut donc le dire, et sans doute est-il sage d'en rester là. Ce n'est pas ce que fait le P. Mandonnet, qui flaire là-dessous de bien autres mystères : « Un esprit chagrin », observe-t-il, « trouverait que soixante belles dames constituent un chiffre exagéré, même pour une ville comme Florence, où tout, choses et gens, est célèbre par sa beauté, mais qui n'était pas très grande au temps de Dante. » En réalité, ajoute-t-il, ce nombre soixante se trouve être le symbole de l'ordre naturel et scientifique, comme on peut l'induire de saint Thomas, au *Quodlib.* VIII, 1. D'autre part, dans le *Banquet*, II, 14, Dante assimile les sciences aux soixante reines dont parle le roi Salomon, et au-dessus desquelles trône la théologie. Impossible, par conséquent, de douter

---

(1) *Vita Nuova*, XXIX.

(2) P. MANDONNET, *Dante le Théologien*, p. 46.

(3) *Vita Nuova*, VI.

que les soixante dames ne soient les soixante parties de la philosophie et que Béatrice, qui trône au-dessus d'elles, ne soit la théologie (1). Le symbolisme numérique et le symbolisme théologique convergent ici pour nous en assurer.

Comment débrouiller l'écheveau de cette arithmétique symboliste ? On croit tirer un fil et ce fil est à lui seul un écheveau. Pour comprendre le raisonnement qui précède, il ne suffit pas d'admettre que des nombres puissent avoir valeur de symbole, ce que nul ne conteste, mais encore : 1° que les multiples d'un nombre ont même symbolisme que ce nombre ; 2° que 1 symbolise indifféremment Dieu ou l'ordre naturel (2) ce qui étend largement le champ de ses applications ; 3° que, puisque la philosophie relève de l'ordre naturel, tout nombre qui symbolise cet ordre symbolise aussi la philosophie. Partant de là, on peut aisément retrouver n'importe quel nombre et lui faire signifier ce que l'on veut. Ici, le nombre à retrouver est 60 ; disons donc que 1 (Dieu)  $\times$  10 = perfection divine, et puisque saint Thomas enseigne que 6 symbolise l'achèvement de la création, nous pouvons compter ainsi : 10 (perfection divine)  $\times$  6 (création) = 60. Mais soixante quoi ? Le P. Mandonnet le sait : en multipliant la perfection de Dieu par le nombre des jours de la création, on obtient indifféremment le nombre des plus jolies femmes de Florence au temps de Dante, le nombre des Reines du roi Salomon et le nombre des parties de la philosophie. Et je veux bien admettre que tout cela ne fasse qu'un, mais ces raisonnements ressemblent fort au problème célèbre : étant donné le tonnage d'un bateau et le nombre de nœuds qu'il file, trouver l'âge de son capitaine. Relisons le P. Mandonnet : « Le chiffre soixante est composé de dix, perfection de l'unité, symbole de l'unité de Dieu, avec le chiffre six, symbole de la création faite en six jours. C'est pourquoi il y a soixante dames, c'est-à-dire soixante subdivisions de l'ordre scientifique » (3). Or non seulement tout cela est gratuite-

---

(1) P. MANDONNET, *Dante le Théologien*, pp. 49-50. La statistique du P. Mandonnet me semble ici un peu arbitraire, car il ne cite aucun chiffre. Selon Villani, Florence était, en 1339, une ville de 90.000 habitants (voir G. SALVEMINI, *Florence in the Time of Dante*, dans *Speculum*, Juillet 1936, t. XI, n. 3, p. 318) ; mais comment savoir combien il faut d'habitants à Florence pour qu'il s'y trouve soixante jolies femmes ?

(2) P. MANDONNET, *Dante le Théologien*, p. 188, note 1.

(3) P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 48, note 1 — Sur ce texte du *Banquet*, voir plus loin, ch. II, p. 117.

ment porté au compte de Dante, mais, quand bien même nous accorderions les prémisses, la conclusion désirée n'en sortirait toujours pas. Car il ne s'agit pas seulement d'obtenir soixante, mais de prouver que, si les soixante reines sont soixante sciences, et si les reines sont des dames, les soixante dames sont soixante sciences. Cette démonstration ne peut se faire, pour deux raisons. La première est que, Béatrice étant comptée parmi les soixante plus belles femmes de sa ville, elles ne sont en effet que soixante, au lieu que, la « colombe » du roi Salomon planant au dessus des soixante reines, leur nombre total donne soixante-et-un. On ne peut donc les comparer. La deuxième raison est que, pour avoir droit d'assimiler les deux textes, il faudrait que la Béatrice de la *Vita Nuova* fût aux soixante dames comme la Théologie du *Banquet* est aux soixante reines que sont les sciences. Or, dans la *Vita Nuova*, Béatrice refuse d'occuper entre les dames tout autre rang que le neuvième : elle est donc bien l'une d'elles ; dans le *Banquet*, au contraire, la Théologie plane, telle une colombe pure, au-dessus des soixantes reines que sont les sciences : elle n'est donc pas l'une d'entre elles. La proportion, Béatrice : soixante dames :: Théologie : soixante sciences ne tenant pas, il est impossible d'en conclure ni que les soixante dames soient les soixante sciences, ni que Béatrice soit la Théologie.

Une fois pris du vertige des nombres, notre historien ne pourra plus s'arrêter. Le P. Mandonnet se souvient en effet fort à propos que, dans un sonnet à son ami Guido Cavalcanti, Dante a numéroté une autre dame. Bien plus, il « a nommé sa dame : n° 30 » (1). Peut-être le Lecteur se hâte-t-il de conclure : « Je connais cette

---

(1) Il s'agit du sonnet à Guido Cavalcanti : *Guido s' vorrei...* On le trouvera dans n'importe quelle édition du *Canzoniere* de Dante. Dans celle que j'ai sous les yeux : *Tutte le opere di Dante Alighieri*, Firenze, G. Barbèra, 1919, il est classé parmi les *Rime Amoroze*, XV ; p. 153. Je me permets de faire observer que la présente note est la trente-et-unième de ce chapitre ;  $31 = 3$ , trinité divine, + 1 : unité divine ; que le sonnet à Guido est quizième dans cette édition :  $15 = 1 + 5 = 6$ , nombre de la création, parce que c'est une création de Dante ; de plus 15 est la moitié de 30, qui est le nombre de la morale. Enfin, et ce fait me semble de portée considérable, l'édition que je cite est datée de 1919, nombre lui-même formé de deux autres : 1 deux fois répété et 9 deux fois répété, pour signifier, par un symbole redoublé, l'unité de l'œuvre de Dante et son caractère totalement sacré. D'autre part, si l'on prend à part chacun de ces deux groupes de nombres, c'est-à-dire 19, on obtient deux fois  $1 + 9 = 10$ , c'est-à-dire l'affirmation redoublée de la créature symbolisée par le nombre 1, mais prise dans sa perfection qui est 10, parce que, image créée du Dieu créateur, l'art de Dante est, dans l'ordre de la création artistique, un analogue parfait de l'art divin. J'aime mieux prévenir mes critiques, que toute objection tendant à ébranler ces évidences me trouvera irréductible.

dame ! Le nombre 10 est la création dans sa perfection ; le nombre 3 est la Trinité ;  $10 \times 3 =$  le miracle de la création : c'est Béatrice ». Mais nous voici bien sots ! Madame n° 30 ne peut pas être Béatrice puisque Béatrice est déjà M<sup>me</sup> n° 9 ! Nous savons en outre qu'il y a soixante dames, il faut donc que la nouvelle venue soit la trentième des sciences. Laquelle ? Dante n'ayant jamais donné les noms des soixante reines, des soixante sciences ni des soixante dames, le problème est difficile à résoudre. Il l'est du moins pour nous, mais non pour le P. Mandonnet. Trente, dit-il, est la moitié de soixante, donc la science n° 30 est la science du milieu, c'est-à-dire la Morale (1). — A quoi l'on objectera d'abord que, dans la classification hiérarchique des sciences que Dante lui-même nous a laissée, et sur laquelle nous reviendrons à loisir (2), il n'a pas donné à la Morale le n° 30, mais le n° 1. De plus, il n'est même pas vrai que, dans le sonnet en question, Dante ait « nommé sa Dame : n° 30 ». Il dit simplement qu'elle est « quella ch' è *sul numero* del trenta », ou même comme le veut l'édition G. Barbèra, « con quella ch' è in sul numer delle trenta » (3). Qui était cette dame ? Guido Cavalcanti le savait sans doute. Mais, pour qui a lu Cavalcanti, quel plaisir de l'imaginer lisant pour la première fois ce sonnet de Dante revu par le P. Mandonnet ! Dante y espère un plaisant rendez-vous, où les amis parleront sans fin d'amour avec Monna Vanna, Monna Lagia et... la Morale. Concluons avec Dante : « Et chacune d'elles serait contente, comme je crois bien que nous aussi le serions ». En effet, avec deux Florentines et la Morale, Dante et Guido ne pouvaient manquer de s'amuser ! Tel qu'on nous le dépeint, Cavalcanti du moins se fût volontiers passé de la Morale.

Il n'y a aucune raison concevable pour que ces exégèses numériques s'arrêtent quelque part. Leurs possibilités sont celles du nombre même, indéfinies. Si l'on objecte au P. Mandonnet que Dante n'a jamais énuméré les fameuses soixante subdivisions de la philosophie, notre historien répond : c'est vrai, mais il en a nommé une vingtaine dans les quatre livres du *Banquet* qu'il a écrits ; or cet ouvrage devait compter quatorze livres ; Dante aurait bien trouvé moyen de nommer les dix autres sciences dans les dix livres qu'il

(1) P. MANDONNET, *Dante le Théologien*, pp. 52-53.

(2) Voir plus loin, ch. II, p. 106.

(3) *Tutte le opere...*, p. 15d.



n'a pas écrits (1). Comment le nier ? Pourtant, Dante n'avait pas besoin de quatorze livres pour nommer ces soixante sciences ; soixante mots lui suffisaient, et le moment où l'on veut qu'il en ait compté soixante était vraiment pour lui celui de les nommer. Dans ces dix livres que Dante n'a pas écrits, les suppositions de ses interprètes se logent à l'aise. Tout y est symbolique, *même le fait qu'ils n'existent pas*. Ne croyez pas que j'invente, c'est le P. Mandonnet qui le dit : « Il ne paraît pas sûr d'ailleurs que Dante ait eu l'intention d'écrire tout le *Convivio*. Je crois que, par symbolisme, il en a traité une partie, pour signifier que la philosophie est une chose imparfaite et jamais achevée » (2). S'il y a un symbolisme même du néant, on ne voit vraiment pas pourquoi Béatrice ne se réduirait pas au symbolisme d'un nombre. La théologie-elle-même serait-elle donc une chose parfaite et toujours achevée ? Si elle non plus ne l'est pas, pourquoi Dante a-t-il terminé la *Divine Comédie* ? Mais passons. Nous resterons avec cette certitude que, s'il l'eût voulu, Dante aurait pu nommer les quarante sciences qui manquent, dans dix livres qu'il n'a peut-être jamais eu l'intention d'écrire. Et, en effet, le rapport 40 : 0<sup>o</sup> peut symboliser n'importe quoi.

### III. — Béatrice métamorphosée en Baptême

En abordant enfin pour lui-même le récit que Dante fait de sa vie dans la *Vita Nuova*, le P. Mandonnet commence par fixer plusieurs points qui me semblent indiscutables et que, me semble-t-il, peu de ses interprètes imagineraient de contester. Le premier porte sur la différence de nature qui sépare la distinction des âges de la vie dans le *Banquet* et dans la *Vita Nuova*. Dans le *Banquet*, Dante suit, ou adapte à ses fins propres, une classification reçue des âges de l'homme ; dans la *Vita Nuova*, tous les événements se produisent et toutes les époques de la vie se distinguent selon des périodes de neuf années. Si l'on se souvient que neuf est « le nombre ami » de Béatrice, et que la racine de ce nombre est la Trinité, on ne peut douter un instant que le comput de la *Vita Nuova* ne soit symbolique et qu'il ne doive par conséquent être traité comme tel. Comme dit fort bien le P. Mandonnet : « la chronologie de l'un et de l'au-

(1) P. MANDONNET, *Dante le Théologien*, p. 50.

(2) *Op. cit.*, p. 50, note 2.

tre ouvrage se rapporte à des ordres de choses tout à fait différents » (1) ; et puisque toute la division des temps dans la *Vita Nuova* se fait par périodes de neuf années : 9-18 et 18-27. on doit conclure, avec Henry Cochin, que Dante a voulu « mettre les âges de sa vie en fonction du nombre 9, nombre parfait qui est la base de tout son récit et de tout son raisonnement sur Béatrice » (2). Tout cela est excellent.

Cela, bien entendu, ne suffit pourtant pas au P. Mandonnet, qui ajoute incontinent qu'« il est certain que *Vita Nova* veut dire ici encore, *vie neuvième*, qui commence à neuf, dont neuf est le symbole, la lumière, la clef » (3). Comment *nova*, peut vouloir dire « neuvième » en italien, c'est une énigme dont la puissance créatrice du P. Mandonnet détient le mot. Chacun sait que « vie neuvième » ne pourrait se rendre en italien que par « *vita nona* », *nona* étant aussi distinct de *nova* en italien que le mot *neuvième* l'est du mot *nouvelle* en français. Ce qu'il y a de plus curieux, est que le désir de rapprocher ces deux mots est probablement la seule raison qui ait conduit le P. Mandonnet à préférer la forme *nova* à *nuova*. Il est vrai qu'Henry Cochin l'avait adoptée avant lui, mais simplement « pour la commodité du lecteur français » (4). Peu importe d'ailleurs ce détail. Peu importe même le sens exact du titre : *Jeunesse, Vie nouvelle*; les Dantologues ne s'accordant pas à ce sujet, nous n'avons pas qualité pour les départager. Le seul point qui nous intéresse est de savoir ce que le P. Mandonnet va déduire des prémisses que nous l'avons vu poser.

Tout d'abord, et l'on pouvait s'y attendre, le sens de ce titre n'est aucunement douteux pour lui. *Vita Nuova* veut dire avant tout « vie nouvelle », et « ce qui constitue la nouveauté dans la vie

(1) P. MANDONNET, *Dante le Théologien*, p. 60.

(2) H. COCHIN, *Vita Nova*, p. 182. — Il y a pourtant une exception à cette règle, à ce qu'il me semble, et elle se trouve dans la *Vita Nuova* : c'est la date assignée par Dante à la mort de Béatrice, le 8 juin 1290. En effet, cette date se prête si malaisément au symbolisme du nombre 9 que, pour l'y retrouver, Dante a été obligé de recourir à trois calendriers différents : le calendrier arabe pour le jour, le calendrier syrien pour le mois, le calendrier italien pour l'année. On croira difficilement que, s'il ne s'agissait pas d'une date réelle, Dante n'eût pas été capable d'en inventer une plus favorable à son symbolisme. Comme on l'a fait remarquer, ce fait est un argument très fort en faveur de l'historicité de cette date et de la réalité de Béatrice. Voir sur ces divers points : Edw. MOORE, *Studies in Dante*. Second Series, Oxford, Clarendon Press, 1899 : II. *Beatrice*, p. 114 et pp. 123-124.

(3) P. MANDONNET, *Dante le Théologien*, p. 67, note 1.

(4) H. COCHIN, *Vita Nova*, p. 183.

de Dante c'est que, à l'âge de neuf ans, il a vu et aimé, pour la première fois, Béatrice » (1). « Les réalistes prennent la chose sans plus de malice. Dante enfant a été séduit par la beauté et les perfections d'une jeune Florentine de son âge ». Pour éviter pareille niaiserie cherchons dans l'ordre surnaturel et chrétien « le symbolisme de Béatrice à l'âge de neuf ans » (2).

Suivant en cela l'opinion de certains dantologues, le P. Mandonnet veut d'abord appliquer à Béatrice ce qu'écrit Dante, en une *Canzone* qu'il n'a pourtant pas insérée dans la *Vita Nuova* : « Le jour où celle-ci vint au monde, selon ce qui se trouve dans le livre le plus défaillant de l'esprit, ma petite personne supporta une passion nouvelle » (3). Puisque Dante n'avait que six mois de plus que Béatrice, il serait absurde de supposer « qu'enfant de quelque six mois, il s'est pâmé, parce qu'une petite Florentine, si Florentine il y a, est venue au monde » (4). La seule explication plausible de ces vers est que « le jour où la dame est venue en ce monde n'est autre chose que le jour où Dante a reçu le baptême, soit la grâce sanctifiante, qui a fait de lui un chrétien... Dès lors, rien n'est clair comme la suite des mots et des idées dans la *Canzone* » (5).

C'est là se réjouir bien vite, car enfin, si la *Vita Nuova* est une œuvre si rigoureusement composée qu'on nous le dit, Dante a dû avoir ses raisons pour ne pas y introduire cette *Canzone*. De quel droit décrétons-nous que la dame en question soit Béatrice ? Beaucoup de dantologues le pensent, certains le contestent, mais aucun n'en sait rien. Dante ne nous dit pas le nom de cette dame, nous ne savons donc pas qui elle fut. Si c'est une autre que Béatrice, il n'y a plus aucune raison de supposer que Dante ait eu six mois le jour où elle naquit. Si c'est bien Béatrice, il devient possible que sa naissance ait coïncidé avec le baptême de Dante, que Dante n'ait donc été baptisé qu'à l'âge de cinq ou six mois et même, comme on nous le dit, que la date du baptême ait été retardée parce que l'on baptisait par immersion; cela est en effet possible, mais puisque l'on ignore la date du baptême de Dante, on ne peut savoir si c'est cela qui est arrivé.

(1) P. MANDONNET, *Dante le Théologien*, p. 71. Rappelons, pour mémoire, que *vita nuova* signifie certainement « jeunesse » dans *Purg.* XXX, 115.

(2) P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 74.

(3) P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 76.

(4) P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 77.

(5) P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 78.

La vraie question n'est d'ailleurs pas là. Pourquoi chercher si loin des explications théologiques ? On s'étonne que Dante ait pu tomber en pâmoison le jour où naissait une petite fille, parce que se pâmer pour un tel motif est chose invraisemblable chez un enfant de cinq ou six mois. En effet, cela est invraisemblable ; mais à partir de quel âge cela deviendrait-il vraisemblable ? Qu'un poète courtois, tel que l'auteur de la *Vita Nuova*, se laisse aller à ces fictions poétiques, ce n'est pas surprenant, mais on ne peut suggérer aucune autre explication sans verser dans l'invraisemblance et, de toutes les explications surprenantes, celle qui identifie la naissance de Béatrice au baptême de Dante n'est pas la moins difficile à accepter. La première chose que le poète nous dise de l'émotion qu'il ressentit alors, c'est qu'elle le remplit de peur : « una passion nuova, Tal ch' io rimasi di paura pieno ». Ainsi, âgé de cinq à six mois, le petit Alighieri aurait été rempli de peur par la grâce libératrice du baptême, et d'une peur telle, qu'adulte il s'en souviendrait encore ? Mais voici mieux : cette passion nouvelle paralysa si soudainement ses facultés, que Dante en tomba par terre : « si, ch'io caddi in terra » (1). Faut-il croire que l'enfant fut lâché par sa nourrice ? Mais ce n'était pas sa nourrice, c'était lui qu'on baptisait. Ou bien supposons-nous que Dante ait marché tout seul à l'âge de cinq ou six mois ? Ce serait là une intéressante découverte biographique. Ou dirons-nous enfin que la petite personne dont parle Dante dans cette *Canzone* ait été, non le corps, mais « l'âme » de cet enfant ? (2) Bien que cela me semble d'une théologie douteuse, car on ne baptise pas des âmes, mais des hommes, je veux bien feindre d'y consentir. Il nous faudra donc admettre que l'âme de Dante soit tombée par terre ? De quelque manière que l'on justifie cette exégèse, j'avoue que je ne comprends pas.

Soyons d'ailleurs assurés que le P. Mandonnet n'a pas compris non plus. Ayant coupé le texte de la *Canzone* au bon endroit, il s'estime quitte des difficultés que le reste soulève. Tout texte lui est bon jusqu'où il cesse d'aller dans le sens de sa thèse. Il faut que la Dame de la *Canzone* soit déjà Béatrice, et il faut que cette dame soit aussi la grâce du baptême, parce que, si l'on tient cela pour prouvé, on aura prouvé du même coup que « la Dame de Dante n'est

---

(1) DANTE, *Tutte le opere...: Rime amorose, canz. XXIII*; p. 155, vers 57 et suiv.

(2) P. MANDONNET, *Dante le Théologien*, p. 80.

qu'une fiction » (1) ; or la « Dame de Dante » est une fiction, donc tout cela est prouvé. Le P. Mandonnet en est tellement sûr, qu'il sait même pourquoi, bien que la « *Canzone* baptismale » (*sic*) se rapporte à Béatrice, Dante ne l'a pas insérée dans la *Vita Nuova* (2). C'est, dit-il, que « Béatrice, personnification de la grâce reçue au baptême, est commune à tous les chrétiens et, comme telle, ne peut signifier une modalité propre à la vie de Dante ». Voilà pourquoi, laissant de côté cette chanson, le poète ne commencera dans la *Vita Nuova* le récit de sa vie que vers l'âge de neuf ans. Mais puisque nous ne savons pas si cette chanson s'applique à Béatrice, et qu'on ne voit pas comment les effets de la passion dont elle parle pourraient avoir été ceux du baptême, le fait qu'il s'agit d'expliquer semble né de l'intelligence même qui l'explique. Continuons cependant notre route. Tout cela s'éclairera peut-être lorsque nous connaissons « la modalité propre à la vie de Dante » par laquelle le poète a voulu commencer son récit.

#### IV. — Béatrice métamorphosée en Tonsure

Avec la première rencontre de Dante et de Béatrice, nous pénétrons en effet dans le récit même de la *Vita Nuova*. Après s'être aimablement amusé des « réalistes » qui ne trouvent pas que l'amour soit si invraisemblable chez un enfant de neuf ans, « surtout s'il est précoce » (3), le P. Mandonnet propose sa propre explication de ce passage fameux (*Vita Nuova*, II) : la rencontre de Béatrice marque le moment où « Dante porte ses regards vers la vie ecclésiastique et en commence la préparation par l'étude de la grammaire, probablement suivie d'un commencement de théologie » (4).

Je suis tout prêt à reconnaître que l'âge de neuf ans n'inspire aucune confiance, pour la simple raison qu'il fait évidemment partie d'un comput symbolique, dont Dante lui-même nous a livré la clef. J'avoue modestement que j'ai la naïveté de ne pas juger *impossible* la naissance d'un sentiment passionnel violent chez un enfant de neuf ans, surtout s'il est Dante. Mais la question est ici sans intérêt. Une fois admis que le comput de la *Vita Nuova* est

---

(1) P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 83

(2) P. MANDONNET, *op. cit.*, pp. 83-84.

(3) P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 72.

(4) P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 84.

symbolique dans son essence même, tous les détails chronologiques de cette œuvre doivent être tenus, sinon pour historiquement faux, du moins pour historiquement suspects. La question reste pourtant intacte de savoir si, parce qu'ils sont placés à des dates symboliques, les faits eux-mêmes sont de purs symboles. Ce que dit là-dessus le P. Mandonnet demeure assez obscur. Après tout, c'est bien du texte de la *Vita Nuova*, ch. II, qu'il s'agit ici. Dante y dit avoir rencontré celle qu'il nommera Béatrice, alors qu'elle était presque au début de sa neuvième année, et lui presque à la fin de la sienne. Cette rencontre ne dura que ce que dure une rencontre, et c'est *in quel punto* : en ce point, que les esprits vitaux s'émurent en ses veines d'un frisson terrible. Lorsqu'on dit : cette date marque le moment, ou à peu près, où Dante porta ses regards vers la vie ecclésiastique, se mit à l'étude de la grammaire et commença bientôt la théologie, on ne pense sans doute pas qu'il ait fait tout cela dans l'instant d'une rencontre. Mais alors, qu'est-ce que l'on pense ? Puisqu'on ne nous dit rien d'autre, nous en sommes réduits à conclure que c'est cela que l'on pense ; ou plutôt, puisque ce serait absurde, qu'on ne se demande même pas ce qu'il faudrait penser pour pouvoir dire ce que l'on dit.

Ce qui permet de le craindre, c'est qu'à partir de ce point l'interprétation du P. Mandonnet devient si arbitraire qu'on peut à peine la discuter courtoisement. Passant de suite à la deuxième rencontre avec Béatrice, notre interprète note que cette Dame apparut à Dante, neuf ans plus tard, « au milieu de deux gentilles dames qui étaient d'âge plus avancé », c'est-à-dire, manifestement, « la Poésie et la Philosophie, plus anciennes que la Révélation chrétienne ». Et c'est, ma foi, bien possible. Il est ensuite rappelé que cette admirable Dame le salua. Ce salut, assure-t-on, est « l'admission de Dante à la cléricature » (1). Une fois de plus, il se pourrait ! Après avoir reçu ce salut, Dante s'écarta du monde et s'enferma dans sa chambre pour penser à cette dame : c'est, nous explique-t-on, qu'il obéit à la parole de l'Évangile : *non estis de mundo*. Aucune impossibilité dans tout cela ; puisque l'hypothèse ne contredit pas le texte, elle est gratuite, mais elle n'est pas impossible. Voilà donc Dante dans sa chambre. Là, il a une vision que le P. Mandonnet interprète comme « l'abrégé des vicissitudes de sa carrière cléricale qui sera

---

(1) P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 84.

abandonnée » (1). C'est ici que les choses se gâtent et nous serons sages d'interroger le poète lui-même sur cette vision dont le P. Mandonnet ne rapporte que ce qu'il lui plaît.

Dante voit d'abord une nuée couleur de feu ; dans cette nuée, un Seigneur, d'aspect effrayant mais lui-même plein de joie, prononce des paroles obscures dont Dante ne comprend que quelques unes, notamment celles-ci : « *Ego dominus tuus* », je suis ton maître. Dans les bras de ce Seigneur Béatrice dort, nue, et enveloppée seulement d'un drap rouge pâle. Dans une main, il tient un cœur embrasé. Ensuite, ce Seigneur réveille Béatrice et veut lui faire manger ce cœur brûlant, ce qu'elle ne fait pas sans hésiter. Bientôt après, la joie de ce Seigneur se change en larmes, et, recueillant cette Dame entre ses bras, il semble s'en aller vers le ciel avec elle. Là dessus, Dante s'éveille et écrit un sonnet, car il est déjà un écrivain, pour les « trouvères célèbres » de ce temps-là. Le sonnet interprète ainsi son rêve : ce Seigneur est l'amour, qui tient le cœur de Dante en sa main, le fait dévorer par Béatrice effrayée et s'en va finalement en pleurant. Ce sonnet, conclut Dante, suscita bien des réponses diverses, parmi lesquelles il mentionne tout spécialement le *Vedesti al mio parere omne valore*, de Guido Cavalcanti. Ce fut là, pour ces deux poètes, le début de leur amitié (2).

S'il fut obscur à cette date, ce sonnet dut devenir clair aux plus simples, lorsqu'on connut l'amour de Dante pour Béatrice. En tout cas, il l'est pour nous, puisque Dante lui-même a pris la peine de nous l'interpréter. De cette interprétation, le P. Mandonnet n'a cure. Ce qui l'intéresse, c'est la sienne que voici. Par le Seigneur effrayant qui dit des choses obscures, « Dante signifie qu'il ne se rendait pas entièrement compte de la portée des engagements que comporte la cléricature » (3). Pourtant, il comprend : *Ego Dominus tuus*, et, en effet, « c'est l'idée, et presque la formule que prononce le clerc en recevant la tonsure : *Dominus pars hereditatis meae...* » Ensuite de quoi, dit le P. Mandonnet, le reste de la vision est aisé à entendre : après quelque temps (un an ou plus) « le Seigneur, qui porte Béatrice endormie dans ses bras, lui fait manger le cœur de Dante. Elle le mange d'abord avec hésitation (*dubitosamente*) : ce sont les dispositions incertaines de Dante lors de la réception des

(1) P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 85.

(2) *Vita Nova*, III : éd. H. Cochin, pp. 9-15.

(3) P. MANDONNET, *Dante le Théologien*, p. 85.

ordres mineurs. Peu de temps après, sa joie se change en pleurs très amers. Elle se serre dans les bras du Seigneur, et l'un et l'autre semblent s'en aller vers le ciel ». C'en est fait. Béatrice, c'est-à-dire la cléricature de Dante, est morte; Dante n'ira pas au-delà des ordres mineurs, il ne recevra jamais le sous-diaconat (1).

Cet ingénieux commentaire n'a qu'un défaut : il n'explique pas le texte. Qui est ce Seigneur dont Dante ne comprend pas toutes les paroles ? C'est, j'imagine, Dieu. Et qui est cette femme qui dort entre ses bras ? On nous dit que c'est la cléricature de Dante. Soit. Pourquoi est-elle nue ? Et pourquoi enveloppée d'un drap rouge pâle ? On ne nous le dit pas. Ce Seigneur tient dans sa main le cœur brûlant de Dante : pour quel objet ce cœur brûle-t-il ? Si c'est pour le Seigneur, ou pour sa vocation, on ne comprend plus que sa vocation soit incertaine. Il est vrai que c'est Béatrice elle-même qui semble hésiter, mais puisque le cœur qu'on lui offre est tout brûlant d'amour, pourquoi cette vocation hésite-t-elle ? Rien, dans la *Traumdeutung* si peu freudienne du P. Mandonnet, n'explique ce phénomène étrange d'une vocation à qui l'on offre un cœur ardent, qui l'accepte et puis se décourage. On dirait vraiment ici que la vocation de Dante est une personne sans rapports avec lui et dont les sentiments ne tiennent aucun compte des siens. Le P. Mandonnet nous assure en outre que, dès qu'elle a dévoré le cœur de Dante, la joie de cette dame « se change en pleurs très amers. Elle se serre dans les bras du Seigneur, et l'un et l'autre semblent s'en aller vers le ciel » (2). Inutile de discuter cette interprétation, parce qu'ici le P. Mandonnet s'embrouille visiblement dans son histoire. C'est le Seigneur, non Béatrice, qui voit sa joie changée en larmes, et c'est le Seigneur qui recueille Béatrice entre ses bras pour l'emmener, ce n'est pas Béatrice qui se serre contre lui pour qu'il l'emmené. Et je sais bien que le P. Mandonnet expliquerait cette version aussi facilement que l'autre, mais ses explications ressemblent au texte de Dante autant que *Ecce Dominus tuus* ressemble à *Dominus pars hereditatis meae*. Pour se satisfaire de pareilles concordances, il faut vraiment n'être pas exigeant. Ces thèses préconçues, elles, sont au contraire insatiables. On ne gagnerait rien à concéder au P. Mandonnet qu'en rencontrant Béatrice Dante ait vraiment rencontré la

---

(1) P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 86.

(2) P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 86.



tonsure du cléricat. L'exégèse symboliste exige de nous bien davantage, comme on va pouvoir le constater.

### V. — Béatrice métamorphosée en Minorat

On a sans doute remarqué l'affirmation hardie, que Dante aurait reçu, non seulement la tonsure, mais les ordres mineurs et ne se serait arrêté qu'au seuil du sous-diaconat. Ce qui en a convaincu le P. Mandonnet, est une phrase de la *Vita Nuova*, XIV : « J'ai posé les pieds en ce point de la vie, au delà duquel on ne peut aller plus avant avec la volonté d'en revenir ». En effet, observe-t-il, l'engagement du sous-diaconat est irrévocable et, de plus, dans l'ordination du sous-diacre, l'ordinand traduit sa décision en faisant un pas (1).

Assurément, pour un esprit déjà persuadé que tout le sens de la *Vita Nuova* est théologique, la phrase de Dante est une tentation irrésistible, mais pour qui se demande simplement ce qu'elle veut dire, son sens apparaît différent. Il est vrai que l'aspirant au sous-diaconat fait un pas en avant pour signifier sa décision et que le dernier pas ainsi fait est irrévocable; seulement, Dante ne parle de rien de tel. Puisqu'il nous dit avoir « posé les pieds » en un point au delà duquel un pas de plus eût été irrévocable, c'est que le pas qu'il a fait était encore révoicable, ce qui est juste le contraire de celui que le sous-diacre doit faire. Il reste donc simplement ceci, que Dante nous dit, non pas même qu'il a fait un pas, mais qu'il a « tenu les pieds » (*io tenni li piedi*), c'est-à-dire qu'il s'est trouvé à l'extrême limite du point de la vie d'où l'on puisse revenir, et que, dans l'ordination au sous-diaconat, l'ordinand fait un pas en avant pour poser les pieds là d'où l'on ne peut revenir. Ces deux faits sont sans rapport. Pourtant, dirait le P. Mandonnet, puisque Dante parle d'un point au delà duquel un pas de plus serait irrévocable, il pense au clerc mineur en face du sous-diaconat. — Cette objection tiendrait s'il n'y avait dans la vie que ce seul point que l'on ne puisse dépasser avec espoir d'en revenir; mais il y en a au moins un autre, et nous verrons que c'est celui dont parle Dante. En outre, l'interprétation du P. Mandonnet ne se comprend, et sa naissance même

---

(1) P. MANDONNET, *op. cit.*, pp. 86-87.

ne s'explique, que par une curieuse confusion. L'esprit plein de son hypothèse, il ne pense qu'au pas du sous-diacre; ainsi, se dit-il, puisque Dante n'a pas fait celui-là, c'est qu'il en avait fait auparavant un autre à partir duquel il aurait pu faire celui-là; il avait donc reçu les ordres mineurs. Malheureusement, celui qui reçoit les ordres mineurs ne fait point de pas. Pour argumenter comme le P. Mandonnet, il faut donc interpréter le « tenni i piedi » de Dante comme signifiant l'ordination mineure, où il n'y a pas de pas à faire, parce que, dans l'ordination majeure que Dante n'a pas reçue, il y a à faire un pas que Dante n'a pas fait.

Pourquoi d'ailleurs nous engager dans ce labyrinthe ? Il suffit de revenir au ch. XIV de la *Vita Nuova* pour voir qu'il y est question d'autre chose et que l'interprétation du P. Mandonnet ne tient pas. Dante s'y présente à nous comme « foudroyé » par la vue de Béatrice, d'où une crise violente où il pense mourir et dont il sort « transfiguré ». C'est, assure le P. Mandonnet, « la réception des ordres mineurs, que Dante appelle sa *nouvelle transfiguration* » (1). Ainsi, d'une part, on nous parle de « dispositions incertaines de Dante lors de la réception des ordres mineurs » (2), et, d'autre part, on nous dit que cette réception des ordres mineurs fut pour lui une « transfiguration nouvelle ». Dans le premier cas, sa vocation est tiède parce que Béatrice, qui la symbolise, hésite à dévorer son cœur brûlant; dans le deuxième cas, la seule vue de Béatrice, c'est-à-dire de sa vocation, le plonge dans une crise de passion si violente qu'elle en est presque mortelle et qu'elle le transfigure. Autant dire que le texte de Dante dit à chaque instant ce qu'on veut lui faire lire pour justifier l'hypothèse que l'on veut démontrer.

Ce que Dante lui-même dit reste cependant assez clair. Le poète revient à lui après l'émotion terrible causée par la vue de Béatrice : « Alors moi, un peu calmé, mes esprits morts étant ressuscités et ceux qui étaient chassés étant revenus en leur domaine, je dis à ce mien ami ces paroles : J'ai posé les pieds en ce point de la vie, au delà duquel on ne peut pas aller avec l'intention de revenir ». Sur quoi le P. Mandonnet conclut : « Je ne sais quelle explication fournissent les dantologues des paroles précédemment citées, mais j'imagine difficilement qu'il puisse s'en présenter d'acceptable en dehors

---

(1) P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 87.

(2) P. MANDONNET, *op. cit.*, pp. 95-96.

de l'ordre d'idées où nous sommes engagés » (1). Je ne suis pas un dantologue, mais j'aurai l'audace de relever le défi. Les « paroles de Dante précédemment citées » ne veulent pas dire : j'ai fait le pas qu'il n'y a pas à faire pour recevoir les ordres mineurs; elles signifient exactement ceci : un peu plus, j'étais mort.

## VI. — Béatrice métamorphosée en Corde

Après avoir exploité les champs conjoints de la *Vita Nuova* et du *Convivio*, le P. Mandonnet ne pouvait manquer de porter son hypothèse sur le terrain de la *Divine Comédie*. Dans ses arguments, je laisserai de côté les discussions générales, pour m'en tenir aux preuves positives dont lui-même déclare qu'elles seules peuvent régler le débat : « Dante nous a-t-il fourni quelque indication positive sur l'existence de sa cléricature dans les pages de la *Comédie* ? » Telle est désormais la question. Le P. Mandonnet se limitera d'ailleurs à deux points, les plus décisifs de tous et que nous devons par conséquent examiner avec lui.

Voici le premier. Dans la *Divine Comédie*, sainte Lucie « symbole de la Providence, parlant de Dante à Béatrice, le désigne par les mots suivants : « Celui qui t'aima tant, qu'il sortit pour toi de la troupe vulgaire » (*Inf.* II, 105). Sur quoi le P. Mandonnet commence par établir que *schiera* veut dire milice; ensuite que *militia* se dit des laïcs et des clercs; enfin que ce vers veut dire : celui qui sortit pour toi de la milice laïque. D'où il suit tout naturellement que, sortant de la milice laïque, Dante est entré dans la milice cléricale (2).

Le premier dictionnaire italien consulté m'a donné, comme sens de *schiera* : ligne, groupe, bande, rangée; il n'y est pas question de « milice ». De plus, Dante lui-même a fait ailleurs usage de ce mot, notamment dans *Inf.* IV, 101, en un texte où il prend une valeur capitale pour notre problème. Virgile y conduit Dante à travers les Limbes; quatre grandes ombres viennent vers eux : Homère, Horace, Ovide et Lucain; ces ombres rendent hommage à Virgile comme à l'*altissimo poeta* et forment le groupe de ces « seigneurs du chant sublime qui survole les autres comme l'aigle »; après s'être entrete-

(1) P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 87.

(2) P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 84.

nus ensemble un peu de temps, ces quatre poètes se tournent vers Dante, lui adressent un salut amical dont Virgile même se réjouit et, finalement, font à Dante l'honneur de l'agrèger à leur groupe, si bien qu'il se trouve, lui sixième, dans cette immense Sagesse :

che, sì mi fecer della loro schiera,  
 sì ch'io fui sesto fra cotanto senno.  
 (Inf. IV, 101-102)

Voici donc une *schiera* dont nous sommes certains que Dante s'est considéré comme membre : Virgile, Homère, Horace, Ovide, Lucain, Dante lui-même. Est-ce là une « milice » ? On ne voit pas en quel sens pareil groupe en serait une. Est-ce là une « troupe vulgaire. » ? Ce n'est du moins pas ce que Dante en a pensé. Cette *schiera* est « la troupe des maîtres du chant sublime qui survole les autres comme l'aigle » ; bref, c'est celle des grands poètes. Et pour qui, par qui, Dante est-il devenu l'un d'eux ? Pour et par Béatrice. Nous avons noté que, selon la *Vita Nuova*, III, Dante entra dans le monde des trouvères célèbres de son temps et lia amitié avec Guido Cavalcanti lorsqu'il publia le sonnet, *A ciascun' alma presa*, sur le rêve qu'il fit après sa deuxième rencontre de Béatrice. C'est donc bien pour et par Béatrice que Dante est sorti de la vulgare *schiera*, c'est-à-dire de la troupe du commun, pour entrer dans celle des poètes. Cette interprétation est si naturelle que le P. Mandonnet a senti le besoin de l'éliminer. Voici donc ce qu'il objecte : « Serait-ce parce que Dante est devenu poète ? Mais Dante a aimé Béatrice à l'âge de neuf ans et n'a fait des vers qu'à l'âge de dix-huit ans. Alors ? » (1). — Alors, à supposer que la chronologie de la *Vita Nuova* ait une valeur historique quelconque, Dante sortit de la troupe vulgaire lorsque, par et pour Béatrice, il prit rang parmi les trouvères les plus célèbres de son temps. Il avait alors, non pas neuf, mais dix-huit ans.

Le deuxième signe de la cléricature de Dante fourni par la *Divine Comédie* nous est donné, selon le P. Mandonnet, dans ce passage d'Inf. XVI, 106-111 : « J'avais une corde ceinte autour [du corps], et avec elle je pensai, une fois, prendre la panthère à la robe tachée. Après que je l'eus toute détachée de moi, ainsi que mon guide me l'avait commandé, je la lui tendis ramassée en boule ». Quel est

---

(1) P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 96.

le symbolisme de la panthère ? La volupté. Avec quoi peut-on capturer la volupté ? La chasteté. La corde dont parle Dante est donc la chasteté. Plus précisément, elle n'est et ne peut être que « le symbole du célibat ecclésiastique, auquel il s'était engagé provisoirement par la cléricature » (1). Puisque Béatrice est la cléricature de Dante, la voilà donc métamorphosée en corde.

Non pas, toutefois, en une quelconque corde, car le P. Mandonnet a son idée là-dessus, et lui, qui se montre si facile à contenter lorsqu'il s'agit de prouver ses thèses, devient au contraire d'une exigence extrême à l'égard de tout fait qui pourrait le gêner. Parmi les candidates au titre de corde dantesque, le P. Mandonnet récusait d'abord celle des Frères de la Pénitence, pour la raison que ceux-ci portaient, non une *corde*, mais une *courroie*. Il récusait pareillement, et de quel cœur ! la corde Franciscaine. En effet, la corde Franciscaine symbolise la pauvreté, or ce qu'il nous faut est un symbole de la chasteté ; ce n'est donc pas la bonne corde. *Si l'on pouvait penser* que Dante ait été affilié à un ordre religieux quelconque, *sa corde le rapprocherait plutôt des Dominicains*, chez qui s'était introduit l'usage de porter le *lumbare*. Bref, si elle était monastique, cette corde serait sans nul doute dominicaine, mais on n'a pas de raison d'affirmer que Dante ait été lié à un ordre monastique. Comment donc sortir d'embarras ? C'est très simple : « Par contre, *Dante a été clerc*, et la corde, symbole de la continence, est excellemment le signe du célibat ecclésiastique ». La preuve en est que le prêtre, après avoir mis l'aube pour célébrer la messe, se ceint les reins d'un cordon (2).

Saluons avec sympathie l'entrée en scène de ce nouveau personnage, le cordon, que le P. Mandonnet vient de substituer dextrement à la corde, seule chose dont Dante ait parlé. *Corda* ne veut pas plus dire *cordiglio* en italien que *corde* ne veut dire *cordón* en français. Si notre exégète n'hésite pas à transformer une corde en cordon ecclésiastique, c'est que, tout au charme de sa thèse favorite, il se délecte à la contempler bien plus qu'il ne s'attache à la prouver. Ce qu'il s'agissait pour lui d'établir, c'est que la corde dont il est question dans *Inf.* XVI, 106, prouve que Dante fut un clerc. Et c'est ce que le P. Mandonnet eût en effet établi, s'il avait prouvé d'abord que cette corde est en réalité un cordon, symbole de la

(1) P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 102.

(2) P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 102.

continence, au lieu de prouver, comme il vient de le faire, que cette corde est un cordon, symbole de la continence, parce que Dante a été clerc. Ajoutons d'ailleurs que, même redressé dans sa forme, l'argument ne prouverait toujours rien. On ne veut pas que ce cordon soit celui d'un Frère de la Pénitence, ni d'un Franciscain, ni d'un Dominicain, parce que Dante n'a pas été moine. Pourquoi donc ce cordon serait-il celui d'un prêtre, puisqu'il ne l'a pas été ? Excellent pour prouver que Dante fut prêtre, ce que tout le monde nie, cet argument ne vaut rien pour prouver que Dante fut clerc. Le symbole de la continence du clerc n'est ni un cordon ni une corde, c'est la tonsure (1). Assurément, il n'est pas facile d'attraper une panthère avec une tonsure ; pourtant, en tant que clerc, c'est là le seul symbole de la continence dont Dante eût disposé pour tenter cet exploit.

Une fois assuré que Dante n'était pas un simple laïc, le P. Mandonnet ne redoute plus aucune difficulté dans l'interprétation du symbolisme de Dante, car ce symbolisme « est on ne peut plus cohérent et plus simple. dès qu'on le réduit avec la clef de la cléricature » (2). Les difficultés que certains pourraient encore trouver dans ses explications n'ont pas d'autre cause que leur propre obstination à ne pas admettre que Dante ait été un tonsuré et même un minoré. Admettons-le, au contraire, et tout s'explique avec la plus grande facilité. Oui, tout, et même, si l'on en doute encore, le fameux cordon. Car enfin, Dante lui-même l'affirme : Béatrice l'a sorti de la milice vulgaire. Puisqu'elle l'en a sorti, c'est donc qu'il y était. Mais à quoi reconnaît-on un milicien ? A son ceinturon : « L'insigne propre de la milice, c'est le *cingulum militiae*, le ceinturon militaire ». Le texte où Dante dit que Béatrice l'a tiré de la milice vulgaire trouve donc son explication complète dans cet autre texte où nous le voyons dénouer la corde qui le ceint. En effet, pour sortir de la milice laïque, il a bien fallu que Dante ceignît un autre ceinturon : « celui qu'il a adopté en sortant de la *militia saecularis*, c'est le *cingulum continentiae et castitatis* ». En disant qu'il s'est

---

(1) « *Tonsurae autem ecclesiasticae usus a Nazareis exortus videtur, qui prius crine servato, denique ob vitae continentiam caput radebant...* » PIERRE LOMBARD, *Sent.*, lib. IV. dist. 24, cap. 4 ; éd. Quaracchi, t. II, p. 893. Cette citation signifie que, quelque commentaire sur les *Sentences* de P. Lombard que l'on puisse consulter, on y trouvera répété que la tonsure est le symbole de la continence cléricale.

(2) P. MANDONNET, *Dante le Théologien*, p. 103.

défait de la corde qui ceignait ses reins, Dante veut simplement dire qu'il a quitté « la corde de la cléricature », bref, qu'ayant perdu sa vocation, il est « rentré dans la *schiera volgare* d'où Béatrice l'avait tout d'abord tiré » (1).

Tout ceci me paraît, à vrai dire, la plus extraordinaire histoire de ceinturons qu'on ait jamais racontée. De même que certains guerriers divisent spontanément les hommes en deux classes, celle des civils et celle des militaires, le P. Mandonnet les divise naturellement en deux autres, celle des laïcs et celle des clercs. D'autre part, clercs ou laïcs, tous sont pour lui des militaires, militant dans deux milices distinctes et reconnaissables au ceinturon qu'on y porte. Ainsi, laïc ou clerc, Dante doit porter un ceinturon. Sur quoi l'on demandera simplement ceci : lorsque, dans *Inf.* XVI, 106, Dante enlève son ceinturon, comment être sûr qu'il s'agit bien d'un ceinturon de clerc, et non d'un de ces vulgaires ceinturons militaires qui n'ont jamais passé pour symboles de la continence ? Il est vrai, le P. Mandonnet nous assure qu'à ce moment Dante a déjà changé de ceinturon. Il le dit, mais qu'en sait-il ? C'est justement le point en question. Or Dante lui-même ne suggère rien de pareil. La seule chose que nous tenions de lui, c'est qu'il avait le corps ceint d'une corde, avec laquelle il avait une fois tenté de prendre la panthère, et que, sur l'ordre de Virgile, il se défit de cette corde pour la lui tendre roulée en boule. C'est tout. Dante ne dit pas que cette corde soit un cordon, ce cordon un ceinturon, ce ceinturon celui d'une milice, cette milice celle des clercs. Mais il dit : c'est sur l'injonction de mon guide que je lui ai passé cette corde : *si come il duca m'avea comandato*. Or Virgile n'est ici que le guide de Dante vers le paradis : est-ce pour le conduire plus sûrement au ciel qu'il lui fait abjurer sa cléricature ? Davantage, Virgile n'est ici que l'envoyé de Béatrice auprès de Dante. A suivre l'exégèse du P. Mandonnet, on arriverait donc à cette conclusion surprenante, qu'après avoir fait sortir Dante de la troupe vulgaire, c'est Béatrice elle-même qui l'y aurait fait rentrer.

---

(1) P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 104.

## VII. — Béatrice métamorphosée en Évêque. — Mort de Béatrice

Pour un historien qui ne perçoit pas la présence de ces obstacles, la cléricature de Dante peut être considérée comme si solidement établie qu'on a droit de se demander quand et comment il a fait ses études. Le P. Mandonnet commence donc par poser comme une certitude, que Dante est entré dans la cléricature à l'âge de 18 ans, c'est-à-dire en 1283. D'autre part, la mort de Béatrice, « c'est-à-dire la renonciation à la cléricature », est de 1290. D'où il résulte que Dante a été clerc environ sept ans. Le problème revient donc finalement à savoir « quelles ont été ses études de dix-huit à vingt-cinq ans ? »

On peut s'étonner de rencontrer pareille déduction dans un livre qui suppose que toute l'œuvre de Dante est purement symbolique. Car il se trouve précisément que, sur ce point précis, elle l'est. Si l'on admet, comme il se doit, que tout le comput de la *Vita Nuova* se fonde sur le symbolisme du nombre 3, on perd le droit d'en traiter la chronologie comme une série de dates ayant une valeur historique quelconque. Il serait assez paradoxal, après avoir transformé en pur symbole un personnage que Dante présentait comme réel, de tenir pour des dates réelles des nombres dont Dante lui-même nous a expliqué le symbolisme. Disons donc que nous ignorons à quel âge Dante est entré dans la cléricature, à supposer d'ailleurs qu'il y soit jamais entré (1). Nous ne savons donc pas non plus combien de temps ont duré ses études et il est assez vain de chercher ce qu'il peut avoir appris entre dix-huit et vingt-cinq ans. Du moins est-il vain de le chercher par cette voie ou pour ces raisons, et c'est d'ailleurs pour des raisons toutes personnelles que le P. Mandonnet s'est engagé dans cette voie.

Nous découvrons en effet ici, sans erreur possible, l'une des lois secrètes qui gouvernent le plus strictement l'exégèse dantesque du P. Mandonnet, O. P. : *de deux hypothèses sur Dante historiquement équivalentes, on doit tenir pour vraie celle qui le rapproche davantage des Dominicains*. Les vérifications de cette loi sont pratiquement innombrables. Sans doute, le P. Mandonnet ne prétend pas que

---

(1) L'hypothèse est formellement contredite par le témoignage de Giovanni VILLANI, *Chronica*, lib. IX, 136 : « Questi fue grande letterato quasi in ogni scienza, tutto fosse laico ». On trouvera ce texte dans le recueil de G. L. PASSEKINI, *Le vite di Dante*, Firenze, G. C. Sansoni, 1917, p. 3. Le P. Mandonnet élimine cet obstacle, *op. cit.*, p. 106.



Dante ait été affilié à l'ordre dominicain. *Il ne veut même pas l'insinuer*, puisqu'il faudrait, pour en avoir le droit, une documentation positive qui, *présentement*, n'existe pas (1). Et qu'avons-nous besoin de documentation sur ce point, puisque « Dante, par toute sa formation intellectuelle, ses convictions philosophiques et théologiques, est thomiste, c'est-à-dire dominicain ». Ainsi, tout thomiste est dominicain de plein droit. Persuadé que Dante fut l'un et l'autre, le P. Mandonnet en voit partout la preuve. D'abord, celle des filles du poète que son père avait nommée Béatrice, prend l'habit religieux chez les dominicains de Ravenne. Pourquoi ? C'est que son père « l'avait sans doute orientée dans cette voie, pour donner à l'Église, dans la personne d'un de ses enfants, ce qu'il avait lui-même soustrait par sa défection cléricale » (2). En effet, Dante n'a pas été moine, mais, *s'il l'eût été*, il eût été dominicain. Voilà pourquoi, *si la corde d'Inf. XVI, 106 était un cordon monastique*, elle ne serait pas un cordon franciscain, mais un *lumbare* dominicain (3). De même ici : pour réparer la défection d'un père qui eût dû, non seulement rester clerc, mais devenir dominicain, il fallait une dominicaine. Voilà enfin pourquoi, dans l'analyse qu'il nous donne du fameux rêve décrit par Dante : *Vita Nuova*, XII, lorsqu'il en arrive au passage où paraît un jeune homme vêtu de « très blancs vêtements », le P. Mandonnet n'hésite pas : d'abord, ce jeune homme est un moine, ensuite c'est un Frère-Prêcheur, enfin ce Frère-Prêcheur qui vient si familièrement s'asseoir près de Dante « ne peut être que son père spirituel » (4). Inutile d'ajouter que Dante lui-même ne dit pas un mot de tout cela. Nous ne savons par lui ni si ce jeune homme est un moine, ni si ses blancs vêtements sont ceux

(1) P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 101.

(2) P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 101.

(3) Bien entendu, on peut aussi facilement démontrer qu'il s'agit de la cordelière franciscaine. C'est à propos de cette corde que Francesco da Buti a écrit : « fu frate minore, ma non vi fece professione, nel tempo della fanciullezza » ; *Commento*, vol. I, p. 438, Pisa, Nistri, 1858 ; et vol. II, p. 735 ; cité par L. PIETROBONO, *Il poema sacro*, t. I, p. 13, nota. Cf. PIERRE-GAUTHIER, *Dante*, Paris, H. Laurens, 1908, pp. 69-70.

(4) P. MANDONNET, *Dante le Théologien*, p. 118. — Pour L. PIETROBONO (*Il poema sacro*, vol. I, p. 55) ce personnage est le même que l'Amour, ce qui est possible, bien que Dante ne le dise pas. De plus, ce serait une hallucination, et même une « autoscopie », un dédoublement ou une « quasi projection de soi-même », comme celle que l'on rapporte de Guy de Maupassant (*op. cit.*, pp. 52-53). Et cela aussi est bien possible. Qu'est-ce qui ne l'est pas ? Entre Dante et Guy de Maupassant, il y a pourtant cette différence que, des deux, le second seul mourut aliéné. Lorsqu'il s'agit d'attribuer à quelqu'un des hallucinations autoscopiques, le point n'est pas sans intérêt.

d'un dominicain ou ceux d'un cistercien, moins encore si ce dominicain est un directeur de conscience qui se rend à domicile. Toute cette interprétation n'est qu'une rêverie sur un rêve, et nous sommes encore loin de l'avoir suivie jusqu'au bout.

Pour éclaircir le rêve de Dante, le P. Mandonnet part de l'épisode fameux de la *Vita Nuova*, X, où Béatrice refuse à Dante son salut. Ce point de départ est bien choisi, puisque l'émoi de Dante après que Béatrice eut refusé de le saluer fut en effet l'occasion du rêve qu'il s'agit d'interpréter. Remarquons bien que Dante lui-même a pris soin de nous dire, au chapitre XI, que le salut de Béatrice était pour lui une « intolérable béatitude » dont il décrit en détail la nature et les effets. Passant outre à cette explication authentique, le P. Mandonnet interprète ce « salut » de Béatrice comme étant « les sept ordres dont le dernier est le sacerdoce ». Ainsi, en refusant de saluer Dante, Béatrice lui a purement et simplement refusé les sept ordres, tant mineurs que majeurs, depuis celui de portier jusqu'au sacerdoce. Cette Béatrice est vraiment la plus capricieuse des vocations religieuses, car si l'on comprend qu'un homme ait une vocation, et la refuse, on comprend moins ce que peut être une vocation qui ne cesse de se refuser. La seule manière de sortir de difficulté est d'opérer un nouveau transfert du symbolisme de Béatrice en choisissant, à l'intérieur de la « vie chrétienne » qu'elle représente, celui qui a autorité pour refuser l'ordination. C'est l'évêque du lieu, évidemment. Voici donc Béatrice changée en évêque de Florence. Puisque refuser de saluer Dante est lui refuser l'ordination, et que l'évêque de Florence pouvait seul la lui refuser, c'est nécessairement lui qui est Béatrice. La vocation religieuse de Dante n'est donc pas seulement un fait historique dont nous connaîtrions en gros l'existence, nous en savons aussi ce détail précis : candidat aux ordres mineurs, il y eut un temps où son évêque les lui a refusés (1).

Pour connaître la cause exacte de ce refus, il suffit d'ailleurs de traduire en clair le dialogue de Dante et de son « père spirituel », entretien symbolique dont la cléricature de Dante nous livre la clef. Après l'avoir regardé quelque temps, le jeune homme aux blancs vêtements semble dire à Dante : « Mon fils, il est temps de renoncer à nos simulacres ». Il dit « mon fils », Dante est donc bien son « fils spirituel. Quant aux *simulacres* qu'il serait temps de mettre de côté,

---

(1) P. MANDONNET, *Dante le Théologien*, pp. 117-118.

il s'agit des études qui ne sont pas au premier plan pour sa vocation. La philosophie n'est qu'un simulacre auprès de la théologie » (1). On comprend alors la raison de cette visite. Au fond, ce « père spirituel » est très ennuyé. La négligence de Dante le met dans une fausse position, entre un candidat aux ordres qui néglige sa théologie et un évêque de Florence qui s'en plaint. C'est d'ailleurs ce qu'il explique à Dante en lui disant : « Je suis placé à égale distance entre toi et l'autorité ecclésiastique, aux yeux de laquelle je suis responsable de toi. Tu es dans une autre condition que moi pour juger ton cas. » C'est du moins ce que comprend le P. Mandonnet, plus heureux en cela que Dante qui, lui, avoue simplement n'avoir rien compris et demande au jeune homme pourquoi cette obscurité. « N'en demande pas plus qu'il ne t'est utile », lui répond la vision. Sans se décourager, Dante demande à son père spirituel « pourquoi Béatrice lui a refusé le salut, c'est-à-dire pourquoi il n'a pas été admis à l'ordination. Cela, est-il répondu, aurait été une source d'ennui » (2). Réponse un peu surprenante et que le « père spirituel » eût facilement rendue plus claire en disant : c'est ton évêque qui refuse parce que tu négliges la théologie. Tout va d'ailleurs s'arranger, car nous apprenons bientôt de nouveaux détails historiques sur cette cléricature agitée : « L'intervention du directeur de Dante semble avoir rassuré l'autorité ecclésiastique et le jeune homme fut admis aux ordres mineurs » (3). Nous savons même qu'ayant refusé de faire le pas du sous-diacre, Dante n'alla jamais au-delà. Nous le savions, mais nous venons d'en apprendre la cause. Dante nous dit en effet que son père spirituel est mort (4), ce que le P. Mandonnet, qui le trouve sans doute un peu jeune pour mourir, considère comme ne signifiant « peut-être que son éloignement de Florence ». De toute façon, « ce départ, quel qu'il soit, dut exercer une notable influence sur la vocation d'Alighieri. C'est en effet au chapitre suivant que Dante raconte simultanément sa mort morale et celle de Béatrice, qui ne sont pour ainsi dire qu'un seul et même événement » (5).

La tranquille assurance du P. Mandonnet en écrivant ces choses est littéralement hallucinante. Une telle certitude est d'autant plus

(1) P. MANDONNET, *op. cit.*, pp. 118-119.

(2) P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 119.

(3) P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 120.

(4) Une note du P. Mandonnet (p. 121, 1) renvoie le lecteur à *Vita Nova*, cap. XXII, éd. H. Cochin, p. 86.

(5) P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 121.

contagieuse, qu'après avoir été soumis pendant plus de cent pages à son influence le lecteur a complètement perdu de vue la *Vita Nuova* de Dante pour ne plus penser qu'à celle du P. Mandonnet. Ajoutez à cela que la dimension même des erreurs sur lesquelles cette interprétation repose rend pratiquement impossible d'en soupçonner l'existence. Elles n'en sont pas moins là, et ce sont elles qui nous sauvent des prestiges d'une conviction suprêmement habile dans l'art de persuader. Ici, par exemple, on pourrait tout concéder de ce qui nous est dit sur ce jeune homme aux blancs vêtements : que ce fut le père spirituel de Dante, un dominicain, un intermédiaire entre Dante et son évêque, un garant de sa vocation cléricale et la cause de son ordination mineure. Rien de tout cela n'offre assez de consistance historique pour donner prise même à une négation. Par contre, on peut affirmer avec une certitude absolue que, si le jeune homme du chap. XII de la *Vita Nuova* est bien tout cela, ce n'est pas lui qui meurt au chap. XXII de la même œuvre. Il suffit d'ailleurs de se reporter au texte pour s'en assurer : « Après quelques jours écoulés, ainsi qu'il plut au glorieux Seigneur qui n'a pas refusé la mort pour lui-même, celui qui avait été le père de la si grande merveille que l'on voyait être cette très noble Béatrice, sortit de cette vie, et à la gloire éternelle s'en alla véritablement » (1). Dante décrit ensuite la grande douleur de Béatrice, fille excellente d'un homme si bon. Nul rapport, on le voit, entre ces deux « pères ». D'ailleurs, si Dante avait prétendu qu'ils n'en font qu'un, on se demanderait avec stupeur comment, au cours des sept ans qui, selon le P. Mandonnet, séparent la cléricature de Dante de la perte finale de sa vocation, le jeune homme du ch. XII aurait pu devenir le père d'une jeune fille de plus de vingt ans ? Inutile de chercher, puisqu'il n'y a rien de tout cela dans le texte de Dante; mais il vaut la peine de chercher comment tout cela s'est logé dans l'esprit du P. Mandonnet.

On peut du moins le conjecturer, pourvu seulement qu'on entre dans le jeu dont son imagination s'enchante. Selon les règles de ce jeu, qu'est-ce que Béatrice ? En cet endroit, c'est la vocation cléricale de Dante. Et qu'est-ce que le père de Béatrice ? C'est le père de la vocation cléricale de Dante. Mais qu'est-ce, enfin, que le jeune homme aux blancs vêtements ? C'est le père spirituel de Dante, c'est-à-dire le père de sa vocation cléricale. Il ne reste plus qu'à

---

(1) DANTE, *Vita Nuova*, éd. H. Cochin, p. 85.

constater les égalités : si Béatrice est la vocation cléricale de Dante, le père de la vocation cléricale de Dante est aussi le père de Béatrice; or le jeune homme du chap. XII est le père de la vocation cléricale de Dante, donc il est le père de Béatrice, et puisque enfin le père de Béatrice meurt au chap. XXII, c'est nécessairement le jeune homme aux blancs vêtements qui meurt dans ce chapitre. Tout cela est si évident aux yeux du P. Mandonnet qu'il ne fait pas le moindre effort pour nous l'expliquer. En fait, il n'y songe même pas, mais ceux qui, n'étant pas comme lui hantés par son système, se trouvent brusquement confrontés avec les monstres polycéphales que son exégèse engendre, sont peut-être excusables de s'en étonner.

Hâtons-nous vers la fin de cette lugubre histoire. Le « jeune homme-père de Béatrice » étant mort, « Béatrice-vocation » n'a plus elle-même qu'à mourir. C'est ce qu'elle ne manque pas de faire au chap. XXVIII, qui commence par ces mots : *Quomodo sedet sola civitas plena populo ! Facta est quasi vidua domina gentium*. Dante a définitivement perdu sa cléricature; il ne sera jamais sous-diacre : rien d'étonnant que toute la ville soit en deuil ! Si surprenante qu'elle soit, cette thèse n'en est pas moins l'une de celles auxquelles le P. Mandonnet tient le plus, pour la simple raison qu'elle seule permet d'imaginer pourquoi Dante aurait ainsi dissimulé son histoire personnelle sous le voile de l'allégorie. Après tout, à quoi se réduirait alors le récit obscur de la *Vita Nuova* ? Cette histoire personnelle de Dante serait celle d'une déchéance, puisqu'elle raconterait la perte de sa vocation. Voilà pourquoi la *Vita Nuova* n'aurait pas dit que Béatrice n'est qu'un symbole de la théologie : « Dante ne tient pas à crier sur les toits qu'il a été clerc et qu'il a abandonné la poursuite de sa vocation ». Tel serait, une fois de plus, le vrai sens de cette œuvre et de son symbolisme : Alighieri a délaissé la Théologie pour la Philosophie ou, si l'on préfère : « l'amour de la Philosophie a fait cesser celui de Béatrice » (1).

Je voudrais connaître une manière courtoise de dire qu'une interprétation textuelle est en contradiction totale avec à peu près n'importe quelle page du texte qu'elle commente. Si cette manière existe, je m'excuse de ne pas l'avoir trouvée, mais c'est bien là ce qu'on doit penser de l'exégèse du P. Mandonnet. Si les conclusions en étaient fondées, on ne comprendrait d'abord pas que Dante eût écrit

---

(1) P. MANDONNET, *Dante le Théologien*, pp. 42-43.

la *Vita Nuova*. Un clerc déchu et si peu fier de sa déchéance n'a aucune raison de la raconter. On nous fait observer que, précisément, il ne la raconte pas, « mais il veut qu'on la devine ». S'il en a honte, pourquoi le voudrait-il ? Puisque Dante sait que « le lecteur attentif et averti aura bien finalement le mot de l'énigme » (1), la manière dont il s'y prend pour raconter ces potins ecclésiastiques ne change rien à la question. Ajoutons d'ailleurs que même si l'on concédait ce point, deux obstacles bien plus redoutables s'opposeraient encore à la thèse du P. Mandonnet.

Voici le premier. On veut que la mort de Béatrice n'ait été que la mort de la vocation cléricale de Dante, événement qu'il ne se souciait pas de rendre public. Or, dans le chapitre XXVIII de la *Vita Nuova*, celui même où il relate la mort de Béatrice, Dante dit qu'il ne traitera pas de cette mort, pour trois raisons. La première est que, si l'on se reporte au préambule de la *Vita Nuova*, on verra que cela ne rentre pas dans le sujet de son livre. La deuxième est que, même si cela rentrait dans son sujet, Dante ne serait pas capable d'en traiter comme il faudrait. « La troisième est que, encore l'une et l'autre chose fût-elle, il n'est pas convenable à moi de traiter de cela, pour cette raison que, en traitant, il me faudrait être louangeur de moi-même, laquelle chose est par-dessus tout blâmable à qui la fait » (2). Les commentateurs ont formé mainte conjecture sur la raison que Dante aurait pu avoir de se louer à ce propos. Je n'ai aucune opinion sur ce sujet. Je dis pourtant que, quelle que puisse avoir été cette raison, et même si l'on admet que Dante use ici d'un simple artifice littéraire, il est difficile de soutenir à la fois, que Dante ait symbolisé par la mort de Béatrice sa déchéance de la cléricature, et qu'il ait refusé de commenter la mort de Béatrice parce qu'il n'aurait pu le faire sans se louer. Cela est d'autant plus difficile à soutenir que l'on nous présente un Dante assez peu fier d'avoir abjuré sa cléricature pour n'en avoir parlé qu'en le dissimulant.

Ce premier obstacle à la thèse du P. Mandonnet est peu de chose à côté du second. Dante ne peut pas avoir symbolisé la perte de sa vocation cléricale par l'image d'une femme que, du jour où il la vit jusqu'au jour de sa mort, et par delà la mort même, il n'a jamais cessé d'aimer. Si Béatrice est la vocation cléricale de Dante, Dante a passionnément chéri cette vocation. Si Béatrice est le symbole des

(1) P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 42.

(2) DANTE, *Vita Nuova*, éd. F. Cochin, p. 127.

« sept ordres dont le dernier est le sacerdoce », jamais le sacerdoce ne fut plus tendrement aimé. A moins de renoncer complètement à parler de ces choses, ce qui serait peut-être la sagesse, il faudrait se mettre du moins d'accord sur la dose minima de vraisemblance requise d'une interprétation textuelle pour qu'on puisse la soutenir. Ici, par exemple, il semble raisonnable de penser que, si Béatrice représentait la vocation cléricale de Dante, et si la *Vita Nuova* racontait comment, après bien des hésitations, il en est finalement venu à l'abjurer, quelque trace de ses hésitations et de son abjuration devrait paraître dans ses sentiments pour Béatrice vivante. Il suffit pourtant de relire la *Vita Nuova* n'importe où pour constater qu'il ne s'y trouve rien de tel. Assurément, Béatrice finit par mourir, mais Dante ne s'y considère en aucun endroit comme responsable de cette mort. Ce n'est pas lui qui la quitte, c'est elle qui s'en va. Béatrice est morte adorée de Dante. Au moment où lui parvint cette terrible nouvelle, il venait d'écrire pour elle deux de ses plus beaux sonnets (1) et, se reprochant d'y avoir dépeint l'objet de son amour sans en avoir décrit les effets, il venait de commencer la *Canzone* du chapitre XXVII :

Si longuement m'a tenu mon amour  
 et accoutumé à sa seigneurie,  
 que, comme il était puissant d'abord,  
 Ore ainsi dans le cœur me reste-t-il suave.  
 Et donc quand il m'enlève tellement le courage  
 Qu'il semble que les esprits s'enfuient,  
 Alors éprouve mon âme frêle  
 tant de douceur que le visage en pâlit...

Si c'est à sa vocation cléricale que Dante s'adressait ainsi, sous le nom de Béatrice, on comprend mal qu'elle soit morte de se voir délaissée. C'est pourtant exactement à ce moment qu'elle est morte, et Dante lui-même nous le dit : « J'étais encore dans le projet de cette chanson et j'en avais achevé la stance qu'on vient de lire, quand le Seigneur de la justice appela cette Très Gentille à l'état de gloire (*a gloriare*) sous la bannière de cette bienheureuse reine la Vierge Marie, dont le nom fut en très grande révérence dans les paroles de cette béate Béatrice » (2). Ainsi, à en croire le P. Man-

(1) DANTE, *Vita Nuova*, XXVI. Ce sont les sonnets : *Tanto gentile e tanto onesta pare*, et *Vede perfettamente onne salute*.

(2) DANTE, *Vita Nova*, trad. H. Cochin, p. 125, légèrement modifiée pour ce dernier texte.

donnet, ce ne serait pas seulement la plus amoureusement cultivée des vocations, ce serait une vocation confiée à la Bienheureuse Vierge Marie que, par un cataclysme théologique inexplicable, nous verrions expirer subitement sous nos yeux.

Ce n'est pourtant pas la dernière surprise que nous réserverait cette incompréhensible histoire, car la vocation morte en pleine ferveur que Dante passerait alors pour avoir abjurée, il ne l'aime pas moins morte qu'il ne l'aimait vivante. Quels cris d'amour ne lance-t-il pas vers elle jusque dans l'au-delà !

Poscia piangendo, sol nel mio lamento  
chiamo Beatrice, e dico : « Or se' tu morta ? »  
e mentre ch'io la chiamo, me conforta.

(*Vita Nuova*, XXXI)

Un an plus tard, au jour anniversaire de la mort de Béatrice, Dante écrit pour elle un poème où son amour s'affirme aussi vivace qu'il le fut jamais (1). C'est seulement plus tard que naît dans son cœur la tentation de trahir Béatrice pour la philosophie et que se consomme une autre trahison, sur laquelle ni la *Vita Nuova* ni le *Banquet* ne s'expriment clairement, mais que nous révéleront d'autres textes sur lesquels nous aurons à revenir. Quoi qu'il en soit, puisqu'elle fut postérieure à la mort de Béatrice, cette trahison ne peut en aucun sens ni s'identifier avec elle, ni l'avoir causée. Après une période d'erreurs, dont on verra plus tard la gravité, Dante finit pourtant par se ressaisir, cette *tribulazione* s'apaise (2) et la *Vita Nuova* s'achève sur un serment de fidélité. Pour identifier Béatrice avec la vocation cléricale de Dante, il faudrait admettre qu'une vocation puisse mourir sans avoir été trahie et qu'il soit possible de la trahir encore après sa mort.

### VIII. — Béatrice métamorphosée en Lumière de Gloire

Morte en tant que vocation, cette Béatrice protéiforme ressuscite aussitôt sous une nouvelle forme qui, heureusement pour nous, sera la dernière de ses métamorphoses. Retournée au ciel, elle y devient, paraît-il, le *Lumen gloriæ* de la vision béatifique, telle, exactement,

(1) DANTE, *op. cit.*, XXXIV.

(2) DANTE, *op. cit.*, XXXIX et XL.



que l'avait conçue saint Thomas. Acceptons la thèse sous bénéfice d'inventaire et voyons comment on prétend la démontrer.

Je crois avoir dit ailleurs que le pire danger qui guette l'historien des idées, et il n'est pas un de nous qui n'y ait succombé, c'est le commentaire sur le contre-sens. Ici, c'est autre chose : on dirait plutôt que les contre-sens pullulent du commentaire comme de leur souche commune. Le P. Mandonnet cite comme une définition strictement théologique de la « lumière de gloire » le vers de *Purg.* VI, 45 : « che lume fia tra'l vero e lo' intelletto ». Même si l'on doit définir ainsi la lumière de gloire, rien, dans le texte de Dante, ne dit que ce soit cela qu'il ait l'intention de définir. Il s'agit bien de Béatrice, mais il suffit qu'elle symbolise ici la foi pour que Dante la nomme une lumière entre le vrai et l'intellect. De plus, si Béatrice est ainsi désignée en tant que lumière de gloire, pourquoi l'est-elle au moment précis où, retournée à sa contemplation, elle vient de se faire remplacer auprès de Dante par un autre guide, saint Bernard de Clairvaux ? Enfin, on nous affirme purement et simplement que ce vers définit de manière strictement théologique la lumière de gloire. N'étant pas moi-même théologien, je n'ai qu'à m'incliner, non pourtant sans demander aux experts des éclaircissements. Comment peut-on identifier à la lumière de gloire une lumière qui s'interpose (*fra*) entre le vrai et l'intellect, puisque saint Thomas définit le *lumen gloriae* comme n'étant pas *entre* le Vrai et l'intellect, mais *dans* l'intellect ? Car c'est bien cela que j'ai cru apprendre de lui : voir Dieu *par essence*, c'est dire que nulle lumière ne s'interpose entre Dieu et l'intellect, fût-ce pour le faire voir, dans cette vision où *ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus* (1). « Les yeux de Béatrice », nous dit-on, « versent dans les yeux de Dante la vision de la Divinité » (2) ; c'est bien possible, mais cela prouve à l'évidence que Béatrice n'est pas la lumière de gloire. Puisqu'il faut dire de cette lumière : « quod non est medium in quo videatur » (3), ce n'est aucune Béatrice, c'est Dieu même qui la verse. Si Béatrice symbolise une lumière de gloire entre Dieu et l'intellect, elle symbolise, me semble-t-il, quelque chose qui n'existe pas.

La seule justification proposée par le P. Mandonnet de cette doc-

(1) SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Pars I, qu. 12, art. 5, Resp.

(2) P. MANDONNET, *Dante le Théologien*, p. 217.

(3) SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Pars I, qu. 12, art. 5, ad 2<sup>m</sup>.

trine vraiment singulière mérite particulièrement de retenir notre attention. C'est que, dit-il, « Dante, en homme averti, conforme son symbolisme à la doctrine thomiste qui met le formel, c'est-à-dire le spécifique de la béatitude, dans la vision de l'intelligence et non dans l'acte d'amour qui la suit, ainsi que le voulait l'école augustinienne » (1). Cela est vrai, mais ce n'est que la moitié de la vérité, et l'on ne voit que trop ce qui cache l'autre aux yeux du P. Mandonnet. En ce point crucial de sa thèse, lui-même, en sa personne, vérifie aux yeux de tous la cause de son erreur, car il est également vrai de dire que l'on n'aime que ce que l'on connaît et que l'on ne connaît que ce que l'on aime. La seule faiblesse dont ait souffert, ici et ailleurs, le grand historien qu'était le P. Mandonnet, fut de toujours aimer saint Thomas à la fois pour lui-même et contre quelqu'un d'autre. S'il ne l'eût aimé que pour lui, il l'eût mieux aimé, il l'eût aussi mieux compris et l'erreur fatale que nous le voyons ici commettre ne se fût pas produite. Cette erreur, la voici : pour mieux volatiliser Béatrice en lumière de gloire, il lui a fallu interpréter toute la fin de la Divine Comédie, à partir du départ de Béatrice, comme décrivant la fruition amoureuse née de la vue de Dieu, alors qu'elle décrit l'ascèse amoureuse requise pour cette vision. Tout le secret de son attitude négative à l'égard de saint Bernard est là. Pour qui confond ici Béatrice et la lumière de gloire, son départ ne peut pas signifier que quelque chose d'autre commence, mais que, dès ce moment, le pèlerinage céleste de Dante a déjà atteint son terme. Ce qui suit, c'est ce que Béatrice-lumière de gloire fait faire par un autre *après elle* : aimer le Dieu qu'elle fait voir et que l'on n'aime que parce qu'elle le montre. Bref, saint Bernard ne serait ici qu'un exécuteur des œuvres de Béatrice : l'amour qui suit la vision.

Ce n'est pourtant pas ainsi que, ni dans la *Divine Comédie* ni dans la *Somme théologique*, les choses se présentent. Il est bon d'être thomiste parce que l'on est dominicain, mais il vaut mieux être dominicain parce que l'on est thomiste. Quand il l'est de cette manière, un dominicain s'aperçoit vite que, comme saint Thomas lui-même, il est en même temps cistercien. C'est en effet une doctrine authentiquement thomiste que, précisément parce que la lumière de gloire ne s'interpose pas entre Dieu et l'intellect, mais est

---

(1) P. MANDONNET, *Dante le Théologien*, p. 218.

la lumière de l'essence divine elle-même, les différences de perfection qu'il peut y avoir entre les visions béatifiques ne sauraient provenir de la lumière de gloire prise en soi. Elles proviennent donc de ce que les intellects des bienheureux participent plus ou moins à cette lumière, ceux qui en participent davantage voyant Dieu plus parfaitement. Et qui donc en participe davantage ? « *Plus autem participabit de lumine gloriæ, qui plus habet de caritate, quia ubi est major caritas, ibi est majus desiderium, et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de caritate, perfectius Deum videbit, et beatior erit* » (1). Tout saint Bernard de Clairvaux peut s'installer à l'aise dans cette formule ; ce qui prouve une fois de plus que l'on ne perd jamais un autre saint pour aimer saint Thomas, non que sa sainteté comprenne toutes leurs saintetés prises ensemble, ce qui serait absurde à dire mais parce que l'office et la forme propre de sa sainteté consistent à nous faire comprendre chaque autre forme de la sainteté dans son essence et dans la fonction propre qui lui revient.

Pour qui comprend cela, le rôle de saint Bernard dans la *Divine Comédie* prend un aspect intelligible et celui de Béatrice apparaît du même coup sous son vrai jour. Le terme du poème sacré n'est autre que l'union de l'âme à Dieu, image de la vision béatifique. Si Béatrice était la lumière de gloire, la *Divine Comédie*, s'achèverait sur un regard de ses yeux et un sourire de ses lèvres. Mais Béatrice se retire et délègue à sa place cet homme que l'amour a transfiguré à l'image du Christ, Bernard de Clairvaux. A partir de ce moment, les avertissements du poète au lecteur ne manquent pas. C'est « la vivace carità » de celui qui, en ce monde, par la contemplation, goûta la paix de l'au-delà (*Par. XXXI, 110-111*) ; ce sont les noms des trois qui siègent au sommet de l'Empyrée, juste au-dessous du précurseur, saint Jean-Baptiste : François, Benoît et Augustin (*Par. XXXII, 35*) ; c'est la prière de Bernard à la Vierge, qui exalte en l'âme de Dante *l'ardor del desiderio* (*Par. XXXIII, 48*), parce que, nous disait saint Thomas à l'instant même, *ubi est major caritas, ibi est majus desiderium*. Alors, mais alors seulement, apparaît dans le poème sacré quelque chose comme la lumière de gloire, mais ce n'est pas celle des yeux de Béatrice, c'est le rayon direct et immédiat de la lumière divine elle-même : *lo raggio dell' alba luce*

---

(1) SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I, 12, 6, Resp.

*che da se è vera* (Par. XXXIII, 53-54). Ainsi, née de la charité cistercienne, c'est dans cette même charité que la vision suprême et brève se prolonge, abimée dans « l'amour qui meut le soleil et les autres étoiles ». Rien de plus cistercien, mais rien aussi de plus thomiste : *qui plus habet de caritate, perfectius Deum videbit et beatior erit*.

On voit ici de quelle manière, sur un point où l'équilibre de toute la *Divine Comédie* est en jeu, l'esprit de système peut en ruiner le sens. Il est très vrai que, sur des points essentiels, Dante se soit référé à saint Thomas comme à la règle doctrinale la plus sûre. Cela est même tout particulièrement vrai s'il s'agit de la nature de la béatitude. Le P. Mandonnet a vu et démontré d'une manière irréfutable (1), qu'à la suite de saint Thomas, Dante place formellement la béatitude « dans l'acte de l'intelligence, qui appréhende Dieu, et non dans l'acte de volonté, qui ne fait que suivre l'intelligence ». Sur ce point précis, Dante a pris parti pour la doctrine thomiste contre les autres, mais ni lui, ni saint Thomas n'ont jamais dit que la béatitude fût possible sans la charité qui y prépare, l'accompagne et la suit. Si l'on ajoute à cela que la conclusion de la *Divine Comédie* ne décrit pas la vision béatifique d'un élu, mais l'extase unitive du mystique chrétien, on comprendra sans peine que, dans un cadre thomiste, Dante ait pu faire tenir des données d'origines cistercienne, victorine ou franciscaine. Le génie si compréhensif de saint Thomas les avait accueillies d'avance, puisque inflexible sur la *nature* cognitive du ravissement ou de l'extase mystiques, il avait expressément enseigné que la *cause* du moins peut en être affective, et qu'elle l'avait été dans le cas de saint Paul : « Unde et Apostolus dixit se raptum non ad tertium coelum, quod pertinet ad contemplationem intellectus, sed etiam in paradysum, quod pertinet ad affectum » (2). C'est même pourquoi le ravissement de saint Paul se fit dans une lumière de gloire instantanée : la lumière propre du Paradis. Plus on veut réduire Dante au thomisme, plus il est nécessaire de prendre le thomisme dans toute son ampleur. Béatrice du moins ne s'y est pas trompée. Quand l'heure des péripéties finales approche, loin de se prendre pour la vision béatifique d'un autre, elle se retourne à jamais vers la source éternelle de la sienne :

poi si tornò all'eterna fontana.

(Par. XXXI, 93).

(1) P. MANDONNET, *Dante le Théologien*, pp. 273-274.

(2) SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Pars III, qu. 175, art. 2, Resp.

Pourtant Béatrice ne laisse pas Dante orphelin. Ce Bernard brûlant de l'amour divin, c'est bien elle qui le lui envoie, et lui, Bernard, sait bien le nom de celle dont l'amour saint l'envoie : « a che priego ed amor santo mandommi » (*Par.* XXXI, 96). Devant l'unité vivante de la connaissance et de l'amour mystiques, on peut, sans oublier ni renier des exactitudes salutaires, accueillir l'une avec l'autre, l'une dans l'autre, cette charité et cette lumière. On le peut, et sans doute même on le doit, ne serait-ce que pour comprendre Dante. Car enfin, on ne le répétera jamais trop avec M. Michele Barbi : « ce qui importe par dessus tout, c'est comprendre la poésie de Dante » (1). Mais il s'agit bien de cela ! « Voilà donc pourquoi », conclut avec calme le P. Mandonnet, « l'intelligence est nommée trente fois dans la *Comédie* et la volonté dix fois seulement, ainsi que nous l'avons vu plus haut » (2). Quand ce serait vrai, cela ne signifierait sans doute pas grand chose, mais, ainsi qu'on le verra plus tard, ce n'est même pas vrai.

#### IX. — Mission de Béatrice

La prétention d'esquisser les traits d'une Béatrice plus semblable à la vraie n'irait pas sans présomption si, dès l'abord, on ne précisait ce qu'il faut entendre par la vraie Béatrice. C'est, me semble-t-il, celle que, pendant des siècles, d'innombrables lecteurs de Dante ont immédiatement reconnue et comprise, parce qu'ils furent le public même pour lequel Dante avait écrit. La vraie Béatrice est celle de la *Vita Nuova*, du *Banquet* et de la *Divine Comédie*. C'est la création d'un artiste, dont nous ne savons rien et ne pouvons rien savoir que nous ne tenions de cet artiste et qu'il est impossible de saisir dans sa vérité à moins de la saisir dans sa vérité d'œuvre d'art. Le lecteur cultivé et de goûts littéraires assez hauts, mais sans érudition spéciale ni compétence historique particulière, qui, se prêtant au génie du poète, accueille Béatrice telle que Dante la lui montre, ne risque guère de se tromper sur le sens de cette radieuse figure. On se trompe infailliblement au contraire dès que,

---

(1) M. BARBI, *Nuovi problemi della critica dantesca*, dans *Studi Danteschi*, vol. XXIII, 1939-XVII, p. 5. On lira avec fruit les pages 5-7, dont les sages avis ne devraient jamais être oubliés, surtout de l'historien des idées qui s'occupe de celles de Dante.

(2) P. MANDONNET, *Dante le Théologien*, p. 275.

cherchant l'explication de l'œuvre d'art ailleurs qu'en elle-même, on tente de l'éclairer à la lumière d'un ordre qui n'est pas le sien. Les sciences auxiliaires de l'histoire des lettres et des arts deviennent plus nuisibles qu'utiles dès qu'elles sortent de leur rôle propre : être des auxiliaires de la délectation. Peindre Béatrice d'après nature, c'est donc la peindre telle que Dante veut qu'elle nous apparaisse, car elle n'a pas d'autre nature que celle-là. C'est ce que nous voudrions essayer de faire en nous souvenant que, création d'un poète, Béatrice ne peut trouver que dans la signification poétique qui est sa raison d'être le principe de son intelligibilité.

Il convient donc d'éliminer d'abord avec soin ce que l'on pourrait appeler les infra-Béatrices. Elles pullulent dans les ouvrages des érudits, mais on les rencontre aussi dans les commentaires d'artistes dont certains se font gloire de totalement mépriser ces érudits que, comme tout le monde, ils ne se privent pourtant pas d'utiliser. Tel est, par exemple, le cas de Giovanni Papini, qui, dans un livre d'ailleurs plein des intuitions les plus justes, se flatte d'interroger Béatrice sur ses sentiments pour Dante et d'en obtenir des réponses. A-t-elle plaint Dante ? L'a-t-elle compris ? « Je parle », dit G. Papini, « de la Béatrice vivante et réelle, de la Béatrice en chair et en os, habillée de blanc ou de rouge, fille légitime de Folco Portinari et de Cilia Caponsacchi, de la deuxième femme de Simone dei Bardi ». Bref, il s'agit ici, non de Béatrice transfigurée en symbole, mais de la Béatrice florentine, « fille et femme, née en 1266 et morte en 1290 au mois de juin », d'une Béatrice « physique, terrestre et visible qui eût existé même si Dante ne l'avait pas aimée, même si Dante ne l'avait pas chantée », même s'il ne lui avait pas fait jouer le rôle d'une sorte de vicaire de la Vierge Marie (1).

Qu'il ait existé une femme aimée de Dante sous le nom de Béatrice et que cette femme soit Bice Portinari, c'est, n'en déplaise aux partisans du P. Mandonnet, chose possible et même probable.

A moins d'avoir décrété d'avance, pour des raisons abstraites et en vertu d'un système exégétique arrêté, que Béatrice ne peut avoir été qu'un pur symbole, nul historien ne rejettera comme totalement dénué de valeur le témoignage de Boccace dans sa *Vita di Dante*. Ce n'est que le témoignage tardif d'un homme trop jeune pour avoir connu Dante, et d'un artiste dont le récit a le même charme

(1) G. PAPERI, *Dante vivant*, trad. J. Bertrand, Paris, Grasset, 1934; ch. IX, pp. 51-52.

et la même valeur documentaire qu'une allégorie de Botticelli ; pourtant, les noms, les dates, les lieux mentionnés par Boccace s'accordent avec le texte de Dante et, si nous récusons ce témoin comme trop loin des faits dont il parle, lui Florentin du XIV<sup>e</sup> siècle, que dirons-nous donc de nous-mêmes ? Tenons-nous pour assurés que si Boccace avait nié l'existence et la réalité de Béatrice, les défenseurs de cette thèse nous écraseraient sous son témoignage. Quoi que l'on puisse dire à ce sujet, le texte de Boccace crée une présomption favorable très sérieuse, non en faveur des détails d'une anecdote que son imagination a sans doute reconstruite, mais en faveur de l'identification de Béatrice avec Bice Portinari (1).

Ce n'est pas là qu'est la difficulté. Le problème est plutôt de savoir si, même pour un interprète de Dante qui pose cette identification comme certaine, Bice Portinari est la vraie Béatrice. Je pense qu'il faut répondre non et que ce non doit être maintenu avec la dernière énergie contre tous les opposants passés, présents ou futurs. Il y va de l'objet même des études littéraires qui, comme dans tous les domaines de l'histoire des arts, est et doit rester exactement le même que l'objet perçu par le public auquel l'artiste adresse son œuvre. Or, de toutes les manières connues de le remplacer par un autre, la plus dangereuse consiste à doubler les personnages de l'artiste par des personnes réelles, comme si le monde de l'art n'était pas régi par des lois propres, et si essentiellement autres que celles de la nature, que ces deux ordres de lois ne sauraient être tenus pour s'appliquant à un seul ordre de faits. Bice Portinari, ou toute autre femme réelle qu'il plaira de lui substituer, peut bien avoir été la femme aimée de Dante, il n'en reste pas moins vrai que Béatrice est née du génie de Dante, non du mariage de Folco Portinari et de Cilia Caponsacchi. C'est par une confusion fatale à nos études qu'on prétend arguer de l'une à l'autre comme s'il s'agissait d'une seule et même personne. Bice Portinari est un personnage historique dont l'ombre accompagne discrètement l'éternellement vivante Béatrice que Dante seul a créée. De cette ombre, l'histoire ne sait à peu près rien, et elle n'en dit quelque chose que parce que Dante a enrichi la nature de cette éminente réalité qu'est sa Béatrice œuvre

---

(1) Le texte de Boccace est traduit dans PIERRE-GAUTHIER, *Dante, essai sur sa vie d'après l'œuvre et les documents*, Paris, H. Laurens, 1908, pp. 23-25. — Pour le texte original, voir BOCCACCIO, *Della origine, vita, costumi e studii di Dante Alighieri di Firenze e delle opere composte da lui*, cap. 5 ; dans le recueil de G. L. PASSERINI, *Le vite di Dante*, pp. 18-20.

d'art ; mais quand bien même l'histoire serait en mesure de tout nous dire sur Bice Portinari, la naissance de Béatrice n'en serait nullement expliquée. Or les historiens sont ici désarmés. Il n'y a pas de tombe à violer, pas de tiroirs à fracturer pour voler aux morts leurs secrets, pas de joies ni de misères intimes à prostituer au public pour de l'argent. Bice Portinari n'a, Dieu merci, pas d'histoire, mais si elle en avait une, ce ne serait que l'histoire de la petite florentine qui fut rencontrée par Dante, devint la deuxième femme de Simone di Bardi, et mourut au mois de juin 1290. Si Bice Portinari nous avait laissé des lettres, des mémoires ou quelque journal intime, nous pourrions écrire son histoire. Si Dante avait écrit un *Secretum*, comme fera Pétrarque, nous pourrions deviner derrière la *Vita Nuova* quelque chose de la réalité qu'elle poétise. En fait, nous n'avons rien de tout cela. Nous ne savons même pas si Dante avait un *Secretum* à écrire, et rien n'autorise à supposer que ses relations avec Béatrice aient été plus compliquées qu'il ne le dit. Il est vrai qu'une telle Bice Portinari eût existé telle quelle, même si Dante ne l'avait pas chantée, mais c'est précisément pourquoi, même si nous avions de quoi l'écrire, son histoire ne serait pas celle de Béatrice. L'interprète de Dante n'a donc pas à s'en occuper.

A l'opposé des infra-Béatrices, les ultra-Béatrices sollicitent obstinément notre attention. Au lieu de réduire une création d'art aux dimensions d'un personnage historique, celles-ci la transfigurent en purs symboles, comme si la valeur artistique de Béatrice n'impliquait pas essentiellement qu'elle se pose comme une réalité. Tout ce que nous savons de cette histoire, nous le tenons de Dante, et celle qu'il nous raconte est une histoire d'amour. On s'excuse d'en revenir à d'aussi plates évidences, mais il le faut bien, puisque tant de gens les oublient. Si le  $x$  dénommé Béatrice est une vocation cléricalle, un intellect agent, un empereur ou le spiritualisme joachimite, on comprend difficilement qu'un artiste ait trouvé les accents de Dante pour chanter la passion que de tels objets lui pouvaient inspirer. Quoi qu'il en soit de ce point, le fait subsiste que Dante nous dit avoir aimé une femme et trouvé dans son amour pour cette femme la source de son chant. Que ce que dit le poète s'accorde avec le bon sens le plus élémentaire, n'est pas un motif suffisant pour le rejeter. La seule Béatrice que connaisse l'interprète de Dante est celle qu'il peut trouver dans les œuvres de Dante et c'est là qu'il nous la faut chercher.

Connaître Béatrice telle qu'elle est, c'est donc en croire ce que



Dante a voulu nous en faire croire et la penser telle qu'il a voulu nous y faire penser.. Or il a certainement voulu que nous y pensions comme à une personne réelle, une femme qu'il a rencontrée, qu'il a aimée, qu'il a perdue dans la chair et retrouvée en esprit. Lorsque Dante veut parler de la grâce, il écrit *gracia*; pour signifier la foi, il dit *fede*, et si d'aventure il veut poétiser quelque abstraction, comme il a fait pour la *Donna Gentile*, Dante nous prévient qu'il s'agit là d'un personnage imaginaire : il le qualifie, mais il ne le nomme pas. Au contraire, Dante nomme tous les autres, et non seulement les trois dames auxquelles on a voulu réduire la troupe féminine du drame sacré, mais beaucoup d'autres qui s'y trouvent, bien qu'on ne nous en parle pas : Marie, Anne, Lucie, Francesca da Rimini, toutes les femmes de l'histoire et de la légende qui peuplent l'œuvre de Dante y ont conservé leurs noms. Les deux seules exceptions à cette règle seraient la Matelda du Paradis terrestre, s'il était prouvé que nul être réel ne corresponde à ce personnage, et Béatrice, s'il était prouvé qu'elle ne soit qu'une symbole. En la nommant seule entre deux autres dames qu'il ne nomme pas, et dont l'une au moins est décrite par lui comme un pur symbole, Dante a traité Béatrice exactement comme tous les personnages féminins de son œuvre dont la réalité historique est hors de doute. Tenir Béatrice pour une femme réelle, c'est certainement la comprendre comme Dante a voulu qu'elle fût comprise et déférer à son intention.

Il y en a d'ailleurs d'autres marques. On peut faire tenir bien des sens symboliques sous une seule image, mais non pas tous. C'est un artifice un peu simple qu'encadrer ainsi Béatrice entre des dames anonymes pour la dissoudre dans leur irréalité. Béatrice ne s'est jamais promenée entre ces symboles : ils ne paraissent qu'après sa mort. Lorsqu'elle s'avance vers Dante avec Monna Vanna, c'est avec la Giovanna de Guido Cavalcanti qu'elle se présente :

io vidi monna Vanna e monna Bice  
venire inver lo loco là ov' io era,  
l'una apresso de l'altra maraviglia  
(*Vita Nuova*, XXIV).

Cette Jeanne, surnommée Primevère, était-elle donc aussi un symbole ? Elle semble pourtant bien la même qui se retrouve dans le Sonnet à Guido, en compagnie cette fois de leur ami Lapo, de Monna Lagia, dame de ce même rimeur florentin, et de la fameuse « Dame N° 30 » dont on ne veut à aucun prix qu'elle soit Béa-

trice (1). Les dames réelles ne commencent pas avec la *Divine Comédie*; dès la *Vita Nuova*, Béatrice en est entourée et s'y présente comme l'une d'elles. Mais surtout, même après la *Vita Nuova*, Béatrice transfigurée se souviendra toujours d'avoir été femme. L'âme bienheureuse du *Paradiso* n'a pas oublié son corps, et ceci est d'excellente théologie; elle se souvient même d'avoir été belle, ce qui est d'excellente psychologie; et elle le dit tout simplement, parce que c'est vrai, comme Dante dit tout simplement qu'il est à sa place à côté d'Homère, parce que c'est vrai : « Jamais la nature ni l'art ne t'offrirent d'aussi grand plaisir que les beaux membres dans lesquels je fus contenue et qui sont à présent épars en terre » (*Purg. XXXI, 49-51*). Il est assez étrange qu'après avoir cherché des sens secrets dans les moindres mots du texte de Dante, on élimine purement et simplement de telles déclarations. Si Béatrice n'est qu'un symbole, c'est un symbole dont, après sa mort, le corps fut porté en terre, où il demeure, alors que Dante écrit ces lignes, en attendant sa glorification future. Assurément, c'est céder aux suggestions les plus instantes de Dante lui-même que de voir en Béatrice un être humain, composé comme nous d'une âme et d'un corps, dont l'âme est au ciel et le corps en terre, et qui, puisqu'il est réellement mort, a réellement vécu.

Il ne résulte pourtant pas de là que, femme réelle, Béatrice ne représente rien, ne signifie rien, ne symbolise rien au-delà d'elle-même dans l'œuvre de Dante. Ici encore, nous n'avons d'autre moyen de ne pas nous égarer que de suivre les indications du poète. Si l'on s'y résout, un fait semble dominer toute cette enquête; c'est que : *dans les œuvres de Dante, prises sous la forme achevée où le poète nous les a léguées, il n'y en a pas une seule où Béatrice ne soit chargée d'un symbolisme religieux.* La remarque n'a d'importance que pour la *Vita Nuova*, mais, pour cette œuvre, l'importance en est capitale. Le problème de la composition de cet écrit relève au premier chef de l'histoire littéraire. On en a beaucoup discuté et je n'ai pas qualité pour intervenir dans ces débats. Le seul fait qu'il nous faille retenir est d'ailleurs incontestable, puisqu'il ressort à l'évidence de la simple inspection du texte : la suite de proses et de poèmes dont se compose la *Vita Nuova* est faite de deux séries de textes qui ne datent pas de la même époque. Comme l'a fort bien

---

(1) Sonnet : *Guido, s' vorrei che tu e Lapo ed io...*; éd. citée, *Rime amorose*, XV, p. 153.

dit H. Cochin, Dante « n'a composé le récit en prose que pour y enchasser après coup des poèmes qui existaient déjà » (1). En vue de procéder à cet arrangement, Dante a dû choisir dans son *Canzoniere* ceux de ses poèmes qu'il avait écrits pour Béatrice ou dont il voyait comment les lui rapporter et comment les faire tenir dans son histoire. Il n'est même pas impossible qu'il ait alors écrit certains poèmes, quitte à les présenter dans son commentaire comme datant d'une époque antérieure. Le plus beau de tous : *Donne ch'avete intendimento d'amore* (2), que Dante rapporte au temps qui précède la mort de Béatrice, anticipe si clairement cette mort, la transfiguration qui l'a suivie et la mission rédemptrice de la femme aimée, qu'on ne peut pas ne pas se demander si, comme le commentaire qui l'accompagne, ce poème n'a pas été composé après coup. Malheureusement, nous n'en savons rien, et les dissertations littéraires les plus savantes sur ce point ne seront jamais que de doctes réflexions sur notre incertitude. Dans la *Vita Nuova* telle que nous la connaissons, toutes les autres étant d'ailleurs purement hypothétiques, Béatrice est déjà morte et Dante y parle déjà d'une *mirabile visione* qui le décide à la célébrer d'une manière digne d'elle, comme si, dès ce moment, il avait conçu quelque vaste projet. Bref, dès que nous lui sommes présentés, Béatrice nous apparaît comme un miracle de la nature et de la grâce, celle qu'aime le nombre neuf et dont la vie paraît se plier comme elle-même à la loi de ce symbole sacré. Déjà béatifiée dans la *Vita Nuova*, Béatrice le reste dans le *Banquet* et c'est dans la *Divine Comédie* que sa gloire atteindra son comble. Si l'on excepte les pièces du *Canzoniere*, non utilisées par Dante, mais qui peuvent se rapporter à Béatrice, ou les poèmes de la *Vita Nuova* qui furent certainement écrits avant le commentaire — et nos conjectures sur ces points approchent rarement de la certitude — nous n'avons absolument rien sur quoi nous appuyer pour parler d'une autre Béatrice que celle-là.

Rien, si ce n'est qu'à en croire Dante, Béatrice a réellement existé. C'est peu, mais ce fait unique autorise des conclusions d'une extrême importance, et tout d'abord celle-ci, qu'avant d'être pour Dante une bienheureuse au ciel, Béatrice fut pour lui une femme sur terre. S'il a aimé cette Béatrice terrestre, c'est comme femme qu'il l'a aimée. Plus exactement, c'est d'abord comme un poète courtois de

(1) H. COCHIN, *Dante Alighieri, Vita Nuova*, Introduction, p. VI.

(2) *Vita Nuova*, XIX, éd. H. Cochin, pp. 68-73.

son temps aimait une Dame de son temps que Dante a aimé Béatrice. Certains interprètes de Dante ont peine à l'admettre. Ils ne peuvent concevoir qu'un homme en son bon sens ait pu dire d'un être humain ce que Dante a dit de Béatrice. C'est sans doute qu'ils ont peine à concevoir ce que fut l'amour courtois et quel rôle a joué au moyen âge cette émotion sentimentale si différente des nôtres. Elle n'en a pas moins existé. On sait que ses créateurs et interprètes furent les troubadours provençaux, bientôt suivis par les trouvères du Nord, et chacun sait que Dante lui-même, qui fait parler en provençal le troubadour Arnaut Daniel dans *Purg.* XXVI, 140-147, s'est rangé d'abord, dans la *Vita Nuova*, III, parmi les « trovatori » de son temps. On a beaucoup écrit sur l'amour courtois, et ceux qui en parlent ne s'entendent guère à son sujet. Les uns n'entendent d'ailleurs même pas ce que les autres en disent, peut-être parce que l'objet même dont ils parlent est trop fluide pour se laisser définir, mais peut-être aussi parce qu'ils ne parlent pas toujours du même objet.

Heureusement pour nous, la responsabilité d'interpréter l'amour courtois dans son ensemble ne nous incombe pas. Seule la forme qu'il a revêtue chez Dante nous intéresse, et c'est de cette forme seule que nous devons ici tenter l'analyse, sans prétendre d'ailleurs distinguer, parmi ses caractères essentiels, ceux qui pourraient lui être propres de ceux qu'elle possède en commun avec les autres formes de ce sentiment. Les quelques comparaisons que nous pourrons faire en cours d'analyse n'auront donc d'autre objet que d'éclairer quelque caractère de l'amour courtois tel qu'il se présente chez Dante, nullement de définir, fût-ce par comparaison, une autre forme que celle-là.

Le plus général et, me semble-t-il, le plus frappant de ces caractères, est ce que l'on pourrait nommer l'autonomie de ce sentiment dans la vie de Dante. En un certain sens, l'œuvre entière du poète en fut affectée. Son amour pour Béatrice y a plus ou moins coloré tous ses autres sentiments, sauf, peut-être, un seul, qui est le seul autre qu'on puisse lui comparer pour la profondeur, l'intensité et la durée : sa passion politique. Il ne s'agit donc pas de dire que la vie de Dante soit restée isolée de son amour pour Béatrice, ce qui serait une absurdité palpable, mais bien que son amour pour Béatrice forme dans la vie de Dante comme un ordre affectif complet en soi, qui se suffit à lui-même et qui contient en soi tous les éléments requis, non seulement pour son existence, mais pour sa justification.

On a souvent remarqué, parfois pour s'en amuser, à combien peu de chose se réduit l'histoire matérielle de cet amour. Pour allumer dans le cœur de Dante ce brasier dévorant, Béatrice n'a rien fait de plus que d'être rencontrée par lui lorsqu'il avait neuf ans. Les seules choses que nous sachions sur les suites de cette rencontre, sont qu'à partir de ce moment Dante chercha maintes fois à la revoir; qu'il la recontra neuf ans plus tard, entre deux autres dames et que, tournant les yeux du côté où il se tenait *molto purosso*, elle le salua courtoisement; que Béatrice, qui semble avoir continué de le saluer, lui refusa un jour son salut, « par crainte d'être cause d'ennui » : *temendo ne fosse noiosa*; que Dante la vit un jour dans une réunion où se trouvaient beaucoup d'autres dames, ce qui suffit à causer sa « nouvelle transfiguration »; enfin, qu'après avoir perdu son père, Béatrice elle-même est morte (1). A cela se réduit pour nous le rôle qu'elle a joué dans la vie de Dante au cours de son existence terrestre et, ce rôle même, peut-on dire qu'elle l'a vraiment joué ? Jamais elle ne lui a parlé et la seule phrase qu'on nous rapporte d'elle au sujet de Dante est la réponse classique de la femme excédée par le soupirant transi qu'elle rencontre à tout coin de rue : elle veut rester courtoise, mais la courtoisie s'arrête au point où, prise pour autre chose, elle risque de causer des complications. Quand on parle des amours de Dante et Béatrice, on semble oublier qu'en cette histoire Dante a fait cavalier seul.

Peut-être d'ailleurs faudrait-il dire que même lui n'a pas fait cavalier du tout. Non seulement Dante n'a rien obtenu de Béatrice, sauf les saluts de rencontre qu'elle lui adressait, mais il ne lui a rien demandé, il ne semble même pas en avoir rien espéré ni désiré d'autre. On se demande d'ailleurs comment il aurait supporté davantage, lui qui défaillit un jour pour sa seule présence ? Mais Dante lui-même a voulu que nous ne puissions pas nous y tromper et, pour préciser de manière rigoureuse la nature exacte de ce sentiment, il s'est fait demander par une amie de Béatrice quel était le sens de son attitude ? « A quelle fin aimes-tu cette tienne dame, puisque tu ne peux soutenir sa présence ? Dis-le nous, car certainement la fin d'un tel amour doit être très nouvelle ». Sur quoi, les yeux de toutes les dames, qui s'étaient d'ailleurs moquées de lui, s'étant fixés sur Dante en l'attente de sa réponse, il leur dit simplement que la

---

(1) DANTE, *op. cit.*, II, III, X, XII, XIV, XXVIII.

fin de son amour avait été jusqu'alors le salut de Béatrice, mais que, depuis que ce salut lui avait été refusé, il lui restait une autre fin, inamissible celle-là : la louange de Béatrice (1). Voilà donc la fin « toute nouvelle » et unique visée par l'amour de Dante, même du vivant de Béatrice. Je conviens que cela semble étrange. Pourtant, dès qu'elles entendirent cette réponse, les amies de Dante cessèrent de rire, et l'on verra plus tard qu'elles avaient raison.

Dès à présent, un fait s'impose à l'attention, qui permet de comprendre l'autonomie de cet amour dans la vie de Dante. C'est assurément l'amour d'un homme pour une femme : ni Dante ni Béatrice ne sont des âmes désincarnées ; c'est même un amour profondément charnel, puisqu'il s'accompagne d'émotions physiques d'une violence extrême, mais c'est un amour charnel dont la fin n'est pas elle-même charnelle et qui vise bien moins l'aimée que l'œuvre qu'elle inspire ; bref, c'est l'amour du poète pour la femme dont la présence libère son génie et fait jaillir son chant. Nous n'entrerons pas ici dans les labyrinthes de la psychologie du génie : ceux qui n'ont pas de génie n'ont rien à en dire et ceux qui en ont, ont généralement autre chose à faire que d'en parler (2). On ne dépasse pourtant pas le niveau de l'observation la plus élémentaire, en disant qu'il y a des artistes dont l'inspiration requiert des stimulations de ce genre et que les poètes lyriques sont généralement de ceux-là. Parmi ces poètes, certains n'hésitent pas, s'ils le peuvent, à sacrifier en eux aux plaisirs de l'homme les intérêts supérieurs de l'artiste : en suivant une émotion charnelle où sa pente naturelle les conduit, ils la vident assez vite de toute vertu stimulatrice. D'autres, qui sont souvent des plus grands, n'existent que pour leur œuvre. Ils lui sacrifient tout, même les plaisirs de l'homme, dont ils ont à faire meilleur usage que d'en dissiper la vertu en y succombant. On les voit alors capitaliser avec soin leurs émotions les plus intenses, les endiguer comme pour en accroître à la fois la puissance et la profondeur, user d'un art admirable pour en prolonger la durée afin d'en multiplier l'efficace. Qui dira jamais jusqu'où l'instinct créateur dont certains artistes sont littéralement la proie peut pousser ses exigences ? Que, si Richard Wagner et Mathilde Wesendonck

---

(1) DANTE, *op. cit.*, XVIII, trad. H. Cochin, pp. 64-67.

(2) Certains grands artistes l'ont fait pourtant, surtout dans les temps modernes. Voir quelques indications sur ce point dans le I Eclaircissement, *Des poètes et de leurs muses*, pp. 283-288.

avaient assouvi leur passion, nous n'aurions qu'un fait-divers de plus dans la vie de Wagner, et *Tristan* en moins dans son œuvre, c'est à peine une hypothèse. Ce qui en est une, mais nullement impossible, c'est que, chez R. Wagner, l'artiste ait dressé entre l'homme et son désir l'obstacle qu'il fallait pour que naquit *Tristan*. Que Béatrice, femme réelle, ait été pour le poète que fut Dante cette source inépuisable d'émotion profonde et stimulatrice, qu'elle ait joui de ce privilège singulier, dont celles-mêmes qui le possèdent s'étonnent souvent et qui parfois les encombre, de libérer chez lui le flot de l'inspiration lyrique, c'est ce que Dante lui-même dit à chaque chapitre et presque à chaque page de la *Vita Nuova*. Que la fin de son amour pour Béatrice fût de la chanter, c'est ce qu'il a dit au moins une fois, mais cette fois suffit. Où donc est ta béatitude ? lui demandent les amies de Béatrice. Et Dante leur répond ceci : *In quelle parole che lodano la donna mia*. Voilà la fin de son amour, *che non mi pote venir meno*. Ce qui ne peut lui faire défaut, c'est le lyrisme même dont l'emplit la seule vue de Béatrice. Pour donner à Dante ce qu'il attendait d'elle, il suffisait à Béatrice d'exister.

On comprend aisément par là que deux vies si distinctes l'une de l'autre aient été pourtant si intimement unies. Elles l'ont été du moins dans la personne de Dante l'artiste, c'est-à-dire dans cette vie du créateur dont, ni par le sens ni par le rythme, la durée ne coïncide avec celle de l'homme. C'est pourquoi la vie familiale de Dante s'est déroulée sur un plan complètement extérieur à celui de sa vie artistique. Des deux femmes qui paraissent dans sa vie, Dante doit à l'une l'inspiration d'où jaillirent ses plus belles œuvres : c'est Béatrice, par et pour qui Dante est devenu poète; il doit à l'autre d'avoir connu, pour un temps, la vie du foyer domestique dans l'amour de l'homme pour la femme et du père pour les enfants. De ces deux plans, l'un ne rejoint jamais l'autre; l'image de Béatrice est aussi totalement absente du foyer de Dante que celle de la femme de Dante l'est de la *Divine Comédie*. Gemma Donati, que Dante épousa probablement en 1295, cinq ans après la mort de Béatrice, avait passé longtemps à l'attendre, si du moins il est vrai que Dante et Gemma aient été fiancés l'un à l'autre par leurs familles dès l'année 1276. Mais on va voir qu'il y avait alors pour Dante d'autres raisons urgentes de se marier.

L'amour courtois de Dante pour Béatrice n'est pas seulement celui du poète pour l'inspiratrice, mais aussi l'amour de l'homme pour une femme dont il exalte si haut la noblesse d'âme que

celui qui l'aime ne saurait s'avilir lui-même sans la trahir et se rendre indigne de l'aimer. Le thème, classique dans la littérature courtoise, de la Dame source de « valeur » et de vertu, s'introduit ici dans l'analyse des sentiments de Dante, et non point du tout comme l'annonce d'un thème littéraire cent fois rebattu à reprendre une fois de plus pour le broder encore en paroles, mais comme l'expression d'une réalité vivante au cœur de Dante lui-même. La contribution la plus originale de Dante à l'histoire de l'amour courtois est peut-être de l'avoir si intensément vécu.

Plusieurs indices invitent en effet à penser que la mort de Béatrice, en 1290, fut pour Dante l'origine d'une crise morale grave dont il eut grand peine à sortir. De cette crise, la *Vita Nuova* elle-même ne garde pour ainsi dire aucune trace, et si nous ne disposions que de ce document, rien ne nous permettrait d'en soupçonner la gravité (1). Dante y dit en effet simplement, qu'un peu plus d'un an après la mort de Béatrice, il commença d'être séduit par une autre dame et en arriva bientôt à se délecter de la voir. Toutefois, après avoir courageusement livré bataille contre cette tentation, Dante aurait été secouru par un retour vainqueur du souvenir de Béatrice et serait revenu, plein de remords et de honte, au culte de son amour (2). C'est quelque temps après que serait enfin apparue la *mirabile visione* qui semble être le germe de la *Divine Comédie*, et

---

(1) Je ne vois même rien dans la *Vita Nuova* qui puisse être interprété avec certitude comme une allusion à des désordres moraux consécutifs à la mort de Béatrice. L'épisode de la *donna gentile* sera expressément rapporté par Dante lui-même, dans le *Banquet*, à la philosophie (voir plus loin, ch. II, p. 91). Je sais que de hautes autorités contestent ce point; du moins ne peut-on tenir le contraire pour certain. Je ne crois pas non plus devoir interpréter comme visant une dégradation morale le fameux sonnet de Guido Cavalcanti à son ami : *l'vegno il giorno a te 'nfinite volte* (DANTE, *Il Canzoniere*, dans *Tutte le opere*, éd. citée, p. 175). Non seulement je ne pense pas, avec G. APPEL, *Das Sonett Guido Cavalcantis...* (dans *Mélanges Wallund*, Macon, Protat Frères, 1896) que, dans ce sonnet, Guido parle d'un bout à l'autre au nom de Béatrice, mais je ne vois pas que Guido y blâme chez son ami des désordres moraux. Tout ce sonnet suggère plutôt que Guido reproche à Dante de négliger son talent, de laisser dormir son génie et de fréquenter des gens à ne pas voir, pour lesquels il n'aurait eu jadis que dédain. Hypothèse pour hypothèse, je verrais assez bien Cavalcanti dégoûté d'un Dante qui, au lieu de continuer d'écrire, fréquente chez ces infréquentables que sont les clercs et les philosophes : quelque chose comme le dégoût du gentilhomme de lettres pour les pédants. Quoi qu'il en soit, l'expression d'*antimus involita* n'y désigne pas plus nécessairement une dégradation morale qu'elle ne la désigne ordinairement dans les écrits de Dante lui-même; cf. par exemple *Vita Nuova*, XXXV, et FR. TORRACA, *La « vile vita » di Dante*, dans *Nuovi studi danteschi nel VI centenario della morte di Dante*, Napoli, P. Federico e G. Ardia, 1921, pp. 40-48.

(2) *Vita Nuova*, XXXIX.



là s'arrête cette histoire, où l'on ne peut s'empêcher de trouver que Dante s'accuse bien durement pour avoir quelque temps songé à remplacer Béatrice par une autre Dame de ses pensées.

Lorsqu'on s'adresse à ses autres œuvres, bien des choses donnent au contraire à penser que la *Vita Nuova* n'avait pas tout dit. L'heure n'y était sans doute pas venue pour Dante de se confesser, mais lorsqu'on lit la suite des six sonnets qu'ont échangés Dante et Forese Donati, toute confession devient superflue. Peu importent les accusations de Forese contre Dante : ce sont insultes qu'il faut prendre comme telles, surtout dans un pays où l'insulte même est un art que ses règles obligent à une sorte de généreuse magnificence. Ce qui nous gêne bien plutôt dans cet échange de sonnets, c'est la part qu'y prend Dante lui-même, non pas ce qu'on lui dit, ni même ce qu'il dit, mais le fait que ce soit lui qui le dise. On a beau nous rappeler qu'après tout Dante fut un homme comme les autres et un florentin aussi vif en paroles qu'un autre florentin, le fait demeure que les insultes publiques de Dante à la mère de Forese (1) passent de bien loin la mesure de ce que l'éloquence écrite dans l'invective et la vivacité florentine autorisent. Les sonnets de Dante et de Forese Donati sont un échange d'immondes injures dont Dante, qui a commencé, est le premier responsable et dont le ton est très exactement celui de deux ribauds de taverne. Comment douter, après cela, qu'il s'agisse ici d'une de ces rixes verbales trop fréquentes entre compagnons de débauche ? Qu'ils l'aient été, la *Divine Comédie* elle-même l'atteste. Dans le passage de *Purg.* XXIII, 115-117 où Dante répond à Forese, mort avant lui et qu'il a la prudence de ne mettre qu'en Purgatoire, il commence par ces mots : « Si tu rappelles à ta pensée quel tu fus avec moi et quel avec toi je fus, encore maintenant le rappel t'en sera pénible ». Qu'avaient-ils donc été l'un avec l'autre ? Le franciscain Serravalle nous l'explique en un latin qu'il vaut mieux ne pas traduire : « nam ipsi fuerunt socii in rebus aliquibus lascivis, quas fecerunt invicem et insimul » (2). Comment savoir si le bon frère mineur

(1) DANTE, *Il Consoniere*, dans *Corrispondenze in versi*, éd. citée, pp. 173-174. — L'explication de ces textes est hérissée de difficultés, même pour des spécialistes ; cf. FR. TORRAGA, *La tenzone di Dante con Forese*, dans *Nuovi studi danteschi nel VI centenario della morte di Dante*. Napoli, P. Federico e G. Ardia, 1921, pp. 1-40. Il n'est pourtant pas nécessaire d'en comprendre le détail pour en percevoir le ton ; le troisième sonnet de Dante à Forese, en particulier, n'est que trop clair à cet égard.

(2) Pour une interprétation *minima*, cf. DANTE, *La Divina Commedia*, de

traduit ou calomnie ? Le texte de la *Divine Comédie* se suffit ; même sans la pousser jusqu'à l'interprétation extrême, dont on ne peut nier d'ailleurs qu'elle la suggère, la phrase de Dante ne peut pas vouloir dire que les rapports des deux amis furent honorables. Certains de ses historiens refusent d'y croire, d'autres, commentateurs virils et mâles pur-sang, traitent les premiers de benêts et s'en réjouissent pour Dante, pour son œuvre, pour nous-mêmes. Tous trahissent Dante. Car il est vrai que le poète a fait cela, mais non moins vrai qu'il en ait honte : croyons donc qu'il l'a fait et souffrons en avec lui.

La suite de ce passage est d'ailleurs d'une importance capitale pour l'interprétation de Dante. Il faut donc le lire sans rien y ajouter ni en retrancher : « Voilà la vie dont me détourna celui-ci qui marche en avant de moi, l'autre jour, quand se montra ronde la sœur de celui-là (et il montra le soleil). Celui-ci m'a mené par la nuit profonde des vrais morts, avec le vrai corps qui le suit. De là son aide m'a tiré, montant, tournant et retournant autour de la montagne qui vous redresse, vous que le monde a déformés. Il m'a dit qu'il ferait de moi sa compagnie tant que j'en arrive là où se trouve Béatrice : à cet endroit, il convient que je demeure sans lui. Virgile est celui qui m'a dit cela » (*Purg.* XXIII, 118-130). Ainsi, cette vie de débauche avec Forese (*di quella vita*) est exactement le point de départ de la *Divine Comédie*. Qu'on relise les trois premiers vers du poème sacré : « A mi-chemin de notre vie, je me trouvais en une forêt obscure, parce que le droit chemin était perdu ». On a cherché bien des choses derrière le symbole de cette forêt : l'ignorance, la philosophie, l'anarchie politique de Florence, l'exil de Dante, et quoi encore ? (1) Pourquoi ne pas écouter Dante lui-même puisqu'il nous a dit ce qu'elle était ? Cette forêt qu'habite le démon de midi, Dante ne se souvient plus comment il y est entré, plein de sommeil qu'il était alors : Seigneur, dit un autre grand poète

---

Scartazzini revu par Vandelli, U. Hoepli, 1920, *ad loc.* (*Purg.* XXIII, 116) : « *qual fosti meco*, etc. : quelle vie tu as menée avec moi, et moi avec toi. Que l'allusion ne porte pas tant sur les relations de Dante et de Forese, sur leur vilaine attitude l'un envers l'autre, qu'à une vie pécheresse menée ensemble par l'un et l'autre, cela est prouvé par le vers 118 : *Di quella vita*, etc. Et c'est réellement une preuve de vie vicieuse que la tension entre Dante et Forese ».

(1) Que la *Selva oscura* représente, non la corruption du péché originel, comme le veulent certains interprètes (L. Pietrobono, L. Valli) mais celle du péché actuel, me semble tout à fait certain à la lumière de ce texte. D'autres arguments, dans le même sens, sont proposés par M. BARRI, *Nuovi problemi della critica dantesca*, dans *Studi Danteschi*, vol. XXIII, 1938-XVII, pp. 26-28.

« Sauvez-nous du premier péché que l'on commet par surprise ». Toujours est-il que Dante se souvient avec horreur de ce lieu si amer que la mort ne l'est guère davantage. C'est là, après une nuit d'angoisse, et lorsque le soleil éclaire déjà les versants d'une haute colline, que Dante, qui se dirige vers elle pour la gravir, voit se dresser devant lui les trois bêtes : la panthère (ou lynx, *lonza*), le lion et la louve. En ce péril, Virgile apparaît, expressément envoyé au secours de Dante par Béatrice qui veut sauver son ami. *L'amico mio*, dit-elle ; et elle précise : c'est moi, Béatrice, qui t'y fais aller : « Io son Beatrice che ti faccio andare » (*Inf.* II, 70).

Il ne reste plus qu'à réunir ces deux textes, comme Dante lui-même nous prescrit de le faire, pour comprendre ce qui s'est passé. Puisque la forêt obscure des vices est exactement sa vie de débauche avec Forese, nous savons, pour le tenir de la bouche de Dante, que Béatrice l'en a tiré, et qu'elle l'en a tiré par Virgile. Dire cela, c'est ne pas ajouter une seule idée à celles que contiennent effectivement les textes. Par contre, si l'on se demande en outre comment Béatrice a sauvé Dante par Virgile, il est impossible de répondre sans ajouter aux textes quelque chose qu'ils ne disent pas expressément. En pareil cas on ne doit pas seulement présenter comme une conjecture ce qui n'est rien de plus, on doit encore chercher l'interprétation la plus simple qui soit concevable, bref, réduire le conjectural au strict minimum.

Pour satisfaire à cette exigence, l'hypothèse à choisir doit être la plus simple qui rende compte de tous les faits suivants : Béatrice a libéré Virgile d'une vie dissolue ; elle a recouru, pour l'en libérer, à la *parola ornata* de Virgile (*Inf.* II, 67) ; Dante ne s'en étonne pas : Virgile est son maître, le poète par excellence (*Inf.* I, 85), dont il a longuement étudié et aimé l'œuvre, c'est donc le moment qu'il en soit récompensé (*Inf.* I, 83 : *vagliami...*) ; Virgile s'acquitte de sa mission en recommençant, pour Dante, la « descente aux Enfers » qu'il a déjà faite jadis pour Enée. Voilà, semble-t-il, quelles sont les données essentielles du problème. Or nous savons d'autre part, puisque Dante l'a dit lui-même dans la *Vita Nuova*, qu'il a eu une vision admirable, qui le décida à ne plus parler de Béatrice avant d'être en état d'en parler dignement, « de dire d'elle ce qui jamais né fut dit d'aucune ». On a dit que ces mots du dernier chapitre de la *Vita Nuova* sont une addition postérieure de Dante à son écrit. Cela se peut, mais cela ne change rien au fait que Dante les ait écrits. De plus, nous savons par le *Banquet*, II, 7, quelque

chose du contenu de cette vision et des effets qu'elle eut sur lui : « c'est-à-dire que je contemplais en pensée le royaume des bienheureux. Et je dis tout de suite la cause dernière pour laquelle je montais là-haut en pensée, lorsque je dis : *Ove una donna gloriar vedia*; pour donner à entendre que c'est parce que j'étais certain, et que je le suis, par sa gracieuse révélation, qu'elle était au ciel. De là vient qu'y pensant souventes fois comme il m'était possible, je m'en allais comme en extase : *me n'andava quasi rapito* ». Voici donc un poète chrétien, en pleine crise morale, que l'image de Béatrice, tout oblitérée qu'elle soit en lui par tant de fautes, jette pourtant dans la pensée du ciel et la contemplation de sa béatitude. Quel chrétien peut penser au ciel, s'il en est où en est Dante, sans penser aussi à sa tragique alternative ? Et quelle est, pratiquement, la seule image concrète de l'enfer qui s'offre à la pensée d'un homme du moyen âge, disciple déclaré de Virgile (1), sinon le Livre IV de l'*Enéide* ? Virgile guide de Dante aux Enfers, Béatrice guide de Dante au paradis, c'est à bien peu près la *Divine Comédie* elle-même. Sans prétendre reconstituer la genèse psychologique de l'œuvre, on peut dire que son auteur lui-même nous invite à en chercher l'origine dans cette direction.

On a dit, et combien l'on a eu raison ! que le remords est une des sources d'inspiration les plus certaines du poème sacré. Peut-être faut-il aller plus loin et dire que, comme œuvre et comme acte, la *Divine Comédie* est œuvre de pénitence : l'incomparable amende honorable d'un poète de génie à sa muse qu'il a trahie et au Dieu qu'il a blessé en la trahissant. Comme toute pénitence vraie, celle de Dante fut aussi le remède qui le sauva ; non seulement son expiation, mais sa rédemption. Pour expier, il a dû réveiller dans l'homme dégradé ce poète que son ami Cavalcanti s'efforçait de rappeler à la vie, mais vainement, car Béatrice seule pouvait le faire. Pour se rendre digne d'aborder une telle œuvre, il a décidé de se taire tant que durerait la préparation requise : les années d'initiation à la philosophie et à la théologie dont parle le *Banquet*. Pour écrire enfin une telle œuvre, qui crève le modeste plafond de la poésie courtoise comme une

---

(1) On a parlé de sources musulmanes sur ce point (M. Asín Palacios). Il va sans dire que je n'entends exprimer ici aucune opinion sur une thèse que ce n'est pas le lieu d'examiner. Je m'efforce de m'en tenir à ce qui est certain. Or il est certain que Dante a longuement pratiqué Virgile, et, quoi que l'on pense de la thèse de M. Asín Palacios, on ne saurait lui attribuer une certitude comparable à celle-là.

flèche jaillie vers le ciel, Dante a dû régler sa vie morale en épousant la patiente Gemma Donati et, malgré les mille traverses de la guerre civile, des séparations domestiques et de l'exil, se grandir aux dimensions de cette merveille pleine de ses amours et de ses haines, de ses tendresses et de ses colères, de ses remords et de ses plus hautes espérances chrétiennes, où résonnaient pour la première fois dans l'histoire des accents que le monde n'avait jamais entendus.

En tant qu'elle est un acte et une œuvre dans la vie de Dante, la *Divine Comédie* est certainement liée à l'histoire de sa propre vie religieuse. Elle y figure à titre d'événement. C'est la tragédie vécue d'un chrétien entre la damnation et le salut, le bras tragiquement tendu de l'homme qui se noie, la main passionnément crispée sur la main qui sauve. Cette main, Béatrice seule pouvait la tendre. Elle l'a fait, mais il suffit de se rappeler sa première rencontre avec Dante au Purgatoire pour comprendre qu'elle ne le sauvera pas sans lui. Ce n'est pas avec des mots d'amour qu'elle l'accueille, elle lui jette au visage le rappel de son indignité : « Regarde-moi bien, c'est bien moi, c'est bien moi Béatrice. Comment as-tu daigné t'approcher du mont ? Ne sais-tu pas qu'ici est l'homme bienheureux ? » (*Purg.* XXX, 73-75) Dante ne s'y trompe pas ; il courbe la tête et, se voyant dans une claire fontaine, il détourne les yeux vers l'herbe afin de ne plus se voir, si grande est la honte qui pèse sur son front : *tanta vergogna mi gravò la fronte !* Quel est donc ce Psaume XXX, l'*In te Domine speravi*, qu'entonnent aussitôt les anges, sur les derniers mots de Béatrice, sinon l'un des Psaumes de la Pénitence ? Et ce n'est pas de la notion de pénitence comme requise de tout chrétien en général qu'il s'agit ici, mais bien de la pénitence que Dante doit pour le péché personnel de Dante dont l'accuse personnellement Béatrice. La flétrissure dont elle le marque n'a rien de commun avec ces homélies sur le péché en général que nous entendons sans ennui parce que nous les appliquons aux péchés des autres. Dante sait parfaitement que le moment de s'expliquer est venu, qu'il ne l'évitera plus, et de quelles erreurs on veut qu'il s'explique. Dès que les anges ont fini leur chant, par la vertu du psaume, les larmes du repentir jaillissent de ses yeux, mais l'impitoyable Béatrice dénonce le coupable à la face des anges : « Quelque temps, je l'ai soutenu par mon visage : en lui montrant des yeux jeunets, je le menais avec moi du bon côté. Aussitôt que je fus sur le seuil de mon deuxième âge et que je passai à l'autre vie, celui-ci se reprit de moi pour se donner ailleurs.

Quand je m'élevai de chair en esprit, alors que je croissais en beauté et en vertu, je lui fus moins chère et moins plaisante; et il tourna ses pas vers une voie qui n'est pas vraie, suivant de fausses images du bien qui ne tiennent jamais complètement leur promesse. Je n'obtins rien en implorant les inspirations par lesquelles, en songe et autrement, je le rappelai; il s'en souciait bien! Il tomba si bas que tous les remèdes pour son salut étaient inefficaces, sauf lui faire voir la race perdue » (*Purg.* XXX, 121-138). Voilà pourquoi, conclut Béatrice, j'ai visité le royaume des morts et envoyé Virgile lui porter mes prières; mais la loi divine serait violée si, avant de passer les eaux purifiantes du fleuve Lété, il ne versait d'abord les larmes du repentir.

Il est assez curieux que les commentaires classiques de la *Divine Comédie*, celui de Scartazzini par exemple, même refondu par Vaddelli, écrivent tranquillement en note au vers 127 : il se tourna *altrui*, vers une autre dame, la « donna gentile » de la *Vita Nuova*, 36-39. Disons, si l'on veut, qu'il se tourna vers ce que pareille image peut symboliser de moins digne. Et quant à croire que cette algarde de Béatrice, cette honte affreuse de Dante, puissent ne se rapporter à rien d'autre qu'à des excès philosophiques commis par un clerc, c'est vraiment à peine possible. Les paroles dont il use en s'adressant à Forese interdisent de l'admettre. Il est vrai que, plus loin, Béatrice reproche à Dante d'autres erreurs, et que les paroles dont elle use suggèrent irrésistiblement l'idée qu'il s'agit alors d'erreurs doctrinales, mais Dante peut avoir commis les deux fautes (1), et, pour le moment, c'est de celle dont lui-même s'accuse qu'il s'agit. En fait, Dante vient de nous en dire ici plus qu'il n'avait encore dit sur l'histoire de ses fautes : il n'a pas été seulement pécheur, mais pécheur endurci. Ce n'est pas une vision, ou un songe, ou une inspiration, qui l'a sorti du mauvais chemin, il a fallu que Béatrice insistât pour se faire entendre et, qui plus est, le seul argument décisif capable de briser cette résistance, ce n'est pas le ciel de Béatrice, c'est l'enfer de Virgile qui l'a fourni. Voilà ce que dit ce

---

(1) Il y a en effet lieu de croire qu'il a commis les deux. Comme on le verra, le *Convivio* suggère fortement qu'après la mort de Béatrice, Dante passa par une crise intellectuelle. La seule manière dont on puisse concevoir cette crise, d'après les textes, consiste à se la représenter comme une période d'oubli profond de la vérité et des fins religieuses. Bref, Dante aurait été touché, pour un temps, par un « philosophisme » plus ou moins aigu, sur la nature duquel nous aurons d'ailleurs ample occasion de revenir.

texte, et si nous ne croyons pas ce que Dante lui-même nous y raconte de sa propre histoire, bien que cela s'accorde avec tout ce que nous en savons par ailleurs et que la structure même de la *Divine Comédie* le confirme, il est tout à fait vain pour nous d'imaginer une autre vérité meilleure que la sienne. Après tout, quel intérêt pouvait-il avoir à inventer pareille histoire ? Il n'y avait pas là de quoi se vanter.

Ce qui vient de se produire ici sous nos yeux n'est rien de moins que la transfiguration du thème courtois de la dame inspiratrice de « valeur » par le génie de Dante. Parce qu'il ne vit jamais avec des abstractions, mais avec des choses et des êtres, Dante n'a jamais pensé ni qu'il pût sauver son génie sans se sauver lui-même, ni que la source de son salut personnel pût être autre que la source de son génie. Enlisé pour toujours dans la fange du vice, Dante ne s'y fût pas noyé seul, il y eût noyé cette *Divine Comédie* qu'il lui fallait créer pour en sortir. Entre Forese Donati et Béatrice, le choix s'imposait. Dante a choisi Béatrice. Ainsi, *de même qu'elle était investie d'un symbolisme religieux dès la Vita Nuova, Béatrice est encore, dans la Divine Comédie, la femme qu'il a aimée et l'inspiratrice de son chant.* Toute l'œuvre de Dante suggère que Béatrice demeura la libératrice de ses puissances lyriques, parce qu'elle avait jadis offert à ses yeux cette intolérable beauté de certains corps qui promettent plus qu'un corps ne peut tenir et autre chose que ce qu'un corps peut donner. Pour de telles émotions, dégénérer en désir est admettre que leur objet n'en vaut pas la peine, car elles-mêmes ne sont pas des émotions désirs, mais des émotions contemplations.

*Posant sur sa beauté son respect comme un voile,  
Il l'aimait sans désir.*

Ce que la femme aimée offrait ainsi aux yeux de Dante, dans la lumière de son visage, le sourire de ses yeux et la grâce de son salut, c'était, accordée à sa sensibilité par une affinité mystérieuse, la beauté de la chair come significative de beautés plus relevées. On ne trouverait pas, je crois, dans toute l'œuvre de Dante, un seul cas où l'intercession salutaire de Béatrice n'emprunte quelque chose de son efficacité à la vue ou au souvenir de la beauté de son corps. Elle-même vient de le lui redire dans le passage de la *Divine Comédie* que nous avons cité : tant que tu m'as vue, je t'ai maintenu dans la voie droite; à peine as-tu cessé de me voir, tu as commencé de t'égarer. Cette exhortation de Béatrice à s'élever comme elle de chair en esprit, c'est Dante lui-même qui l'adresse à

son génie, et la *Divine Comédie* est là comme sa réponse à cet appel.

D'ailleurs, bien des traits du poème sacré invitent à penser que la bienheureuse qui sauve le poète reste la femme qu'il a jadis aimée. Dans le texte de *Purg.* XXXI, où Béatrice confesse publiquement un Dante pénitent, ce qu'elle lui reproche est de n'avoir pas compris, après la mort de celle qu'il aimait, la vanité des choses terrestres et, au lieu de la suivre dans sa transfiguration, d'avoir livré à d'autres coups une âme déjà blessée; mais c'est exactement là qu'elle lui rappelle l'éclatante beauté du corps qu'aima jadis le poète, ces « beaux membres » dont, ni dans la nature ni dans l'art, rien ne pouvait remplacer pour lui la vue. N'est-ce pas d'ailleurs de cette même insoutenable émotion que frémit la chair du poète — car c'est bien un homme, non une âme qui fait ce voyage d'outre-tombe — lorsque lui apparaît pour la première fois, au chant XXX du *Purgatoire*, cette Béatrice triomphante qu'il n'a encore jamais vue? Pour lui, c'est toujours la même, celle sans laquelle son génie ne peut rien, et dont pourtant il ne peut soutenir la présence. Exactement comme dans la *Vita Nuova*, son corps tremble, ses esprits l'abandonnent, ses yeux se voilent: impossible de s'y tromper, ce n'est pas seulement de l'amour, c'est le même: *d'antico amor senti la gran potenza*, et lorsque Dante se tourne vers son guide pour lui dire qu'il reconnaît les signes de l'antique flamme qui brûle encore en ses veines, c'est un vers de Virgile qu'il veut citer à Virgile: *Adgnosco veteris vestigia flammae* (1). Dante sait probablement à quel amour il pense lorsqu'il lui fait parler le langage de Didon.

---

(1) VIRGILE, *Énéide*, IV, 23. Cf. *Purg.* XXX, 48: « conosco i segni dell' antica fiamma ». — L'objection que l'imagination de Dante lui permettait de rendre vivant même un pur symbole, me semble ici sans portée. Je ne sais pas si Dante *aurait eu* le pouvoir de vivifier un pur symbole, je ne veux donc pas le nier. Par contre, je constate comme un fait que, réservant le cas de Béatrice, aucune des personnages de la *Divine Comédie* n'est un pur symbole, que le coefficient de réalité dont leurs noms s'accompagnent fait beaucoup pour nous les rendre vivants et qu'ils parlent, se meuvent, sentent et agissent en effet comme des vivants dans l'œuvre de Dante. Ajouter que, si Béatrice ne correspond pour Dante à aucun être réel, elle est une exception dans la *Divine Comédie*, c'est simplement constater un fait. Dire, avec le P. Mandonnet, que Dante a fait vivre Mahomet et Virgile, bien qu'il ne les eût jamais vus (*Dante le Théologien*, p. 62), c'est ne même pas toucher la question. Le problème n'est pas de savoir si Dante les a vus, mais de savoir si, pour lui et pour ses lecteurs, leurs noms répondaient à la question *quis* ou à la question *quid*. Mahomet existe, Hérésie n'existe pas; Virgile existe, Poésie n'existe pas. Mahomet et Virgile sont des êtres concrets, objets d'amour ou de haine; *tout se passe comme si* Béatrice en était un, elle aussi. C'est tout ce que l'on peut en dire et je ne vois pas que l'analyse littéraire puisse nous conduire plus loin; mais c'est déjà beaucoup et il ne faut tout de même pas raisonner comme si elle invitait à conclure le contraire. Une



Savoir si de telles émotions sont pures est un problème qui ne relève pas de l'histoire, mais il y a longtemps que la philosophie l'a résolu. Oui, elles sont pures, *pourvu qu'elles ne trahissent pas leur essence* et dans la mesure exacte où elles lui sont fidèles. C'est leur malheur, qu'étant des émotions d'hommes, cette mesure reste bien rarement entière. Pour le commun des hommes, la prudence est de les aider à s'éteindre ; pour le philosophe, Platon a dit dans son *Banquet* des choses assez fortes sur le moyen de les conduire à leur état de pureté et de les y maintenir ; mais il y a deux hommes pour qui leur rédemption s'effectue comme d'elle-même : le saint, qui perçoit toute beauté comme un reflet de la beauté divine, et l'artiste, qui, incarnant ces émotions dans ses œuvres, leur crée un corps fait sur mesure pour qu'elles s'y expriment et lui survivent

Dante ne fut pas un saint, mais ce fut un artiste chrétien d'une prodigieuse puissance. C'est comme chrétien et comme artiste, ensemble et indivisément, dans un acte unique de création et de salut, qu'ayant vu tout substitut humain de Béatrice ne le conduire qu'au stupre, Dante a sauvé d'un seul coup son œuvre et son âme. Il n'y avait, il n'y aurait jamais pour lui qu'une Béatrice ; puisqu'elle était morte, il fallait donc, après avoir chanté ce qu'elle était jadis, louer la Béatrice glorieuse qu'elle était devenue. La louer ou l'aimer, n'était-ce pas pour Dante la même chose ? Mais on n'aime pas une bienheureuse, on ne loue pas une bienheureuse, sans aimer et louer en même temps la source de sa béatitude. Et comment l'aimer sans vouloir soi-même y participer ? Pour s'arracher aux lieux où les sonnets à Forese Donati s'écrivent, Dante n'avait d'autre ressource que de revenir à Béatrice. Sa muse était une bienheureuse, il lui fallait donc chanter une bienheureuse ; la femme aimée du poète était une bienheureuse, il lui fallait l'aimer désormais comme une bienheureuse. C'est très exactement ce qu'a fait Dante, et l'existence même de la *Divine Comédie* en est la preuve. Ce qui retient tant d'interprètes de céder à cette évidence, c'est qu'ils ne peuvent concevoir pareille transfiguration d'un être réel comme possible même dans l'imagination d'un poète. Puisqu'ils refusent d'en croire Dante lui-même, il y a peu d'espoir de le leur faire comprendre, mais on peut tout de même essayer.

---

Béatrice fictive dans un monde d'être réels n'a pas la même probabilité qu'aurait une Béatrice fictive dans un *Roman de la Rose*, par exemple, œuvre peuplée d'allégories avouées.

## X. — Transfiguration de Béatrice

Le premier point dont il faille se souvenir, en abordant ce problème, est que, pour Dante, l'imagination n'avait aucun rôle à jouer en cette affaire. Chrétien, il croyait que l'âme de Béatrice, comme celle de tout être humain généralement quelconque, était une substance immortelle dont, après la mort de son corps, la demeure finale ne pouvait être que le ciel ou l'enfer. Homme, il savait de révélation personnelle et certaine que Béatrice était au ciel. Voilà les données de son problème, telles que Dante lui-même les concevait ; pour comprendre qu'il l'ait résolu de cette manière, il faut leur attribuer la même réalité que lui-même leur attribuait. Parmi ses interprètes, certains acceptent volontiers la bienheureuse, mais ils refusent de se souvenir que, pour faire une bienheureuse, il faut d'abord une femme ; d'autres croient bien à l'existence réelle de cette femme, mais, moins chrétiens que Dante, ne peuvent prendre au sérieux l'amour d'un poète pour une bienheureuse. A ces doutes, on ne peut rien répondre, sinon qu'ils rendent la *Divine Comédie* incompréhensible et tarissent dans sa source la beauté même qui nous la fait lire. Si le poème sacré vit encore, c'est que son créateur ne l'a peuplé que de vivants. Lui-même d'abord, par une décision unique que jamais aucun poète n'avait osé prendre ni n'a jamais reprise. Tous les autres ensuite, car non seulement tous les personnages qui s'y meuvent ont vécu dans l'histoire ou dans la légende, mais ils y vivent plus intensément que jamais, dans leur essence propre telle que la manifeste enfin l'inflexible loi de la justice divine. Il n'y a pas un seul mort dans toute la *Divine Comédie*. Voilà pourquoi le texte de Dante n'a rien de commun avec on ne sait quels *Pèlerinage de Vie Humaine*, *Roman de la Rose*, ou autres fatras allégoriques si pauvres de substance humaine. Quand on nous dit qu'« on devrait étudier chez nous le *Roman de la Rose*, comme on étudie Dante Alighieri dans les instituts de Rome et de Toscane », on confond purement et simplement l'art avec la philologie. Lorsque, par hasard, Jean de Meun nous parle de Charlemagne, d'Abélard et d'Héloïse, nous nous jetons avec avidité sur ces gouttes d'eau dans son désert d'allégories, mais Malebouche, Trop Donner et Folle Largesse reprennent bientôt leurs droits, et les quelques vers, si humains, de Jean sur Guillaume de Lorris et sur lui-même, sont vite ensevelis sous les propos de Peur, Honte, Danger et Hypocrisie. Les aventures de ces Majuscules nous laissent froids et nous ne lisons

plus ce qu'elles disent parce que cela est d'une insipidité parfaitement pure, mais nous lirons toujours Dante parce que la *Divine Comédie* est l'histoire d'un vivant entre d'autres vivants et, parmi ces vivants, il n'en est pas de plus réel que Béatrice.

Elle l'est, remarquons le bien, incomparablement plus dans la *Divine Comédie* que dans la *Vita Nuova*. Toutes convenances sociales abolies, toute équivoque de la chair supprimée, Dante et Béatrice n'ont plus à s'éviter sur une place de Florence ou à se contenter de saluts échangés d'un côté de rue à l'autre. Dès qu'ils se rencontrent au Purgatoire, ils se parlent enfin pour la première fois, et c'est pour s'avouer tout ce qui leur pèse depuis si longtemps sur le cœur. Béatrice sait que Dante l'a aimée dans sa beauté de femme : elle le lui dit enfin. Quelle raison resterait-il de ne pas parler de ces choses ? Dante s'est avili pour l'avoir perdue alors que cette perte aurait dû le grandir : elle le lui dit, et il écoute, le front bas, car c'est bien d'être tel *devant elle* qu'il rougit de honte. S'il ne s'agissait que de remords personnels, Dante saurait recourir à l'art si répandu chez les hommes de se purifier par l'oubli, mais tant que Béatrice sait et que Dante sait qu'elle sait, rien ne peut faire que sa honte ne subsiste, rien, à moins de demander pardon et de l'obtenir. C'est pourquoi, dans cette « autre vie », qui reste vraiment « la vie », sans coupure, sans rupture, mais au contraire avec une parfaite continuité de substance dans la diversité des états, la Béatrice que rencontre Dante au purgatoire n'est pas plus un double de Béatrice que lui-même n'est un double de Dante ; ce sont bien eux-mêmes qui s'y retrouvent et c'est bien leur même histoire qui continue. Plusieurs, parmi ses interprètes, s'étonnent ou même se scandalisent ; que Dante ait pu dire ce qu'il a dit de Béatrice bienheureuse s'il est vrai qu'elle ait d'abord été pour lui une femme. Assurément, Dante a exalté sa muse au faite de la grandeur humaine, mais l'a-t-il outre-passé ?

Pour aborder par son aspect le plus extérieur la discussion de ce problème, il convient de noter d'abord que, de tous les langages, nul ne fut plus familier à Dante que celui de l'Écriture. Pour lui, comme d'ailleurs pour ses contemporains, la Bible n'était pas un livre exclusivement réservé à l'usage de prêtres célébrant dans leurs églises. Si les formules bibliques ont pour lui un sens spécial, elles le doivent à l'origine sacrée du livre où on les trouve ; mais tout événement vraiment grand de la vie humaine, qu'il soit heureux ou tragique, a lui-même un sens sacré ; on peut donc, pour en marquer la grandeur vraie, l'exprimer en un langage sacré. C'est ce qu'a

souvent fait Dante et, avec l'absence de fausse modestie qu'on lui connaît, il s'est d'abord appliqué ce procédé.

Si, nous dit-on, Béatrice n'a vraiment été qu'une femme, Dante n'a pu, « sans blasphème », écrire ce qu'il en a écrit. A quoi l'on doit répondre qu'il faut nous résigner à l'évidence : s'il en est ainsi, Dante fut un blasphémateur. Car on ne peut guère douter que lui du moins n'ait été un homme réel, or, c'est lui-même, et lui-même comme pèlerin de la cité terrestre, nullement le bienheureux qu'il pouvait un jour devenir, que Dante n'a pas craint de faire saluer ainsi par Virgile : « Ame altière, bienheureuse celle qui fut encinte de toi ! » (*Inf.* VIII, 44-45). A ce *beata colui che in te s'incinse* ! qui ne reconnaît le texte de l'évangile : *Beatus venter qui te portavit* (Luc, XI, 27) ? Voilà donc la mère de Dante, qu'il a à peine connue et dont il n'a jamais rien dit, assimilée à la Vierge Marie, et Dante lui-même faisant autant d'honneur à sa mère que s'il eût été Jésus-Christ ! On accordera sans doute que jamais le poète n'eut cette intention vraiment blasphématoire. A la distance de son œuvre où nous sommes dans le temps, nous ne pouvons juger exactement de l'impression produite sur un contemporain de Dante par des formules de ce genre. En usait-on couramment et parlait-on « Bible » comme font volontiers ceux qui se nourrissent du texte sacré ? Était-ce une expression un peu trop forte pour les délicats ? Ou une franche faute de goût ? Il est difficile de le savoir. Mais on n'a jamais reproché ces mots à Dante comme un blasphème. Si haute idée qu'il ait eue de lui-même, il ne s'est jamais pris pour Dieu.

On ne doit pas interpréter autrement les paroles dont il use à propos de Béatrice, ou même à propos d'autres personnages de moindre importance. Dante nous a d'ailleurs une fois révélé son secret. Pour faire croire qu'il éprouvait un grand chagrin du départ d'une dame qu'il faisait semblant d'aimer, Dante avait décidé d'en parler *alquanto dolorosamente*, sans quoi, dit-il, on n'aurait pas cru sa feinte. Quelle meilleure manière d'y réussir que d'écrire une *lamentanza*, c'est-à-dire une lamentation ? Le voilà donc en route pour une lamentation de Jérémie ; et quelles paroles n'a-t-il pas choisies ! Les plus sacrées, parce qu'elles s'appliquent directement à la passion du Christ :

O vous qui par la voie d'amour passez,  
arrêtez-vous et regardez  
s'il est douleur aucune, autant que la mienne, pesante...  
(*Vita Nuova*, VII).

Cette « voie d'amour » introduite dans le texte de Jérémie, I, 12, et uniquement pour mieux tromper, suggère que Dante du moins n'était pas scrupuleux en ces matières. On ne s'étonnera pas, après cela, que le poète ait emprunté de nouveau la voix de Jérémie (I, 1) pour annoncer la mort de Béatrice (1), mais on s'étonnera moins encore qu'il nous ait dit de Béatrice bienheureuse ce qu'en effet il a dit.

La méthode la plus sûre pour régler ce problème serait peut-être de commencer par s'entendre sur ce qui peut se dire et ce qui ne peut pas se dire d'une âme bienheureuse. A cette question, je proposerai la réponse que voici : on peut la louer aussi haut qu'on le voudra, pourvu seulement qu'on ne l'identifie pas à Dieu. J'allais presque ajouter : et encore...! car on pourrait aisément citer des textes qui, si leurs auteurs ne l'ont pas pensé, semblent pourtant le dire. Mais il ne nous en faut pas tant pour comprendre les paroles de Dante sur Béatrice ; elles s'expliquent le plus souvent par simple recours à la vertu de la grâce, dont nul chrétien ne peut ignorer la nature ni les effets.

Pour avoir droit de recourir à ce principe d'explication, il faut pourtant ne pas commencer par décréter *a priori* ce que Dante a dû penser de Béatrice. Si l'on décidait, par exemple, que Béatrice fût la Révélation, il y aurait quelque raison de dire que, « dans la pensée de Dante, ce serait une profanation de faire d'une femme réelle le symbole de la Révélation chrétienne. » (2) ; mais il n'y aurait raison à le dire que si Béatrice avait vraiment été pour Dante le symbole de la Révélation. De ce qu'elle ne pourrait pas être une femme si elle était le symbole de ce dont elle n'est peut-être pas le symbole, il ne résulte pas qu'elle ne soit pas une femme. Ce n'est pas tout. Pour tirer une conclusion quelconque de ce que l'on appelle « toutes les données concrètes qui forment le galbe de Béatrice-femme », il faut commencer par les énumérer *toutes* (3). Ce n'est pas ce que l'on fait, et c'est dommage. Faute de l'avoir fait, on ne peut rien conclure d'arguments comme celui-ci, qui sonne creux malgré son apparence massive : « Les qualificatifs donnés par Dante à Béatrice ne sont ni équivalents, ni interchangeables. Ce que Dante dit, ou paraît dire, de Béatrice comme dame peut toujours s'appliquer à Béatrice

---

(1) DANTE, *Vita Nuova*, XXVIII.

(2) P. MANDONNET, *Dante le Théologien*, p. 60.

(3) P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 63.

comme doctrine, mais non inversement » (1). En fait, cette assertion est fausse, et si l'on s'en tient à sa première partie, elle l'est même palpablement. Si ce que Dante dit de Béatrice femme s'applique *toujours* à la théologie, il faut dire que la théologie est née du vivant de Dante, qu'elle avait des membres bien faits, que le père de la théologie est mort, qu'après ce père excellent la théologie elle-même est morte, que sa mort a été pleurée par toute la ville, que son corps est enterré, mais que son âme est au ciel des bienheureux. La vérité est que, pour s'exprimer aussi familièrement que l'auteur de cette thèse, Béatrice-femme a en effet « un galbe », parce qu'elle existe, au lieu que Béatrice-Révélation n'en a pas, parce qu'elle n'existe pas. Si la Révélation en avait un dans la *Divine Comédie*, ce ne serait que celui de Béatrice-femme, dont elle emprunte le corps, la grâce et le sourire, par quoi nous arrivons d'ailleurs au vrai problème : est-il vrai que, « inversement », ce que Dante dit de Béatrice comme doctrine ne puisse pas toujours s'appliquer à Béatrice-femme ?

Si cela est vrai, c'est à ceux qui le soutiennent qu'il revient de le prouver. Je les y aiderais volontiers, mais je ne me souviens pas d'un seul texte de Dante sur Béatrice qui m'ait paru soulever un tel problème théologique. C'est probablement parce que j'ai la simplicité de croire qu'une femme qui jouit de la vue de Dieu face à face est décidément une personne très bien. Non seulement cela, mais je crois aussi qu'une petite Florentine qui a reçu la grâce du baptême est déjà, même avant la béatitude, un être d'une dignité surnaturelle dont la beauté spirituelle passe l'imagination. Le fait que je le croie n'a d'importance que pour moi-même, mais Dante aussi le croyait, et cela est d'une importance extrême pour l'interprète de son œuvre. C'est pourquoi je ne saurais admettre qu'on « nage dans l'absurdité » en pensant que Dante ait écrit d'une chrétienne qu'elle est « un miracle de la Trinité, dépassant tout ce que peuvent produire la nature et l'art ». Cette thèse est tout à fait étrange, surtout venant d'un théologien, et d'un théologien pour qui la pensée de Dante et celle de saint Thomas se confondent. Il est vrai que l'on fait dire ensuite par Dante : « si bien qu'entre le premier jour et la dernière nuit du monde, Dieu n'a rien fait de semblable », ce qui, en effet, « ne saurait se dire d'aucune femme, puisque cela est même au-dessus de la nature angélique » (2). Mais ici, notre théologien

(1) P. MANDONNET, *op. cit.*, pp. 63-64.

(2) P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 64.

décide un peu trop vite, car il y a au moins une femme qui fut créée par Dieu au-dessus de la nature angélique : c'est la Vierge Marie (1). Et quant à Béatrice, Dante n'en a jamais écrit cela. En fait, il a d'abord dit, dans la *Vita Nuova*, XXIX, que cette Dame Béatrice fut, *per similitudine*, un nombre 9, c'est-à-dire un miracle, dont la racine, c'est-à-dire : la racine du miracle (*cioè del miracolo*), ne se trouve que dans la Sainte Trinité. Or saint Thomas enseigne, comme tout théologien, que l'homme est une image de Dieu. Il ne fait même pas difficulté d'admettre qu'à certains égards « l'image de Dieu se trouve plus dans l'homme que dans l'ange » (2). Si, comme le prouve ensuite saint Thomas, cela est vrai de tout homme, mais tout spécialement de celui qui est « imago per conformitatem gratiae » (3), et si cette image de Dieu se trouve en l'homme « non seulement quant à la nature divine, mais aussi quant à la Trinité des personnes » (4), ce n'est pas seulement Béatrice, c'est chacun de nous qui, par rapport aux forces de la nature et de l'art « excedit omnem aliam naturam » (5). Quelle est donc finalement la racine de toutes ces merveilles qui transcendent la nature, sinon la Trinité créatrice et déificatrice ?

Dante a donc eu pleinement raison, pour glorifier Béatrice, d'ailleurs dans un autre texte, de la louer comme l'une des merveilles du Créateur : « Questa è una maraviglia ; che benedetto sia lo Segnorè, che sì mirabilmente sae adoperare ! » (*Vita Nuova*, XXVI). Mais ce n'est pas ce texte auquel pense ici le P. Mandonnet, c'est plutôt celui qu'il applique ailleurs à Béatrice : « Entre la dernière nuit et le premier jour [du monde] nulle œuvre si grande et si magnifique jamais.. ne fut ou ne sera » (6). Texte décisif en effet, s'il s'appliquait à Béatrice ; malheureusement, ces paroles sont prononcées par Béatrice elle-même, parlant du mystère de l'Incarnation et de la Rédemption. Ainsi, pour s'être laissé dominer par l'esprit de système, le P. Mandonnet en est arrivé à fabriquer de faux textes et

(1) SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Pars III, qu. 27, art. 5, Resp.

(2) SAINT THOMAS D'AQUIN, *op. cit.*, I, 99, 3, Resp.

(3) *Op. cit.*, I, 99, 4, Resp.

(4) *Op. cit.*, I, 99, 5, Resp.

(5) *Op. cit.*, I<sup>e</sup> II<sup>o</sup>, 112, I, Resp.

(6) *Par.*, VII, 112-114 ; cité par P. MANDONNET, *Dante le Théologien*, p. 213. — Dans la même page, le P. Mandonnet considère comme inapplicable à une bienheureuse la parole suivante : « Dieu seul peut parfaitement en jouir parce que seul il en a une connaissance parfaite ». Que Dante pouvait-il donc dire d'autre, à moins de soutenir qu'une créature quelconque puisse connaître une autre créature aussi parfaitement que la connaît son créateur ?

à ne même plus comprendre le sens obvie des vrais. Il n'y a pas seulement perdu son italien, mais encore sa théologie.

Surtout, il y a perdu, et la perdront avec lui ceux qui s'engageront sur des voies semblables, la joie la plus profonde, et vraiment béatifiante en son ordre, que donne au lecteur le plus simple la communion avec un génie par le moyen de son œuvre. Se tromper en s'obstinant à maintenir qu'une bienheureuse soit encore une femme, et qu'elle puisse le rester pour l'homme qui l'aime, ce serait commettre sur l'œuvre de Dante un contre-sens plus génial que cette œuvre même. Pareille chose s'est vue, mais on ne peut prétendre ajouter à Dante ce que lui-même ne cesse de suggérer. On s'étonne de voir une femme réelle subir une telle transfiguration; mais à moins d'être réelle, comment Béatrice pourrait-elle être transfigurée ? On s'étonne encore qu'une femme transfigurée par la gloire pense, parle, aime en femme et que ce soit en femme qu'elle soit encore aimée; mais si elle n'était plus femme, comment serait-elle une femme transfigurée ? Ce que Dante nous demande ici de comprendre et d'admettre, c'est précisément que, de par l'amour qu'il lui porta, Béatrice est toute désignée pour être son intercesseur auprès de Dieu. Si Dieu peut le ressaisir, c'est par elle, et c'est bien parce que Dante l'aime encore que Dieu la lui envoie. Ce Dante la suivra sans doute, qui ne suivrait personne d'autre ! Et, en effet, il la suit, telle qu'elle est désormais devenue, la médiatrice entre son âme et Dieu.

Telle est en effet, liée à sa glorification céleste, la transfiguration que Béatrice a subie dans l'âme du poète. Lui-même le dit à maintes reprises, et c'est pour ne l'avoir pas cru sur parole qu'on s'est finalement rendu inintelligible le sens de son œuvre. Qu'est-ce donc que cette Béatrice, demande-t-on, qui se donne le ridicule, après avoir froidement lâché le jeune Alighieri pour épouser Simone dei Bardi, d'adresser « des reproches sanglants à Dante, légitimement marié et honnête père de famille ! » Et le plus fort est qu'après avoir obtenu de Béatrice, en tout et pour tout, deux saluts en neuf ans, Dante « serait toujours engoué, et plus que jamais, de Béatrice. Quelle psychologie ! » (1). Hélas ! oui, quelle psychologie ! Mais de qui ?

---

(1) P. MANDONNET, *Dante le Théologien*, pp. 92-93. — L'argument avait été déjà employé par E. V. ZAPPÀ, *Studi sulla « Vita Nuova » di Dante*, Roma, E. Loescher, 1904, p. 344. Le livre de Zappà est discuté par M. BARBI, *La questione di Beatrice*, dans *Problemi di critica dantesca*, Prima serie (1893-1918), Firenze, Sansoni, 1934-XII, pp. 113-139.



Et que faut-il qu'elle soit, pour ne pas comprendre que Béatrice bienheureuse est encore une vivante : *quella viva Beatrice beata* (1), mais transfigurée en gloire, et qui pense à tout autre chose en rencontrant Dante au purgatoire qu'à lui faire une scène de ménage aux dépens du bon sens et de la morale ? Elle lui reproche bien autre chose ; pour ne pas l'avoir compris, c'est sur le sens de l'œuvre tout entière qu'il a fallu se tromper.

Pour comprendre l'attitude de Dante à l'égard de Béatrice, comme d'ailleurs celle de Béatrice à l'égard de Dante, il suffit de se souvenir que tous les saints ne sont pas au calendrier. Comme tant d'autres chrétiens, Dante pense que, s'il a une chance personnelle de salut, ce n'est pas dans l'intercession des grands saints et saintes de toute l'Eglise, mais dans celle de sa sainte, à lui, qu'elle consiste. Or, ne l'oublions pas, Dante *sait* que Béatrice vit désormais comme une sainte entre les saints. Pourquoi donc ne serait-elle pas pour lui ce que sont pour tant de chrétiens ces êtres chers, dont ils *savent* qu'ils peuvent les prier, et qu'ils prient ? Pour les conduire à l'Amour, comment ne penseraient-ils pas d'abord à ceux qu'ils aiment toujours, et qui les aiment ? Dans le passé de cet homme, la mère qu'il a perdue si jeune, vers l'âge de six ans, est une figure trop peu distincte pour qu'il pense à se tourner vers elle. Il n'y a vraiment pour lui d'autre élue de Dieu à l'intercession personnelle de qui son amour lui donne droit, que cette *Beatrice beata* dont, par le même instinct qui fait que tant de chrétiens prient leur mère, Dante s'est fait une médiatrice. S'il entreprend un voyage aux pays d'outre-tombe, quelle âme bienheureuse Dante espère-t-il rencontrer la première, pour l'accueillir au seuil du ciel et l'y conduire ? Nulle autre que Béatrice. Et, en effet, elle est là. Mais Dante n'ignore pas ce qu'en cette rencontre il aurait d'abord à confesser et à expier. Pour le savoir, Dante n'avait qu'à se demander comment, chaque fois qu'il se sentait vu par elle, le compagnon de Forese Donati rencontrait l'âme de Béatrice :

Tels ces petits, remplis de honte, muets  
et qui se tiennent les yeux à terre, écoutant,  
et se reconnaissant, et repentis,

---

(1) DANTE, *Convivio*, II, 8.

tel je me trouvais; et elle dit : « Puisque  
tu souffres de m'entendre, lève donc la figure,  
tu n'en auras que plus de peine en me regardant  
(*Purg.* XXXI, 64-69).

Mais Dante sait bien à qui il se fie, car lorsqu'au huitième ciel la clameur subite des esprits triomphants l'épouvante, semblable à ces enfants effrayés qui se jettent d'instinct vers celle sur laquelle ils comptent plus que sur tout au monde, Dante se retourne aussitôt vers Béatrice. Mais rien ne peut remplacer ici son texte :

Oppresso di stupore, alla mia guida  
mi volsi, come parvol che ricorre  
sempre colà dove più si confida ;  
  
e quella, come madre che soccorre  
subito al figlio palido e anelo  
con la sua voce che il suol ben disporre  
  
mi disse : « Non sai tu che tu se' in cielo ?  
(*Par.* XXII, 1-7).

Au petit, pâle et haletant, que dit-elle donc, cette mère secourable « dont la voix lui fait toujours du bien ? » Simplement ces divinement maternelles paroles : « Tu ne sais donc pas que tu es au ciel ? » Nous voilà, je le crains, un peu loin des savantes déductions dont il résulte que Béatrice n'a jamais existé, sauf comme symbole du baptême, de la cléricature, des ordres mineurs, de la continence ou de la Lumière de gloire. Mais nous sommes tout près de Dante.

Si Béatrice n'a pas été une femme réelle, aimée par le poète tant qu'elle demeura sur terre, vivant encore en son cœur après qu'elle eut quitté ce monde, perdue pour un temps où sa moralité sombra dans une crise qui menaça jusqu'à son génie, puis retrouvée comme une protectrice céleste dont l'intercession sauva à la fois l'homme et l'œuvre que nous a léguée le poète, si, dis-je, Béatrice n'a pas été cela pour Dante, on peut dire que la *Divine Comédie* nous a systématiquement trompés, et qu'elle nous a indignement trompés en usant des prestiges du génie le plus éclatant pour nous faire croire à des confessions imaginaires, où des amours menteurs dialoguent avec des remords simulés et des détresses feintes avec une espérance sans objet. Encore une fois, cela n'est pas impossible, mais pour qu'on le croie, il faudrait que ce fût prouvé. Que toute tentative pour le prou-

ver conduite à des contradictions flagrantes avec les textes tels qu'ils sont, puis à la distortion des textes qu'on veut rendre tels qu'ils devraient être, enfin à d'innombrables contre-sens et sophismes de justification qui foisonnent comme d'eux-mêmes dès que l'on s'engage dans cette voie, c'en est peut-être assez pour nous en détourner.

Il y a deux textes où Dante ne s'est pas confessé publiquement : la *Vita Nuova* et le *Banquet*. Si nous n'avions que ceux-là, nous devrions le prendre pour un poète courtois que la douleur d'avoir perdu sa dame a conduit à la philosophie. Mais nous en avons d'autre : les pièces à conviction que sont les sonnets à Forese, et l'accusation publique de Dante par Béatrice dans la *Divine Comédie*. C'est bien le même homme qui a écrit tous ces textes, mais pas au même temps de sa vie. Quelque appréciation qu'on porte sur les sonnets, ils cadrent mieux avec ce dont l'auteur de la *Divine Comédie* s'accuse, qu'avec le sentiment qui le porte à s'en accuser. Une œuvre aussi personnelle, dont l'auteur est l'acteur principal, où nous l'y trouvons à même dans une réalité de toutes parts vérifiable, entouré d'amis et d'ennemis qu'il nomme et que nous connaissons d'ailleurs, plein de colères politiques et de désirs de vengeance, mais aussi de pardons, de remords et d'espérances dont on peut identifier les objets, si ce n'est pas là toute la vérité sur Dante — lui-même ne la connaissait pas toute et nul ne dit jamais de soi tout ce qu'il en connaît — c'est du moins, dans l'intention première de son auteur, de la vérité sur ce qu'il tient lui-même pour des réalités. S'il en est ainsi, la *Vita Nuova* ne nous raconte aucunement la déchéance d'un clerc ni d'un théologien, mais la vie et les amours d'un jeune poète pour sa muse, qu'il chante, qu'il perd et qu'il retrouve transfigurée. Il n'y est donc pas question de théologie. Même si, comme je le pense, mais comme on peut le contester, la *Donna Gentile* y symbolise déjà la philosophie, cette œuvre ne nous renseigne aucunement sur la fonction que Dante lui attribue, sauf celle de le consoler. Pour savoir ce que Dante a vraiment pensé des philosophes et de leur sagesse, il faut s'adresser à l'œuvre dans laquelle lui-même dit explicitement ce qu'il en pense, le *Banquet*.

---



**CHAPITRE II**

**DANTE ET LA PHILOSOPHIE  
DANS LE *BANQUET***



## Chapitre II

### DANTE ET LA PHILOSOPHIE DANS LE « BANQUET »

---

Les discussions en cours sur le sens du *Convivio* ne sont peut-être pas destinées à finir. D'abord parce que les érudits n'interprètent que rarement cette œuvre pour elle-même. Ils ont leur idée générale sur la pensée de Dante ; ils savent qui est Béatrice et ce qu'elle n'est pas ; ils ont pris parti sur la *Donna gentile* qui paraît dans cette œuvre et sur ses rapports avec toute autre dame également *gentile* qui peut figurer dans une autre ; ils sont certains que Dante a menti et que, pour couvrir son mensonge, il a refait d'autres œuvres dont le texte primitif a ainsi disparu ; mais ils savent ce qu'il y avait dans ce texte primitif, si bien qu'au nom d'un texte que nous n'avons pas, ils interprètent celui que nous avons. Ce petit jeu sert grandement à alimenter l'enseignement des chaires universitaires, mais il n'a aucune raison de finir, car il est trop vrai que les textes de Dante ne s'accordent pas toujours aisément dans notre esprit, mais on ne pourra s'entendre un jour sur la manière probable dont ils s'accordaient dans le sien qu'à la condition expresse de ne pas altérer ces textes pour les accorder plus facilement dans le nôtre. C'est pourtant ce que l'on fait. D'où il résulte que les discussions des dantologues ne portent plus sur un seul et même *Banquet*, celui de Dante, mais sur de multiples *Banquets* hypothétiques, chacun défendant le sien contre d'autres, avec lesquels il ne peut même pas le comparer.

Une deuxième cause de difficultés est propre à l'œuvre authentique elle-même. Le *Banquet* de Dante est inachevé. Telle que Dante l'avait conçue, l'œuvre devait comprendre un traité d'introduction générale, suivi de quatorze traités dont chacun aurait été formé d'un poème avec un abondant commentaire en prose. Dante n'a écrit que l'Introduction, les trois premiers poèmes avec leurs commentaires et plusieurs poèmes destinés à fournir la matière des autres traités qu'il

n'a pas écrits. Les érudits ne s'entendent pas toujours pour choisir, dans le *Canzoniere* de Dante, ceux des poèmes qu'on doit considérer comme destinés au *Banquet* tel qu'il eût été une fois achevé (1). Nous ne possédons, au total, que quatre traités sur l'ensemble de quinze traités projetés par Dante. Or, si nous n'avions que le deuxième des traités écrits sans le quatrième, nous pourrions démontrer comme vraies des interprétations qui, à la lumière du quatrième, apparaissent comme des erreurs totales sur la pensée du poète. Que serait-ce si Dante avait écrit les onze suivants ? Pour cette seule raison, il sera toujours difficile d'arriver à des conclusions absolument fermes sur le sens ultime des thèses contenues dans le *Banquet*.

Une troisième source de difficultés tient au caractère même de cet écrit. C'est une œuvre pleine d'idées philosophiques et même théologiques, écrite par un auteur qui n'est, techniquement parlant, ni un philosophe ni un théologien. Lorsqu'il écrit cette œuvre, son érudition en ces matières est d'assez fraîche date (2). Cela se sent à la manière dont il y insère tels quels des blocs doctrinaux de provenance différente, sans toujours les équarrir ni les ajuster comme il faudrait. Dante n'avait d'ailleurs pas à faire plus, étant donné le caractère même de cet écrit. Il l'a conçu comme une œuvre de haute vulgarisa-

(1) Sur les chansons écrites par Dante pour le *Convivio* et dont il n'a écrit que le texte, sans leurs commentaires, voir N. ZINGARELLI, *La vita, i tempi e le opere di Dante*, Fr. Vallardi, Milano, 1931; cap. XV, t. I, pp. 337-368. Pour une introduction générale au *Convivio* et aux problèmes qui s'y rattachent, voir *op. cit.*, cap. XXI, t. I, pp. 527-564. La date de composition de l'œuvre est située entre mars 1300 et mai 1303, mais elle varie beaucoup selon les auteurs. — Sur le texte du traité, voir Edw. MOORE, *Studies in Dante*, Fourth series, Oxford, 1917 : *Textual Criticism of the Convivio*, pp. 1-133 et pp. 288-295. — Pour une édition critique du texte, Dante, *Il Convivio...* comm. da G. Busnelli e G. Vandelli, con Introduzione di M. Barbi, F. le Monnier, Firenze, 2 vol., 1934 et 1937. — Pour des raisons d'ordre pratique, je me suis servi de l'édition suivante : DANTE ALIGHIERI, *Il Convivio*, con Prefazione di Pasquale Papa, C. Signorilli, Milano, 1926. C'est la vulgate du texte, dont je me suis d'abord servi, pendant de nombreuses années, et auquel je suis finalement resté fidèle, parce que ses fautes, s'il en contient, ont au moins le mérite d'être l'effet de hasards qui peuvent s'équilibrer, au lieu d'aller toutes dans le même sens, comme font celles de certaines éditions dont la critique s'inspire parfois d'interprétations préalables.

(2) Il faut d'ailleurs se souvenir que, selon la remarque de Boccace, Dante n'a jamais joué du loisir d'un spéculatif. Outre sa « fierissima et importabile passione d'amore » pour Béatrice, il eut une femme, une famille, joua un rôle politique et, par dessus tout, vécut longtemps une vie d'exil et de pauvreté. Ces faits élémentaires sont trop souvent négligés. Cf. BOCCACCIO, *Della origine...*, IV; dans G. L. PASSERINI, *Le Vite di Dante*, Firenze, Sansoni, 1917, pp. 17-18.



tion. Le *Banquet* a pour fin d'initier à la philosophie ces honnêtes gens, que leurs charges publiques, leurs responsabilités familiales ou, simplement, des circonstances matérielles, empêchent le plus souvent de s'instruire en ces matières et d'en tirer les bénéfices auxquels ils ont droit. Si ce que nous dirons plus loin de la philosophie telle que Dante la conçoit semble vrai, on comprendra que l'idée même d'un tel traité soit organiquement liée à son idée de la philosophie.

Cette science est à ses yeux une science de laïcs, sans laquelle ils ne sauraient atteindre les fins temporelles qui leur sont propres. Elle leur est indispensable pour vivre heureux à leur manière ; il faut donc que certains au moins d'entre eux la connaissent, et puisque ces laïcs ne peuvent commodément aller l'apprendre chez les clercs où elle s'enseigne, il faut que l'un d'entre eux écrive pour les autres cette « initiation philosophique » pour gens du monde qu'est précisément le *Banquet*. Assurément, Dante a profité de l'occasion pour exprimer des idées personnelles, principalement celle que je viens de dire et qui est de bien loin la plus importante ; mais, pour cette raison même, il faut avoir soin de toujours interpréter les blocs doctrinaux qu'il utilise, non selon ce qu'ils contiennent ou ce qu'ils impliquent dans les philosophies auxquelles Dante les emprunte, mais selon la justification qu'ils apportent à la thèse personnelle que Dante veut soutenir. En d'autres termes, si l'on veut comprendre Dante dans le *Convivio*, il ne faut pas s'installer successivement dans chacune des positions qu'il traverse, ni creuser chacune d'elles en profondeur ou rayonner de chacune d'elles dans toutes les directions que, prise en elle-même, elle suggère ; il faut les traverser avec lui, du même mouvement dont il les traverse, comme des étapes où l'on peut s'attarder un instant pour jouir du paysage, mais dont aucune n'est le but (1).

Afin d'éviter ces divers dangers, le plus sage sera de procéder par voie d'analyse continue, tout au moins pour ces développements du *Convivio* qui forment manifestement un bloc. En détacher une

---

(1) Sur l'attitude générale de Dante dans le *Banquet*, on aura tout profit à lire les très sages remarques de M. Barbi, dans son *Introduction* à l'édition critique de G. Busnelli et G. Vandelli. — On consultera aussi avec profit les nombreux textes philosophiques et théologiques cités en notes par ces deux éditeurs ; mais de tels textes ne sont utilisables sans danger qu'à la condition de bien discerner, sous leurs analogies ou leurs rencontres verbales avec le texte de Dante, les différences profondes de pensée dues à l'usage défini que Dante en fait. Dante n'a pensé, ou nous ne sommes sûrs qu'il a pensé, que ce qu'il dit dans son texte, nullement de ce que disent les autres auteurs cités en note. On l'a parfois oublié.

phrase pour justifier une interprétation d'ensemble de l'œuvre, ou même du développement auquel elle appartient, serait toujours couvrir une aventure. Or, dans ce que Dante nous a livré de son œuvre, nous trouvons essentiellement : une justification du symbole sous lequel il représente la philosophie, une étude de l'objet et des parties principales de la philosophie, la description des effets de la sagesse dans l'âme du philosophe, la définition des rapports entre la philosophie et l'une des deux autres autorités qui régissent la vie humaine : l'Empire. Ces questions s'y entremêlent, comme elles s'entremêlent dans la réalité ; vingt fois elles semblent se noyer dans quelque digression, mais elles demeurent les directives constantes qui règlent la progression de l'œuvre. Etant donné l'objet défini de notre propre enquête, c'est donc aussi sur elles que notre étude de ce traité doit se régler.

### I. — La Donna Gentile

La Philosophie est représentée dans le *Banquet* par le symbole de la *donna gentile*. Comment cette dame s'est-elle introduite dans sa vie ? Le commencement de cette histoire, telle que Dante la raconte dans le *Banquet*, date de la mort de Béatrice et se relie à la certitude qu'il a de sa béatification céleste. C'est toujours à ce point de départ qu'il en revient : *appresso lo trapassamento di quella Beatrice beata* (II, 2) : après le trépas de cette Béatrice bienheureuse. Pour relier le *Banquet* à la *Vita Nuova*, il est donc naturel d'admettre qu'au moment où débute ce nouveau fragment de son histoire, Dante a déjà eu la vision sur laquelle, au chap. XLII, la *Vita Nuova* s'achève. Il est vrai, certains posent comme une évidence que la dernière partie de cette œuvre, du chap. XXIX inclus jusqu'à la fin, forme un ensemble distinct que l'auteur a ajouté au reste. « Tous le voient », nous assure-t-on, « tous le savent, tous en conviennent » (1). Comme je ne le vois, ni ne le sais, ni n'en conviens, me voilà bien embarrassé. Ne pouvant ni déférer à une évidence qui m'échappe, ni contester ce qui en est une pour tout le monde, je dirai simplement que, ajoutée ou non au texte primitif, la fin de la *Vita Nuova* reste ce qu'elle est et dit ce qu'elle dit. Addition ne signifie pas fiction, encore moins mensonge, artifice ou falsification.

(1) L. PIETROBONO, *Il Poema sacro*, vol. I, pp. 101-102.

Dante nous a donc affirmé dans la *Vita Nuova*, à quelque époque de sa vie qu'il l'ait dit, qu'il a eu une vision relative à Béatrice morte, que cette vision lui inspira le désir de la célébrer d'une manière unique, mais qu'il lui faudrait quelques années pour réaliser ce projet. D'autre part, Dante affirme dans le *Banquet* (II, 7), qu'il savait, par gracieuse révélation de Béatrice elle-même, qu'elle était au ciel; qu'en pensant au ciel comme il pouvait, il s'en allait comme en ravissement; que cette pensée lui inspirait, par sa douceur, le désir de mourir pour aller l'y rejoindre, mais qu'une autre pensée, contraire à la première, lui suggérait d'aimer une autre dame dont elle lui promettait le regard et le salut. Cette dame, Dante la nomme un peu plus loin : c'est la sagesse des philosophes. Poète courtois, Dante la personnifie sous l'image d'une Dame, la *donna gentile*, mais, cette fois, il ne s'agit plus que d'une fiction poétique, ainsi que lui-même le précise en répétant à dessein qu'elle est née de son imagination : « *E imaginava lei fatta come una donna gentile, e non la poteva immaginare in atto alcuno, se non misericordioso* » (II, 12). Enfin, cette *donna gentile* imaginaire, Dante déclare que nous l'avons déjà rencontrée dans la *Vita Nuova*, où elle s'était montrée à lui sous le même aspect et avec le même caractère : c'est cette dame miséricordieuse qui, un peu plus d'un an après la mort de Béatrice, s'offrit à le consoler. Pour s'assurer que la *gentile donna*, qui le regarde avec tant de pitié — *si pietosamente* — dans *Vita Nuova*, XXXV, est bien déjà la philosophie, il suffit de se reporter au *Banquet*, II, 2 : « Je dis donc, en commençant, que l'étoile de Vénus avait accompli deux révolutions dans ce cercle qui la ferait paraître matinale et vespérale, selon divers temps, après le trépas de cette Béatrice bienheureuse qui vit au ciel avec les anges et sur terre avec mon âme, quand cette gentille dame, dont j'ai fait mention dans la fin de la *Vita Nuova*, parut pour la première fois, accompagnée d'amour, à mes yeux et prit une certaine place (*prese luogo alcuno*) dans ma pensée. » Ce qui le séduisit alors en elle fut la consolation qu'elle offrait à son veuvage. Ce nouvel amour, ajoute Dante, eut du mal à s'implanter en moi, parce que « l'amour de cette glorieuse Béatrice tenait encore la citadelle de ma pensée ». Pourtant, il finit par l'emporter, au moins pour un temps, jusqu'à ce que la vision rapportée dans *Vita Nuova*, XXXIX, en eût libéré Dante en le rendant à Béatrice.

Tels sont les faits. En nous renvoyant lui-même du *Banquet* à la *Vita Nuova*, Dante ne nous autorise pas seulement à conclure d'une

œuvre à l'autre, il nous y oblige. La *donna gentile* du *Banquet* n'est qu'un symbole; or la *donna gentile* de la *Vita Nuova* est la même; donc elle aussi n'est qu'un symbole. Comme tout ce que Dante lui-même a pu dire sur son œuvre, ce point capital est pourtant discuté. Il l'est même par celui dont nul ne conteste qu'il connaisse comme pas un l'œuvre de Dante, dont il n'a pas laissé une ligne sans la retourner de toutes les façons, sur laquelle il parle avec un bon sens quasi miraculeux et dont il discute avec une courtoisie que nulle attaque ne parvient à troubler. C'est, bien entendu, M. Michele Barbi que je veux dire. Selon ce maître en critique dantesque, il ne peut pas être vrai que la *donna gentile* du *Banquet* soit la même que celle de la *Vita Nuova*, parce que, dans le *Banquet*, Dante la couvre de louanges, au lieu qu'il la couvre dans la *Vita Nuova* de son mépris. Il n'est donc pas possible que Dante ait parlé de la même chose dans les deux textes : « Cet amour pour la *donna gentile* qui, dans la *Vita Nuova*, se trouve qualifié d'*adversaire de la raison* et de *très vil*, peut-on vraiment croire que ce soit ce même amour pour la Philosophie qui est proclamé si noble dans le *Banquet* ?.. La contradiction entre les deux œuvres n'est pas tant dans le jugement des deux dames que dans l'amour que le poète éprouve pour elles : dans la *Vita Nuova* aussi la dame est *gentile*, mais la pensée qui fait que le cœur lui donne son consentement est très vile (*Vita Nuova*, XXXVIII), au lieu qu'elle est noble dans le *Banquet*. Personne n'a dit de la *donna gentile* de la *Vita Nuova* qu'elle soit représentée comme adversaire de la raison. Ce qui est « adversaire de la raison », dans cette œuvre de jeunesse, c'est l'amour pour cette dame miséricordieuse; et on le dit tel, non parce que le désir serait, génériquement et abstraitement parlant, adversaire de la raison, mais parce qu'un amour ainsi fait est contraire à la « constance » que doit avoir ici la raison même (*op. cit.*, XXXIX). La contradiction entre la *Vita Nuova* et le *Banquet* consiste en ceci, que dans l'une il n'apparaît pas raisonnable d'abandonner Béatrice pour la *donna gentile*, mais que cela y est représenté comme désir mauvais et tentation vaine (XXXIX), au lieu que, dans le *Banquet*, la nouvelle dame est dite d'une si grande vertu que « l'on peut considérer toute stabilité d'âme comme changeante au prix de celle-là » (III, 1). Puisque l'opposition s'établit là entre la dame qu'est Béatrice et une autre dame, miséricordieuse et gentille, mais non pas supérieure à elle, le poète doit rester constant dans son premier amour; ici, au contraire, il s'agit de passer à la sagesse, et ce serait signe de peu

de noblesse de persister dans l'amour sensible, si vertueux qu'il soit : où brille l'amour pour la philosophie (il convient de répéter ici les paroles précises de Dante), « tous les autres amours s'obscurcissent et s'éteignent, parce que son objet éternel chasse et domine incommensurablement les autres objets (*Conv.* III, 14) » (1).

On peut bien dire, en vérité, que Dante n'a pas de chance. S'il affirme que Béatrice est une femme, le P. Mandonnet et E. Aroux disent qu'elle n'est qu'un symbole (2) ; s'il affirme que la *donna gentile* n'est qu'un symbole, M. M. Barbi soutient qu'elle est une réalité. En somme, il n'y a que Dante qui ne sache jamais de quoi il parle. Heureusement pour lui, et surtout pour nous, contester une conclusion de M. M. Barbi ne ressemble en rien à réfuter celles du P. Mandonnet. Ici, l'analyse est à la fois si précise et si nuancée que, si erreur il y a, les considérants mêmes de M. M. Barbi doivent suffire à montrer où elle est. Il s'agit bien en effet, comme l'a vu cet excellent historien, non pas du tout de ce que la *donna gentile* symbolise, mais des sentiments que Dante lui-même dit avoir éprouvés à son égard. C'est exactement pourquoi, du fait que ces sentiments ne sont pas les mêmes dans les deux œuvres, il ne résulte aucunement que la *donna gentile* n'y soit pas la même. Nous devons rappeler ici à ce maître un principe fondamental qu'il nous a lui-même inculqué : bien que les œuvres de Dante soient apparentées comme les filles d'un même père, chacune d'elles existe pour soi et requiert d'être traitée comme une personne distincte. Il suffit de se conformer à cette sagesse pour voir que la contradiction alléguée n'existe peut-être pas.

Plaçons d'abord les faits sous nos yeux. Dans la *Vita Nuova*, Dante vient de perdre Béatrice ; sans attendre une vision qui l'en assure, il sait déjà qu'elle est au ciel entre les élus. A partir de ce moment, aimer Béatrice, c'est donc l'aimer au ciel et telle qu'elle

(1) M. BARBI, *Le questioni di Beatrice*, dans *Problemi di critica dantesca*. Prima serie (1893-1918), Firenze, G. C. Sansoni, 1934-XII ; pp. 118-119. Cf., du même auteur : *Razionalismo e misticismo in Dante*, dans *Studi danteschi*, vol. XVII, p. 14 et pp. 17-18.

(2) Le symbolisme de Béatrice est d'ailleurs tout à fait contraire dans les deux cas. On a vu que, pour le P. Mandonnet, elle symbolise « la vie chrétienne » ; selon E. Aroux, dont l'ouvrage fut dédié au pape Pie IX en 1853, Béatrice symboliserait « la pensée hérétique hypostasée » de Dante, ou encore, « l'hérésie incarnée » et, très exactement, l'hérésie des Albigeois. Voir la réimpression toute récente de ce livre : E. AROUX, *Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste. Révélation d'un catholique sur le moyen âge*, Paris, éditions Nizac, 1930.

est au ciel. Du moins est-ce là l'aimer *comme il devrait*. Sur ces entrefaites, un autre amour s'offre à lui, celui d'une dame noble et miséricordieuse qui promet de le consoler. Dante est fortement tenté de céder. En fait, s'il y a faute à le faire, il consent à la faute : ses yeux commencent à « trop se délecter de la voir » (*Vita Nuova*, XXXVII). Lui-même se reproche cette faiblesse : il se tient pour très lâche : *assai vile*, et le mot *vile* a bien ici son plein sens moral ; Dante bataille contre ce sentiment, si fort que sa condition lui semble horrible : *questa orribile condiziono*. Ainsi, le poète va oublier Béatrice, la dame que la mort seule devrait lui faire oublier, et c'est au moment où cet « adversaire de la raison » va peut-être triompher à jamais, qu'une première apparition de Béatrice vient chasser à temps ce mauvais désir : *cotale malvagio desiderio* (*op. cit.*, XXXIX). Tous les pensers de Dante retournent alors à Béatrice, les larmes jaillissent de nouveau, il est sauvé.

Tels sont les faits. Supposons que cette *donna gentile* ne soit bien, comme Dante l'affirme, que le symbole de la philosophie, qu'en résulte-t-il pour notre problème ? Simplement ceci, qu'après avoir aimé la Béatrice terrestre, puis être resté fidèle pendant plus d'un an à la Béatrice céleste, Dante a consenti quelque temps à se consoler auprès de la philosophie et à chercher dans ce nouvel amour l'oubli du premier. Mais le premier est revenu, il a retrouvé sa force première sans que rien désormais puisse le menacer. Quel est donc ce désir mauvais et contraire à la raison dont Dante s'accuse ? C'est celui de *substituer* l'amour d'une chose terrestre, fût-elle aussi belle, aussi noble, aussi béatifiante que la sagesse philosophique, à l'amour d'une chose céleste telle que l'est Béatrice et sa béatitude. Car c'est bien de cela qu'il s'agit ici : Dante va-t-il, ou non, poursuivre la béatitude suprême où la Béatrice céleste l'invite à la chercher, ou l'oublier pour chercher la seule béatitude terrestre sur les traces d'Aristote ? *Dimenticare* ne signifie pas simplement en italien cette chose passive que nous nommons l'oubli : il connote, au moins par sa racine, l'acte de congédier de sa pensée un certain souvenir. Ce que, dans la *Vita Nuova*, la philosophie prétend faire, c'est amener Dante à oublier qu'il est voué de Béatrice : *ed ora pare che vogliate dimenticare per questa donna* (*Vita Nuova*, XXXVII). Rien de plus clair à cet égard que le sonnet du chap. XXXVIII : « L'âme dit au cœur : « Qui est celui-ci, qui vient pour consoler notre pensée, et sa vertu est-elle si puissante, qu'il ne laisse rester avec nous autre penser ? » Le dilemme que pose tout le contexte est ici nette-

ment défini : ou la philosophie, ou Béatrice. Au terme de cette crise, nous savons que la *donna gentile* n'a pas expulsé Béatrice. Ce qui se trouve chassé, c'est bien plutôt le désir mauvais, et contraire à la constance de la raison, d'expulser Béatrice. Dante ne l'oubliera plus désormais (1).

La *Vita Nuova* ne dit et ne demande que l'on admette rien de plus. Pour que son témoignage fût contredit par d'autres œuvres de Dante, que faudrait-il ? Il ne suffit pas que leur comparaison soulève des difficultés de chronologie. Autobiographie poétique, la *Vita Nuova* peut se permettre des raccourcis ou des extensions de perspective selon le goût du poète. Ce qui s'y nomme « quelques jours » peut se nommer ailleurs trente mois ou plus sans que nous ayons à nous en sentir troublés. Les indications de durée d'une œuvre dont le comput est manifestement symbolique ne peuvent pas entrer dans le même calcul que les indications de durée apparemment historiques du *Banquet*. Ce qui importe ici, c'est la *nature* des faits et leur *ordre de succession*. Pour qu'une autre œuvre de Dante contredise la *Vita Nuova* sur ce point, il faut, soit qu'elle nie la réalité de la crise philosophique ainsi définie, soit qu'elle nie le triomphe final de Béatrice, soit enfin qu'elle nie l'ordre de succession de ces événements tel qu'il ressort de la *Vita Nuova* : mort de Béatrice, amour de la Béatrice céleste, tentation de lui substituer l'amour de la philosophie, retour définitif de Béatrice. Les éloges de la philosophie que l'on peut trouver ailleurs, si hyperboliques soient-ils, ne créent aucune difficulté. Comme le dit très justement M. M. Barbi, ce n'est pas la philosophie même qui est en cause. Comme celle du *Banquet*, la dame de la *Vita Nuova* est *gentile*, elle est *bella molto*, elle est *pietosa*, son amour est *nobilissimo*, et non seulement Dante se demande si cette consolatrice ne lui est pas envoyée par Béatrice elle-même, mais elle lui ressemble comme une béatitude ressemble à une autre béatitude : *onde molte fiato mi ricordava de la mia nobilissima donna* (*Vita Nuova*, XXXVI). Ce qui est en cause, ce sont les sentiments de Dante à son égard ; or, la philosophie s'est offerte pour remplacer Béatrice, désir mauvais et contraire à la raison s'il en fut, mais Béatrice ne s'est jamais offerte à remplacer la philosophie dans l'âme de Dante ; il n'y a donc aucune contradiction entre la condamnation portée par Dante

---

(1) Ce point a été excellemment exposé par FR. ERCOLE, *Il pensiero politico di Dante*, Alpea, Milano, 1928 ; vol. II, pp. 301-302.

contre ses velléités de renier Béatrice au profit de la philosophie et son exaltation ultérieure d'une philosophie respectueuse des droits de Béatrice. Pour pouvoir aimer simultanément les deux, il suffisait à Dante de trouver une place pour chacune d'elles et de les y maintenir. Est-ce là ce qu'il a fait ?

Rappelons d'abord qu'à l'époque où Dante écrivait la fin de la *Vita Nuova*, comme à celle où il écrivait le *Banquet*, toute cette histoire était achevée. Autrement dit, dans ces œuvres telles que nous les connaissons, Dante a déjà accompli le circuit : Béatrice — philosophie — Béatrice. En deuxième lieu, si, comme nous le pensons, il y eut dans la vie de Dante une période d'erreurs morales, ni la *Vita Nuova* ni le *Banquet* n'y font aucune allusion : la seule crise dont le poète semble y parler est celle qui l'a conduit de l'amour de Béatrice à celui de la philosophie. Troisièmement, la position de Dante dans le *Banquet* est celle d'un homme qui, sachant déjà *par révélation gracieuse de Béatrice* qu'elle est au ciel, va pourtant se tenir dans cette œuvre sur le terrain de la philosophie, non certes exclusivement, mais principalement. Pour maintenir simultanément toutes ces données, que faut-il faire ? Il faut admettre que toutes sont vraies, si faire se peut sans impossibilité. Or cela se peut. Il se peut qu'après la mort de Béatrice, outre des distractions moins pures dont il n'entend pas se confesser ici, Dante ait cherché l'oubli dans une passion nouvelle pour la philosophie et que, pour un temps, il l'y ait trouvé ; en suite de quoi, sur les instances de cette Béatrice « qui vit toujours avec son cœur », le souvenir de la femme aimée, transfigurée cette fois par la béatitude, l'aurait élevé de l'amour de la vérité philosophique à celui de la vérité religieuse dont elle est désormais inséparable. Or, s'élever de la philosophie à la religion, ce n'est pas nécessairement renier la philosophie, ce n'est que la transcender. Si donc l'on tentait de définir ce que peut être la position de Dante dans le *Banquet*, telle que ces données permettent de la prévoir, on arriverait aux conclusions suivantes : autant qu'on peut en juger par les seules parties de l'œuvre qu'il ait écrites, Dante y parle en homme déjà reconquis par la Béatrice céleste, qui ne peut donc pas douter de la transcendence du religieux sur le philosophique, mais qui, persuadé que la philosophie reste néanmoins légitime dans son ordre et pour sa fin propre, entreprend de s'en faire l'interprète. En d'autres termes, nous aurions affaire avec un Dante déjà sorti d'une crise de philosophisme pur, qu'il avoue d'ailleurs sans ambages, mais persuadé



qu'une place légitime reste pour la philosophie et qui s'emploie à la définir.

C'est bien là, semble-t-il, l'attitude que Dante a adoptée dans le *Banquet*. Après la mort de Béatrice, et pour chercher un remède à son mal, il eut l'idée de s'adresser aux spécialistes de la consolation. « Je me mis », dit-il, « à lire ce livre, qui n'est pas connu de beaucoup, de Boèce, dans lequel, captif et en disgrâce, il s'était consolé. Et apprenant encore que Cicéron avait écrit un autre livre, dans lequel, traitant de l'amitié, il avait dit quelque chose de la consolation de Lelius, homme du plus haut mérite, sur la mort de son ami Scipion, je le lus » (1). Tel fut donc le point de départ des curiosités philosophiques de Dante. Il avait déjà beaucoup d'idées philosophiques avant ces lectures, mais c'étaient celles qu'il avait trouvées dans son propre esprit, sans étude et qu'il « ne voyait pour ainsi dire que comme en rêve, ainsi qu'on peut le voir dans la *Vita Nuova* ». Ce manque de culture technique lui rendit au début difficile d'entrer dans la pensée de Boèce et de Cicéron. Dante n'en comprit donc que ce qu'il en put comprendre avec les instruments dont il disposait : la formation grammaticale et littéraire du grammairien et les ressources naturelles de son esprit (2). Il arriva pourtant ceci que, cherchant une consolation à sa douleur, Dante trouva bien autre chose. Ces lectures lui découvrirent l'existence d'une langue nouvelle pour lui, celle de ces auteurs, de ces sciences et de

(1) Dante a donc lu BOÈCE, *De consolatione philosophiae*, et CICÉRON, *Laelius sive de Amicitia*. — Sur l'histoire et l'influence de ces œuvres, voir H. R. PATCH, *The Tradition of Boethius. A Study of His Importance in Medieval Culture*, New York, Oxford University Press, 1935; pp. 91-92. — CH. FAVEZ, *La Consolation latine chrétienne*, Paris, J. Vrin, 1937. — P. COURCELLE, *Étude critique sur les commentaires de la Consolation de Boèce (IX<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, dans *Arch. d'hist. doctrinale et littéraire du moyen âge*, 14<sup>e</sup> année (1939), pp. 5-139.

(2) Voir sur ce point, M. BAUMGARTNER, *Dantes Stellung sur Philosophie*, pp. 49-51. — Rocco MURARI, *Dante e Boezio. Contributo allo studio delle fonti danteschi*, Bologna, Zanichelli, 1905; surtout les chap. IV et IX.

L'expression de « l'arte di grammatica » doit être entendue ici au sens que lui donnait le moyen âge, d'après QUINTILIEN, *Oratoriae Institutionis*, lib. I, cap. 4 : « Haec igitur professio, quum brevissime in duas partes dividatur, recte loquendi scientiam et poetarum enarrationem, plus habet in recessu quam fronte promittit. » En fait, c'est le goût littéraire de Dante qui fut d'abord gagné à la philosophie, entendue à la manière humaniste, par la musique de Cicéron. Dante a d'ailleurs commencé la *Canzone de Convivio*, II, par le vers connu : *Voi ch'è 'ntendendo il terzo ciel movete* où, comme l'on verra, le troisième ciel symbolise la Rhétorique, et où le mot *voi* désigne les moteurs de ce ciel, surtout Boèce et Cicéron : « Boezio e Tullio, li quali con la dolcezza di loro sermone inviarono me, come detto è sopra, ne lo amore, cioè ne lo studio, di questa donna gentilissima, Filosofia. » *Convivio*, II, 15.

ces livres. La Sagesse promise par les philosophes le séduisit aussitôt et c'est elle qu'il s'imagina sous l'apparence d'une *donna gentile* dont elle n'est que le symbole poétique (II, 12).

De là la fonction propre et la nature spécifique de la philosophie dans le *Banquet*. C'est essentiellement une donneuse de bonheur humain, et, à ce titre, elle y tend à se centrer sur la morale. Tout concourt d'ailleurs à orienter l'œuvre dans cette direction : le public auquel elle s'adresse, puisqu'il s'agit de faire aimer la philosophie par un public de gentilshommes, de politiciens et d'hommes d'action dont elle doit guider la vie ; le but premier poursuivi par Dante lui-même, puisqu'il lui demande surtout de le consoler et de le sauver. Au moment précis où elle entre dans sa vie, c'est pour les promesses de consolation qu'il lit sur son visage que Dante a commencé de l'aimer : *lo mio secondo amore prese cominciamento de la misericordiosa sembianza d'una donna* (III, 1). Bref, ce que cette dame représente surtout pour lui, c'est la philosophie dans sa fonction consolatrice.

Rien, mieux que la philosophie, ne pouvait remplir cette fonction. Un amour chasse l'autre, et il se trouve précisément que la définition même de la philosophie veut que cette science soit un amour : celui de la sagesse (1). En écrivant le *Banquet*, Dante insiste avec complaisance sur la pureté d'un tel amour, et remarquons bien que, quoique il ne dise pas tout, il ne ment pas dans ce qu'il dit. Si, comme on a lieu de le craindre, il s'est passé autre chose, ce n'est pas de cela qu'il parle en cet endroit. Dante a donc raison de dire que sa vie en union d'âme avec cette Dame gentille — *l'unimento de la mia anima con questa gentil donna* —, c'est-à-dire l'amour de la philosophie qui venait de le guérir et de le consoler, n'avait rien en soi que de noble (III, 1 et 2). Or c'est cet amour nouveau, nous l'avons vu, qui conduisit Dante à fréquenter les écoles des théologiens et les disputes des philosophes. Où Dante fit-il ses études ? Nous l'ignorons. Ceux qui tiennent absolument à ce qu'il se soit rendu à Paris ont tout loisir de chercher ici une confirmation de leur thèse (2). Mais l'important pour nous n'est pas là : c'est bien

(1) DANTE, *Convivio*, II, 15. — Cf. III, 11, et surtout III, 14 : « Filosofia per subietto materiale qui ha la sapienza, e per forma ha amore, e per composto de l'uno e de l'altro, l'uso di speculazione. »

(2) Voir sur ce point PLO-RAJNA, *Per l'andata di Dante a Parigi*, dans *Studi Danteschi*, t. II (1920), pp. 75-87. — Rappelons que le séjour de Dante à Paris est affirmé par G. VILLANI, *Cronica*, lib. IX, 136 : « et andossene allo

plutôt l'invasion de l'âme de Dante par la philosophie en suite de ces études qu'il convient d'observer.

Dante s'exprime en effet d'une manière vraiment remarquable lorsqu'il décrit l'impression que lui produisit cette initiation tardive à la philosophie. Au bout d'environ deux ans et demi d'études, ce nouvel amour chassait de son âme toute autre pensée et expulsait par sa puissance le souvenir du premier amour. C'est alors qu'il écrivit la fameuse chanson : *Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete*, son hymne à la Philosophie. Dans cet éloge poétique, quels titres lui donne-t-il ? Dante la nomme fille de Dieu : *figlia di Dio*, et reine de l'univers : *regina di tutto* (II, 12). Ce sont là des expressions assez fortes. Ajoutons à cela que ce que le « nouvel amour » expulse de la pensée de Dante, ce n'est pas seulement le souvenir de Béatrice femme, muse humaine du poète, mais bien celui de Béatrice bienheureuse. Qu'on relise la deuxième strophe de ce poème, on verra qu'elle ne peut s'interpréter autrement.

Il y a donc bien eu dans la vie de Dante, et le *Banquet* aussi en témoigne, une période d'enthousiasme et d'ardeur passionnée pour *questa donna gentilissima Filosofia*. Enthousiasme pour la beauté intellectuelle pure d'une science qui, par l'amour qu'elle inspire, affranchit l'âme de la douleur ; ardeur pour un savoir béatifiant qui arrache littéralement l'homme au souci de la vie matérielle et lui confère à la fois la lumière et la paix. Remarquons le bien : Dante ne parle pas ici de la philosophie comme si elle était capable d'assurer le salut éternel de l'homme, ni même comme si elle conférait à l'homme une béatitude temporelle qui le dispenserait de l'autre. Ce qui s'est alors passé dans son esprit est tout autre chose : dans la découverte de la philosophie, et dans l'enthousiasme dont le remplit cette découverte, *Dante oubliâ tout le reste*. C'est d'ailleurs pour-

---

Studio di Bologna, e poi a Parigi, et in più parti del mondo ». dans G. L. PASSEBINI, *Le Vite di Dante*, Firenze, Sansoni, p. 3 ; puis par BOCCACE, *Della origine*, ... IX, éd. cit., p. 28, et le texte très précis du *Trattatello*, II, éd. cit., p. 85 ; ensuite par FIL VILLANI, *De vita et moribus Dantis poetæ comici insignis*, V ; éd. cit., p. 185. La tradition est donc ancienne, mais on ne sait si ces auteurs font plus que gloser le texte du *Banquet*. — Pour les arguments en sens contraire, voir H. HAUVERTE, *Études sur la Divine Comédie*, Paris, H. Champion, 1922, pp. 200-214. De ces arguments, aucun ne me semble décisif. Dire que Dante peut avoir recueilli en Italie tout ce que son œuvre contient d'informations sur la France, c'est dire que le contenu de son œuvre ne permet pas de prouver qu'il soit allé en France, non qu'il n'y soit pas allé. Le problème revient donc à savoir si l'on fait ou non confiance au témoignage de G. Villani ; il s'agit d'une option libre ; le problème reste donc ouvert de par la nature même des données qui le définissent.

quoi ce nouvel amour pouvait le consoler de tout, même d'avoir perdu l'objet du premier. Dante ne veut pas dire autre chose dans le passage que je vais citer en entier. Il est un peu long, mais je me souviens d'avoir jadis entendu dire, par une cantatrice italienne, qu'un voiturier italien qui chante ne coupe jamais sa phrase : il la chante jusqu'au bout. Comment traiter avec moins de respect la ligne du radieux développement que voici ? « Et là où la Chanson dit : *qui veut voir le salut, qu'il fixe ses yeux sur les yeux de cette dame*, les yeux de cette dame sont ses démonstrations, lesquelles, fixées dans les regards de l'entendement, enamourent l'âme libérée des contradictions. O très doux et ineffables semblants, soudains ravisseurs de la pensée humaine qui apparaissez dans les enseignements des yeux de la philosophie quand elle raisonne avec ses amants ! C'est vraiment en vous qu'est le salut, par lequel celui qui vous regarde se béatifie et se sauve de la mort de l'ignorance et des vices. Où je dis : *Mais il ne craint pas l'angoisse des soupirs*, il faut entendre : s'il ne craint pas le labeur de l'étude et le conflit des doutes qui, lorsque commencent les regards de cette dame, surgissent en abondance, mais ensuite s'évanouissent à sa lumière prolongée comme les brouillards légers du matin à la face du soleil, et l'intellect familier reste libre et plein de certitude comme l'air purifié et illuminé par les rayons de midi. » (II, 15). On sent derrière cet enthousiasme la présence d'une expérience personnelle toute récente et qui peut-être même dure encore : Dante glorifie la philosophie comme béatifiante, parce qu'il vient de découvrir la joie de comprendre la vérité rationnelle et le bonheur de la posséder (1).

Que, dans la joie de cette découverte, Dante ait oublié pour un temps tout le reste, le fait n'a rien de bien extraordinaire en soi.

---

(1) C'est exactement à cette période d'ivresse philosophique, contemporaine de la découverte de la sagesse humaine, que se rapporte le texte du *Convivio*, II, 15, où Dante dit « che non dee l'uomo, per maggiore amico, dimenticare li ser-vigi ricevuti dal sapere ». Il y a donc eu un temps où Béatrice fut pour Dante une « moindre amie » et la philosophie une « plus grande amie ». Je n'arrive pas à partager l'étonnement que cause ce texte à L. PIETROBONO (*Il poema sacro*, vol. I, p. 98). L'illustre dantologue semble admettre comme évident que le « retour de Dante à Béatrice », s'il eût eu lieu, eût nécessairement exclu de l'âme du poète l'amour de la philosophie. Jamais Dante n'admettra qu'un amour dût exclure l'autre, pas même dans la *Divine Comédie*, où l'on sait quelle place il accorde à Siger de Brabant. Il y a eu, à un certain moment, un renversement de la hiérarchie de ces deux amours dans l'âme de Dante, et même un oubli temporaire de Béatrice, mais le retour de Béatrice n'entraîna jamais pour lui l'exclusion de la Donna Gentile, ce qui, comme l'on verra d'ailleurs plus loin (ch. III) eût entraîné l'exclusion de l'idéal dantesque de l'Empire.

On sait ce que peut être l'ardeur du néophyte. Sur un plan beaucoup plus humble, mais non sans analogie, qui de nous ne sait ce que c'est que découvrir un écrivain, s'en enthousiasmer, ne plus lire que celui-là pendant quelque temps exactement comme s'il n'en existait plus d'autres, jusqu'à ce que, le point de saturation une fois atteint, on le mette avec respect sur un coin de sa bibliothèque dans ces limbes où sommeillent ceux que nous avons aimés ? Comme disait M. Barrès : encore un citron de pressé ! Les crises intellectuelles sont plus profondes que les crises de goût littéraire, elles durent aussi davantage, mais elles ne sont pas essentiellement différentes. Béatrice a formellement accusé son pénitent d'avoir jadis suivi une fausse doctrine. Lorsque Dante lui demande pourquoi ses paroles dépassent de si loin les prises de son entendement, Béatrice lui répond : « C'est pour que tu connaisses cette école, que tu as suivie (*conoschi... quella scuola c'hai seguitata*), et que tu voies comment sa doctrine peut suivre ma parole, et voies que votre méthode est aussi éloignée de la voie divine que l'est de la terre le ciel dont la course se hâte dans les hauteurs » (*Purg. XXXIII, 85-90*). Puisqu'il s'agit ici d'une école et d'une doctrine, ce n'est pas de fautes morales que Béatrice peut avoir parlé dans ce passage. De plus, afin d'expliquer pourquoi la raison de Dante ne peut saisir ses paroles, Béatrice lui répond qu'il doit le savoir, parce qu'il a suivi une école dont la méthode — *vostra via* — est aussi inférieure à celle de la parole divine que la terre l'est au ciel : si ce n'est pas pour lui rappeler qu'il a jadis trop compté sur les forces de la raison, on ne voit vraiment pas ce que cela pourrait bien signifier (1). Selon son triple

---

(1) Depuis longtemps déjà, M. Michele Barbi a soutenu que les fautes dont Béatrice accuse Dante, *Purg. XXX, 124-145*, sont essentiellement les mêmes que celles dont elle l'accuse dans *Purg. XXXIII, 85-90*. Pour lui, Dante se serait simplement rendu coupable d'avoir poursuivi les biens du monde et leur vanité. Son argument préféré est que : « si le *straniarsi* de Dante (*Purg. XXX-III, 92*) est celui dont il a déjà perdu la mémoire dans le *Lété*, comment peut-il être différent de celui qui lui est reproché dans le chant XXX et qu'il a si amèrement pleuré ? Pourquoi Béatrice aurait-elle attendu jusqu'ici pour lui reprocher une seconde faute ? Et comment Dante aurait-il pu en boire l'oubli sans payer d'abord l'écot du repentir ? » (M. BARBI, *Problemi di critica dantesca*, Prima serie, pp. 134-139). On peut en discuter. D'abord le fait que Béatrice ait parlé de ces fautes séparément s'explique plus facilement si elles ne sont pas la même que si elles le sont ; et quant au pardon d'une faute dont on n'a pas eu la contrition, je crois qu'il est vraiment excessif de lire le passage de *Purg. XXX* comme s'il s'agissait d'une confession générale réelle. Dante ne s'y confesse pas, c'est Béatrice qui l'accuse, et elle le purifie ensuite dans le *Lété* des fautes qu'il a commises, non de celles-là seules dont elle l'a accusé. De plus, l'interprétation de M. M. Barbi se heurte au texte même, et c'est le

témoignage, Dante a donc vraiment subi cette crise. Reste à savoir si, dans le *Banquet*, Béatrice a vraiment triomphé. Trois solutions différentes de ce problème sont concevables : Dante est encore engagé dans cette crise lorsqu'il écrit cette œuvre; Dante est déjà sorti de cette crise, qui s'est terminée dans laisser de traces; Dante est déjà sorti de cette crise, mais sa pensée en porte la marque. Entre ces trois hypothèses, nous n'avons pas droit de choisir *a priori*, mais nous pouvons consulter le texte même du *Banquet* et lui demander d'en décider pour nous.

## II. — Le Primat de la Morale

La place qu'occupe Béatrice dans le *Banquet* est des plus curieuses et l'on ne s'étonne pas qu'elle ait donné lieu aux commentaires les plus différents. Les commentateurs se trouvent pourtant là sur l'un des terrains les plus solides que l'on puisse rencontrer dans cette œuvre de Dante. Partout ailleurs on peut se demander : oui, c'est ce qu'il dit, mais qu'aurait-il ajouté dans les traités qui ne furent pas écrits ? Ici, au contraire, nous avons tout ce que Dante eût dit de Béatrice, même si les onze traités absents avaient été écrits.

---

texte qui doit finalement décider. Dans *Purg.* XXX, Béatrice reproche à Dante d'être tombé là où nous le trouvons au début de la *Divine Comédie*, avec les trois bêtes, si bas que seule la peur de l'enfer pouvait désormais le corriger; dans *Purg.* XXXIII, Béatrice lui reproche d'avoir adhéré à une « école » dont Dante voit bien à présent que la « doctrine » ne peut suivre sa propre « parole », et dont la méthode (*vostra via*) est aussi éloignée de celle de Dieu que la terre l'est du ciel. Sur quoi M. M. Barbi objecte que Dante ne peut s'être accusé d'un amour trop exclusif pour la philosophie, c'est-à-dire « d'un égarement intellectuel qui n'apparaît jamais dans ses œuvres » (*Razionalismo e misticismo in Dante*, dans *Studi Danteschi*, t. XXI (1937), p. 42. La question n'est pas là, car le fait que Dante s'en accuse nous dispenserait de chercher comment il a pu le faire; mais surtout les traces de cet égarement intellectuel apparaissent souvent dans ses œuvres, même là où Dante lui-même ne les a pas reconnues pour telles. Un penseur qui, jusqu'à la fin de sa vie, a considéré les ordres de la philosophie morale et de la politique comme autonomes et séparés au point de les soustraire à la juridiction de la théologie et de l'Église, est parfaitement capable d'avoir passé par une crise de philosophisme pur dont ce séparatisme rémanent serait la trace. Il y a un petit coin de Dante qui n'a jamais bien trempé dans l'eau du Lété. Béatrice ne s'en est pas aperçue, parce que Dante lui-même ne s'en est jamais aperçu. Il a cru surmonter son philosophisme en rétablissant la vie chrétienne et la révélation au-dessus de sa morale et de sa philosophie, mais il n'a jamais consenti à subordonner effectivement l'un à l'autre les deux ordres qu'il acceptait de hiérarchiser (Voir plus loin, p. 180 suiv.). — Sur les diverses solutions de ce problème que l'on a proposées, consulter Edw. Moore, *Studios in Dante*, 3rd. Series, Oxford, 1903 : *The Reproaches of Beatrice*, pp. 221-252.

Béatrice disparaît de l'œuvre au 1<sup>o</sup> traité, et, dans la pensée de Dante, elle n'y devait plus reparaître : « Mais puisqu'il est ici parlé de l'immortalité de l'âme, je ferai une digression pour en raisonner ; parce que, en en raisonnant, il sera beau de finir de parler de cette vivante Béatrice bienheureuse dont, de propos délibéré, j'entends ne plus parler dans ce livre » (II, 8). Sur quoi certains interprètes concluent sans hésiter : Béatrice a perdu la partie, puisque Dante saisait la première occasion qu'il trouve de s'en débarrasser.

C'est aller bien vite en besogne. En déclarant qu'il n'en parlera plus *per proponimento*, Dante suggère qu'il élimine de son œuvre quelqu'un qu'il ne peut éliminer de sa pensée. C'est ce que l'on nomme en français : s'abstenir d'en parler, et l'on ne s'abstient de parler que de ce à quoi l'on pense et dont on aurait même envie de parler. De plus, Béatrice est expressément qualifiée ici de *viva*, et cette vivante l'est à la fois au ciel et dans l'âme de Dante, ainsi que lui-même nous l'a dit. Assurément, si celui qui parle des quasi-extases où le jetait la contemplation du céleste séjour de Béatrice décide de s'en taire, ce n'est pas qu'il n'ait plus rien à en dire, mais qu'il a des raisons définies de ne plus en parler.

Cela est si vrai, que le problème réel n'est pas de savoir pourquoi Béatrice s'en va du *Banquet*, mais pourquoi elle y est venue. Si Dante l'y a invitée, ne fût-ce que pour y faire une apparition fugitive, c'est probablement dans une intention définie (1). On ne conçoit pas la *Vita Nuova* ni la *Divine Comédie* sans Béatrice : elle est l'âme de ces deux œuvres ; mais un *Banquet* sans Béatrice n'était pas plus inconcevable que ne l'est sans elle la *Monarchie*. Dante va parler de la *donna gentile* c'est-à-dire de la Philosophie ; la philosophie n'a pas grand chose à dire sur l'autre monde, et puisque Béatrice est morte, la philosophie aura fait pour elle à peu près tout ce qu'elle pouvait faire, en prouvant qu'elle est encore vivante dans un au-delà sur lequel, en tant que philosophie, elle manque de précisions. Le suprême hommage de la *donna gentile* à Béatrice était de prouver qu'elle est immortelle. Elle le lui a rendu, après quoi elle a cessé d'en parler. Mais elle ne le lui a rendu que parce que Dante tenait expressément à le lui rendre. Tout le récit du II<sup>o</sup> Traité que nous avons analysé a directement pour objet de placer l'œuvre entière, sous le patronage de Béatrice et comme sous son invocation. C'est

---

(1) Dans le même sens, voir Fr. ERCOLE, *Il pensiero politico di Dante*, Alpes, Milano, 1928 ; vol. II, pp. 301-302.

peut-être qu'en effet, dans un traité de philosophie telle que Dante l'entend, la place qui revient à la théologie est au-dessus de cette science, tout à fait au-dessus même, mais aussi nettement en dehors. Voyons donc si ce ne serait pas aussi pour cette raison qu'ayant reçu de la *donna gentile* l'hommage préalable auquel elle a droit, Béatrice défère aux conseils que son éminente dignité lui donne et, laissant la Philosophie maîtresse chez elle, elle s'en va.

La *donna gentile* n'est d'ailleurs pas longue à prendre acte de ce départ. Procédant en philosophe qu'elle est, elle s'emploie d'abord à mettre de l'ordre dans sa maison en assignant à chacune des sciences la place définie qui lui revient. Excellente occasion de préciser celle qui revient aussi à la théologie, et l'on va voir que Dante savait fort bien de quelle manière il entendait obtenir d'elle les libertés sans lesquelles la philosophie n'aurait pu lui rendre les services définis qu'il en attendait.

Dante a traité *ex professo* le problème de la classification des sciences pour commenter le vers du poème sur lequel est construit tout le II<sup>e</sup> Traité du *Banquet* : *voi che 'ntendendo il terzo ciel movete*. Pour expliquer ce qu'est le troisième ciel, il faut expliquer d'abord ce que veut dire le mot « ciel » dans le poème où Dante vient de l'employer. *Ciel* y signifie *science*; les divers ciels y sont donc les diverses sciences. De même en effet que chaque ciel tourne autour de son centre, chaque science tourne autour de son objet, comme autour d'un centre immobile. En outre, de même que chaque ciel illumine des choses visibles, chaque science illumine des choses intelligibles. Enfin, de même que, de l'avis de tous les philosophes, les astres influent sur les matières convenablement disposées, pour leur conférer les perfections qu'elles peuvent recevoir, de même aussi les sciences nous confèrent les diverses perfections qui nous permettent de considérer la vérité, c'est-à-dire notre perfection ultime, comme le dit Aristote au passage de l'*Ethique*, VI, lorsqu'il dit que le vrai est le bien de l'intellect (1).

---

(1) DANTE, *Convivio*, II, 13. — Je n'ai pas retrouvé ce texte dans ARISTOTE. *Ethic. Nic.*, VI. Par contre, saint Thomas d'Aquin dit, dans son *In X libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio* (édit. A. M. Pirotta, Turin, Marietti, 1934) : « Et hujus rationem assignat (Aristoteles), quia omnia consonant vero. Et hujus ratio est, quia, ut dicitur in sexto hujus, verum est bonum intellectus ». (*Id. cit.* lib. I, lect. 12, n° 139). En effet, on lit au lib. VI, lect. 3-4, n° 1143 : « Quamvis enim per ista duo quandoque verum dicatur tamen contingit quod eis quandoque dicitur falsum, quod est malum intellectus, sicut verum est bonum intellectus ». Comme cette formule, qui se trouve deux



Cette comparaison générale ne soulève aucun problème, mais il en surgit deux, dès que l'on tente d'assimiler chaque science particulière à un ciel particulier. En additionnant les sciences du Trivium et celles du Quadrivium, on obtient sept sciences ; en leur ajoutant la physique et la métaphysique, la morale et la théologie, on arrive au total de onze. D'autre part, en additionnant les ciels des sept planètes, les deux ciels mobiles qui les entourent et le ciel immobile qui enveloppe le tout, on obtient le nombre dix. Il y a donc une science de trop et il faudra nécessairement attribuer deux sciences distinctes à un même ciel. De plus, le problème se pose de savoir dans quel ordre ascendant on classera les sciences. Puisque les ciels les plus hauts sont ceux dont l'influence est la plus universelle, ils sont en même temps les plus nobles ; classer les sciences en les apparentant aux divers ciels, c'est donc du même coup les hiérarchiser. Non seulement Dante n'a pas évité ces difficultés, mais il les a provoquées, signe certain qu'il avait quelque chose de précis à dire et qu'il cherchait une occasion de s'expliquer à ce sujet.

La correspondance des sept premières sciences aux sept planètes s'établit le plus aisément du monde, pourvu du moins que l'on accepte sans discussion des apparentements assez inattendus, mais que l'ordre universellement reçu des sept arts libéraux obligeait d'accepter. On obtient alors la hiérarchie suivante :

Trivium	}	Grammaire	⇒	Lune
		Dialectique	⇒	Mercure
		Rhétorique	⇒	Vénus
Quadrivium	}	Arithmétique	⇒	Soleil
		Musique	⇒	Mars
		Géométrie	⇒	Jupiter
		Astronomie	⇒	Saturne

---

fois dans le commentaire de saint Thomas, n'est pas dans le texte d'Aristote, il semble que Dante cite ici Aristote d'après ce commentaire. On peut même conjecturer que sa référence est empruntée au premier des deux textes du commentaire que nous venons de reproduire : *in sexto hujus*. Dante a compris : *hujus libri* ; d'où la formule dont il use : « la veritate... che è l'ultima perfezione nostra, si come dice lo Filosofo nel sexto de l'Ética, quando dice che 'l vero è lo bene de lo intelletto ». (*loc. cit.*). Dante a cru que saint Thomas disait qu'Aristote l'avait dit, il a donc affirmé, de confiance, qu'Aristote l'avait dit.

Nous pouvons nous dispenser d'analyser les raisons qui justifient, si l'on peut dire, ces apparentements. Comme nous savons sans doute possible que c'est la liste qui a dicté les raisons et non pas inversement, on peut, sans injure à Dante, les tenir pour arbitraires. Il n'en va pas de même des quatre dernières sciences et des trois derniers cieux. Le problème se pose alors de répartir quatre sciences : la physique, la morale, la métaphysique et la théologie, entre trois cieux : le Firmament, le Crystallin et l'Empyrée. Comment opérer cette répartition ?

Pour le moment du moins, nous pouvons éliminer l'Empyrée, parce qu'il ne rentre pas normalement dans la classification naturelle des cieux (1). L'Empyrée est un ciel inconnu des philosophes et des savants ; ce sont les théologiens qui en affirment l'existence et pour des raisons purement théologiques. En fait l'univers naturel, au delà duquel commence le monde surnaturel, s'arrête au Crystallin. C'est ce que Dante suggère clairement, lorsque après avoir énuméré les cieux des sept planètes, le firmament et le cristallin, il ajoute : « en dehors de tous ceux-ci, *les Catholiques* posent le ciel Empyrée » (II, 3). De toute évidence, ce ciel n'existe pas pour les savants en tant que savants. Pour la même raison, nous pouvons provisoirement éliminer la théologie, car elle non plus n'est pas une science de la nature connue par des moyens naturels. Plaçons donc cette science et ce ciel dans une position d'attente où l'on peut prévoir qu'ils ne manqueront pas de se rejoindre et tournons-nous vers les deux cieux et les trois sciences qui nous restent : comment répartir la physique, la morale et la métaphysique entre le Firmament et le Crystallin ?

Je crois sincèrement ne tirer les textes vers aucune thèse en disant que, si l'on pose la question à n'importe quel philosophe à qui la scolastique soit familière, sa réponse sera la suivante : puisque la métaphysique est la plus haute des sciences, il faut l'assortir au ciel le plus élevé, c'est-à-dire au Crystallin, ce qui conduirait à attribuer au Firmament la physique ainsi que la morale. En fait, Dante procède tout autrement. Le Firmament, dit-il, offre à notre vue deux spectacles principaux : d'abord un grand nombre d'étoiles, ensuite la Voie Lactée, ce cercle blanc que le peuple nomme : Route de Saint Jacques. De plus, il nous montre l'un des pôles, tandis qu'il

---

(1) Sur l'Empyrée, consulter Bruno NARDI, *La dottrina dell'Empireo nella sua genesi storica e nel pensiero dantesco*, dans *Saggi di filosofia dantesca*, Milano, Perrella, 1930-VIII, pp. 187-238.

tient l'autre caché. Enfin, il accomplit un mouvement d'orient en occident, puis un autre, d'occident en orient, qu'il nous est à peine possible de percevoir.

Considérons d'abord la multitude d'étoiles qui paraît au firmament. Les savants égyptiens disent qu'il y en a 22.000. Ce nombre est composé de trois autres : deux, vingt et mille. *Deux*, veut dire le mouvement local, qui suppose nécessairement un point de départ et un point d'arrivée. *Vingt*, signifie le mouvement d'altération, c'est-à-dire le changement; en effet, le nombre dix ne peut changer en s'augmentant que par addition des neuf autres, ou de lui-même, et le plus beau de ces changements est celui qu'il subit en s'ajoutant à lui-même; *vingt*, qui représente le changement parfait de dix, symbolise donc à merveille la physique dont l'objet est le changement. Ainsi, de même que *deux* symbolisait le mouvement local, *vingt* symbolise le mouvement d'« altération »; or *mille* se trouve symboliser une troisième sorte de mouvement, celui d'« augmentation », parce que mille marque une limite qu'on ne peut dépasser qu'en le multipliant. Le nombre 22.000 est donc formé de trois nombres qui, tous ensemble, symbolisent les trois genres de mouvement qui forment l'objet de la Physique, comme Aristote l'enseigne au chap. V du Livre I du traité qui porte ce titre (1). D'autre part, en tant qu'il exhibe aux regards de l'homme la Voie Lactée, le firmament ressemble grandement à la métaphysique. En effet, après avoir rapporté plusieurs explications différentes de ce fait, Dante s'arrête à l'une de celles que l'ancienne traduction d'Aristote attribue à ce philosophe : la Voie Lactée n'est qu'un amas d'étoiles fixes, si petites que nous ne pouvons les distinguer, mais qui produisent cette lueur que nous nommons Voie Lactée : « C'est pourquoi, comme la Voie Lactée est un effet de ces étoiles que nous ne pouvons pas voir et que nous ne connaissons que par leurs effets, et puisque la métaphysique traite des premières substances, que nous ne pouvons paille-

---

(1) DANTE, *Convivio*, II, 14. — Je ne trouve rien sur ce sujet dans ARISTOTE, *Phys.*, I, 5; mais Dante lui-même, ou un copiste, a du simplement intervertir les deux nombres, car un passage qui répond parfaitement aux idées exprimées ici par Dante, se trouve dans *Phys.*, V, 1, 225 b 5-9. Le texte du *Convivio*, II, 14, que nous venons de citer devrait donc se lire : « E questi tre movimenti soli mostra la Fisica, si come nel primo del quinto suo libro è provato ». — Il est assez curieux que, dans leur commentaire sur ce texte, G. Bionelli et G. Vandelli (éd. cit., t. I, p. 216, note 8), sans doute parce qu'ils n'ont rien trouvé à *Phys.* I, 5, en aient conclu que, par *Fisica*, il faut entendre ici la physique en général. Mais, dans la physique en général, il n'y a pas de « quinto del primo », c'est-à-dire, de chap. V du livre I.

ment comprendre que par leurs effets, il est manifeste que le firmament a grande ressemblance avec la métaphysique. »

Après cette belle démonstration, c'est un jeu pour Dante de montrer que le pôle visible du firmament signifie les choses visibles, dont parle la physique, au lieu que le pôle invisible signifie les substances invisibles, objets de la métaphysique ; enfin, que la révolution diurne du ciel, qui commence et s'achève en un jour, signifie les natures corruptibles dont traite la physique, et que le mouvement quasi-insensible d'un degré en cent ans que fait le ciel d'occident en orient, signifie les choses incorruptibles que Dieu a créées au commencement et qui n'auront pas de fin : celles dont parle la métaphysique (II, 14).

Dante insiste à loisir sur la justification symbolique de sa thèse. Il ne peut donc s'agir ici d'une méprise et c'est en pleine connaissance de cause, qu'après avoir accordé la seconde place *ex-æquo* à la physique et à la métaphysique, il élève la morale au premier rang. C'est elle, en effet, qui correspond au ciel cristallin. Leur analogie est évidente, car le Crystallin est ce que l'on nomme aussi le Premier Mobile ; or ce ciel a un rapport très manifeste à la philosophie morale, car cette dernière, comme le dit saint Thomas dans son commentaire sur le II<sup>e</sup> Livre de l'*Ethique*, nous meut et nous dirige vers les autres sciences (1). Bien plus, Aristote lui-même dit, au livre V de l'*Ethique*, que « la justice légale ordonne l'étude des sciences, et qu'elle commande, pour qu'elles ne soient pas abandonnées, que celles-ci soient apprises et enseignées » (2). De même aussi, le ciel

(1) SAINT THOMAS D'AQUIN, *In II<sup>m</sup> lib. Ethic.*, lect. I, éd. Pirotta, n° 245 : « Et ratio ordinis est, quia virtutes morales sunt magis notae, et per eas disponimur ad intellectuales ». — J'avoue ne pas voir ici la nécessité de l'hypothèse proposée au sujet de ce texte par A. GILBERT, *Dante's conception of Justice*, Durham, North Carolina, 1925, p. 183, et reprise par G. BUSNELLI et G. VANDELLI, *éd. cit.*, p. 223, note 5.

(2) Je n'ai pas trouvé ce passage dans *Ethic. V*. Mais on trouve la même idée sommairement indiquée dans *Ethic. I*, 1, 1098 a 27-1098 b 2, et commentée par saint Thomas, avec une distinction pour sauvegarder le primat des sciences spéculatives, dans *In X libros Ethic.*, lib. I, lect. 2, éd. Pirotta, n° 26-28. Ce texte est reproduit en entier par G. BUSNELLI et G. VANDELLI, *éd. cit.*, p. 224, note 1. — On peut aussi comparer la formule de Dante au passage suivant d'Averroès : « Videtur autem esse potissima artium, et maxime principantis : et huiusmodi quidem est ars gubernandi civitates. Etenim haec ars principatur omnibus artibus, cum determinet quas artes et scientias oportet esse in civitatibus, in quas artes et scientias oportet exercere quosdam hominum, et usque ad quem finem oportet discipulos pervenire in discendo artes. Cum igitur haec ars taliter se habeat ad reliquas artium, est principalior earum. » *AVERROES, In Moral Nichom.*, lib. I, cap. 2 dans *Aristotelis Stagiritae libri moralem totam philosophiam complectentes*, Venetia, apud Junta, 1550 ; vol. III, fol. 1 v a.

Crystallin, ou Premier Mobile, ordonne par son mouvement la révolution quotidienne de tous les autres cieux, révolution qui leur permet de recevoir et d'envoyer ici-bas chaque jour l'efficace de toutes leurs parties. Si la révolution du premier mobile cessait de faire tourner les autres cieux, on n'en verrait ici-bas qu'une faible partie et l'on ne sentirait que peu leur influence. Il n'y aurait plus sur terre ni génération d'animaux vivants et de plantes, ni distinction du jour ou de la nuit, il n'y aurait ni semaine, ni mois, ni année, mais tout l'univers serait en désordre et le mouvement des autres cieux serait en vain : « Et semblablement, la philosophie morale cessant, les autres sciences s'éclipseraient quelque temps, il n'y aurait ni génération de félicité, ni vie de bonheur et c'est en vain que ces sciences auraient été écrites et découvertes dans l'antiquité. Par quoi il est très manifeste que ce ciel a rapport à la philosophie morale. » (II, 14).

La thèse que soutient ici Dante est tout à fait extraordinaire au moyen âge. Prise à la lettre, elle revient à soutenir le primat de la morale sur la métaphysique, doctrine qui ne pouvait du moins se réclamer d'Aristote et peut-être moins encore de saint Thomas d'Aquin. Pour ces deux philosophes, impossible de douter que la science suprême, principale et architectonique ne soit la métaphysique, science théorique, purement spéculative, qui connaît seule la cause finale de tout, c'est-à-dire ce qu'il y a de meilleur dans toute la nature, la cause des causes : Dieu (1). Saint Thomas est aussi ferme sur ce point que Dante l'est en sens contraire : « Toutes les sciences et tous les arts visent une seule chose, la perfection de l'homme, qui est sa béatitude. Il est donc nécessaire que l'une d'elles régisse toutes les autres, celle qui revendique à bon droit le nom de sagesse », car puisqu'elle porte sur les principes les plus universels, elle est aussi la plus intellectuelle de toutes et, par conséquent enfin, elle est leur régulatrice : *est aliarum regulatrix* (2).

On croira difficilement que Dante ait pu ignorer, sinon ces textes, du moins la thèse absolument fondamentale qu'ils enseignent. C'est peut-être même parce qu'ils les connaissaient à merveille qu'il y a trouvé de quoi les accommoder aux fins personnelles qu'il poursuivait. L'exaltation de la métaphysique est en effet telle chez Aristote

(1) SAINT THOMAS D'AQUIN, *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria*, édit. M.-R. Cathala, Turin, P. Marietti, 1915 ; lib. I, lect. 2, n<sup>os</sup> 50-51.

(2) *Op. cit.*, Proœmium.

ment comprendre que par leurs firmament a grande ressemblance

Après cette belle démonstration, trer que le pôle visible du firmament parle la physique, au lieu que le pôle invisibles, objets de la métaphysique du ciel, qui commence et s'achève e. corruptibles dont traite la physique, insensible d'un degré en cent ans que signifie les choses incorruptibles que Dieu et qui n'auront pas de fin : celles dont 14).

Dante insiste à loisir sur la justification. Il ne peut donc s'agir ici d'une méprise sance de cause, qu'après avoir accordé la physique et à la métaphysique, il élève la C'est elle, en effet, qui correspond au ciel est évidente, car le Crystallin est ce que l'or Mobile; or ce ciel a un rapport très morale, car cette dernière, comme le dit commentaire sur le II<sup>e</sup> Livre de l'*Ethique*, n vers les autres sciences (1). Bien plus, Aristote V de l'*Ethique*, que « la justice légale ordonne et qu'elle commande, pour qu'elles ne soient celles-ci soient apprises et enseignées » (2). 1

(1) Saint THOMAS D'AQUIN, *In II<sup>m</sup> lib. Ethic.*, lect. « Et ratio ordinis est, quia virtutes morales sunt magis ponitur ad intellectuales ». — J'avoue ne pas voir ici thèse proposée au sujet de ce texte par A. GILBERT, *Dante*, Durham, North Carolina, 1925, p. 183, et reprise par VANDELLI, *éd. cit.*, p. 223, note 5.

(2) Je n'ai pas trouvé ce passage dans *Ethic. V*. Mais idée sommairement indiquée dans *Ethic. I*, 1, 1093 a 27-10 par saint Thomas, avec une distinction pour sauvegarder spéculatives, dans *In X libros Ethic.*, lib. I, lect. 2, éd. de ce texte est reproduit en entier par G. BUSNELLI et G. VANDELLI, note 1. — On peut aussi comparer la formule de Dante d'Averroès : « Videtur autem esse potissima artium, et maxime hujusmodi quidem est ars gubernandi civitates. Etenim in omnibus artibus, cum determinet quas artes et scientias oportet exercere, in quas artes et scientias oportet exercere, in quas quem finem oportet discipulos pervenire in taliter se habeat ad reliquas artium, est moralis ». — *Nicom.*, lib. I, cap. 2 dans Aristote, *Philosophiam complectentes*, Venetiis.

...que d'Aristote. Il est vrai que Dante a lu cette  
 Crystallin, et France... ent dans le texte latin dont on usait alors, mais  
 lution qu'il en a faite... commentaire qu'en a donné saint Thomas d'Aquin.  
 permet de tenir et d'expliquer... négligeable, car le commentaire de saint Thomas,  
 toutes les parties de la doctrine... général, n'est pas sans modifier les perspectives,  
 faire tourner les autres vers... proportions de valeur du texte qu'il explique, afin  
 partie et l'un se sentait qu'il... de l'aristotélisme dans la synthèse doctrinale  
 sur terre ni génération d'êtres... force d'élaborer. Dans le cas présent, Aristote  
 tion du jour ni de la nuit, il y... dessus de la morale et de la physique qu'une  
 mais tout l'univers semble se... suite, réduite à ses seules ressources et cruelle-  
 cieux serait en vain. « Il est... objet. Le métaphysicien grec de type aristo-  
 cessant, les autres choses d'appa... illusions platoniciennes : il sait que toute sa  
 aurait ni génération ni fin, et... gine sensible et que, même s'il y avait un  
 que ces sciences aient de l'acti... s lui en serait interdit; mais il n'a pas encore  
 Par quoi il est très malade qu... sienne; nulle Révélation divine n'est là soit  
 morale. » (II, 14.) physique chancelante, soit pour la supplémen-  
 s'y confondre, en prolonge infiniment les

La thèse que saint Thomas a...  
 moyen âge. Prie il à la fois de...  
 morale sur la métaphysique...  
 réclamer d'Aristote et de saint...  
 d'Aquin. Pour ces deux raisons...  
 science suprême, première et...  
 sique, science théologique, pour...  
 cause finale de tout. « La nature...  
 la nature, la cause de son être...  
 ferme sur ce point que Dieu est...  
 sciences et tous les arts de l'ho...  
 l'homme, qui est sa béatitude...  
 régisse toutes les autres choses...  
 sagesse », car puisque Dieu est...  
 elle est aussi la plus intelligente...  
 elle est leur régulatrice et leur...  
 en cette vie le métaphysicien

On croira difficilement qu'il...  
 du moins la thèse aristotélicienne...  
 peut-être même parce qu'il n'a...  
 trouvé de quoi les accommoder...  
 vait. L'exaltation de la métaphysique

d  
 ai,  
 la  
 pp.  
 116,  
 lib. I,  
 i aussi,  
 ette cos-

qu'on finit par s'en inquiéter un peu. A bien prendre les choses, la sagesse métaphysique est une contemplation des purs intelligibles qui suppose une vie totalement affranchie des besoins du corps et des servitudes de la vie sociale. Ce n'est pas la vie d'un homme, mais plutôt celle d'un dieu. L'homme, conclut Aristote, n'a pas droit de posséder une telle science et, sans accorder au poète Simonide que Dieu seul semble digne d'un tel honneur, il pense du moins qu'elle est la plus noble de toutes, parce qu'étant la plus divine elle est aussi celle qui mérite le plus de respect. Plus divine que toutes les autres, la métaphysique l'est pour deux raisons : elle est la science que Dieu possède, et elle porte sur les choses divines. C'est donc la déesse des sciences : *dea scientiarum*, ce qui revient à dire *quod non sit humana*, parce que l'avoir n'est pas, à strictement parler, *humana possessio* (1).

C'est bien là, pour Dante, le fond de la question. Pour comprendre son attitude sur ce point, il faut se souvenir du point de départ de son traité. Le *Banquet* repose en effet tout entier sur ce principe, ou, si l'on préfère, sur cet espoir, que l'homme peut, grâce à la philosophie, trouver une consolation à ses misères dans la béatitude du sage. La question de savoir si, *en soi*, la métaphysique est ou n'est pas une science supérieure à la théologie, apparaît de ce point de vue comme à peu près purement académique. Que nous importe la perfection de cette science ? Si c'est la science de Dieu, on conçoit qu'elle puisse faire sa béatitude, mais, pour cette raison même, elle ne peut faire ici-bas la nôtre. Pourquoi donc, au lieu de classer les sciences selon l'ordre de leur perfection absolue, ne les classerions-nous pas selon leur aptitude croissante à nous béatifier ? Le faire, c'est s'engager à placer au sommet de cette hiérarchie non pas la science de toutes la plus divine, mais la science de toutes la plus humaine, non pas la métaphysique, mais la morale.

De nombreux indices, et des plus précis, invitent à penser que Dante a bien suivi cette ligne de raisonnement. Le *Banquet* emprunte à des origines multiples et même assez disparates les matériaux dont il est fait, mais s'il est une source à laquelle il ait puisé plus qu'à toute autre et dont, par sa continuité et son abondance, l'influence lui ait imposé une unité réelle, c'est assurément

---

(1) ARISTOTE. *Metaph.*, I, 2, 982-983. — SAINT THOMAS D'AQUIN. *op. cit.*, lib. I, lect. 2, n° 60 et 64. Quo la science suprême doive être spéculative, non active, est démontré au n° 53.



*l'Éthique à Nicomaque* d'Aristote. Il est vrai que Dante a lu cette œuvre, non seulement dans le texte latin dont on usait alors, mais accompagnée du commentaire qu'en a donné saint Thomas d'Aquin. Le fait n'est pas négligeable, car le commentaire de saint Thomas, si objectif soit-il en général, n'est pas sans modifier les perspectives, les équilibres, les proportions de valeur du texte qu'il explique, afin de faciliter l'insertion de l'aristotélisme dans la synthèse doctrinale que son auteur s'efforce d'élaborer. Dans le cas présent, Aristote ne peut placer au-dessus de la morale et de la physique qu'une théologie naturelle brute, réduite à ses seules ressources et cruellement inadéquate à son objet. Le métaphysicien grec de type aristotélien a perdu ses illusions platoniciennes : il sait que toute sa connaissance est d'origine sensible et que, même s'il y avait un monde des Idées, l'accès lui en serait interdit ; mais il n'a pas encore conçu l'espérance chrétienne ; nulle Révélation divine n'est là soit pour épauler sa métaphysique chancelante, soit pour la compléter par une foi qui, sans s'y confondre, en prolonge infiniment les perspectives. C'est pourquoi, dans une hiérarchie des sciences comme celle de saint Thomas, où la théologie naturelle se subalterne à une théologie du révélé, mais bénéficie de cette subalternation même, la valeur spéculative et l'efficace pratique de la métaphysique comme science béatifiante de l'homme en cette vie sont de beaucoup supérieures à celles de la métaphysique d'Aristote. Ce vrai, dont saint Thomas dit qu'il est le bien de l'intellect, reste de même nature que celui d'Aristote, mais il foisonne dans le thomisme, où il se multiplie dans la doctrine des idées divines, de la providence divine, de la volonté divine, de l'amour divin, de la justice de Dieu et de la puissance de Dieu, dont on chercherait en vain l'équivalent dans la métaphysique d'Aristote. En dépit de sa déficience congénitale de science sensible de l'intelligible, la métaphysique thomiste est de tout autre portée que la métaphysique aristotélienne, elle est donc beaucoup plus apte à béatifier en cette vie le métaphysicien.

Supposons, au contraire, un homme que la lecture et la méditation prépondérantes de *l'Éthique à Nicomaque* aient ramené au point de vue d'Aristote, quelle attitude lui sera imposée par l'influence de cette œuvre ? Comme Aristote lui-même, il maintiendra sans fléchir la supériorité absolue de la *déesse des sciences*, qui est aussi la science propre à Dieu, mais ne pouvant compter pour se béatifier en cette vie sur une science qui n'est pas sienne en cette vie, il se rabattra de ce qu'il n'a pas sur ce qu'il a, de ce qu'il ne peut pas bien faire

sur ce qu'il peut faire bien, bref, il cherchera la béatitude en cette vie dans l'ordre d'opérations qui convient le mieux à l'homme tel qu'il est en cette vie, non plus par conséquent dans la métaphysique — leur diffuse de cette Voie Lactée dont on ne voit pas les étoiles, pôle invisible d'un monde dont la physique est le pôle visible, révolution sidérale quasi imperceptible au prix de la révolution diurne que tout le monde peut voir — mais bien dans la morale, et même, puisque l'homme est un animal social, dans une politique réglée par la morale.

Les raisons de redescendre ainsi du plan thomiste au plan aristotélicien sont aussi nombreuses que fortes dans la pensée de Dante. C'est un homme qui souffre et cherche dans la philosophie de quoi se consoler; c'est un auteur qui s'adresse à des hommes d'action pour leur enseigner à régler par la philosophie des vies essentiellement pratiques et fort peu spéculatives; c'est un citoyen de Florence, en l'un des temps les plus troublés de l'histoire d'une ville qui connut jadis tant de troubles, et l'on ne fera pas croire à Dante que l'homme puisse être heureux à contempler l'intelligible alors que la spoliation de ses biens se prépare, que la haine et la violence règlent sa vie sociale et que l'exil le guette qui le chassera de sa patrie, loin du foyer domestique où vivront sans lui dans la misère sa femme et ses enfants. Pour un tel homme, quelle illumination que la découverte de cette *Ethique à Nicomaque* dont l'auteur avait si bien connu les misères de la discorde civile, qu'il était mort en exil à Chalcis, où il s'était enfui d'Athènes pour ne pas permettre aux Athéniens « de pécher deux fois contre la philosophie » ! Chaque livre et presque chaque chapitre de l'*Ethique* est un éloge de la vertu « politique », un appel à la vertu civique par excellence, cette faiseuse d'ordre et de bonheur humain qu'est la Justice. Car la justice n'est pas simplement une vertu particulière entre les autres; à proprement parler, c'est toute la vertu. Sans la lecture d'Aristote, les passions politiques de Dante n'eussent été ni moins urgentes ni moins violentes, mais elles eussent manqué de ce qu'il leur fallait pour se fonder en raison, pour s'expliquer en doctrine et surtout pour découvrir le remède aux maux qui les avaient fait naître. Dante le savait, et c'est pourquoi le *Banquet* placé au sommet du ciel des sciences qui sont les sciences propres à l'homme en tant qu'homme, la science salvatrice des hommes tels qu'ils sont en cette vie, celle qui, semblable au Crystallin, est le premier mobile dont l'influence suprême règle, ordonne et féconde

les opérations de toutes les autres sciences, la Morale. L'auteur de la *Divine Comédie* n'était pas homme à négliger sa chance d'atteindre Dieu, et nous verrons que même l'auteur du *Banquet* se l'est expressément réservée, mais, *en attendant*, Dante parle en homme qui s'entretient de la vie humaine avec des hommes : ici-bas, mieux vaut être un homme parfait qu'un dieu manqué.

Dès qu'il ouvrait l'*Ethique à Nicomaque*, les suggestions en ce sens affluaient à profusion vers Dante. Comme l'exigeait le sujet même de son livre, Aristote y raisonne toujours du point de vue des conditions de la vie morale. Lorsqu'il y définit la fin dernière de l'homme, c'est de la fin des opérations morales qu'il veut parler, et lorsqu'il y hiérarchise les sciences, c'est de ce point de vue qu'il les classe. Or, de ce point de vue défini, la science architectonique et suprême est celle qu'il nomme la πολιτική, et que la traduction latine et le commentaire de saint Thomas nomment la *scientia politica* ou *scientia civilis*. Non seulement elle règle les actions humaines, mais elle règle jusqu'à l'usage des sciences, puisqu'elle prescrit quelles sciences il faut apprendre, dans quelles villes il faut les enseigner, qui doit les apprendre et jusqu'à quel point chacun doit en poursuivre l'étude (1). Or la fin qui recherche cette vertu en ordonnant ainsi toutes les sciences et tous les arts : militaires, économiques, rhétoriques et autres, c'est la fin qui contient les fins particulières de tous ces arts et de toutes ces sciences : le bien de l'homme, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν, l'*humanum bonum* de la traduction latine, que saint Thomas commente très exactement en disant que « la fin de la politique est le bien humain, c'est-à-dire la fin la meilleure dans les choses humaines » (2). Bref, l'objet propre de l'*Ethique à Nico-*

(1) ARISTOTE, *Ethic. Nic.*, I, 1, 1094 a 27-1094 b 2.

(2) ARISTOTE, *Ethic. Nic.*, I, 1, 1094 b 7. Cf. saint THOMAS D'AQUIN, *In X Hb. Ethic.*, lib. I, lect. 2; éd. Pirotta, n° 28. Je ne voudrais pas paraître tirer les textes dans le sens de mon interprétation, car je désire vraiment ne pas le faire. Ce n'est pourtant pas le faire que de constater ceci : pour commenter les trois lignes où Aristote affirme que, dans l'ordre moral du bien humain, la science architectonique et suprême est la morale, saint Thomas a écrit deux paragraphes pour bien préciser, d'abord que la morale n'a droit de régler que l'usage des sciences, non leur contenu (*éd. cit.*, n° 27), ensuite, qu'Aristote nomme « la politique la science suprême, non absolument, mais dans le genre des sciences actives, qui portent sur les choses humaines dont la politique envisage la fin dernière. Car s'il s'agit de la fin dernière de tout l'univers, c'est la science divine qui l'envisage, science suprême par rapport à toutes les autres. Si Aristote dit qu'il appartient à la politique d'envisager la fin dernière de la vie humaine qu'il définit dans ce livre, c'est parce que la doctrine de ce livre contient les premiers éléments de la science politique » (*éd. cit.*, n° 31). L'in-

*maque* est précisément la nature de cette vertu suprême qu'on nomme la πολιτική (1).

Tel est aussi l'objet propre du *Banquet*, en tant du moins que cet ouvrage parle des vertus et qu'il les classe. A moins qu'il ne spécifie expressément le contraire, la position de Dante y est celle du philosophe parlant du bien humain et des vertus humaines comme telles. Or ces vertus humaines sont essentiellement les vertus morales, parce que celles-ci requièrent l'exercice simultané des deux parties du composé humain, l'âme et le corps. La métaphysique d'un philosophe est d'autant meilleure que, transcendant son corps davantage, il est plus dieu et moins homme; mais la morale et la politique d'un moraliste sont d'autant meilleures qu'elles sont plus adéquates à la nature propre de l'être humain en tant que tel. Dante en est si profondément persuadé qu'il n'a pas craint de mettre Aristote en vers pour le lui faire dire :

Je dis que toute vertu, prise dans son principe,  
vient d'une seule racine :  
cette vertu, dis-je, qui fait l'homme heureux  
dans son opération.  
Et c'est, selon que l'*Ethique* le dit,  
une disposition stable à choisir.  
qui se tient uniquement dans le juste milieu,  
et ce sont là ses paroles. (2)

Or, commentant le texte dont il est à la fois l'Aristote et le Thomas d'Aquin, Dante en précise ainsi le sens : ce texte signifie deux choses, d'abord que toute vertu vient d'un seul principe, ensuite que par toute vertu, il faut entendre les vertus morales dont il est ici question, comme l'indique d'ailleurs la référence à l'*Ethique* : « Où il convient de savoir que nos fruits éminemment propres sont les vertus morales, parce qu'elles sont en notre pouvoir sous tous les rapports ». Cette formule, *però che da ogni canto sono in nostra potestade* doit être pour nous un trait de lumière qui éclaire dans sa

---

distance du commentateur à préciser une distinction que rien dans le texte ne suggère, s'explique assez facilement : Aristote n'était pas docteur en théologie et n'avait pas de vision béatifique à sauvegarder.

(1) ARISTOTE. *Ethic. Nic.*, I, 3, 1004 b 11.

(2) DANTE, *Convivio*, IV, *Canzone*. Cf. ARISTOTE, *Eth. Nic.*, II, 6, 1106 a 15-29.

profondeur ce qu'est la pensée de Dante en tant qu'elle se distingue de celles d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin (1). Car sa position personnelle n'est celle ni de l'un ni de l'autre, mais celle d'un homme placé entre les deux, que ses préoccupations politiques inclinent à traiter le bien de la cité comme une fin ultime, ainsi que le voudrait Aristote, mais que son christianisme incline à sauver les droits d'une fin transcendante et vraiment suprême, ainsi que le veut saint Thomas d'Aquin. Pour satisfaire ces deux inclinations si puissantes, Dante a cherché sa voie moyenne dans une distinction des deux ordres beaucoup plus accentuée qu'elle ne pouvait l'être chez Aristote, où le plan religieux est assez faiblement marqué, et qu'elle ne l'était chez saint Thomas, où la distinction de ces ordres implique la subordination de l'un à l'autre et fonde la juridiction du supérieur sur l'inférieur. Dante a voulu au contraire distinguer les deux ordres de telle manière que leur indépendance mutuelle fût aussi complète que possible. C'est pourquoi nous le voyons ici définir comme éminemment humaines les vertus qui, *précisément parce qu'elles ne sont qu'humaines*, n'excèdent en aucun sens la nature de l'homme, règlent l'opération propre de l'homme en tant qu'homme et lui assurent le bonheur humain qui est l'*humanum bonum* au sens propre, dans l'exercice de l'opération humaine par excellence : le choix volontaire correct d'un être intelligent. Tel est le sens de cette extraordinaire classification des sciences et du primat qu'elle réserve à la morale. Sans doute, et Dante le sait bien, il y a des sciences plus nobles que l'éthique, mais ces plus nobles sont aussi moins nôtres que cette science de ce que l'homme peut faire, par des moyens purement humains, pour le bonheur de l'homme. Dans une classification humaine des sciences, la plus parfaite des connaissances humaines doit occuper la première place. Et la théologie, demandera-t-on ? A cette question, la réponse est simple : la science de Dieu vient assurément la première dans une classification divine des sciences, mais, comme on va le voir, elle ne peut pas compter dans le classement général de nos sciences humaines parce que, surnaturelle dans son origine, elle les surplombe sans s'y mêler.

---

(1) DANTE, *Convivio*, IV, 17.

## III. — Transcendance de la Théologie

Il ne nous reste plus qu'un ciel et qu'une science : l'Empyrée et la théologie; nous ne pouvons donc faire autrement que de les appairer. On peut d'ailleurs dire que leur nature même les prédestinait à s'associer dans la pensée de Dante. En employant le mot « ciel », on peut vouloir désigner deux choses essentiellement distinctes : ou bien un ciel entendu à la manière des astronomes et des philosophes, ou bien un ciel entendu à la manière des théologiens.

Les astronomes connaissent neuf cieus : les sept cieus qui correspondent à chacune des sept planètes que nous voyons, le firmament ou ciel des étoiles fixes que nous voyons également, le Crystallin enfin, que nous ne voyons pas, mais que nous posons comme la seule cause concevable d'effets que nous voyons. Les théologiens en connaissent un autre, qui est précisément l'Empyrée. Non seulement les astronomes l'ignorent, mais on ne peut même pas dire que tous les théologiens le connaissent puisque, selon saint Thomas, Basile, Strabon et Bède seraient les seuls à en avoir affirmé l'existence (1). Quant à saint Thomas lui-même, il ne pense pas que les raisons alléguées pour prouver que ce ciel existe soient bien probantes, mais il propose de l'admettre, au moins à titre de convenance théologique. L'Empyrée serait alors conçu comme une matière créée dès l'origine en état de gloire, prémice de la glorification future des corps, comme les Anges sont depuis le début du monde en état de gloire, prémices de la glorification future des esprits. Le nom de ce ciel est emprunté à celui du feu, non qu'il en ait la chaleur, mais parce qu'il en a la lumière. Ainsi conçu, ce ciel est sans grand rapport avec les autres. Comme dit Basile, il est *extra mundum*; c'est essentiellement un lieu de paix et de repos : *quietis domicilium*. On conçoit donc que certains théologiens, parlant de l'Empyrée comme destiné aux corps en état de gloire, aient soutenu qu'il n'exerce aucune influence sur les corps inférieurs, qui appartiennent à un autre ordre, celui du cours naturel des choses. Pourtant, saint Thomas lui-même est d'un autre avis. Il lui paraît plus probable que, quoique immobile, l'Empyrée exerce une influence sur les corps qui se meuvent. Ce ne peut

---

(1) Cf. Bruno NARDI, *La dottrina dell'Empireo...*, dans *Saggi di filosofia dantesca*, pp. 204-227.

d'ailleurs pas être une action transitive, soit exercée par motion directe, soit résultant indirectement d'un mouvement. Nous l'avons dit, si ce ciel existe, il est immobile. Mais on pourrait lui attribuer une action fixe et stable, par exemple une vertu contentive, ou causale, ou quelque chose de même genre qui implique dignité (1).

Telle fut la position constante de saint Thomas sur cette question. Dante paraît en avoir su un peu plus que lui à ce sujet. Au dessus du ciel cristallin, affirme-t-il, les Catholiques posent le ciel empyrée, c'est-à-dire un ciel de flamme, ou bien lumineux, et ils le posent comme immobile, parce qu'il possède en chacune de ses parties ce que veut sa matière. Ce ciel, assure Dante, est la cause pour laquelle le Premier Mobile (ou Crystallin) accomplit un mouvement très rapide : en effet, chaque partie du Crystallin, ciel immédiatement placé sous l'Empyrée, désire avec une ardeur si extrême d'être unie à chacune des parties de ce très divin ciel de repos que, sous l'urgence de ce désir, il se meut avec une vitesse quasi incompréhensible | « Ce lieu de calme et de paix est celui de la suprême Déesse qui seule se voit complètement elle-même. C'est le lieu des esprits bienheureux, ainsi que le veut la sainte Église qui ne peut dire mensonge ; et Aristote paraît penser la même chose, pour qui l'entend bien, dans le livre I du *De caelo et mundo*. Ce ciel est le sommet de l'édifice du monde, dans lequel le monde entier est contenu et hors duquel il n'y a rien ; et il n'est pas lui-même dans un lieu, mais il fut formé seulement dans la première Pensée, que les Grecs nomment Protonoè. Celle-ci est cette magnificence dont parle le Psalmiste, quand il dit à Dieu : *Ta magnificence est élevée au-dessus des cieus* » (2).

Ne nous demandons pas comment Dante a pu trouver dans le *De caelo et mundo*, la création de l'Empyrée, ciel de Dieu (3). L'essen-

(1) SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sum. théol.* Pars I, qu. 66, art. 3, Resp. et ad 2<sup>m</sup>. — Cf. saint BONAVENTURE, *In II Sent.*, 14, 2. 1, 3, Concl., éd. Quaracchi, t. II, p. 356.

(2) DANTE, *Convivio*, II, 3. Cf. le développement consacré à l'Empyrée, par la *Lettre à Oan Grande*, dans *Tutte le opere...*, éd. cit., *Epist.* XVII, 24-27, pp. 440-441. — Sur Protonoè, voir G. BUSNELLI et G. VANDELLI, *éd. cit.*, p. 116, note 5.

(3) Sur le texte de saint THOMAS D'AQUIN, *In de Caelo et Mundo*, lib. I, lect. 21, qui semble avoir suggéré à Dante l'idée qu'Aristote aurait, lui aussi, admis un séjour des bienheureux, voir *éd. cit.*, p. 116, note 1. Toute cette cosmographie syncrétiste est plus d'un poète que d'un philosophe.

ciel est qu'il l'y ait trouvée et que, par la paix et le calme qui y règnent, ce ciel divin s'apparente en son esprit à la théologie (1). Car la théologie aussi est un lieu de calme et de quiétude : « Le ciel empyrée, par sa paix, ressemble à la science divine, qui est pleine de toute paix et qui ne souffre aucun conflit d'opinions, ou d'arguments sophistiques, pour l'excellentissime certitude de son sujet, qui est Dieu. Et c'est d'elle qu'il dit à ses disciples : *Je vous donne ma paix, je vous laisse ma paix* (Jean, XIV, 27), en leur donnant et leur laissant sa doctrine, qui est cette science dont je parle. Salomon a dit d'elle : « Les reines sont soixante, et les amies concubines sont quatre vingts ; et les jeunes servantes sont sans nombre : unique est ma colombe et ma parfaite (*Cant. Cant.*, VI, 7-8) » (2). Texte plein de renseignements et que nous aurons peine à épuiser, car les suggestions les plus subtiles y abondent et l'on ne doit ni les laisser perdre, ni les forcer.

Notons-y d'abord, car on en verra plus tard l'importance, l'identification de la théologie avec l'enseignement du Christ : *dando e lasciando a loro la sua dottrina, che è la questa scienza di cu' io parlo*. Sans vouloir prêter à Dante des idées qu'il n'a peut-être pas eues, on peut dire avec une quasi certitude qu'il se propose ici de rappeler que, prise dans sa source, et par conséquent dans son essence, la théologie se réduit à la parole de Dieu que les livres saints nous ont transmise. En insistant sur la paix que lui confère la certitude inébranlable de la Révélation, Dante rappelle en outre qu'elle ne devrait pas souffrir des conflits d'opinions qui troublent les autres sciences. A moins de le supposer totalement ignare de l'enseignement théologique de son temps, où ce qu'il nomme *lite d'opinioni o di sofistici argomenti* ne manquait certes pas, on ne peut croire qu'il ait voulu décrire par ces mots l'état de la théologie tel qu'il était. C'est son état tel qu'il doit être que Dante décrit en ces termes. Il est donc permis de penser que la théologie dont il assimile la paix à celle de l'Empyrée est une théologie idéale, strictement fondée sur la foi chrétienne en la doctrine du Christ.

Ce n'est pas tout. A la citation qu'il emprunte à l'évangile de Jean, Dante ajoute immédiatement une citation du *Cantique des Cantiques* dont il applique le sens à la théologie. La plupart des

(1) « ...e al cielo quieto risponde la scienza divina, che è Teologia appellata. » *Convivio*, II, 13.

(2) DANTE, *Convivio*, II, 14 ; *édit. cit.*, p. 60.



commentaires du *Banquet* ne voient là aucune difficulté; certains même admirent l'accord parfait de ce texte avec la doctrine de saint Thomas d'Aquin. Il suffit pourtant de comparer ces deux conceptions de la théologie pour concevoir des doutes sur leur accord.

Dans l'article de la *Somme théologique* où il s'explique à ce sujet, saint Thomas aussi met en avant, comme fondement de sa propre thèse, un texte de l'Écriture, mais ce n'est pas le même : *Misit ancillas suas vocare ad arcem* (*Prov.* IX, 3). Saint Thomas connaissait pourtant sans aucun doute l'autre texte de Salomon, mais il ne le cite pas. Inversement, Dante connaissait probablement cette doctrine de saint Thomas et ce texte des *Proverbes*, mais il préfère en citer un autre : *Sexaginta sunt reginas, et octoginta concubinae, et adolescentularum non est numerus : una est columba mea, perfecta mea* (*Cant. Cant.*, VI, 7). Puisqu'on en fait un thomiste si fidèle et si informé, et il était du moins informé, Dante n'a sans doute pas préféré sans raison un Salomon à un autre. C'est qu'en effet le symbolisme du texte choisi par saint Thomas fait des autres sciences autant de servantes dont la théologie est reine, au lieu que le texte choisi par Dante fait de la théologie une colombe pure, mais non une reine, et des autres sciences des reines, et non pas des servantes. Ce passage du *Cantique des Cantiques* illustre donc à merveille la pensée de Dante sur ce point.

Cette pensée n'est pas, comme on voudrait nous le faire croire, que « la science sacrée, la Théologie, est au-dessus de toutes les autres sciences qui sont ses suivantes et ses servantes » (1). Si Dante avait voulu soutenir, comme fait saint Thomas, que les autres sciences sont les servantes de la théologie : *quod alias scientiae dicuntur ancillae hujus*, il n'aurait pas manqué de citer le même texte qu'avait utilisé saint Thomas. Celui qu'il cite dit effectivement autre chose, savoir : que la théologie est une colombe, parce qu'elle fait voir parfaitement le vrai dans lequel notre âme se repose. Quant aux autres sciences, elles sont toutes des reines, des favorites et des servantes : *tutte scienze chiama regine e drude e ancille, e questa chiama colomba... e perfetta* (II, 14). Si l'on compte

---

(1) Le passage où saint Thomas cite le texte de *Prov.* IX, 3, se trouve dans *Sum. theol.*, Pars I, qu. 1, art. 5, *Sed contra*. — Sur l'accord prétendu de Dante et de saint Thomas à ce sujet, voir P. MANDONNET, *Dante le Théologien*, p. 50. G. BUSNELLI et G. VANDELLI, *éd. cit.*, t. I, p. 30, note 8, à propos du mot *ancille*, renvoient à saint THOMAS D'AQUIN, *loc. cit.*, sans aucune remarque, comme si Dante ne faisait ici que reproduire la doctrine de saint Thomas.

la théologie — *questa* — parmi les autres sciences, il faudra dire qu'elle est une des reines, et la plus pure, mais non pas leur reine. Si on la compte à part des autres sciences, la « science divine » s'en distinguera comme une colombe se distingue de reines. De quelque manière que l'on interprète ce texte, non seulement on n'y trouvera pas la doctrine thomiste de la subordination des sciences à la théologie, mais on y trouvera plutôt l'intention de l'éviter. En disant, selon l'interprétation de son texte que l'on préférera, soit qu'il y a soixante reines, dont l'une est la théologie, soit qu'il y a soixante reines plus une colombe qui est la théologie, on nie pareillement la monarchie théologique enseignée par saint Thomas d'Aquin. Entre la phrase de saint Thomas : *aliae scientiae dicuntur ancillae hujus*, et celle de Dante : *tutte scienze chiama regine, drude e ancille*, il semble qu'une option s'impose. S'il n'y a qu'une reine, il n'y en a pas soixante; pour soutenir que Dante soit ici d'accord avec saint Thomas d'Aquin, il faut se contenter d'un accord fondé sur une contradiction.

Ce n'est pourtant encore là qu'un premier indice, assurément précieux pour nous mettre sur la bonne voie dans l'interprétation de la pensée de Dante, mais insuffisant pour nous permettre de la définir. Heureusement, et bien qu'il ne néglige pas la prudence dans l'expression de sa pensée personnelle, Dante se prive rarement du plaisir de l'exprimer jusqu'au bout. Lorsqu'il parle de questions qui lui tiennent à cœur, il fait même preuve d'une remarquable continuité de propos. Or la décision que nous l'avons vu prendre le plaçait dans une position difficile dont il lui fallait sortir à tout prix. D'une part, Dante voulait évidemment une théologie qui, comme la paix du Christ, ne fût pas de ce monde : c'est pourquoi il tient si fort à ce qu'elle ne se mêle pas aux sciences, même pour les commander. D'autre part, il n'ignorait pas la doctrine de saint Thomas, qui fait des sciences les *ancillae* de la théologie. Or on ne peut douter que Dante n'ait profondément admiré et aimé saint Thomas, non seulement à cause du rôle glorieux qu'il lui fera jouer dans la *Divine Comédie*, mais parce que, même dans le *Banquet*, où il aura pour lui un de ces mots d'affection familière qui ne trompent pas (1), Dante travaille certainement sur le commentaire de saint Thomas autant que sur ce texte d'Aristote. Comment donc concilier le désir de ne pas faire des sciences, c'est-à-dire de la philosophie,

---

(1) Voir plus loin, p. 157.

des servantes de la théologie, sans nier que la philosophie puisse rendre à la théologie les services que celle-ci attend d'elle ? Dante s'est posé cette épineuse question, et le plus remarquable est qu'il ait trouvé, dans la racine même d'où naissait pour lui le problème, ce qu'il lui fallait pour le résoudre.

Par une riposte non moins brillante que sa parade scripturaire au texte de Salomon, Dante a simplement répondu que, pour aider la théologie, la philosophie n'a rien d'autre à faire que d'exister. Ainsi, moins elle renoncera à l'exercice intégral de ses droits, plus elle sera elle-même, plus aussi la théologie se trouvera en bénéficiant. Dante ne l'entendait pas seulement en ce sens, qu'il faille que la philosophie existe d'abord comme philosophie pour pouvoir servir ensuite la théologie, ce qui serait la solution thomiste authentique du problème, mais en ce sens plus radical qu'exister comme philosophie est, pour cette science, la manière nécessaire et suffisante d'assister la théologie dans l'œuvre du salut humain (1).

(1) « E però ultimamente dico che da eterno, cioè eternamente, fu ordinata (soit. questa donna gentile) ne la mente di Dio in testimonio de la fede a coloro che in questo tempo vivono. » *Convivio*, III, 7. — Dante fait ici allusion à *Prov.*, VIII, 23 : « Ab aeterno ordinata sum et ex antiquis antequam terra fieret. » ; mais en appliquant ainsi à la sagesse philosophique ce que tous les théologiens de son temps appliquaient à la Sagesse éternelle, qui est le Verbe, Dante adoptait certainement une position toute personnelle sur la question. G. Busnelli et G. Vandelli citent à ce propos dans leur commentaire (*op. cit.*, p. 343, note 6) un long texte de saint THOMAS D'AQUIN, *Cont. Gent.*, III, 98, pour établir que les miracles eux-mêmes tombent sous la providence de Dieu. Sans doute, et nul ne l'ignorait ; mais ce qu'il eût été intéressant de trouver, c'eût été un texte de saint Thomas disant 1° que la philosophie est chose miraculeuse ; 2° qu'elle est cette sagesse dont il est dit dans les *Proverbes*, VIII, 3 ; *ab aeterno ordinata sum* ; 3° qu'elle a été ainsi préordonnée par Dieu pour rendre plus croyables aux sceptiques les miracles de l'Évangile. Bien entendu, rien de tel ne se trouve dans ses œuvres. En amoncelant des textes de saint Thomas au bas de pages qui n'ont rien de thomiste, on présente la pensée de Dante dans un faux décor, au risque d'induire le lecteur en erreur sur le sens authentique de la doctrine ainsi commentée. Cette remarque, je tiens à le préciser, ne s'applique pas aux passages du *Convivio* où Dante s'inspire en effet de saint Thomas et où le commentaire de G. Busnelli et G. Vandelli est alors souvent très utile. Où il devient dangereux, c'est où il induit le lecteur bienveillant à « concorder » ce que dit Dante avec ce que dit saint Thomas. Ainsi, pour *Conv.* III, 8, où Dante dit que le renouvellement de la nature par la beauté de la philosophie est *miraculosa cosa*, ces commentateurs expliquent qu'un tel renouvellement est un de ces faits que saint Thomas nomme *praeter naturam*, comme il s'en accomplit dans les miracles, non *quantum ad substantiam*, ou *ad subjectum*, mais *quantum ad modum* (*op. cit.*, t. I, p. 363, note 7). Or le texte de saint Thomas cité à l'appui de cette distinction (*Sum. theol.*, Pars I, qu. 105, art. 8, Resp.), donne, en exemple des miracles les plus bas qui ne sont miraculeux que *quantum ad modum*, la guérison subite d'une fièvre par Dieu, une pluie subite qu'aucune cause naturelle n'explique, et *huiusmodi*. Le redressement moral d'un homme par la philosophie est un effet admirable, mais naturel, d'une cause naturelle ; pour

Quel est en effet le fondement de la théologie, sinon la foi en la Révélation de Jésus-Christ ? Et qu'est-ce qui prouve que nous devons avoir foi en cette Révélation ? Les miracles accomplis par le Christ. Mais encoré, qu'est-ce qui prouve que nous devons croire que le Christ a fait des miracles ? Car enfin, beaucoup d'hommes ont la plus grande répugnance à croire ce qu'ils ne voient pas, et ils n'ont pas vu ces miracles. Que ceux-là tournent donc les yeux vers la philosophie ! Cette *domna gentile* arrive ici à point pour aider la foi, c'est-à-dire pour appuyer de son témoignage cette science de toutes la plus utile au salut du genre humain, la théologie qui sauve l'homme de la mort éternelle et lui confère la vie éternelle. Et comment peut-elle aider ici la révélation ? En ceci, que parce qu'elle est elle-même « une chose visiblement miraculeuse, dont les yeux des hommes peuvent quotidiennement avoir expérience, et qu'elle nous rend croyables les autres, il est manifeste que cette dame aide notre foi par son admirable aspect » (III, 7). En effet, la philosophie fut éternellement destinée, dans la pensée de Dieu, à témoigner en faveur de la foi devant les hommes d'aujourd'hui. Et ce n'est pas seulement par la lumière dont elle éclaire l'intellect que la philosophie rend ainsi témoignage à la foi, mais aussi par la beauté morale dont elle ennoblit l'âme. Par où Dieu nous donne à entendre que la splendeur de la sagesse « a le pouvoir de renouveler la nature de ceux qui la contemplent : ce qui est chose miraculeuse. Et ceci confirme ce qui a été dit plus haut dans l'autre chapitre, à l'endroit où je dis qu'elle est une auxiliaire de notre foi » (III, 8).

Pas la moindre allusion dans tout cela à une collaboration quelconque de la philosophie à l'élaboration d'une science théologique telle que l'entendait saint Thomas d'Aquin. On n'y trouve pas non plus un seul mot sur la subordination de la philosophie à la théologie que fondait, dans la *Somme théologique*, le texte de *Prov.* IX, 3 : *misit ancillas suas vocare ad arcem*. La philosophie se présente chez Dante comme une collaboratrice autrement fière et autrement libre. C'est par sa splendeur et sa magnificence, à titre de fille de Dieu, *en vertu du miracle de sa propre existence et des effets qu'elle produit en l'homme par sa vertu propre*, que la philosophie, miracle quotidiennement visible, nous aide à croire possibles les miracles du Christ

---

saint Thomas du moins, ce n'est pas un *Ausjussmodi*. C'est donc engager le lecteur sur une fausse piste que de lui suggérer qu'un accord existe là où l'on sait fort bien qu'il n'existe pas.

que nous n'avons pas vus. Secours dont nul ne niera qu'il puisse aider en effet la foi chrétienne de son efficace, mais dont on reconnaîtra sans doute qu'il ne se conforme pas au canon de l'applogétique thomiste. Suggérer que les miracles du Christ dans l'Évangile deviennent *possibili*, quand on voit quels miracles divins sont la splendeur de la connaissance philosophique et l'efficace de la morale philosophique, c'est appuyer la crédibilité du miracle sur la beauté de l'ordre naturel conçu lui-même comme un miracle. De quelque doctrine que puisse s'inspirer ici Dante, ce n'est certainement pas celle de saint Thomas d'Aquin (1).

En fait, et si l'on tente de définir la position de Dante touchant la nature et la fonction de la théologie, on se trouve en présence des faits suivants : c'est une science surnaturelle placée au dessus, mais en dehors de la série des sciences naturelles, comme l'Empyrée est un ciel surnaturel, placé au-dessus, mais en dehors de la série des cieux naturels; de même que l'Empyrée n'exerce sur le monde de la nature aucune action transitive, mais meut le premier mobile par l'amour qu'il lui inspire, on peut penser que, bien qu'il ne le dise pas (2), Dante admet que la théologie, sans exercer d'action directe sur la philosophie, peut être pour elle comme un appel vers les hauteurs; enfin, Dante n'a nulle part dit ni suggéré qu'il y ait une subordination quelconque des sciences philosophiques à cette reine que

(1) Dans leur commentaire de ces passages, G. Busnelli et G. Vandelli ont naturellement trouvé sans aucune peine des textes de saint Thomas pour confirmer que les miracles, faits surnaturels, sont les fondements principaux de notre croyance à une révélation elle-même surnaturelle (*op. cit.*, t. I, p. 342, note 7); que Dieu a voulu créer notre raison inférieure à son pouvoir (*loc. cit.*, note 9), et que les miracles des saints sont faits par eux au nom du Christ (*loc. cit.*, note 10); mais, dans leur note sur les mots : *e questa donna sia una cosa visibilmente miracolosa* (*op. cit.*, p. 343, note 3), ils n'ont trouvé, et pour cause, aucun texte à citer où saint Thomas eût dit que la philosophie soit chose « miraculeuse » au point qu'elle *faciat a noi possibili li altri*. Les textes de saint Thomas que citent les deux commentateurs pour éclairer ce passage, disent d'abord que les miracles visibles ont lieu pour confirmer notre foi, ensuite, qu'il est essentiel au miracle d'exciter notre admiration, parce qu'il nous semble, quand un miracle se produit, que ce qui se passe est le contraire de ce qui devrait se passer. Or saint Thomas admirait beaucoup la philosophie, mais il ne jugeait certainement pas les effets intellectuels et moraux de cette connaissance naturelle contraires à l'ordre habituel de la nature. Lorsqu'elle produit en l'homme de tels effets, ce qui se passe est exactement ce qui doit naturellement se passer.

(2) Je me permets de prier le lecteur de vouloir bien contrôler ce point en se reportant à *Cose*, II, 14 : « Ancora : lo Cielo empirico... » Je pense pourtant que Dante ne refuserait pas à la théologie une influence efficace sur la philosophie, pourvu que ce fût une influence non transitive, mais telle que celle qu'il attribue à l'Empyrée : mouvoir du seul fait d'être aimé. L'assimilation de la théologie à ce ciel tel que Dante le décrit invite du moins à le supposer.

serait la théologie, mais il a dit au contraire qu'il y a au moins soixante sciences reines, sans compter les favorites et les servantes. Tout invite donc à penser que Dante considère la théologie comme exaltée au delà des limites du monde en vertu de sa perfection même et séparée de la nature de par sa surnaturelle dignité.

#### IV. — Limites de la Métaphysique

Tel qu'il ressort des analyses précédentes, le sommet du tableau de la classification dantesque des sciences se présente sous l'aspect suivant :

Théologie

---

Morale

|

Physique — Métaphysique

La théologie semble y planer dans une sorte de splendide isolement, auquel nous trouverons d'ailleurs des limites ; avec la morale, semblable au Premier Mobile, commence au contraire la série des influences motrices et des actions transitives directes qui traversent la série entière des sciences naturelles, jusqu'à la modeste mais indispensable Grammaire. Prises ensembles, toutes forment la Sagesse, et parce que la Morale les appelle, les impose, et les ordonne vers leur fin, c'est elle qui leur confère harmonie et beauté : *la moralitate è bellezza de la sapienza* (III, 15).

En réfléchissant sur cette doctrine, on voit assez bien *pourquoi* Dante en est venu à la préférer, mais on ne voit pas *comment* il a pu se décider à la soutenir. Toutes les influences extérieures concouraient à l'en détourner : Aristote, d'une part, qui n'a jamais hésité à maintenir la métaphysique au sommet de la hiérarchie des sciences ; saint Thomas, d'autre part, qui insistait là-dessus plus fortement encore que n'avait fait Aristote, parce qu'il avait à réserver les droits d'une autre théologie spéculative plus haute encore, celle de la Révélation. On ne peut donc concevoir comment Dante a pu ramener ainsi la métaphysique, du premier rang qui était traditionnellement le sien, au deuxième rang qu'il lui assigne, sans en modifier la notion pour l'accorder au nouveau rôle qu'on veut lui

faire jouer. Non seulement Dante l'a fait, mais il a dépensé à le faire des trésors de subtilité, et d'une subtilité de la qualité la meilleure, parce qu'elle est au service d'une idée très précise mais difficile à exprimer.

Au risque de forcer un peu la pensée de Dante, mais afin de dégager ce qui me semble être l'idée qu'une multitude de textes suggèrent, je dirai, en spécifiant que la formule n'est pas de lui, que telle que Dante la conçoit, la métaphysique reste *en soi* la plus haute et la plus parfaite des sciences, mais qu'elle ne l'est pas *pour nous*. De là les deux groupes de textes, tous authentiques, qui s'affrontent et se livrent bataille de livre à livre et de commentaire à commentaire, chacun de ceux qui s'y installent étant parfaitement sûr de son bon droit, et avec raison, mais oubliant que ses adversaires le sont aussi, et avec non moins de raison. Il n'y avait rien de contradictoire à soutenir que, de par sa supériorité même, la métaphysique nous dépasse, si bien que, la plus noble en soi des sciences naturellement accessibles à l'homme, nous la possédons trop mal pour qu'elle soit la plus noble de *nos sciences*, c'est-à-dire de celles dont nous dominons l'objet au lieu de nous sentir dominés par lui. La plus noble de nos sciences, c'est celle du bonheur de l'homme en tant qu'homme : la morale ; quant à la métaphysique, nous la classerions assurément la première, si nous la possédions comme nous possédons la morale. Son seul défaut est d'être un peu trop bonne pour nous.

Cette conviction me paraît se faire jour dans la plupart des passages où Dante confronte sur un même problème les enseignements de la philosophie et ceux de la théologie. Le résultat de ces confrontations est qu'en fin de compte les conclusions de la métaphysique s'accordent toujours avec celles de la théologie, mais que, sur chacun des points traités par la sagesse humaine, la sagesse divine en sait bien davantage et qu'elle le sait beaucoup mieux. L'exaltation de la théologie par Dante semble donc avoir eu d'abord pour effet de lui faire sentir plus vivement les déficiences congénitales de notre métaphysique, comme si cette dernière ne pouvait que s'efforcer plus ou moins heureusement vers ce qui est, en fait, l'objet propre de la théologie et, se guindant vers un objet qui la dépasse, était souvent condamnée à demeurer une sorte de théologie manquée (1).

---

(1) L'attitude de Dante sur ces questions ressemble parfois à celle qui vient d'être attribuée à Siger de Brabant, dans F. VAN STEENBERGHEM, *Les œuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, Bruxelles, Palais des Académies, 1938. Voir en particulier les excellentes pages 174-175. Des

Dans certains cas, pourtant, même livrée à ses propres ressources, la métaphysique se tire très honorablement d'affaire. C'est ce qui se produit à propos de l'immortalité de l'âme, problème qu'imposait à la pensée de Dante le souvenir toujours vivant de Béatrice. Il est vrai que la philosophie se contente ici à peu de frais : « De toutes les bêtises (*bestialitadi*), la plus stupide, la plus basse et la plus dommageable est de croire qu'il n'y a pas d'autre vie après la mort; en effet, si nous nous adressons à tous les livres, ceux des philosophes comme ceux des autres sages qui en ont écrit, tous s'accordent sur ce point, qu'il y ait quelque partie de nous qui soit immortelle ». Sur quoi Dante cite à l'appui Aristote, dans son *De anima*; chacun des Stoïciens; Cicéron, dans le *De Senectute*; tous les poètes païens; toutes les lois religieuses, celles des Juifs, des Sarrazins, des Tartares et celle de tous les hommes en général, quelle que soit la partie du monde où ils vivent. Si tous s'étaient trompés, il en résulterait une impossibilité dont on ne peut parler sans frémir. Cette impossibilité consisterait en ceci que, bien que l'homme soit le plus parfait des êtres de ce bas-monde, il mourrait comme tous les autres animaux, en dépit de l'espoir d'une autre vie qui l'anime; or, s'il était trompé dans cette espérance naturelle, l'homme, c'est-à-dire la plus parfaite des créatures, serait en même temps la plus imparfaite, chose d'autant plus impossible qu'en ce cas ce serait la raison, la plus haute perfection de l'homme, qui serait cause de son imperfection (II, 8) (1).

---

formules telles que celles de Siger : « non tamen videtur quod possit ad plenum satisfieri intellectui humano » et : « homo de separatis errat faciliter et ideo decipitur » (*op. cit.*; p. 175), rendent un son tout à fait dantesque. Par contre, je ne connais pas chez Dante un seul équivalent des nombreux passages où Siger pose une certaine thèse comme philosophiquement irréfutable, bien que le contraire soit vrai de par la foi : « Et istae rationes sunt Commentatoris, quasi indissolubiles; tamen oppositum verum est per fidem » (*op. cit.*, p. 174). Pour Dante, la raison peut être souvent de prise trop courte en philosophie, mais ses conclusions nécessaires ne sont jamais l'opposé de ce qu'enseigne la foi. Même sur un point tel que l'impossibilité pour les païens les plus vertueux d'être sauvés sans la foi, Dante ne dit pas qu'il est injuste pour la raison, mais juste pour la foi, que celui qui n'a jamais entendu parler du Christ soit réprouvé pour n'avoir pas cru en lui, mais que, aidée par la foi, la raison peut voir que cela est juste : « Quaedam enim judicia Dei sunt, ad quae etsi humana ratio ex propriis pertingere nequit, elevatur tamen ad illa cum adjutorio fidei eorum quae in Sacris Litteris nobis dicta sunt, sicut ad hoc, quod nemo, quantumcumque moribus et intellectualibus virtutibus et secundum habitum et secundum operationem perfectus, absque fide salvari potest, dato quod nunquam aliquid de Christo audiverit. Nam hoc ratio humana per se justum intueri non potest, fide tamen adjuncta potest. » *De Monarchia*, II, 7.

(1) Sur ces arguments, consulter Bruno NARDI, *Note critiche di filosofia dantesca*, Firenze, L. S. Olshki, 1938-XVI, pp. 28-42.



Pour ces raisons, et d'autres encore, Dante est donc tout à fait sûr de l'immortalité de l'âme. Il n'en ajoute pas moins celle-ci : « En outre, la très-véridique doctrine du Christ nous en assure, elle qui est la voie, la vérité et la lumière (Joan. XIV, 6) : la voie, parce que nous allons par elle sans obstacle à la félicité de cette immortalité; la vérité, parce qu'elle ne souffre aucune erreur; la lumière parce qu'elle nous illumine dans la ténèbre de l'ignorance de ce monde. Cette doctrine, dis-je, nous en rend certains par dessus toutes les autres raisons, parce que Celui qui nous l'a donnée est Celui qui voit notre immortalité et qui la mesure. Nous ne pouvons en effet la voir parfaitement aussi longtemps que l'immortel en nous est mêlé au mortel. Mais nous le voyons par la foi parfaitement, et, par la raison, nous le voyons avec une ombre d'obscurité due au mélange du mortel et de l'immortel. Et ceci doit être une preuve très puissante qu'il y ait en nous l'un et l'autre; et moi, je crois ainsi, j'affirme ainsi, je suis ainsi certain de passer après cette vie à une autre meilleure, là où vit cette dame glorieuse [sc. Béatrice] dont mon âme fut enamourée... » (II, 8).

Ce texte contient une petite difficulté de construction. Après avoir écrit, parlant de l'immortalité, que « nous ne pouvons la voir parfaitement aussi longtemps que l'immortel est mêlé en nous au mortel », Dante continue : « Mais nous le voyons par la foi parfaitement... » etc. Si l'on suit le fil du sens, on interprètera : mais nous voyons par la foi que l'homme est immortel. Si l'on suit la grammaire, il faudra rapporter le *lo* de *vedemolo* à l'immortel, et l'on interprètera : mais nous le voyons [sc. l'immortel en nous], par la foi parfaitement. Dans les deux cas, le sens reste le même, car la question posée par Dante est bien celle de savoir si, en cette vie, nous voyons parfaitement par la raison *la nostra immortalitate* (1).

---

(1) Dans leur commentaire de ce passage, G. Busnelli et G. Vandelli font porter *vedemolo* sur *il nostro immortale* (*op. cit.*, t. I, p. 164, note 4), ce qui est correct. Mais, entraînés par le désir de réfuter une remarque de Bruno Nardi (dans *Giornale storico della letteratura italiana*, XCV, 93) selon qui Dante jurerait que « les arguments avancés par Thomas nous favent de l'immortalité de l'âme ne suffiraient pas à nous en donner une certitude absolue », les deux commentateurs veulent en outre que cette phrase signifie : nous ne voyons pas parfaitement par la raison l'essence de ce qui, en nous, est immortel. Comme c'est l'âme qui est immortelle, et comme saint Thomas nous refuse en effet la connaissance de notre âme *per essentialiam*, Dante se trouve ainsi ramené entre les barrières de l'orthodoxie thomiste, dont on lui défend de sortir. Cette interprétation est deux fois insoutenable. Elle l'est d'abord quant à la lettre du texte; car Dante a écrit : « la quale (immortalitate) noi non potemo perfettamente vedere mentre che 'l nostro immortale col mortale è mischiato; ma vedemolo per

Sa réponse à cette question tient dans les points suivants : 1° l'immortalité de l'âme est une certitude rationnelle de consentement universel ; 2° on ne peut d'ailleurs la nier sans admettre une contradiction monstrueuse dans la nature en général et dans celle de l'homme en particulier ; 3° pourtant, nous ne voyons pas parfaitement notre immortalité par la raison seule ; 4° mais nous la voyons parfaitement par la foi. Aucune trace, si légère soit-elle, d'incohérence dans cette suite de propositions. Une certitude de consentement universelle est un indice puissant de vérité, ce n'est pourtant pas une évidence, car les hommes sentent alors qu'ils sont immortels, mais ils ne le *voient* pas. De même, l'argument fondé sur le désir naturel de l'immortalité peut bien nous rendre la thèse contraire incroyable, mais ce n'est pas une démonstration fondée sur la nature même de l'âme, elle ne nous en fait donc pas *voir* l'immortalité. Comme dit saint Thomas, c'est *signe* que nous sommes immortels (1), ce n'en est pas une preuve. Ainsi, Dante enseigne formellement que nous n'avons pas une connaissance rationnelle parfaite de l'immortalité de l'âme, mais que la foi nous en assure parfaitement.

Comment classer cette doctrine ? Saint Thomas a bien posé en règle que, si l'on juge les certitudes du point de vue de leurs causes, la certitude de la foi est la plus haute de toutes. En effet, la

---

fede perfettamenteamente... » ; même en traduisant : « mais nous le voyons (sc. l'immortel en nous) par la foi, parfaitement... », il est clair que l'assertion est une réponse à ce qui précède : « mais nous ne pouvons parfaitement voir notre immortalité... » Il ne s'agit donc pas ici de la possibilité de voir l'essence de notre âme immortelle, mais de la possibilité de voir parfaitement en nous l'immortel en tant que tel. Cette interprétation est de plus impossible quant à la thèse même qu'elle soutient. Car il est vrai que saint Thomas nous refuse une connaissance directe de l'essence de l'âme, mais il ajoute qu'on peut démontrer qu'elle est une substance immatérielle et que, ceci démontré, son immortalité apparaît comme évidente en vertu du seul principe de contradiction : « Impossible est autem quod forma separetur a seipsa, unde impossibile est, quod forma subsistens desinat esse. » (*Sum. theol.*, Pars I, qu. 75, art. 6, Resp.). Bref, pour saint Thomas, le philosophe voit l'immortalité de l'âme comme une de ces *communes animi conceptiones* dont le contraire est philosophiquement impensable : « ...communis animi conceptio dicitur illa cujus oppositum contradictionem includit, sicut : Omne totum est majus sua parte, quia non esse majus sua parte est contra rationem totius. Sic autem animam rationalem non esse, non est communis animi conceptio, ut ex dictis patet ; sed naturam animae rationalis non esse corruptibilem, haec est communis animi conceptio. » (*De Potentia*, quaest. disput. V, art. 4, ad 7<sup>m</sup>). Ainsi, l'immortalité de l'âme est une évidence rationnelle pour saint Thomas ; en disant qu'elle n'est qu'imparfaitement vue par la raison en cette vie, Dante montre donc soit qu'il ignore la thèse de saint Thomas, soit qu'il la connaît, mais la rejette. Dans les deux cas, M. Bruno Nardi a raison sur le fond : Dante n'est pas ici d'accord avec saint Thomas.

(1) SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Pars I, qu. 75, art. 6, Resp. : « *Potest etiam hujus rei accipi signum ex hoc...* »

cause de la certitude de la sagesse, de la science et même de l'intellection est d'ordre humain, au lieu que la cause de la certitude de la foi est l'autorité de Dieu. Il ajoutait pourtant que, si l'on classe les certitudes selon ce que le sujet connaissant peut en comprendre, celles de la foi sont moins certaines que celles de l'intellect, justement parce qu'elles dépassent l'intellect, mais que cela n'empêche pas la connaissance de foi de rester, absolument parlant, la plus certaine (1). Dante admettait sans doute tout cela, mais il ajoute ici autre chose, car il ne soutient pas seulement que la foi nous assure de l'immortalité de l'âme mieux que ne fait la raison, mais qu'elle nous la fait voir parfaitement, au lieu que la raison ne nous la fait voir qu'avec quelque obscurité. Or, pour saint Thomas, l'immortalité de l'âme n'est pas essentiellement une vérité de foi, c'est essentiellement une vérité philosophique, et c'est même une évidence philosophique inséparable de la définition de l'âme comme substance spirituelle. Comment attribuer à saint Thomas cette thèse, que la foi nous fait voir les évidences philosophiques plus parfaitement que la raison naturelle ne nous les montre ? En thomisme authentique, pareille proposition n'a pas de sens. « L'Âme de l'homme », dit saint Thomas, « est naturellement incorruptible » (2), il n'y a donc qu'à définir correctement la nature de l'âme pour en voir, avec une certitude rationnelle parfaite, l'immortalité.

Serait-ce de l'averroïsme ? Mais Averroès n'admet pas l'immortalité d'âmes humaines douées d'un intellect personnel, au lieu que Dante admet à la fois l'existence de ces intellects personnels et leur immortalité. Ce n'est donc pas l'averroïsme d'Averroès lui-même. Et ce n'est pas non plus l'averroïsme des averroïstes latins, qui considèrent que la philosophie conclut naturellement *contre* l'immortalité personnelle, et qui n'acceptent cette thèse que comme un dogme de foi. Dante admet au contraire qu'il y a des raisons philosophiques très fortes *pour* l'immortalité personnelle des âmes ; il n'en est donc pas réduit sur ce point aux seules lumières de la foi (3).

(1) SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Pars II<sup>e</sup> II<sup>o</sup>, qu. 4, art. 8, Resp.

(2) SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Pars I, qu. 98, art. 1, Resp.

(3) Comparer les deux textes que voici : 1<sup>o</sup> SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Pars I, qu. 98, art. 1, Resp. : « Est ergo considerandum, quod homo secundum suam naturam est constitutus quasi medium quoddam inter creaturas corruptibiles et incorruptibiles : nam anima ejus est naturaliter incorruptibilia, corpus vero naturaliter corruptibile » ; 2<sup>o</sup> DANTE, *De Monarchia*, III, 16 :

On a rapproché avec plus de vraisemblance sa position de celles de Duns Scot et d'Ockham, pour qui l'immortalité de l'âme est rationnellement plus probable que la thèse contraire, mais n'est pleinement certaine que pour la foi. Pourtant, ici encore, il convient d'user de prudence, car la position de Dante n'implique nullement son adhésion à ce que les positions analogues de Duns Scot ou d'Ockham impliquent dans les doctrines, d'ailleurs si différentes, de ces deux penseurs. Même s'il dit quelque chose de semblable, ce qu'il dit ne signifie pas plus ce que la même formule veut dire chez Duns Scot, que cette formule ne signifie chez Duns Scot ce qu'elle veut dire chez Ockham. Comprendre Dante est plus urgent que le classer. Or ce qu'il dit ici est assez simple, du moins si l'on s'en tient à ce dont on est certain qu'il l'ait dit : la raison universelle des hommes, y compris les philosophes, est inébranlablement convaincue de l'immortalité de l'âme, mais elle ne la voit pas avec une clarté parfaite, au lieu que nous la voyons parfaitement par la foi.

Ce n'est d'ailleurs pas là le seul cas de ce genre que l'on puisse rencontrer dans le *Banquet*. Il n'est pas très rare que Dante souligne l'insuffisance des ressources dont la métaphysique dispose pour atteindre les plus hauts de ses objets. Pourquoi s'en serait-il privé ? Aristote lui-même ne dit-il pas que notre intellect ne peut rien connaître au delà de ce que nous pouvons percevoir par les sens et nous représenter au moyen de l'imagination ? Or il se trouve précisément qu'aucun des objets suprêmes de la métaphysique : les Intelligences pures, les Intelligibles purs, et Dieu, ne peut être ni perçu par nos sens ni conçu par notre imagination. Sur quoi l'on demandera sans doute pourquoi Dieu veut que ces objets échappent aux prises de notre intellect et pourquoi il lui plait d'imposer à notre

---

« Sciendum quod homo solus in entibus tenet medium corruptibilem et incorruptibilem ; ... Nam homo, si consideretur secundum utramque partem essentialem, scilicet animam et corpus : corruptibilis est, si consideretur tantum secundum unam, scilicet corpus ; si vero secundum alteram, scilicet animam, incorruptibilis est » ; 3° la position de l'averroïsme latin, qui est celle de Siger de Brabant : « Sed nunquam invenitur Philosophus determinare de his quae sunt animae separatae et statu ejus. Quare non videtur cum opinari sic esse separabilem totaliter a corpore. » *Quaest. de anima intellectiva*, qu. VI ; dans P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle*, 2<sup>e</sup> édit., Louvain, Institut supérieur de philosophie de l'Université, II<sup>e</sup> partie, p. 164. Dante est au contraire persuadé qu'Aristote a enseigné l'immortalité de l'âme : « E questa massimamente par volere Aristotile in quello [sc. libro] de l'Anima ; ... », *Convivio*, I, 8. Il s'agit donc pour lui d'une thèse philosophiquement certaine, en quoi il se distingue des averroïstes, mais non pas parfaitement intelligible, en quoi il se distingue de saint Thomas d'Aquin.

connaissance une si rigoureuse limitation ? Si nous le savions, la question n'aurait plus raison d'être, car cette limitation elle-même n'existerait pas. C'est donc elle qui pose la question et qui nous interdit d'en chercher la réponse : « Je dis que notre intellect, par insuffisance de la faculté dont il tire ce qu'il voit, faculté organique, c'est-à-dire l'imagination, ne peut s'élever à certaines choses (parce que l'imagination ne le peut aider, n'ayant pas de quoi le faire), comme c'est le cas pour les substances séparées de la matière, car bien que nous puissions en avoir quelque connaissance, nous ne pouvons les entendre ni les comprendre parfaitement. En quoi l'homme n'est pas à blâmer, pour cette raison, dis-je, que ce n'est pas lui qui est cause de ce défaut; ce qui a fait cela, c'est la nature universelle, c'est-à-dire Dieu, qui nous a voulu priver de cette lumière en cette vie. Quant à savoir pourquoi Dieu l'a ainsi fait, il y aurait présomption à en raisonner » (III, 4). Texte très intéressant et qui éclaire le problème précédent.

Que disait en effet Dante de l'obscurité qui subsiste dans notre vue de l'immortalité de l'âme ? Que la cause en est dans l'union, et comme le mélange, de notre âme et de notre corps en cette vie. Or c'est justement la raison qu'il vient ici d'assigner à notre incapacité de comprendre parfaitement les substances séparées. Mais concevoir l'âme comme immortelle, c'est très exactement la concevoir comme une substance séparée; il n'y a donc rien d'étonnant dans le fait que nous en soyons incapables. La position de Dante semble dès lors se réduire à ceci : sachant, pour le tenir d'Aristote lui-même, que la métaphysique a des prises trop courtes pour saisir pleinement ses objets les plus hauts, il constate en outre que la théologie nous donne, sur ces mêmes objets, des lumières complémentaires de celles de la métaphysique. Il se trouve donc à peu près dans la situation d'un Aristote qui, connaissant la révélation chrétienne, constaterait à quel point il avait eu raison de marquer la limitation congénitale qu'impose à notre métaphysique l'origine sensible de notre connaissance.

De là l'extrême réserve dont Dante fait preuve chaque fois qu'il se trouve aux prises avec l'un de ces objets dont la nature transcende si radicalement la nôtre : les substances séparées, la matière première, Dieu (1). C'est cela même qui est « le pain des anges »,

---

(1) « Onde è da sapere che di tutte quelle cose che lo 'ntelletto nostro vincono, sì che non può vedere quello che sono, convenevolissimo trattare è per li loro effetti : onde di Dio, e delle sustanze separate, e de la prima materia, così trattando, potemo avere alcuna conoscenza. » *Convivio*, III, 8.

car Ange ne veut ici rien dire d'autre qu'« Intelligence séparée » et l'intellect du métaphysicien est celui d'un homme fait de corps et d'âme qui prétend comprendre des objets intelligibles séparés, faits pour des intelligences séparées. En fait, lorsque nous essayons d'atteindre de tels objets, nous visons trop haut pour nos flèches. Les philosophes cherchent, par exemple, à découvrir la cause de la révolution du firmament d'orient en occident. Ils se demandent si l'on doit attribuer ce mouvement à une Intelligence motrice ou à l'amour qu'éprouverait cette sphère pour le Premier Moteur. Belle question, assurément, mais Dieu seul en sait la réponse : *Dio lo sa, che a me pare presuntuoso a giudicare* (II, 5). Cette conviction, profondément ancrée au cœur de Dante, que notre sagesse philosophique est bien courte lorsqu'elle se mesure aux purs intelligibles, explique comment il a pu justifier à ses propres yeux la destitution que sa hiérarchie des sciences infligeait à la métaphysique et la primauté qu'elle attribuait à la morale. On va voir pourtant combien il est dangereux de systématiser soi-même la position de Dante à partir d'un seul de ses principes et combien l'équilibre doctrinal qu'il a cherché lui-même est plus souple, plus complexe aussi, que ceux qui lui sont communément prêtés par ses historiens.

#### V. — Primat de la Contemplation

Lorsque après avoir placé la morale au-dessus de la métaphysique dans la hiérarchie des sciences, un penseur aborde le problème des rapports de l'action à la contemplation, on attend naturellement qu'il affirme le primat de la vie active sur la vie contemplative. Or Dante fait exactement le contraire, d'où ses interprètes concluent le plus souvent que, dans l'un ou l'autre des deux cas, Dante ne pense pas réellement ce qu'il dit. Je crois que c'est là une erreur, l'erreur fatale que commettront tous ceux qui veulent interpréter la pensée de Dante en la ramenant à l'une des positions doctrinales occupées par d'autres philosophes et déjà connues de nous. En fait, il est impossible de douter, après ce que nous avons vu, que Dante ait vraiment placé la morale au sommet de la hiérarchie des sciences ; mais on va voir qu'il a non moins certainement affirmé la supériorité de la vie contemplative sur la vie active. Pour comprendre le sens de sa doctrine, il faut donc trouver une position dont l'une et l'autre thèse fassent nécessairement partie, s'équilibrant l'une par l'autre et se complétant mutuellement. Il faut surtout s'assurer

que cette position fut en effet la sienne, et cela n'est peut-être pas facile, mais c'est bien là le but qu'il faut viser.

Pour des raisons que nous aurons plus tard à dégager, Dante a voulu rester fidèle, sur ce point comme sur tant d'autres, à l'enseignement des autorités compétentes en la matière. Ici, en effet, toutes sont d'accord. La théologie nous enseigne que la seule béatitude parfaite à laquelle l'homme doit prétendre, est la vision de Dieu face à face dans l'éternité. Cette vision est une contemplation comme par définition. Le triomphe ultime de la vie contemplative sur la vie active est donc chose sûre, et cela seul suffirait à établir l'infériorité de l'action à l'égard de la contemplation. Mais ce que la foi nous prescrit de croire, la philosophie aussi l'enseigne. Aristote dit expressément, au Livre X de l'*Ethique à Nicomaque*, que la félicité la plus haute à laquelle l'homme puisse prétendre est celle qui se rencontre parfois, fût-ce pour de courts instants, dans l'exercice de la vie contemplative (1). Enfin, Jésus-Christ lui-même enseigne, dans l'Evangile de saint Luc, que ce n'est pas Marthe, symbole de la vie active, mais Marie, symbole de la vie contemplative, qui a choisi la meilleure part. Dante conclut donc sans hésiter : « En vérité, il faut savoir que nous pouvons obtenir en cette vie deux félicités, en suivant les deux chemins, l'un bon, l'autre excellent, qui y conduisent : l'une est la vie active, l'autre la contemplative. Or, bien que l'on parvienne à une bonne félicité par la vie active, comme il a été dit (2), la vie contemplative nous mène à une félicité et béatitude excellentes, comme le prouve le Philosophe dans le X<sup>e</sup> livre de l'*Ethique*. Et le Christ l'affirme de sa propre bouche, dans l'Evangile de Luc, parlant à Marthe et lui répondant : « Marthe, Marthe, tu t'inquiètes et tu te troubles pour beaucoup de choses : certainement, une chose est nécessaire », c'est-à-dire, ce que tu fais. Mais il ajoute : « Marie a choisi la meilleure part, laquelle ne lui sera pas enlevée ». Or Marie, selon qu'il est écrit avant ces mots dans l'Evangile, assise aux pieds du Christ, ne montrait nul intérêt pour le service de la maison, mais elle écoutait seulement les paroles du Sauveur. Que si nous voulons exposer ceci au sens moral, Notre

(1) ARISTOTE, *Eth. Nic.*, X, 7, 1177 a 12-18.

(2) Cf. DANTE, *Convivio*, IV, 17 : « E queste [vertudi] sono quelle che fanno l'uomo beato, o vero felice, ne la loro operatione, si come dice lo Filosofo nel primo de l'Etica quando diffinisce la Felicitade, dicendo che : Felicitade à operatione secundo virtude in vita perfetta ». Cf. ARISTOTE, *Eth. Nic.*, I, 6, 1098 a 15-18.

Seigneur a voulu montrer par là que, toute bonne que soit la vie active, la vie contemplative est excellente. Cela est évident à qui veut bien méditer les paroles de l'Évangile » (1). Rien, on le voit, de plus traditionnel que cette conclusion.

Il est vrai qu'on peut se demander, et Dante lui-même s'adresse l'objection, comment ce qu'il soutient ici, au Traité IV du *Banquet*, s'accorde avec ce qu'il a dit auparavant sur la prééminence des vertus morales ? En d'autres termes, pourquoi donc a-t-il commencé par promettre comme fin et fruit de la sagesse cette félicité que donne la vie active ? A quoi Dante répond sans embarras : « En tout enseignement, il faut tenir compte de la capacité de l'élève, pour le conduire par la route pour lui la plus facile. Or les vertus morales paraissent être, et sont en effet, plus répandues, plus connues, plus recherchées que les autres et plus utiles du point de vue extérieur ; il était donc plus avantageux et plus commode de suivre ce chemin plutôt que l'autre. Tout de même, on arriverait mieux à connaître les abeilles par leur fruit en partant du miel qu'en partant de la cire, bien que l'un et l'autre en viennent » (IV, 17). Ainsi, Dante a pensé d'abord aux honnêtes gens engagés dans la vie active et que le *Banquet* devait gagner à la philosophie. Il leur a donc proposé comme fin leur béatitude, c'est-à-dire le genre de félicité qui peut normalement récompenser le genre de vie qu'ils mènent. Dante n'a pas à s'en dédire, car si la part de Marie est meilleure, celle de Marthe est bonne ; mais, inversement, le fait que de telles gens soient légitimement engagés dans la vie active et aient droit d'en attendre le bonheur spécifique qui la couronne, ne les autorise pas à croire que leur part soit la meilleure. Qui sait même s'ils peuvent prétendre à l'autre ? On verra qu'il y a des raisons d'en douter.

Quoi qu'il en soit de ce point, il est impossible de supposer que Dante n'adhère pas ici du fond du cœur à la thèse qu'il pose. Il y revient d'ailleurs plus loin avec un luxe de précisions qui ne laisse place à aucun doute. De nos deux intellects, dit-il, l'un, le spéculatif, *è miu pieno di beatitudine che l'altro*. Non seulement la philosophie l'enseigne, mais le sens allégorique de l'Évangile le prouve. Les trois saintes femmes que l'évangile de Marc nous montre arrivant au

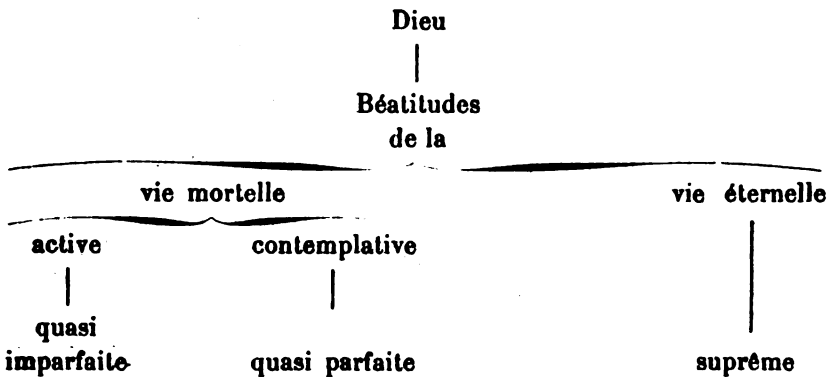
---

(1) DANTE, *Convivio*, IV, 17. — Cf. LUC, X, 38, suiv. — Les textes de saint Thomas et des Pères rassemblés ici par G. Busnelli et G. Vandelli dans leur commentaire (*op. cit.*, t. II, p. 219, note 5) sont tout à fait appropriés et excellentement choisis.



tombeau les premières : Marie Madeleine, Marie Jacobi et Marie Salomé, représentent les trois écoles philosophiques de la vie active, c'est-à-dire les Aristotéliens, les Stoïciens et les Epicuriens. Elles vont au tombeau, c'est-à-dire au monde présent, réceptacle des choses corruptibles. Elles demandent le Sauveur, c'est-à-dire la béatitude, et elles ne le trouvent pas, mais elles trouvent un ange vêtu de blanc, c'est-à-dire cette noblesse venue de Dieu qui parle par notre raison, et qui dit à chacune de ces trois sectes, c'est-à-dire à tous ceux qui cherchent la béatitude dans la vie active : elle n'est pas ici; allez et dites à ceux qui l'y cherchent que le Sauveur les précédera en Galilée, c'est-à-dire que la béatitude nous précédera dans la spéculation. L'Ange dit « précédera », car Dieu, notre béatitude suprême, nous précède toujours sur la voie de la contemplation : « Il apparaît ainsi que nous pouvons trouver notre béatitude (cette félicité dont il est ici question) d'abord en quelque sorte imparfaite dans la vie active, c'est-à-dire dans les opérations des vertus morales; ensuite en quelque sorte parfaite, dans les opérations des vertus intellectuelles, ces deux ordres d'opérations étant les voies faciles et toutes directes pour atteindre la béatitude suprême, que l'on ne peut d'ailleurs obtenir ici-bas comme il ressort de ce que nous avons dit » (IV. 22).

En résumant ces conclusions dans un tableau, on obtient le schéma suivant des béatitudes dantesques :



Rien de plus classique ni de plus cohérent que ce tableau, mais les considérants qui le justifient, s'ils sont également cohérents, ne sont pas toujours aussi classiques. On a sans doute remarqué comment, en opposant l'idéal de la vie active à celui de la vie contempla-

tive, Dante a rangé d'un côté, comme représentant le premier, les Epicuriens, les Stoïciens et *Aristote*, au lieu que le second était représenté uniquement par le Sauveur, qui est Dieu. Si l'on se souvient de ce que nous avons dit des limites imposées par Dante à la métaphysique, on verra que tout commence à s'éclaircir. Il y a bien en effet trois béatitudes, deux pour cette vie et une pour l'autre, mais, des deux béatitudes de cette vie, une seule lui est propre et peut y atteindre pleinement son terme, c'est celle de la vie active ; quant à celle de la vie contemplative, il ne s'y trouve que comme l'amorce d'une ligne dont le terme est dans l'au-delà. Mettre d'une part *Aristote*, la philosophie et la vie active, d'autre part le Sauveur et la vie contemplative, c'est indiquer assez clairement que la béatitude contemplative relève moins de la philosophie que de la théologie. La félicité de la vie active est quasi imparfaite, c'est-à-dire : elle est parfaite pour nous, parce qu'elle est la félicité à laquelle l'homme peut prétendre en cette vie, par les seules ressources naturelles de la philosophie, mais elle apparaît comme imparfaite si on la compare à d'autres qui, moins accessibles pour nous, lui sont pourtant supérieures en soi. La félicité de la vie contemplative est ici-bas quasi parfaite, c'est-à-dire : elle est parfaite en soi, puisque, comme la félicité suprême, elle est une contemplation, mais elle n'est pour nous que quasi parfaite, parce qu'elle réside dans la contemplation d'objets qui, ici-bas, échappent à nos prises. Quant à la félicité de la vie éternelle, elle est parfaite et supérieure, puisqu'elle consiste en la contemplation de son objet enfin vu face à face.

Ainsi la supériorité intrinsèque et essentielle de la vie contemplative n'est aucunement contestée par Dante. Au contraire, il l'affirme en propres termes. On ne peut pas douter non plus que Dante n'admette la possibilité d'un commencement de béatitude spéculative en cette vie : tout au contraire, il a parlé souvent, et avec enthousiasme, des joies que donne la lecture du *De consolatione philosophiae* de Boèce, dont le platonisme contemplatif servait à merveille son dessein ; ou encore du *Liber de causis* (1), et du *De Intellectu* d'Albert le Grand, livre tout plein d'influences néo-platoniciennes et arabes, dont la doctrine philosophique est animée du plus intense sentiment religieux. Seulement, pareille contemplation ne lui semblait jamais

---

(1) Voir à ce sujet : B. NARDI, *Saggi di filosofia dantesca* : V. *Le citazioni dantesche del Liber de Causis*, Milano, Società anonima editrice Dante Alighieri, 1939-VIII, pp. 91-110 ; et M. BAUMGARTNER, *Dantes Stellung sur Philosophie*, pp. 64-67, avec indications bibliographiques, p. 64, note 3.

trouver son terme en elle-même ; ce n'était pas pour lui celle d'un homme, mais plutôt celle d'un ange ; celui qui s'y adonne, dit-il expressément, est *di si alta condizione, che quasi non sia altro che angelo...* *E questi cotali chiama Aristotile, nel settimo de l'Etica, divini* (1). On peut donc s'élever au-dessus de la morale, et c'est déjà le faire que de s'élever à la métaphysique, mais on ne le fait qu'en s'élevant au-dessus de l'homme. Ainsi, bien loin de le contredire, la transcendence de la contemplation fonde le primat de la morale, car la morale, elle, ne nous est pas transcendante. Quand Dante écrit *ogni virtù*, c'est d'abord aux vertus morales dont parle l'*Ethique à Nicomaque* qu'il pense (2), parce que, dit-il dans une pa-

(1) DANTE, *Convivio*, III, 7. — Cf. ARISTOTE, *Eth. Nic.*, VII, 1, 1145 a 23-25. Aristote parle bien en effet dans ce passage d'une vertu qui est « au-dessus de nous » (1145 a 9), d'une vertu héroïque et divine » (1145 a 20), de sorte que, par l'excès de cette vertu même, ceux qui la possèdent, « d'hommes deviennent dieux » (1145 a 23).

(2) Les idées fondamentales de l'*Ethique à Nicomaque* ont visiblement inspiré la morale du *Convivio*. Pour Aristote, le but de la cité est d'assurer la félicité des citoyens. Cette félicité, ou souverain bien, est une fin absolument ultime (*Eth.*, I, 7, 1907 a 33) ; Dante n'a donc fait que répéter Aristote en faisant du bonheur en cette vie un *ultimum*. De plus, selon Aristote, il y a deux classes d'hommes, capables de poursuivre la même fin de deux manières différentes : par la vertu morale ou par la vertu intellectuelle (*Eth.*, I, 13, 1103 a 3-10). Dans l'ordre de l'action, la vertu morale parfaite est la Justice (*Eth.*, V, I, 1129 b 31), parce que celui qui la possède peut pratiquer la vertu, non seulement envers soi-même, mais envers son prochain (1129 b 32-33). En ce sens, la Justice n'est pas une partie de la vertu, elle est coextensive à la vertu même (1130 a 9). L'état de perfection auquel s'élève l'homme d'action vertueux est la prudence (*φρόνησις*), c'est-à-dire la sagesse pratique, ou, comme dit souvent Aristote, la *politikè* (*Eth.*, I, 1, 1094 a 27). En effet, la prudence et la vertu *politikè* sont exactement la même vertu, considérée selon qu'elle régle, soit le détail de l'activité pratique de l'individu soit celui de la cité (*Eth.*, VI, 8, 1141 b 23-30). Au-dessus de la félicité que confèrent la prudence et sa sagesse pratique, se trouve la félicité de la vie contemplative. Nous l'obtenons par l'exercice de l'intellect, qui est en nous ce qu'il y a de plus divin. C'est là, dit Aristote, que se trouve le bonheur parfait, *ἡ τελειὰ εὐδαιμονία* (*Eth.*, X, 7, 1177 a 17) : expression que nous avons vu Dante atténuer, pour réserver les droits de la vision béatifique, en *beatitudine quasi perfecta* (voir plus haut, p. 133). Le bonheur du contemplatif est donc autre par nature que celui de l'homme d'Etat (*Eth.*, X, 7, 1177 b 14-15) et il le dépasse de loin parce que c'est le bonheur de ce qu'il y a de divin en l'homme. En fait, c'est un bonheur surhumain et littéralement divin (1177 b 24-28). On placera donc au second rang le bonheur de la vie morale, qui est proprement humaine (*Eth.*, X, 8, 1178 a 9-14). Les philosophes possèdent donc la science des règles qui conduisent aux deux béatitudes humaines, mais comme les hommes sont en proie à leurs passions, il faut que le Législateur les soumette par la loi civile à l'observance des lois morales (*Eth.*, X, 9, 1180 a 5-12). — Il est clair que nous trouvons ici toute l'armature idéologique de la doctrine de Dante : affirmation d'une béatitude temporelle posée comme fin dernière de l'homme, distinction des deux béatitudes : active ou politique, contemplative ou intellectuelle ; supériorité de la deuxième ; divinisation naturelle de l'homme par la contemplation intellectuelle ; appel au chef d'Etat pour assu-

role à laquelle il faut toujours revenir : « on doit savoir que les fruits qui nous sont éminemment propres sont les vertus morales, parce qu'elles sont en notre pouvoir sous tous les rapports » (IV, 17).

Ce point fondamental, sur lequel Dante s'est montré si ferme, devait inévitablement devenir l'un de ceux sur lesquels le talent de certains de ses commentateurs pour le « concorder » avec saint Thomas s'exercerait avec prédilection. En dépit des textes qu'ils accumulent dans leurs notes, ces interprètes sont pourtant bien obligés de reconnaître que, pour saint Thomas d'Aquin, les vertus intellectuelles ne sont pas moins propres à l'homme que ne le sont les vertus morales (1). Or, s'il ne s'accorde pas sur ce point avec saint Thomas d'Aquin, Dante s'accorde parfaitement avec Aristote, et même avec l'interprétation d'Aristote que propose saint Thomas dans son commentaire de l'*Ethique à Nicomaque*. Selon Aristote, dit saint Thomas, « tant la vertu morale que la prudence se rapportent au composé : les vertus du composé sont les vertus proprement humaines pour autant que l'homme est composé d'une âme et d'un corps. C'est pourquoi la vie selon ces vertus est humaine, et c'est celle qu'on nomme la vie active. Et par conséquent la félicité qui consiste en cette vie est la félicité humaine. Mais la vie et la félicité spéculative, qui est propre à l'intellect, est divine » (2).

La position de Dante sur cette question est donc identiquement celle d'Aristote, à la fois en lui-même et tel que saint Thomas l'interprète. Mais, précisément parce que c'est la position d'Aristote, et quoique il en reproduise exactement les termes, ce n'est peut-être pas tout à fait celle de saint Thomas. Le commentaire de saint Thomas repose en effet sur l'hypothèse, assurément soutenable et que même bien des interprètes modernes ont soutenue, mais non point pourtant démontrée, que l'intellect agent d'Aristote, quoique divin en un sens et séparé du corps dans ses opérations, est une partie de notre âme (3). Si cela est vrai, on peut fort bien expliquer de ce

---

rer, à l'aide des lois civiles, le respect de la moralité. Il suffit d'admettre que Dante ait pris à la lettre l'enseignement de l'*Ethique à Nicomaque* pour expliquer l'attitude générale du *Convivio* à l'égard de la philosophie.

(1) SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Pars I<sup>a</sup> II<sup>o</sup>, qu. 58, art. 3, Resp. — Cf. G. BUSNELLI et G. VANDELLI, éd. cit., t. II, p. 206, note à p. 205.

(2) SAINT THOMAS D'AQUIN, *In X libros Ethic. Nic.*, lib. X, lect. 12, éd. Pirotta, N<sup>o</sup> 2115.

(3) « Quidam enim posuerunt intellectum humanum esse aliquid sempiternum et separatum. Et secundum hoc ipse intellectus esset quoddam divinum. Dicimus enim res divinas esse quae sunt sempiternae et separatae. Alii vero intellectum partem animae posuerunt, sicut Aristoteles. Et secundum hoc intel-

point de vue tous les textes d'Aristote où la félicité parfaite est située par le philosophe dans l'opération spéculative (1), mais il devient extrêmement difficile d'expliquer l'opposition introduite par Aristote entre le caractère essentiellement humain des vertus morales du composé et de la félicité qu'elles donnent, et le caractère essentiellement divin de la contemplation intellectuelle et de la félicité qu'elle donne. Si l'intellect est vraiment une partie de notre âme, elle-même partie du composé, la contemplation reste une opération humaine, la vie contemplative une vie humaine et la félicité qu'elle donne une félicité humaine. Cela est si vrai que la pensée authentique d'Aristote perce comme d'elle-même à travers le commentaire qu'en donne saint Thomas : « Ainsi donc il apparaît que la félicité spéculative l'emporte sur l'active, d'autant que quelque chose de séparé et de divin l'emporte sur ce qui est composé et humain » (2).

Pour s'assurer de la différence qui le sépare ici d'Aristote, il suffit d'écouter saint Thomas lorsque, libéré du texte même de l'*Ethique*, il s'exprime librement. Nous venons de l'entendre expliquer, suivant le texte d'Aristote, que les vertus morales de la vie active sont les vertus humaines par excellence, parce qu'elles sont celles du composé; mais lorsqu'il parle en son propre nom, saint Thomas renverse purement et simplement la position d'Aristote en soutenant que la contemplation des choses divines par l'intellect est l'opération la plus propre à l'homme qui soit : *Et quia unusquisque videtur esse id quod est optimum in eo, ut dicitur in 9 Ethic. (cap. 4 et 8) et 10 (cap. 7 ad fin.), ideo talis operatio est maxime propria homini* (3). Saint Thomas peut bien invoquer ici un fondement aristotélicien, jamais Aristote n'en a tiré cette conséquence. Pour lui, vivre en homme, τὸ ἀνθρώπειον εἶναι, c'est bien pratiquer les vertus morales dans la vie sociale (4); quant à la béatitude contemplative, non seulement elle est inaccessible à l'homme sous une forme parfaite, mais même si l'homme y participe : « ce n'est pas en tant qu'homme

---

lectus non est simpliciter quoddam divinum, sed est divinissimum inter omnia quae sunt in nobis, propter majoram convenientiam quam habet cum substantiis separatis, secundum quod ejus operatio est sine organo corporeo. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *In X libros Ethic. Nic.*, lib. X, lect. 10; éd. Pirotta, N° 2084.

(1) Par exemple, *Eth. Nic.*, X, 8, 1178 b 7-8.

(2) SAINT THOMAS D'AQUIN, *In X lib. Ethic. Nic.*, lib. X, lect. 12; éd. Pirotta, N° 2116.

(3) SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Pars I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, qu. 2, art. 5, Resp.

(4) ARISTOTE, *Eth. Nic.*, X, 8, 1178 b 5-7.

qu'il vivra de la sorte, mais en tant qu'il y a en lui quelque chose de divin. Car une telle vie diffère autant de celle du composé que son opération diffère de celle des autres vertus. Si donc l'intellect est quelque chose de divin par rapport à l'homme, la vie selon l'intellect est une vie divine par rapport à la vie humaine » (1). Voilà la pensée authentique d'Aristote, et il est bien difficile d'y lire, avec saint Thomas, que la connaissance intellectuelle pure soit *maxime propria homini*.

Pour situer Dante par rapport à saint Thomas, il suffit de comparer ce qu'il dit à ce qu'avait écrit le Docteur Angélique, dans la *Somme théologique*, sur la classification des béatitudes : « La béatitude ultime et parfaite (*perfecta*; Dante dit *somma*) attendue dans la vie future, consiste tout entière dans la contemplation comme dans son principe; quant à la béatitude imparfaite (Dante dit : *perfecta quasi*), telle qu'on peut l'avoir ici-bas, elle consiste à la vérité, premièrement et principalement dans la contemplation, mais secondairement dans l'opération de l'intellect pratique ordonnant les actions et les passions, comme il est dit au livre X de l'*Ethique*, chap. 7 et 8 » (2). Le pavillon d'Aristote couvre ici la plus authentiquement thomiste des marchandises, de même que, dans le *Banquet*, il couvre celle de Dante, qui n'est exactement ni celle d'Aristote, ni celle de saint Thomas d'Aquin.

Avec saint Thomas, et en bon chrétien qu'il est, Dante admet une triple échelle des béatitudes prises selon leur ordre hiérarchique absolu : celle de la vie active au plus bas, celle de la vie contemplative en ce monde au dessus, celle de la vision béatifique au sommet. En revanche, et contre saint Thomas cette fois, Dante maintient avec l'Aristote authentique dont, bien mieux que le commentaire thomiste, le texte servait ses desseins, que la seule de ces trois béatitudes qui soit strictement propre à l'homme en tant qu'homme est aussi la plus basse de toutes : celle de la vie active du composé humain, l'opération selon la vertu. La raison de ce retour de Dante à l'Aristote véritable n'est pourtant pas qu'il ait accepté l'interprétation averroïste qui fait de l'intellect agent une substance unique et séparée. Comme saint Thomas d'Aquin, Dante est convaincu que, selon Aristote et la vérité, chaque être humain possède en propre son intellect agent personnel, partie de son âme

(1) ARISTOTE, *Eth. Nic.*, X, 7, 1177 b 26-31.

(2) SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sum. théol. Pars I<sup>a</sup> II<sup>o</sup>*, qu. 3, art. 5. Resp.

et immortel comme elle (1); mais il pense aussi que, sans le secours de la révélation chrétienne, l'intellect spéculatif n'atteint que très imparfaitement sa fin propre, au lieu que notre intellect pratique n'a pas besoin de révélation pour atteindre la sienne. On peut donc dire que, chez Dante comme chez Aristote, ce qui dépasse le plan de l'ordre moral dépasse aussi le plan de l'ordre humain pour atteindre celui du divin; mais, chez Aristote, le divin qui transcende le moral est celui de la contemplation, parce que l'intellect même qui contemple n'appartient pas à l'homme en tant qu'homme et que tout ce qui contemple, en tant qu'il contemple, est un dieu; chez Dante, au contraire, l'intellect du contemplatif est bien son intellect, mais c'est un intellect trop faible pour atteindre son objet sans la lumière divine d'une révélation qui le transcende. C'est pourquoi, chez Dante comme chez Aristote, la vie contemplative est moins humaine que divine, mais elle l'est pour une raison toute différente de celle qui fonde la thèse d'Aristote. Ce qui « surhumanise » chez Dante la vie contemplative, ce n'est pas que l'intellect qui la mène ne soit pas nôtre, c'est que, même pour le succès tout précaire qu'il peut espérer en cette vie, notre intellect spéculatif requiert une révélation divine, si bien qu'en fin de compte le succès de cet intellect, qui est tout entier nôtre, n'est pas lui-même tout entier nôtre. Tout au contraire, si intrinsèquement inférieur qu'il soit à celui de la contemplation métaphysique, de la foi et de la vision béatifique, ou plutôt en raison de son infériorité même, l'ordre pratique de la vie morale jouit d'une suffisance complète en soi-même, puisqu'il consiste à poursuivre, par ces moyens purement naturels et humains que sont les vertus morales, cette fin purement naturelle et humaine qu'est le bonheur en cette vie dans une société réglée par la plus humaine des vertus : la justice (2).

Nous approchons ici de ce qui fut sans doute la pensée de Dante la plus personnelle; je dirais volontiers : la plus secrète, si ce terme ne suggérait qu'il ait voulu cacher ce qu'il ne cesse au contraire de nous dire, mais que nous ne désirons pas toujours entendre parce

(1) Cf. saint THOMAS D'AQUIN *Tract. de Unitate intellectus contra Averroistas*, éd. L. W. Keeler, Romae, 1936, cap. I, 15, pp. 11-12; et DANTE, *Purg.*, XXV 62-68.

(2) DANTE, *Convivio*, I, 12 : « E quanto ella è piu propria, tanto ancora è più amabile; onde, avvegna che ciascuna virtù sia amabile ne l'uomo, quella è più amabile in esso che è più umana, e questa è la giustitia, la quale è solamente ne la parte razionale o vero intellettuale, cioè ne la voluntade. »

que cette pensée fait de lui un inclassable et que, comme historiens, nous avons tous le désir de classer. Dante l'a pourtant exprimée dans un passage du *Banquet* où nulle équivoque n'est possible, parce que la thèse s'y présente sous sa forme à la fois la plus extrême et la plus pure, fondée sur le principe même que nous venons de lui assigner : la limitation congénitale d'une connaissance de l'intelligible par un intellect que sa nature humaine oblige à se nourrir de données sensibles.

Après avoir posé l'existence de l'Empyrée comme requise et enseignée par la foi, Dante aborde le problème des Intelligences pures, que le peuple nomme les anges — *le quali la volgare gente chiamano Angeli* — mais que Platon nommait Idées, et que les païens adoraient sous les noms de Vulcain, Junon, Pallas et Cérès, comme autant de dieux ou de déesses. Dante entreprend de démontrer que leur nombre dépasse de loin tout ce que nous pouvons imaginer. En effet, nous ne connaissons leur existence que par les effets qu'elles produisent ; or les seules qui produisent des effets perceptibles à nos sens sont les Intelligences chargées de gouverner le monde, c'est-à-dire des Intelligences pures engagées dans la vie active ; mais puisque même les hommes peuvent mener deux vies distinctes et atteindre par là deux béatitudes distinctes, l'active et la contemplative, il est tout à fait certain qu'outre les Intelligences actives dont nous connaissons l'existence par leurs effets, il y a des Intelligences contemplatives dont, parce qu'elles n'agissent pas sur ce bas monde, l'existence nous échappe. C'est là une évidence dont nul ne doute : philosophe, païen, juif, chrétien ou membre d'une religion quelconque. Le nombre de ces Intelligences pures est donc incalculable.

Ainsi tout la démonstration de Dante repose sur le principe qu'une Intelligence pure active ne peut pas être en même temps contemplative, sans quoi rien ne garantirait qu'outre celles qui agissent, et que nous pouvons connaître par leurs effets, il y en ait d'autres qui contemplent et qui, parce qu'elles n'agissent pas, échappent à nos prises. C'est en effet ce que Dante affirme expressément, en fondant sa thèse sur le principe absolu qu'on ne peut pas jouir à la fois de deux béatitudes distinctes : *come quella (Intelligenza) che a la beatitudine del governare non possa l'altra avere*, d'où il résulte que, tandis que certaines Intelligences gouvernent le monde, il doit y en avoir d'autres, *fuori di questo ministerio, che solamente vivano speculando* (II, 4).

Tout se passe donc comme si, dès l'Empyrée, Dante venait de



décréter pour le monde des Anges la séparation de la contemplation et de l'action, autant dire, de la théologie et de l'Empire. Qui contemple ne gouverne pas, qui gouverne ne contemple pas. A chacun sa béatitude. Or, remarquons-le, toute cette preuve est un argument *a fortiori*, fondé sur le fait que ce qui est déjà vrai de l'homme doit l'être encore plus de l'ange. C'est parce qu'ici-bas « la nature humaine n'a pas seulement une béatitude, mais deux, savoir, celle de la vie civile et celle de la vie contemplative » (1), qu'il serait contraire à la raison de penser autrement des anges. Ainsi les deux béatitudes ne sont pas seulement distinctes, elles sont exclusives l'une de l'autre. Nulle part la rupture dantesque du rapport classique entre les hiérarchies de dignité et les hiérarchies d'autorité n'apparaît plus nettement qu'ici, car Dante affirme clairement que les Intelligences contemplatives sont plus divines et plus aimées de Dieu que les Intelligences actives, mais, précisément parce qu'elles sont plus hautes, elles ne gouvernent pas. Ainsi, et par une conséquence immédiate, les Intelligences actives ne sont pas soumises dans leur action à des Intelligences dont, comme celle de la Théologie, cette colombe sans tache, la béatitude contemplative est trop pure pour qu'elle condescende à troubler son repos en s'abaissant à gouverner. Cette manière de fonder l'autonomie d'un ordre inférieur sur son infériorité même est typiquement dantesque, et je dirais que nous la rencontrerons de nouveau à l'œuvre lorsqu'il s'agira d'assurer l'indépendance de l'Empire à l'égard de l'Église, si ce n'était précisément cette fonction qu'elle venait de remplir ici sous nos yeux. A l'inverse de celui de saint Thomas d'Aquin, l'univers de Dante est un univers tel que nulle hiérarchie de juridiction, mais plutôt leur indépendance réciproque, n'y résulte jamais de la hiérarchie des dignités.

Dante a si profondément élaboré ce point central de toute sa doctrine, qu'il a clairement discerné l'objection la plus redoutable qui en menace l'équilibre. Il ne suffit pas en effet de dire que la béatitude proprement humaine n'est pas celle de la vie contemplative pour faire que l'homme cherche et trouve le bonheur dans l'exercice des vertus morales et politiques. Car enfin, Aristote a bien enseigné

---

(1) « Onde, con ciò sia cosa che quella che è qui l'umana natura non pur una beatitudine abbia, ma due, sì come è quella della vita civile, e quella de la contemplativa... ». DANTE, *Convivio*, II, 4.

que l'homme trouve ici-bas sa béatitude dans la sagesse ; or, comment la sagesse pourrait-elle le rendre heureux, si l'homme est obligé de se contenter de la vie active précisément parce qu'il sait que les objets de connaissance les plus hauts échappent à ses prises ? Une telle félicité pratique ressemblerait fort à un pis aller, moins à une béatitude qu'à une résignation. Dante a trouvé réponse à l'objection : « On peut clairement répondre à cela, qu'en chaque chose le désir naturel se mesure à la capacité de la chose qui désire ; autrement ce désir se contrarierait lui-même, ce qui est impossible, et la Nature l'aurait fait en vain, ce qui est également impossible. Il se contrarierait lui-même puisque, désirant sa perfection, il désirerait son imperfection, en ceci du moins qu'il désirerait désirer toujours sans jamais satisfaire son désir... Et la Nature l'aurait fait en vain, puisqu'il ne serait dirigé vers aucune fin. Aussi le désir humain se mesure-t-il en cette vie sur la science qu'il est possible d'acquérir ici-bas et il ne s'étend au-delà de ce point que par suite d'une erreur qui est étrangère à l'intention de la nature... C'est pourquoi, puisqu'il nous est naturellement impossible de savoir quelle est la nature de l'être de Dieu ou d'autres tels objets, nous ne désirons pas naturellement le savoir. Et voilà la solution de l'objection » (II, 15. Cf. IV, 13).

Comme on peut voir, Dante tranche d'une manière aussi radicale qu'inattendue le problème aujourd'hui si controversé du « désir naturel de Dieu ». Mais n'allons pas lui attribuer des desseins théologiques aussi ambitieux. Dante s'est simplement engagé dans une impasse dont il lui faut absolument sortir, et il en sort par la voie la plus courte. L'idée personnelle à laquelle il veut nous ramener est celle-même qui anime tout le *Convivio* : la raison philosophique suffit à nous donner la béatitude à peu près parfaite dont notre nature humaine est capable. Dante sait que ce n'est pas la béatitude suprême, mais c'est la nôtre ; c'est donc aussi celle dont il s'occupe dans cet ouvrage. Suivant la ligne logique de son argument, qui était de célébrer la philosophie sous l'image de la miséricordieuse *donna gentile*, il a donc commencé par placer la morale au faite de la sagesse ; mais dès qu'il s'est souvenu de la supériorité de la contemplation sur l'action, Dante a senti que pour que l'homme trouve un bonheur complet dans la vie active, il faut le délivrer du malheur qu'entraînerait pour lui le désir d'une connaissance et d'une béatitude contemplative situées hors de ses prises ; il a donc purement et simplement décrété que l'homme ne désire pas connaî

tre ici-bas ce qu'il y est en effet incapable de connaître. Une fois amputé de toute ambition contemplative irréalisable, l'homme ne désire plus connaître que ce qu'il peut connaître et il peut jouir sans arrière pensée de la béatitude de l'action. Le voilà donc satisfait, et qu'est-ce que la satisfaction de tous les désirs sinon la béatitude ? La *donna gentile* que Dieu même a chargée d'assurer notre bonheur temporel suffit donc à sa tâche, ce qu'il fallait démontrer.

## VI. — Le Philosophe et l'Empereur

Dans le IV<sup>e</sup> Traité du *Banquet*, Dante aborde le problème délicat entre tous de l'origine, nature et étendue de l'autorité impériale. C'est donc, en fait, le problème même auquel sera consacrée sa *Monarchie* qu'il entreprend ici de discuter. Il ne l'aborde pourtant pas encore pour lui-même, ni directement. Le point de départ de sa discussion est en effet le problème de la noblesse et de sa définition vraie ; mais il se trouve que l'empereur Frédéric II de Souabe, interrogé sur ce qu'est la noblesse (*nobilitate* ou *gentilezza*), n'a pas craint de trancher la question, en répondant que la noblesse réside dans l'ancienneté de la fortune et les belles manières : *antica ricchezza e belli costumi* (IV, 3). A première vue, rien que d'inoffensif dans cette définition, mais Dante en juge autrement, d'abord parce que, pour la plupart des hommes, la noblesse est moins encore : la richesse leur suffit sans les manières ; or Aristote enseigne que l'opinion du plus grand nombre ne peut pas être tout à fait fausse ; ensuite, parce que nous nous trouvons ici devant ce phénomène extraordinaire : un empereur qui s'arroge l'autorité du philosophe. C'est ce deuxième point surtout qui est grave, car l'empereur est une très haute autorité, mais en est-il une en philosophie ? Voilà la question.

Pour l'éclaircir, il faut pousser jusqu'à la racine de l'autorité impériale. L'homme est un animal qui vit en société, parce que sa nature est telle que, vivant isolé, il ne pourrait suffire à ses besoins ni atteindre son complet développement. La fin de la société politique est donc d'assurer le bonheur des hommes. Malheureusement, l'âme humaine est telle qu'elle ne sait pas borner ses désirs. Qui possède une certaine quantité de terre ambitionne d'en avoir davantage, d'où des guerres et des discordes de royaume à royaume, causes de troubles pour les cités, puis pour les villages, ensuite pour les foyers et enfin pour les individus dont le bonheur est par là com-

promis. Pour supprimer cette cause de trouble, il faut donc un monarque unique, c'est-à-dire qu'un seul prince, qu'une seule autorité règne sur la terre tout entière. Puisqu'il possède tout, ce monarque universel n'a plus rien à désirer; il pourra donc maintenir les rois dans les frontières de leur royaume, c'est-à-dire assurer la paix entre les états, la concorde dans les villes, l'amour au sein des foyers et cette satisfaction des besoins qui confère à l'homme le bonheur pour lequel il est né. En fait, partout où il y a un chef, il y a de l'ordre; l'Empire, tout court, c'est le commandement des commandements; l'Empereur, c'est celui qui commande tous ceux qui commandent, leur prescrit les lois et, obéi de tous, confère à toute autre domination vigueur et autorité (IV, 4). Que l'empereur soit élu selon le conseil de Dieu, comme Dieu même a jadis élu le peuple de Rome à cet office, tout le monde verra clairement que Dieu est la racine ultime de l'autorité impériale. Mais l'autorité philosophique, qui la possède? Et quelle en est la racine?

Le mot « autorité », dit Dante, signifie : « acte d'auteur », et le mot « auteur » lui-même vient de la racine grecque *autentin*, qui veut dire « acte de foi et d'obéissance » (1); donc Aristote, dont les paroles sont si dignes de foi et d'obéissance, est un homme dont les paroles possèdent une très haute, une suprême autorité. Suit la démonstration, qui n'ajoute assurément rien à ce que nous savons du moyen âge, mais dont le ton et les nuances ne sont pas sans offrir quelque intérêt. D'abord, l'énoncé même de la thèse à prouver rend un son insolite : *che Aristotile sia dignissimo di fede e d'obediensa*. Qu'Aristote fût le philosophe le plus digne de foi, bien peu l'eussent contesté au moyen âge, mais que nous lui devons obéissance est une exigence beaucoup plus rarement formulée. A vrai dire, s'il en est avant Dante d'autres exemples, je ne les ai pas rencontrés. Dante n'hésite pas sur ce point : toutes les opérations humaines ont une fin, celle de la vie humaine, à laquelle l'homme est ordonné en tant qu'il est homme; s'il y a un maître et un technicien capable de savoir et de démontrer ce qui se rapporte à cette fin, il a éminemment

---

(1) Cf. « ...auctor, quando *αὐθεντικόν* significat, commune est... » PRISCIEŒ, *Institutionum Grammaticarum*, lib. XVIII, lib. V, 20; éd. M. Hertz, Leipzig, Teubner, 1855, t. I, p. 154. Cette étymologie se retrouve chez divers grammairiens : Pierre Hélie (XII<sup>e</sup> siècle), dans le *Doctrinale* d'Alexandre de Villedieu et dans le *Grecismus* d'Evrard de Béthune (XIII<sup>e</sup> siècle). Voir, sur ce point, Ch. THUROT, *Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire grammaticale du moyen âge*, Paris, 1863, p. 103, note 2. Cf. G. BUSNELLI et G. VANDELLI, *op. cit.*, p. 59, note 2.

droit à notre foi et à notre obéissance; or ce maître est Aristote : *questi è Aristotile : dunque esso è dignissimo di fede e d'obediensa*. L'intention de Dante est donc claire : Aristote est un maître qui, en vertu de sa science, est un guide : *Aristotile è maestro e duca de la ragione umana, in quanto intende a la sua finale operazione*. Certes, il y eut d'autres philosophes : Zénon, Caton, Epicure, Socrate, Platon, Speusippe; mais à cause « du génie supérieur et quasi divin que la nature avait mis en Aristote », c'est lui qui a conduit la morale à sa perfection : *la perfezione di questa moralitade per Aristotile terminata fue*. Aussi voyons-nous que ses disciples, les Péripatéticiens, dominent aujourd'hui le monde du savoir : *tiene questa gente oggi lo reggimento del mondo in dottrina per tutte parti, e puotesi appellare quasi cattolica opinione*. Par où l'on peut voir qu'Aristote est le guide et le conducteur du genre humain vers sa fin humaine (1).

A de telles expressions, on voit aisément quel est l'Aristote de Dante : le moraliste qui occupe dans l'ordre philosophique le même rang que l'Empereur dans l'ordre politique. L'un comme l'autre est unique en son rang. Monarque de princes nombreux, il règne sans supérieur sur un bloc défini de l'ordre humain. C'est en ce sens très précis que la grande ombre qui trône dans les Limbes a droit aux hommages de tous, même de Socrate et de Platon qui sont seulement plus près de lui que les autres :

Vidi il maestro di color che sanno  
seder tra la filosofica famiglia.

Tutti lo miran; tutti onor gli fanno (*Inf.*, IV, 131-133).

Il ne suffit donc pas de dire : pour Dante, comme pour presque tous les penseurs de son temps, Aristote est l'autorité philosophique la plus haute; il faut encore entendre avec lui cette autorité comme un droit à l'exercice d'un commandement. Dieu et la nature ont soumis la morale à Aristote comme l'empire à l'Empereur (2).

(1) *Convito*, IV, 6. — Cf. « lo maestro de l'umana ragione... », IV, 2. — « lo maestro de la nostra vita, Aristotile... », IV, 23.

(2) Dante semble persuadé que, dans bien des cas, on pourrait ramener les opinions en apparence divergentes des philosophes à une certaine unité, mais comme cette unité s'obtiendrait par réduction à la doctrine d'Aristote, le plus simple est d'adopter immédiatement celle-ci. Ainsi, pour déterminer la cause de la hiérarchie des âmes, on dispose des opinions différentes de Pythagore, de Platon, d'Algasel et d'Avicenne, « et si chacun d'eux était là pour défendre son opinion, on verrait peut-être que la vérité est en toutes; mais comme, à

L'autorité de ce philosophe suprême est *piena di tutto vigore*, à tel point qu'avant de concilier l'autorité de l'Empereur avec celle du Pape, il faut concilier l'autorité de l'Empereur avec celle d'Aristote. C'est, heureusement, chose facile, car ces deux autorités ont besoin l'une de l'autre. Sans l'autorité du Philosophe, celle de l'Empereur risque de s'égarer; sans l'autorité de l'Empereur, celle du Philosophe est quasi impuissante. Et remarquons bien ce *quasi*, car Dante craint tant de laisser croire que l'impuissance de fait dont souffre alors la philosophie déroge en quoi que ce soit à la parfaite autonomie de l'empire d'Aristote, qu'il commente aussitôt : *è quasi debile, non per sè, ma per la disordinanza de la gente*. Aussi, bien loin de s'opposer, l'autorité d'Aristote et celle de l'Empereur doivent s'unir. D'ailleurs, que lit-on dans le *Livre de la Sagesse* ? « Aimez la lumière de la Sagesse, vous tous qui trônez sur les peuples » (*Sap.*, VI, 23); c'est-à-dire : que l'autorité philosophique s'unisse à l'impériale. Malheureux les rois de ce temps, et plus malheureux encore leurs sujets, lorsque, pour gouverner leurs peuples, les princes ne s'inspirent d'Aristote ni par étude ni par conseil ! Et voici la griffe du lion : je vous le dis, à vous, roi Charles et roi Frédéric, et à vous, autres tyrans et autres princes, *meglio sarebbe a voi come rondine volare basso, che come nibbio altissime rote fare sopra le cose vilissime* (1).

Que l'on se représente maintenant ce que pouvait et devait être l'attitude de Dante à l'égard d'un Aristote que lui-même avait revêtu de cette autorité suprême. A moins de se contredire ouvertement lui-même, Dante ne devait pas se reconnaître le droit de discuter une seule thèse d'Aristote en philosophie, pas plus qu'une seule loi de l'Empereur en politique. C'est d'ailleurs ce que lui-même suggère à plusieurs reprises en protestant à la fois, dans la même phrase, de sa soumission au Magistère et à l'Empire : *Per che io volendo, con tutta reverenza e a lo Principe e al Filosofo portando...; nè contra l'imperiale maiestade nè contra lo Filosofo si ragiona irreverentemente...; e prima mostrerò me non presumere contra l'autorità del Filosofo; poi mostrerò me non presumere contra la*

---

première vue, elles semblent s'éloigner un peu du vrai, ce ne sont pas ces opinions qu'il faut suivre, mais celle d'Aristote et des Péripatéticiens. » *Convivio*, IV, 21.

(1) « ...mieux vaudrait pour vous voler bas comme les hirondelles, que, comme le milan, tourner dans le ciel au-dessus de ce qu'il y a de plus vil. » DANTE, *Convivio*, IV, 6.

*maiestade imperiale* (1). Par où l'on voit d'abord de quel secours peuvent être à l'histoire ces visionnaires de la réalité que sont les grands poètes. Nous disions volontiers : le moyen âge, c'est le Pape et l'Empereur ; avertis par Dante, disons désormais : le Pape, l'Empereur et Aristote. Mais ce n'est pas tout, car cette division tripartite de la réalité médiévale suggère une conclusion dont l'importance apparaîtra bientôt clairement. C'est que ces trois Monarques représentent trois principes d'autorité dont l'indépendance est complète dans l'ordre propre où chacun d'eux est chef. Pour nous en tenir au cas en discussion, il est clair que si un philosophe n'a droit, comme tel, à exercer aucune autorité en politique, l'Empereur n'a droit, comme tel, à exercer aucune autorité philosophique. L'autorité de l'Empereur s'applique à tout ce qui assure la perfection de la vie humaine ; elle s'étend donc à l'ordre entier de nos *opérations volontaires*, elle les règle par la loi et les régit si complètement qu'on peut dire de lui qu'il est « le cavalier de la volonté humaine » (2) ; mais cette autorité ne saurait excéder son ordre propre pour régler la philosophie, sur laquelle elle doit au contraire se régler. La-dessus, Dante est aussi ferme qu'on peut le souhaiter : *per tanto oltre quanto le nostre operazioni si stendono, tanto la maiestade imperiale ha giurisdizione, e fuori di quelli termini non si sciampia*. Toutes ces opérations qui, parce qu'elles dépendent de la volonté humaine, peuvent être bonnes ou mauvaises, justes ou injustes, et que la loi écrite définit et prescrit, sont donc soumises à l'autorité de l'Empereur ; c'est lui qui fixe cette raison écrite qu'est la loi et en assure le respect, mais il n'a rien à dire hors de l'ordre défini sur lequel s'exerce sa juridiction : *A questa [ragione scritta] scrivere, mostrare e comandare, è questo ufficiale posto di cui si parla, cioè lo Imperadore, al quale tanto quanto le nostre operazioni proprie... si stendono, siamo subietti; e piu oltre no* (3).

(1) « C'est pourquoi je veux, portant toute révérence et au Prince et au Philosophe... ; ...on ne raisonne irrespectueusement ni contre la majesté impériale ni contre la Philosophie... ; ...et d'abord je montrerai que je ne présume pas contre l'autorité du Philosophe, ensuite je montrerai que je ne présume pas contre la majesté impériale. » DANTE, *Convivio*, IV, 8.

(2) DANTE, *Convivio*, IV, 9.

(3) « Aussi loin que s'étendent nos opérations, aussi loin s'étend la juridiction de la majesté impériale, et elle ne s'étend pas au-delà de ces limites ». « C'est pour rédiger cette loi écrite, la promulguer et la prescrire qu'est établi ce dignitaire dont je parle, c'est-à-dire l'Empereur, auquel, aussi loin que s'étendent nos opérations propres..., nous sommes soumis ; mais plus loin, non. » DANTE, *Convivio*, IV, 9.

Il résulte donc des textes qui viennent d'être analysés, 1° que le *Convivio* ne pose pas le problème du rapport entre le Pape et l'Empereur; 2° qu'il pose, d'une manière générale, le problème du fondement de l'autorité; 3° que les autorités dont il scrute le fondement sont au nombre de deux : celle d'Aristote, celle de l'Empereur; 4° que le fondement de l'autorité impériale est en Dieu dont la sagesse infinie a remis l'empire aux mains de l'empereur romain; 5° que le fondement de l'autorité d'Aristote tient au fait, reconnu de tous les doctes, qu'il est le seul à avoir démontré la vraie fin de la vie humaine, vainement cherchée par les autres sages; 6° que chacune de ces deux autorités est unique et souveraine dans son ordre propre : celle d'Aristote sur la Philosophie, celle de l'Empereur sur la vie politique des peuples; 7° que ni l'une ni l'autre de ces autorités n'est compétente hors de son ordre propre; 8° que pourtant, loin de se gêner, elles ont besoin l'une de l'autre, la Philosophie ayant besoin de l'Empire pour régler efficacement les mœurs, l'Empire ayant besoin de la Philosophie pour savoir comment régler les mœurs, selon la vérité et la justice.

Si ce résumé est exact, on ne peut pas dire que le *Convivio* ait examiné pour eux-mêmes les rapports de l'Église et de l'Empire, mais on doit dire qu'il a déterminé, d'avance la doctrine que le *De Monarchia* devait enseigner à ce sujet. A moins de renier ses propres principes, Dante n'était plus libre désormais de dire autre chose que ce qu'il allait dire, à tel point qu'on peut considérer comme pratiquement certain que l'auteur du *Banquet* pensait déjà ce que devait écrire l'auteur du *De Monarchia*. En effet, si l'on met en ordre les éléments dont la thèse du *Banquet* se compose, celle du *De Monarchia* vient comme d'elle-même y occuper cette place vide dont la dialectique du *Banquet* a déjà tracé le contour. Il y a deux autorités, Aristote et l'Empereur, radicalement distinctes dans leurs fonctions, radicalement indépendantes, mais étroitement associées pour conduire les peuples à la fin naturelle de l'homme. Nulle part le *Convivio* ne dit ou ne suggère que l'une ou l'autre de ces deux autorités ne soit pas pleinement indépendante dans son ordre. Tout, au contraire, y exclut pareille hypothèse. Les raisons ne doivent fidélité et obéissance à Aristote qu'en Philosophie, mais, dans cet ordre où il est suprême, elles ne les doivent qu'à lui: *sommo Filosofo*. Les volontés ne doivent fidélité et obéissance à l'Empereur que dans l'ordre politique, mais, dans cet ordre, ce « cavalier de la volonté



humaine » qu'est l'Empereur est totalement indépendant (1). Au-dessus de l'un et de l'autre, en chacun de leurs ordres respectifs, il n'y a que Dieu, l'Empereur suprême, dont la Philosophie est la fille, directement soumise à son pouvoir, comme le Pape et l'Empereur lui sont soumis, tout souverains que soient les uns et les autres dans leur propre juridiction (2).

Ainsi, rien n'autorise à supposer que l'auteur du *Banquet* ait pensé un seul instant à superposer au Philosophe et à l'Empereur un autre chef qui, tenant de Dieu son autorité, contrôlerait et limiterait la leur. Tout au contraire, Dante y insiste fortement sur ce fait que Dieu, qui a imposé un terme à son propre pouvoir, a imposé aux volontés humaines le terme que leur fixe l'Empereur : *si come ciascuna arte e officio umano da lo imperiale è a certi termini limitato, così questo da Dio a certo termine è finito*. Cette autorité dont Dieu s'est dessaisi au profit de l'Empereur, comment imaginer qu'il veuille s'en ressaisir par l'entremise du Pape ? Puisque Dieu, qui a soumis l'ordre de la nature à des lois, a voulu en y insérant l'ordre des volontés humaine, soumettre ces volontés à l'Empereur, ce n'est sans doute pas pour le lui faire reprendre par quelque autre, fût-ce en son nom : *dunque la giurisdizione de la natura universale è a certo termine finita, e per consequente la particolare; e anche di costei è limitatore Colui che dā nullo è limitato, cioè la prima bontade, che è Dio, che solo con la infinita capacitate infinito comprende* (3).

(1) « Si che quasi dire si puo de lo Imperadore, volendo lo suo officio figurare con una imagine, che elli sia lo cavalcatore de la umana volontade. » DANTE, *Convivio*, IV, 9.

(2) Sur la théorie de l'Empire dans *Convivio*, IV, consulter Fr. ERCOLE, *Il pensiero politico di Dante*, vol. II, pp. 303-310.

(3) « De même que chaque art et chaque officia humain se voit limité entre des termes fixes par celui de l'empereur, de même celui de l'empereur est limité par Dieu à un terme fixe... Donc la juridiction de la nature universelle est limitée par un terme fixe, et par conséquent cette juridiction particulière l'est aussi ; et celui qui limite aussi celle-là est Celui que nul ne limite, c'est-à-dire la Bonté première, qui est Dieu, et qui seul comprend l'infini par sa capacité infinie. » DANTE, *Convivio*, IV, 9. L'Empereur n'a donc autorité ni sur la théologie, ni sur les sciences, ni sur les techniques, car bien qu'il dépende de notre volonté de nous y appliquer ou non, leur contenu même est indépendant de notre volonté. Nous ne pouvons pas faire que les corps s'élèvent naturellement contre la pesanteur, ni qu'un syllogisme dont les prémisses sont fausses donne une conclusion vraie. Au contraire, il dépend de nous « d'aider autrui ou de lui nuire, de tenir ferme ou de fuir au combat, d'être chaste ou luxurieux, et toutes ces opérations sont soumises à notre volonté ; nous sommes donc dits bons ou coupables à cause d'elles, parce qu'elles sont proprement et entièrement nôtres, puisque aussi loin que peut s'étendre notre volonté, aussi loin s'étendent nos

Si l'on se demande à quoi s'étend la juridiction immédiate du Pape dans cet écrit, les éléments positifs manquent pour formuler une réponse assurée. Tout ce que l'on en sait, revient à ceci : *quello che è di Dio sia renduto, a Dio* (1). Pourtant, bien que Dante ne fixe pas expressément les limites de l'autorité pontificale, nous savons qu'il est deux domaines auxquels elle ne s'étend pas. Et nous le savons en toute certitude, parce que l'autorité suprême en ces domaines a déjà été confiée par Dieu à d'autres qu'au Souverain Pontife : la raison naturelle, qu'il a soumise à Aristote, et les volontés humaines, qu'il a soumises à l'Empereur. Or, prises ensemble, la Philosophie et l'Empire commandent sans appel la totalité de la vie humaine dans l'ordre de la nature. Rien n'y échappe à leur suzeraineté, puisque Aristote y montre aux hommes quelle est leur fin naturelle, tandis que l'Empereur y soumet leurs volontés. Les principes que pose le *Banquet* une fois admis, *il ne reste aucun élément de la vie naturelle de l'homme sur lequel le Pape puisse revendiquer aucune autorité*. Après avoir écrit cette œuvre, Dante ne pouvait plus que confiner l'autorité du Pape dans l'ordre de la vie surnaturelle ou la déclarer nulle. Pas un seul instant il n'a envisagé la deuxième réponse ; on voit difficilement comment il peut avoir écrit le *Trattato Quarto* du *Banquet* sans avoir pensé à la première, car tout ce qu'il y dit rend cette réponse inévitable et semble appelé par elle comme par une de ces causes finales qui opèrent sans se laisser voir.

On admet communément que le *Banquet* fut rédigé entre 1300 et 1308. Les quatre Traités auxquels il se réduit ne représentent qu'un peu plus du quart de l'œuvre que Dante avait conçue, puisqu'il se promettait de parler de la justice dans le Traité XIV, qui devait être l'avant-dernier de son livre. Nous ne pouvons donc savoir s'il se proposait de parler du pouvoir spirituel dans l'un des livres sui-

---

opérations. Or comme en toutes ces opérations volontaires il y a quelque équité à conserver et quelque iniquité à fuir, et que cette équité peut se perdre pour deux causes, soit parce que l'on ne sait pas en quoi elle consiste, soit parce qu'on ne veut pas la suivre, on a inventé la Loi écrite (*ragione scritta*), et pour la promulguer et pour l'imposer. » DANTE, *Convivio*, IV, 9. Il n'est pas fait ici mention du rôle possible de la grâce, parce que la grâce vient au secours de la morale en vue de la félicité surnaturelle, et pour nulle autre raison. La loi écrite, rédigée, promulguée et mise en vigueur par l'empereur, vient au secours de la morale en vue de la félicité naturelle de l'animal politique qu'est l'homme, et pour nulle autre raison.

(1) « ...que ce qui est à Dieu soit rendu à Dieu. » DANTE, *Convivio*, IV, 9. — Cf. Matt., XXII, 21.

vants, et il est même dangereux de chercher à décrire une « philosophie de Dante » en s'appuyant sur une œuvre aussi loin d'être complète. Du moins peut-on dire avec certitude qu'elle suppose une idée nettement définie de ce qu'est la connaissance philosophique en général. La sagesse y est partout présentée comme une possession de l'homme naturel usant de ses ressources naturelles, et tout le traité semble tourner autour des idées fondamentales que voici : la fin naturelle de l'homme est le bonheur qu'il peut obtenir ici-bas par l'exercice des vertus morales et politiques telles qu'Aristote les a définies dans l'*Ethique à Nicomaque* : s'il s'agit de savoir quelles sont ces vertus et comment l'homme doit vivre pour être heureux, c'est donc Aristote qui possède l'autorité suprême pour en décider; mais la malice des hommes est telle qu'il ne vivront pas selon la vertu à moins qu'on ne les y contraigne : s'il s'agit de savoir quelles lois doivent régir les peuples pour que la morale y soit respectée et qui a autorité pour plier toutes les volontés humaines au respect de la justice, c'est vers l'Empereur qu'il convient de se tourner. Quant à la métaphysique, bien qu'elle puisse nous donner un avant-goût de la béatitude contemplative, elle ne saurait atteindre pleinement sa fin en cette vie. Plus haute et plus parfaite en soi, la félicité qu'elle donne est pourtant moins complète. Seule la théologie peut finalement conduire à la béatitude contemplative parfaite, mais non pas en cette vie; c'est aussi pourquoi, régnant déjà sans partage dans l'Empyrée des âmes, la vérité de cette science n'est pas de ce monde et c'est seulement dans l'autre qu'elle nous conduira jusqu'à cette vue de Dieu face à face dont elle est le moyen.

## VII. — L'esprit du *Banquet*

La position générale adoptée par Dante dans le *Banquet* est donc faite d'éléments multiples, tous traditionnels, mais qu'il a modifiés et retouchés pour les équilibrer d'une manière qui n'appartient qu'à lui.

C'est pourquoi tous les efforts pour classer sa doctrine en l'identifiant à l'une quelconque des attitudes déjà connues et décrites par les historiens devaient inévitablement finir par échouer. On a parlé du « rationalisme » de Dante dans le *Banquet*, mais, comme l'a fait justement observer M. Michele Barbi, c'est là une étiquette dont on

ne sait jamais au juste ce qu'elle désigne (1). Ainsi, on parle du « rationalisme chrétien » de saint Anselme, mais il est également facile de démontrer que, si son rationalisme est chrétien, ce n'est pas un rationalisme, ou que, si c'est vraiment un rationalisme, il ne peut pas être chrétien. On a dit aussi que Dante, renversant la formule anselmienne : *credo ut intelligam*, lui avait substitué un *intelligo ut credam* (2). On aurait ainsi une Béatrice anselmienne et une *donna gentile* rationaliste, ce qui est un vis-à-vis pittoresque; mais est-ce un fait historique ? Non seulement, et nul ne le conteste, Dante n'a jamais parlé d'un *intelligo ut credam*, mais il a clairement affirmé que, s'il croit, c'est précisément là où il ne parvient pas à bien comprendre. Ce n'est pas parce qu'il voit parfaitement l'immortalité de l'âme qu'il y croit; il y croit, au contraire, parce qu'il ne la voit pas parfaitement. Que l'on se reporte, par exemple, au texte fameux du *Banquet*, traité IV, 21, où Dante se pose le problème ardu de l'origine de l'âme, dont saint Augustin, qui n'a cessé d'y réfléchir toute sa vie, a fini par avouer qu'il en ignorait la solution : *nec tunc sciebam, nec adhuc scio* (3). Qu'en pense Dante ? Lui aussi pense qu'il n'en sait rien. C'est justement pourquoi nous le voyons annoncer qu'il procédera d'abord *per modo naturale, e poi per modo teologico, cioè divino e spirituale*. Du premier point de vue, celui de la connaissance naturelle, on découvre des opinions diverses sur l'origine de l'âme; probablement sont-elles conciliables; mais pourquoi se donner la peine de les concilier, puisque nous n'avons qu'à suivre Aristote ! Le voilà donc qui suit Aristote, c'est-à-dire ce qu'il prend pour la doctrine d'Aristote, ensuite de quoi il remarque : « Que nul ne s'étonne si la manière dont je parle semble difficile à comprendre; car il me semble à moi-même étonnant qu'on puisse établir et voir par l'intellect une production de ce genre... » (4). Sur quoi, passant un peu plus loin à la voie

(1) M. BARRI, *Razionalismo e misticismo in Dante*, pp. 20-21.

(2) *Vita Nuova*, commentée par T. Casini; 3<sup>e</sup> édit. revue par L. Pietrobono, pp. 149-150.

(3) SAINT AUGUSTIN, *Retractationes*, lib. I, cap. 1, n. 3; Pat. lat., t. 32, col. 687.

(4) DANTE, *Convivio*, IV, 21. Il y a pour Dante double difficulté : parler de ces choses en langue vulgaire, et parler d'un sujet si difficile en soi. Nous ne retenons ici de ce texte que ce qu'il dit sur l'insuffisance de la philosophie en pareille matière, sentiment qu'exprime si bien sa conclusion : « E quasi questo è tutto ciò che per via naturale dicere si puote ». — Sur le problème, qui ne relève pas directement de notre étude, de savoir si Dante suit fidèlement saint Thomas (*Cont. Gent.*, II, 89) sur la question de l'infusion de l'âme, ou s'il s'inspire plu-

théologique, Dante s'y tient strictement à des considérations d'ordre surnaturel dont rien, de près ni de loin, ne pourrait se justifier par les ressources de la raison. L'attitude de Dante dans le *Banquet* n'est donc pas un rationalisme qui, à supposer que la formule ait un sens, fonderait la foi sur la raison; non seulement il admet que la raison ait ses limites, mais jamais il ne les distingue plus nettement que sur les nombreux points où la Révélation chrétienne les lui montre. Pour lui trouver place dans une classification toute faite, c'est donc ailleurs qu'il faudrait s'adresser.

Pourquoi ne pas essayer d'identifier sa position à celle du thomisme ? On n'a pas manqué de le faire, mais ce n'est pas une partie facile à gagner. La distinction des deux béatitudes entendue comme Dante lui-même l'explique s'y oppose absolument. Rien, me semble-t-il, ne peut être plus clair que ne le sera ce point lorsque nous en arriverons à la *Monarchie*, mais il l'est déjà suffisamment dans le *Banquet*. Si l'on ne considère que la hiérarchie de dignité admise par Dante entre les trois béatitudes : vie active, vie contemplative, vision béatifique, son accord avec saint Thomas est pratiquement parfait; mais nous avons déjà fait observer que, chez saint Thomas, toute hiérarchie de dignités est en même temps une hiérarchie de juridictions, au lieu que, sauf s'il s'agit de Dieu, une hiérarchie de dignités n'est jamais pour Dante hiérarchie de juridictions. Ainsi, la philosophie est certainement pour lui une certitude inférieure à celle de la théologie, mais ce sont là des certitudes dans des ordres différents et ordonnées à des fins différentes. C'est pourquoi Dante soumet la philosophie à l'autorité d'Aristote sans admettre aucune limite à cette autorité. S'il utilise si volontiers saint Thomas, même en philosophie, c'est qu'il est absolument convaincu qu'en philosophie saint Thomas n'est, comme lui-même, qu'un parfait et toujours docile disciple d'Aristote. Là au contraire où il prend saint Thomas en flagrant délit de contredire Aristote *en philosophie*, Dante lui fausse compagnie pour suivre fidèlement Aristote. C'est précisément ce qu'il fait à propos des béatitudes. Pour Dante, la félicité humaine que l'homme peut obtenir en cette vie par l'exercice des vertus politiques est une fin en soi, complètement distincte de cette fin plus haute qu'est la béatitude céleste et accessible par des moyens com-

---

tôt d'une autre doctrine, on consultera le commentaire de Busnelli et Vandelli, dans leur édition de *Demotio*, *ad. loc.*, et les objections de Bruno Nardi dans *Note critiche di filosofia dantesca*, Firenze, L. S. Olshki, 1938-XVI, pp. 15-23.

plètement distincts de ceux qui peuvent conduire à la félicité de l'au-delà. Complètement distincts l'un de l'autre, ces deux ordres sont donc aussi complètement indépendants. En bref, la morale de Dante vise une fin aussi distincte de celle de la morale surnaturelle, et elle la poursuit par des moyens aussi complètement étrangers à ceux de la religion chrétienne, que la fin et les moyens de la morale d'Aristote le sont à ceux de l'Évangile. Cette opposition fondamentale entre Dante et saint Thomas prépare d'ailleurs leur opposition non moins fondamentale sur les rapports de l'Église et de l'Empire. Selon que l'on pénètre dans l'une ou l'autre de ces deux doctrines, on entre donc dans deux mondes différents, non que les éléments dont ils sont faits ne soient pas les mêmes, mais parce que, selon qu'ils entrent dans la composition de l'un ou l'autre de ces deux mondes, ils n'y obéissent pas aux mêmes lois (1).

Telle est d'ailleurs la raison fondamentale pour laquelle il sera toujours vain de classer Dante en fonction, non seulement de quelque idée prédéfinie, mais même des autorités dont il se réclame, qu'il cite et qu'il suit. La distinction des ordres est en effet poussée si loin dans son œuvre que, du fait qu'un auteur est pour lui l'autorité par excellence dans un certain ordre, on peut conclure avec certitude qu'il ne le sera plus dans les autres. S'agit-il de classer les cieux ? C'est un problème d'astronomie ; Dante suivra donc Ptolémée qui est l'autorité compétente en la matière ; mais l'autorité de Ptolémée s'arrête au Crystallin, où finit l'Astronomie et où la théologie commence. Rendus à ce point, il nous faudra donc décrire le ciel surnaturel *secondo che la Santa Chiesa vuole, che non può dire menzogna* (II, 3), car s'il s'agit de la surnature, ce n'est plus la science, mais la Révélation, qui est compétente pour en parler.

---

(1) FR. ERCOLE, *Il pensiero politico di Dante*, vol. II, pp. 299-300, nie contre B. Nardi que Dante ait professé un rationalisme décidé à envahir jusqu'au terrain de la théologie. Je pense qu'il a raison, mais qu'il exagère en sens inverse en définissant comme « purement thomiste » l'esprit du *Banquet* (*op. cit.*, p. 300, note 3). De même, L. Pietrobono me semble avoir raison, sinon dans tous ses considérants, du moins quant au fond, contre Michele Barbi (*Razionalismo e misticismo in Dante*, p. 30), selon qui, alors que « saint Thomas subordonne entièrement la vie présente à la vie future, Dante veut donner à la vie terrestre une fin qui lui soit propre, bien qu'elle soit *quodammodo* subordonnée, pour lui aussi, à la vie céleste. Au fond, ils sont moins éloignés qu'il ne semble. » En fait, Dante n'a usé de ce *quodammodo* que dans *Monarchia*, III, sub fin., dans un texte sur lequel nous reviendrons plus loin, ch. III. En outre, même là, Dante n'a pas parlé de subordination, mais d'ordination (« *quum mortalis ista felicitas quodammodo ad immortalem felicitatem ordinetur* »). Ici comme ailleurs, Dante vise une hiérarchie d'ordres que ne sanctionne aucune subordination.

Il y a mieux, car Dante n'aime pas contredire Aristote en philosophie et je ne connais aucun cas où il l'ait fait en connaissance de cause, mais il ne se gêne aucunement pour le contredire en astronomie, parce que si Aristote est le Philosophe, c'est Ptolémée qui est l'Astronome. D'ailleurs, c'est ce que faisait Aristote lui-même qui reconnaît, au Livre XII de sa *Métaphysique* « qu'il avait suivi simplement l'opinion d'autrui là où il lui fallait parler d'astronomie » (II, 3). S'agit-il au contraire du nombre des Intelligences séparées ? Là, philosophes et théologiens ne sont pas d'accord, mais ce sont certainement les théologiens qui ont raison, parce qu'en ces matières les philosophes ne sont plus qu'imparfaitement compétents. Les Anciens ont erré sur ce point, où la raison naturelle s'avère insuffisante, *per difetto d'ammaestramento* : faute d'avoir été instruits par qui de droit. Le peuple juif en sut plus long là-dessus. Parce qu'il s'agissait d'AnGES, et qu'à cet égard ses Prophètes furent capables de le renseigner au moins en partie, Israël fut *in parte da li suoi profeti amnaestrato*. Quant à nous, Chrétiens, nous sommes en cela les élèves du Christ, fils de l'Empereur du monde, qui est Dieu : *noi semo di ciò ammaestrati da colui che venne da quello, da colui che le fece, da colui che le conserva, cioè de lo Imperadore de l'Universo, che è Cristo* (II, 5). Celui qui a créé les AnGES et qui les conserve sait probablement combien il y en a ; or c'est lui qui nous instruit de leur nombre, nous sommes donc parfaitement renseignés à ce sujet.

Ce besoin constant d'un *ammaestramento* reçu chaque fois de l'autorité la plus compétente est un des traits les plus caractéristiques de la pensée de Dante. C'est ce même trait qui lui inspirera plus tard le désir de se donner des guides et qui le conseillera dans le choix si remarquablement judicieux qu'il en fera : Virgile jusqu'au Paradis Terrestre, puis Béatrice, enfin saint Bernard de Clairvaux. Un ordre distinct, une compétence distincte ; une compétence distincte, une autorité distincte : les philosophes se groupent spontanément aux Limbes autour d'Aristote comme les poètes y rendent honneur à Virgile ; saint Thomas d'Aquin y préside à la théologie spéculative comme saint Bonaventure à la théologie affective, chacun parlant à son tour en maître là où il est vraiment le maître et exerçant l'autorité là où il a vraiment autorité. Et ceux qui veulent l'exercer là où ils ne l'ont pas, dira-t-on, où sont-ils ? Ils sont en Enfer. Et l'on peut bien dire qu'ils s'y sont mis eux-mêmes en violant la sainte loi de la Justice divine qui,

créatrice suprême des ordres constitutifs de la nature et de la sur-nature, est aussi la gardienne inflexible des autorités qu'elle leur a sagement préposées. Il n'y a pas de plus grand crime que de trahir l'ordre divin, et c'est le trahir que refuser de suivre Aristote en philosophie, parce que la philosophie est fille de Dieu et que c'est Dieu lui-même qui a voulu qu'elle nous fût enseignée par Aristote; mais c'est un crime pareil pour un franciscain que de trahir saint François, pour un dominicain de trahir saint Dominique, pour un sujet de trahir l'Empereur, pour un chrétien de trahir l'Évangile, et le pire des crimes, celui par qui pullulent en ce monde les désordres, les abus, les guerres et les misères sans nombre, c'est de trahir toutes les autorités à la fois en voulant installer l'une d'entre elles, compétente en son ordre, à la place de celles qui le sont également dans le leur, car chaque autorité est maîtresse chez elle et même la plus humble de toutes ne relève directement que de Dieu.

De là l'indignation que nous avons vue lorsque Dante en est arrivé à définir la *gentilezza*, c'est-à-dire, à peu près, la noblesse personnelle. Car c'est là une question philosophique, et voilà pourtant que Frédéric de Souabe se mêle de la résoudre. L'Empereur veut légiférer en philosophie ! Difficulté très grave, et le type même de ce que l'on peut nommer l'*Aporia Dantesca*, parce qu'elle traduit un conflit de juridictions et d'autorités. Ici, toute la question tourne autour de ce point : *l'autorité de la définition de l'empereur* (IV, 3). Une fois la question posée, Dante ne peut que la vider complètement : origine de la société humaine, sa nature, sa fin ; origine de l'empire, nature de l'empire, fin de l'empire, jusqu'à ce qu'éclate enfin la conclusion : l'autorité philosophique de l'empereur, en tant qu'empereur, est nulle. C'est Aristote qui est l'empereur en philosophie et si les maîtres de ce monde s'inclinaient aussi complètement qu'ils le doivent devant son autorité, ils n'en gouverneraient que mieux l'empire ! « Il est donc manifeste que définir la *gentilezza* ne relève pas de l'art de gouverner l'empire ; si cela n'en relève pas, nous ne sommes pas soumis à l'empereur en discutant cette question ; si nous ne lui sommes pas soumis, nous ne lui devons en cela aucun respect. C'est ce que je me proposais de démontrer ». Sur quoi Dante déclare la guerre à l'empereur : « C'est pourquoi, avec toute licence et tout liberté d'esprit, il va falloir désormais heurter en pleine poitrine les opinions reçues, et jeter celle-là par terre, afin que, grâce à ma victoire, l'opinion vraie reste maîtresse du terrain dans la pensée de ceux où cette lumière jouit de quelque vigueur » (IV, 9).



Qu'on relise le *Banquet* d'un bout à l'autre, on aura mainte occasion d'y observer cette attitude et, à ma connaissance du moins, on n'y trouvera rien qui la contredise. C'est donc d'elle qu'il faut partir pour apprécier correctement la position de Dante sur ces questions. Est-ce une position averroïste ? Non, si l'on entend par averroïsme la position d'Averroès lui-même, pour qui la connaissance philosophique est le type du savoir parfait, dont la foi n'est qu'une utile mais grossière approximation. Rien ne devait plus répugner à l'esprit de Dante qu'une telle confusion de juridictions, qui ferait de Béatrice le guide à travers l'Enfer et le Paradis Terrestre, où elle serait relayée par Aristote, lui-même relayé par le Prophète au sommet du Paradis (1). Non seulement Dante n'a jamais professé la subordination de la théologie à la philosophie, mais on peut dire que cette thèse est la négation de toute sa doctrine, ou que toute sa doctrine est la négation radicale de cette thèse, comme on voudra.

S'il n'est pas averroïste à la manière d'Averroès, l'auteur du *Banquet* l'est-il à la manière des disciples latins d'Averroès, Siger de Brabant et Boèce de Dacie par exemple ? Pour le soutenir, il faudrait pouvoir citer un ou plusieurs cas où Dante ait maintenu face à face deux thèses contradictoires, l'une posée comme nécessaire pour la raison, l'autre comme vraie pour la foi. A ma connaissance, le *Banquet* n'offre pas un seul cas de ce genre, et je ne crois pas que celui qui l'y cherche ait la moindre chance de le trouver. Mais il y trouvera maint exemple du cas contraire, où Dante exprime sa joie de constater l'accord parfait de la philosophie et de la théologie, de la raison et de la foi. Nous avons cité la plupart de ces passages. Mais il en reste au moins un, et ce n'est pas le moins beau. L'envoi de la *Canzone Terza* qui précède le IV<sup>e</sup> Traité du *Banquet*, commence par ce vers : *Contra-li-erranti mia, tu te n'andrà* ; ce que l'on ne traduirait pas tout à fait inexactement : « Va, mon *Contra Gentiles* ». Comme dit Dante lui-même dans le commentaire qu'il donne de ce vers : « Ce *Contra-li-erranti* ne forme qu'un seul mot, et c'est le nom de cette *Canzone*, nom suggéré par l'exemple du bon frère Thomas d'Aquin, qui, au livre qu'il écrivit pour mettre en déroute tous ceux qui s'écartent de notre foi, a donné pour titre : *Contra li Gentili* ». Pourquoi ce titre ? se demande alors

---

(1) Sur la place du Prophète dans la doctrine d'Averroès, voir L. GAUTHIER, *Accord de la religion et de la philosophie. Traité d'Ibn Rochd (Averroès) traduit et annoté*, Alger, P. Fontana, 1905, pp. 48-49.

Dante. Parce que, répond-il, au moment où le bon ouvrier va se séparer de son œuvre, il la rehausse et l'embellit de son mieux pour qu'elle le quitte plus glorieuse et plus précieuse. *Contra-li-erranti*, comme *Contra li Gentili*, c'est le plus beau des titres que Dante ait pu trouver. L'homme qui écrivait ces lignes n'a certainement jamais admis aucun divorce entre sa raison et sa foi.

Nous serions ramenés par là à l'hypothèse d'un Dante thomiste, si les doctrines philosophiques qu'il expose dans le *Banquet*, assurément conciliables avec celles de saint Thomas d'Aquin, n'attestent pas si souvent la présence d'influences différentes (1) comme celle du *De Intellectu* d'Albert le Grand par exemple (III, 7), et surtout si, même là où il s'accorde entièrement avec lui, Dante ne différerait de saint Thomas par un trait des plus importants. En commençant ces analyses, nous nous demandions si l'auteur du *Banquet*, dont on a de solides raisons de croire qu'après la mort de Béatrice il subit une crise de philosophisme, était encore engagé dans cette crise à l'époque où il écrivait cette œuvre, ou s'il en était sorti sans en garder les marques, ou, troisième hypothèse, s'il en était sorti, mais de manière telle que le *Banquet* en conservât des traces visibles ? A la première de ces questions, on peut répondre avec certitude, que si Dante a vraiment fait une crise de philosophisme pur, cette crise était terminée lorsqu'il écrivit le *Banquet*. La théologie y est partout présente, comme un Empyrée qui enveloppe le monde et, s'il ne le meut pas, y diffuse pourtant sa lumière surnaturelle. Le *Banquet* est consacré dès son début par le souvenir d'une Béatrice céleste qui, bien qu'elle ne soit pas encore ce qu'elle deviendra

---

(1) L'influence d'Albert le Grand sur Dante a été souvent remarquée : Paget TOYNBEE, *Some obligations of Dante to Albertus Magnus*, dans *Dante Studies and Researches*, Methuen, London, 1902, pp. 38-55. — Bruno NARDI, *Raffronti fra alcuni luoghi di Alberto Magno e di Dante*, dans *Studi di filosofia dantesca*, p. 69. — De son côté, E. Krebs rattache Dante sur ce point au groupe dominicain d'Albert le Grand, Ulrich de Strasbourg, Dietrich de Vrieberg et Berchthold de Mosburg, dans *Scritti vari... in occasione del sesto centenario della morte di Dante Alighieri*, Milano, 1921 : *Contributo della Scolastica alla relazione di alcuni problemi danteschi*, pp. 89-90.

Je ne crois pas que Dante ait adhéré à une école philosophique définie ni même qu'il les ait distinguées avec la rigueur que nous essayons d'apporter à ces études. Suivre Albert le Grand sur un point n'était sans doute pas pour lui se séparer de saint Thomas. Comme l'a dit avec raison M. Bruno Nardi : « Egli (scil. l'Alighieri) non è averroista e neppure tomista; non esclusivamente aristotelico, nè soltanto neoplatonico, o agostiniano puro. » B. NARDI, *Stigieri di Brabante nella Divina Commedia e le Fonti della Filosofia di Dante*, extrait de la *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* (avril et octobre 1911, février et avril 1912), chez l'Auteur, Spianate (Pescaia), 1912, p. 69. — Cf. M. BAUMGARTNER, *Dantes Stellung sur Philosophie*, p. 71.

dans la *Divine Comédie*, n'en est pas moins déjà une bienheureuse et, pour Dante lui-même, un appel de l'au-delà.

A la deuxième de ces questions, la réponse doit être pareillement négative, car si Dante a recouvré le sens des nécessités théologiques et surnaturelles, il semble professer dans le *Banquet*, non un rationalisme philosophique dirigé contre la théologie, mais une doctrine de l'autonomie et de la suffisance des fins de la philosophie considérée dans son ordre propre, qui, s'il a vraiment passé par une crise de philosophisme, peut être considérée comme l'empreinte durable dont cette crise a marqué sa pensée (1). S'il est vrai que, tout en affirmant la transcendance de la théologie, tout en se laissant profondément pénétrer par l'esprit chrétien et même tout en soulignant à maintes reprises l'accord parfait de sa philosophie et de sa foi (2), Dante ait poussé la distinction thomiste de la théologie et de la philosophie jusqu'à la séparation pour en préparer une deuxième : celle du Sacerdoce et de l'Empire, il devient extrêmement difficile de qualifier sa position de l'épithète « thomiste ». Dante poursuit évidemment sur ce terrain une entreprise toute personnelle, que rien, dans l'œuvre de saint Thomas, ne peut lui avoir inspirée. On peut même se demander si l'empressement de Dante à concéder aux théologiens tout le contenu de leur théologie, et à leur accorder sans conteste la philosophie qu'ils disaient être la vraie, ne trahirait pas le secret espoir qu'une fois assurés de posséder ce qui leur tenait à cœur, théologiens et philosophes accepteraient plus volontiers de se cantonner dans leurs domaines respectifs. Quand on a tout ce que l'on voulait, que peut-on désirer davantage ?

On objectera peut-être qu'il était bien inutile de réclamer pour la

(1) Telle est notre interprétation de la *scuola de Purg.* XXXIII, 85. C'est, bien entendu, une hypothèse, mais je n'en vois pas qui soit plus immédiatement suggérée par la lettre du texte. — On a supposé que Béatrice y reprocherait au contraire à Dante d'avoir un temps suivi l'école guelfiste et curialiste selon laquelle l'Empire, organe du *ius humanum*, ne dériverait pas de Dieu, mais du péché. Voir PARODI, *L'albero dell' Impero*, dans *Poesia e storia nella Divina Commedia*, Milano, Perrella, 1921, p. 257 et suiv., résumé et approuvé en principe par Fr. ENCOLE, *Il pensiero politico di Dante*, vol. II, pp. 295-296. Cette phase guelfiste de la pensée de Dante me semble une pure hypothèse, au lieu que le sécularisme moral et politique de Dante est un fait.

(2) Voir sur ce point les textes utilement rassemblés par M. Michele BABBI, *Razionalismo e misticismo in Dante*, dans *Studi Danteschi*, vol. XXI (1931), pp. 6-9. On peut d'ailleurs accorder au même interprète que la philosophie de Dante est à la fois humaine « et chrétienne » (p. 11), car elle ne serait certainement pas ce qu'elle est si son auteur n'eût été un philosophe chrétien ; mais c'est une philosophie qui se veut autonome dans sa fin comme dans ses moyens, parce que le Dieu chrétien la veut ainsi. Une philosophie séparée parce que chrétienne n'est certainement pas la philosophie chrétienne du type courant.

philosophie une indépendance dont elle ne devait faire aucun usage. Mais c'est là revenir une fois de plus à la position d'un théologien ou d'un philosophe de profession. Lorsqu'un averroïste proclame l'indépendance de la philosophie, c'est pour protéger la sienne contre une théologie avec laquelle il la sait en désaccord. Lorsqu'un théologien déclare que la théologie « use des autres sciences comme d'inférieures et de servantes », c'est qu'il accorde à la théologie le droit de contrôler les autres sciences et d'y tenir pour faux tout ce qui la contredit (1). Ayant affirmé une fois pour toutes que philosophie et théologie sont d'accord, Dante n'a ni philosophie personnelle à protéger ni théologie personnelle à défendre, mais il a besoin d'assurer l'indépendance de la philosophie pour assurer celle de l'Empire. Or Dante a vu clairement, et l'on peut dire que cette certitude n'a cessé de le hanter, que ces trois indépendances sont solidaires et que l'existence de chacune d'elles est liée à celle des deux autres. La pureté de chacun des ordres intéressés est donc la condition nécessaire, à la fois de leur indépendance commune et de sa suffisance propre. Sa découverte personnelle de la miséricordieuse *donna gentile*, et la reconnaissance émue qu'il lui garde pour l'avoir sauvé du désespoir, sont certainement à l'origine du *Banquet*, mais s'il y défend une thèse personnelle, c'est celle de la suffisance de la philosophie à conférer ici-bas la béatitude. Le bonheur temporel de l'individu par la sagesse humaine, voilà donc la leçon qu'enseigne le *Banquet*. Le salut temporel de l'humanité par l'Empire, telle sera la conclusion de la *Monarchie*. Le salut éternel des hommes par l'Église, ce sera l'enseignement ultime de la *Divine Comédie*. Mais puisque cette œuvre triple est solidaire en toutes ses parties, Dante n'a jamais pu soutenir l'une de ces thèses sans préparer, formuler ou même défendre les deux autres. C'est pourquoi, comme nous l'avons vu revendiquer les droits de l'Empire et maintenir la transcendance de la théologie dans le *Banquet*, nous allons le voir affirmer l'autonomie de la philosophie et celle de la théologie dans la *Monarchie*, en attendant l'appel suprême au *Veltro* lancé par la *Divine Comédie* et la béatification solennelle du philosophe pur dans la personne de Siger de Brabant.

---

(1) Cf. saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Pars I, qu. 1, art. 5, ad 2<sup>m</sup> : « Non enim accipit (sacra doctrina) sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis : sicut architectonice utuntur administrantibus ut civilis militari. »

**CHAPITRE III**

**LA PHILOSOPHIE DANS LA *MONARCHIE***



### Chapitre III

## LA PHILOSOPHIE DANS LA « MONARCHIE »

---

Pour quelque raison qu'il ait interrompu son œuvre, l'auteur du *Banquet* ne fut certainement pas soutenu par l'enthousiasme philosophique durable qui l'eût seul conduit à l'achever. L'auteur du *De Monarchia*, dont la date exacte est inconnue (1), mais qui lui est certainement postérieur, fut soutenu jusqu'au bout par la passion qu'il avait vouée à l'Empire, seule garantie concevable pour lui de la justice, de la paix et de la félicité pour l'humanité tout entière. L'œuvre que cette passion lui inspira est d'une toute autre importance que n'eût probablement été, même complète, celle que Dante a laissée inachevée. Lui-même en avait conscience et la simple comparaison du ton dont il use au début des deux traités ne laisse aucun doute à ce sujet (2).

---

(1) Sur la date probable du traité, voir C. FOLIGNO, *The date of the De Monarchia*, dans *Dante. Essays in Commemoration*, Londres, University Press, 1921. L'auteur opte pour la date approximative de 1313 (*op. cit.*, p. 150). Mais on a proposé bien d'autres dates. Witte le place avant 1300; Steiner entre 1300 et 1303; Traversi va jusqu'en 1306; d'autres, revenant à l'opinion de Boccace, rattachent sa composition à la descente d'Henri VII, donc aux environs de 1313. — L'étude la plus récente sur cette question est celle de E. J. J. KOCKEN, *Ter Dateering van Dante's Monarchia*, dans les publications de l'*Instituut voor Middelenouwsche Geschiedenis der Keizer Karel Universiteit te Nijmegen*, n° 1, 1927.

(2) Sur l'ensemble de la doctrine contenue dans le traité et les controverses qui se poursuivent à ce sujet, voir avant tout Fr. ERCOLE, *Sulla filosofia politica di Dante*, et *Le tre fasi del pensiero politico di Dante*, dans *Il pensiero politico di Dante*, vol. II, pp. 231-407; abondante bibliographie dans vol. I, pp. 38-40. Pour une discussion de ces mémoires, voir B. NARDI, *Il concetto dell' Impero nello svolgimento del pensiero dantesco*, et *Tre pretese fasi del pensiero politico di Dante*, dans *Saggi di filosofia dantesca*, pp. 241-305 et pp. 309-345. Je suis tout à fait d'accord avec l'interprétation dualiste proposée par M. B. Nardi. Il me semble seulement nécessaire de préciser un peu plus ce que l'on nomme « averroïsme » chez Dante : il reste là des distinctions à introduire. De plus, il est regrettable qu'un si excellent historien se soit laissé induire par M. G. Gentile en des généralisations hasardeuses. Où voit-il que l'audace du *De Monarchia* rompe le cadre médiéval de la *Divine Comédie*? (*Op. cit.*, p. 285). Si l'un de ces

Rien ne reste, dans la *Monarchie*, des timidités d'apprenti philosophe et presque d'amateur qui s'expriment au commencement du *Banquet*. Dante ne se présente plus ici comme le pauvre assis au pied des princes de la sagesse pour recueillir les miettes qui tombent de leur table. Cette fois, il parle en créateur qui se sait tel : « Je désire porter fruit et faire voir des vérités que les autres n'ont pas encore tentées. » A quoi bon démontrer une fois de plus quelque théorème d'Euclide ? Qui voudrait perdre son temps à redécouvrir la nature du bonheur, qu'Aristote a déjà découverte ? Ou bien à faire l'apologie de la vieillesse, que Cicéron a si bien défendue ? Rien ne peut sortir de là que l'ennui. Ce que Dante condamne en ces termes ressemble trop à ce que le *Banquet* s'était proposé de faire, pour qu'on ne se demande pas si sa raison principale de ne pas finir cette œuvre n'a pas été qu'elle l'ennuyait ? Peu importe d'ailleurs, car ce que Dante ajoute immédiatement mérite bien davantage de retenir notre attention. On y voit en effet sa passion pour la cause de l'Empire se nourrir d'une ambition personnelle de penseur et d'auteur dont il ne fait pas mystère. Parmi toutes les vérités encore cachées, mais utiles, qu'il reste à découvrir, la plus cachée à la fois et la plus utile est la vérité sur la monarchie. L'obscurité de la question, le peu de profits immédiats que l'on peut attendre de son étude, expliquent suffisamment que nul ne l'ait jamais abordée. Cette question demeure, précise Dante, *ab om-*

---

cadres est médiéval, l'autre l'est aussi, car c'est le même. M. B. Nardi les voit différents parce que, comme l'a écrit G. Gentile, dans une formule paraît-il admirable, « le Virgile de la *Monarchie* n'attend aucune Béatrice », (*op. cit.*, p. 304). Comment l'attendrait-il, puisqu'il n'y a pas de Virgile dans la *Monarchie* ? D'ailleurs, même dans la *Comédie*, ce n'est pas Virgile qui attend Béatrice, mais Dante. Une telle formule est littéralement vide de sens. Il est vrai que M. B. Nardi conclut, toujours avec G. Gentile, que la *Monarchie* est le premier acte de rébellion contre « la transcendance scolastique » (*op. cit.*, p. 284). C'est là oublier que l'indépendance attribuée par Dante à l'Empire tient exclusivement à ce que l'empereur relève directement d'un Dieu transcendant. C'est parce qu'il est directement soumis à ce Dieu que l'empereur ne tient pas son pouvoir du Pape. M. B. Nardi ne semble pas se douter qu'il est un historien bien supérieur à G. Gentile, dont l'immanentisme est le fléau de cette érudition italienne contemporaine si pleine de science et de talent.

Sur le texte, voir C. WITTE, *Dantis Alighieri De Monarchia* lib. III, 2<sup>e</sup> édit. Braumüller, Vindobonae, 1874. Traduction française du traité : B. LANDRY, *Dante. De la Monarchie*, F. Alcan, Paris, 1933. — Sur l'arrière-plan historique du traité, M. BARRI, *L'ordinamento della Repubblica fiorentina e la vita politica di Dante*, dans *Problemi di Critica dantesca*, 1<sup>e</sup> série, Sansoni, Firenze, 1934-XII, pp. 141-155 ; et B. BARBADORO, *La condanna di Dante e le fazioni politiche del suo tempo*, dans *Studi Danteschi*, t. II (1920), pp. 5-74. — Nous citons le *De Monarchia* d'après l'édition de R. Allulli, C. Signorelli, Milano, 1926.



*nibus intemptata*; il aspire donc à la gloire de remporter cette palme et même d'être le premier à la cueillir : *ut palmam tanti bravii primus in meam gloriam adipiscar* (I, 1).

Il semble bien que Dante ait dit vrai (1), non seulement parce que nul avant lui n'avait tenté la justification théorique d'un empire universel des hommes unis et pacifiés sous l'autorité d'un seul, mais parce que sa manière même de justifier un tel empire aboutissait à dresser pour la première fois, devant l'idéal chrétien d'une Église universelle, l'idéal humain d'un ordre temporel universel unique où l'Empereur jouerait le rôle que le Pape tient dans l'Église. Ce que Dante nomme la « société universelle du genre humain » : *universalis civilitas humani generis*, ou simplement « la société humaine » : *humana civilitas*, ne pouvait manquer d'entrer en concurrence avec l'idéal de l'Église, comme une société universelle régie par un chef unique avec une autre société universelle également régie par un chef unique (2). D'ailleurs, l'état d'esprit de Dante lui-même tandis qu'il composait cette œuvre n'était pas tout à fait le même que celui de l'auteur du *Banquet*. Dans le *Banquet*, Dante voulait persuader l'Empereur de ne pas se mêler de philosophie, sauf pour se soumettre à l'autorité d'Aristote, et il espérait convaincre les philosophes eux-mêmes que leur mission propre était d'enseigner aux hommes la vertu morale, elle-même fondement de la vertu politique, sans laquelle il ne peut y avoir ici-bas ni justice, ni paix, ni félicité.

---

(1) Voir les justes remarques de Fr. ERCOLE, *Il pensiero politico di Dante*, vol. II, pp. 25-30, et surtout p. 289-292.

(2) Dante fut le premier à justifier philosophiquement l'Empire ainsi conçu ; mais il y eut alors d'autres justifications d'un Empire autrement conçu. Il serait intéressant de savoir si la *Monarchie* est antérieure ou non au traité d'Engelbert, élu abbé d'Admont en 1297 : ENGELBERTI... ADMONTENSIS, *De ortu et fine Romani imperii liber*, Basileae, Joannes Operinus, 1553. Engelbert enseigne : « omnia regna et omnes reges subesse uni imperio et imperatori christiano. » (*op. cit.*, cap. XVIII, p. 98), mais il s'agit plutôt pour lui d'une chrétienté unie par la foi que d'une humanité unie par la raison, et c'est pour quoi son empereur semble être avant tout le soldat de l'Église. Il n'y a qu'un droit divin, qu'une foi, « et per consequens, una sola respublica totius populi Christiani. Ergo de necessitate erit et unus solus princeps et rex illius Reipublicae, statutus et stabilitus ad ipsius fidei et populi christiani dilatationem et defensionem » (*op. cit.*, cap. XV, p. 78). Bref, le fondement de l'Empire se tire ici « ab unitate corporis Ecclesiae et totius christianae reipublicae » (*op. cit.*, cap. XVIII, p. 99), ce qui permet d'assurer le commandement unique en cas de guerre de « tota Christianitas contra totum paganismum » (cap. XVIII, p. 101). Cet empereur intérieur à l'Église (« eum... extra Ecclesiam non sit nec possit esse imperium », cap. XXIII, p. 131) et dont la fin se subordonne à celle de l'Église, est moins selon le cœur de Dante que de Roger Bacon. — La même analogie et la même différence se retrouve entre la doctrine de la double béatitude chez Dante et chez Engelbert d'Admont : voir plus loin, p. 192, note 1.

En dépit des prétentions philosophiques de Frédéric II, on pouvait espérer que peu d'empereurs voudraient attenter à l'autorité du Philosophe, et Dante était trop convaincu des limitations de notre métaphysique pour ne pas espérer que les philosophes accepteraient un jour de s'entendre avec les théologiens. Des théologiens comme « le bon frère Thomas » étaient d'ailleurs là pour faciliter l'entente. Où donc Thomas d'Aquin trouve-t-il la philosophie, sinon dans les œuvres d'Aristote ? Il la lit, l'étudie, la commente et l'explique aux autres, ainsi qu'on le voit faire dans cette admirable exposition de l'*Ethique à Nicomaque* que Dante a si soigneusement étudiée. Toutes les concessions philosophiques requises des théologiens, saint Thomas les lui a déjà faites. On conçoit donc que Dante l'aime et qu'il compte pouvoir s'entendre avec la théologie sur un terrain si bien préparé. Lui-même n'a là-dessus aucun sacrifice à consentir. Nous ne savons ce qu'il peut avoir pensé lors de la crise philosophique qu'il semble avoir subie, mais elle est désormais terminée et je ne crois pas qu'on puisse trouver dans ses œuvres une seule thèse averroïste définie qu'il ait certainement soutenue comme vraie. Pour lui, la philosophie est Aristote et comme son Aristote est, en gros, celui d'Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin, l'entente entre philosophes et théologiens lui semble facile à obtenir. En fait, grâce à ces grands théologiens eux-mêmes, elle existe, et même ceux qui s'y refusent finiront sans doute par y venir. Mais établir un concordat entre les Empereurs et les Papes était une toute autre affaire, et qui voulait le fonder sur l'accord préalable des théologiens et des philosophes risquait fort d'envenimer la situation dans les deux domaines. C'est pourtant ce que Dante a voulu faire. Il ne disposait que de l'idéal philosophique défini dans le *Banquet* pour fonder sa « société universelle du genre humain » comme une église naturelle des moralistes devant l'église surnaturelle des théologiens. Comment persuader les théologiens que, pour la même raison qui leur fait abandonner la philosophie à Aristote, ils doivent abandonner l'empire à l'Empereur, telle est le problème dont la *Monarchie* de Dante offrait au monde la solution.

L'idée de cette société temporelle universelle, si neuve à son époque et dont il semble bien avoir été le premier partisan, s'est formée dans l'esprit de Dante d'une manière fort curieuse. La seule société universelle dont on eût alors l'idée était une société essentiellement surnaturelle et religieuse : l'Église, ou, si l'on veut, la Chrétienté. Non seulement l'Église n'avait jamais pensé qu'il dût ou qu'il pût

exister une Humanité unifiée pour la poursuite du bonheur temporel considéré comme sa fin propre, mais elle avait défendu, depuis la *Cité de Dieu* d'Augustin, l'idéal d'une unification de tous les hommes par l'acceptation commune de la foi chrétienne et sous le gouvernement suprême du pape. Pour concevoir la possibilité d'une société temporelle universelle, il fallait donc emprunter à l'Église son idéal d'une chrétienté universelle et le laïciser. D'autre part, on ne pouvait laïciser cet idéal sans établir la philosophie comme fondement de la société universelle de tous les hommes, soumis au même monarque et poursuivant le même bonheur dans l'obéissance aux mêmes lois. Celui qui conseillait à l'empereur Alexandre de traiter les Grecs en hommes libres et les Barbares en esclaves n'avait assurément pas pensé que tous les hommes fussent capables de poursuivre par les mêmes moyens une seule et même fin. Pour justifier son idée, Dante a donc dû chercher dans la philosophie d'Aristote une certaine fin naturelle dont, bien qu'Aristote lui-même n'y eût pas songé, la réalisation complète exigeait la collaboration d'un genre humain complètement unifié.

### I. — La fin du genre humain

Pour résoudre ce problème, Dante s'est fort habilement servi du principe authentiquement aristotélécien et thomiste que, si l'homme est un animal social, c'est parce que la vie de la cité, avec la coopération qu'elle permet, est nécessairement requise pour lui permettre d'atteindre son plein développement. Dante choisissait d'autant mieux son point de départ, que saint Thomas, ayant fortement insisté sur la nécessité qui s'impose aux hommes de mettre en commun les ressources de leurs raisons individuelles, en avait conclu que le meilleur régime politique est le gouvernement d'un seul. Saint Thomas était pourtant si loin de penser à une monarchie universelle, qu'il terminait ainsi son développement : « Il ressort de ce qui précède que le roi est celui qui gouverne le peuple d'une cité ou d'une province en vue du bien commun ; de là ce que dit Salomon dans Eccl. V, 8 : *Universae terrae rex imperat servienti* » (1). Si même les mots d'*universa terra* n'évoquent à la pensée de saint Thomas que le territoire entier d'une cité ou d'une province, c'est que la

---

(1) SAINT THOMAS D'AQUIN, *De regimine principum*, I, 1, fin.

collaboration des raisons à laquelle il pense en ce passage a d'abord pour objet, et le contexte le prouve, de fournir aux hommes le confort matériel dont ils ont besoin. Dante va beaucoup plus loin que ces *necessaria vitae* (1), qui, de son temps du moins, n'exigeaient pas la coopération universelle des arts mécaniques modernes eux-mêmes fondés sur l'universalité des sciences. Pour trouver chez Aristote une exigence d'universalité, il a dû s'adresser à l'ordre de l'intellect humain.

Une société humaine universelle apparaît en effet comme nécessaire, si elle est essentiellement requise pour que l'homme atteigne sa fin dernière. Or l'homme se distingue de tous les autres êtres en ceci qu'il est doué de *raison*, c'est-à-dire de cette faculté discursive qui permet d'acquérir de nouvelles connaissances intelligibles à partir de l'intellection des principes premiers de la connaissance. L'homme possède un intellect dit « possible », qui est la faculté d'acquérir progressivement des connaissances intelligibles grâce à la lumière de l'intellect agent. En d'autres termes, l'homme n'est ni un intellect agent pur, comme sont les anges, ni une simple sensibilité animale, comme sont les bêtes, mais il se distingue de la bête par cet intellect possible qui l'élève au niveau de la connaissance rationnelle, et il se distingue de l'ange par ce même intellect possible sans lequel il ne pourrait l'acquérir. Si l'on peut dire que son intellect possible élève l'homme au dessus de la bête et le situe au dessous de l'ange, c'est bien lui qui différencie l'homme comme animal raisonnable et le définit dans son espèce propre, entre les animaux sans raison et les Intelligences angéliques.

Ceci posé, représentons-nous ces individus humains, doués chacun de son intellect possible. Chacun d'eux va s'efforcer d'acquérir un certain nombre de connaissances en faisant usage de sa raison, mais ce qu'il peut acquérir de connaissances intelligibles ne représente qu'une part infime de la connaissance intelligible totale accessible à l'espèce humaine. Cette connaissance totale, aucun individu, aucun groupe humain particulier même ne peut l'actualiser à la fois. Seule l'espèce humaine prise dans son ensemble a droit d'y prétendre.

---

(1) « Ex quo manifeste ostenditur quod de ratione regis est quod sit unus qui praesit, et quod sit pastor commune multitudinis bonum et non suum commodum quaerens. Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitae, si solitarius maneat, oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae. » SAINT THOMAS D'AQUIN, *op. cit.*, I, 1.

mais elle ne peut ambitionner un tel succès qu'à la condition d'exister comme une communauté universelle, douée d'une sorte d'existence propre, et dont ce serait là l'opération propre : *propria operatio humanae universitatis, ad quam ipsa universitas hominum in tanta multitudine ordinatur* (1). La fin spécifique de cette opération du genre humain pris comme un tout est telle que nul individu, nulle famille, nulle commune, nulle cité, nul royaume ne peut l'atteindre, car il s'agit de faire en sorte qu'à chaque moment de son existence, grâce à la multitude des intellects individuels qui le constituent, le genre humain actualise toujours la puissance totale de l'intellect possible : *proprium opus humani generis totaliter accepti, est actuare semper totam potentiam intellectus possibilis* (2).

Dès le XIV<sup>e</sup> siècle, le dominicain Guido Vernani a cru pouvoir accuser Dante de soutenir ici une thèse averroïste. Même s'il s'est trompé, on doit avouer que tout l'y invitait, et je ne suis d'ailleurs pas sûr que Guido Vernani n'ait pas fait preuve de réelle sagacité sur ce point délicat. D'abord, Dante lui-même le provoquait à l'erreur en se réclamant ouvertement sur ce point de l'autorité d'Averroès : *Et huic sententiae concordat Averrois in Commento super his quae de Anima*. Littéralement entendue, cette phrase signifierait que Dante s'accorde sur ce point avec la doctrine de l'unité de l'intellect possible, c'est-à-dire avec la doctrine qui n'admet qu'un seul intellect possible pour tout le genre humain, telle qu'Averroès l'enseigne dans son commentaire sur le *De Anima*. C'est exactement ainsi que Vernani a compris la phrase de Dante, et l'on peut bien dire qu'il n'a pas cherché à la comprendre autrement, mais non qu'il lui ait fait dire autre chose que ce que, *ut littera sonat*, elle dit en effet : « si l'on parle ainsi, il en résulte manifestement qu'il n'y a qu'un seul intellect en tous les hommes; or le dire et le penser est la pire erreur, dont l'auteur et inventeur est cet Averroès qu'il allègue » (3).

Il faut d'ailleurs aller plus loin. Dante ne citerait pas Averroès à l'appui de sa thèse s'il ne pensait pas à lui en ce moment précis et si l'idée qu'il explique alors ne se liait en aucune façon à la doctrine averroïste de l'intellect possible (4). Elle s'y relie en effet si

(1) DANTE, *De Monarchia*, I, 3.

(2) DANTE, *De Monarchia*, I, 4.

(3) GUIDO VERNANI, *De reprobatione Monarchiae*, édit. Jarro (G. Piccini), Firenze, Bemporad, 1906, pp. 4 et 6, et pp. 8 et 10.

(4) Les textes d'Averroès ne sont pas très faciles à trouver, mais on en pourra lire des fragments étendus et bien choisis dans G. THÉRY, *Autour du décret de*

bien, qu'on n'en voit aucune autre par quoi elle puisse avoir été suggérée. 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 intellect. Ainsi conçu, l'intellect possible d'Averroès offrait donc à Dante une sorte de genre humain individuel, dont l'unité serait toujours concrètement réalisée et qui actualiserait à chaque moment de sa durée la totalité de la connaissance accessible à l'homme. Si connaître est la fin de l'homme, on peut dire qu'en cet intellect possible séparé le genre humain serait, éternellement et en permanence, en possession de sa fin. Pour construire sa propre doctrine, Dante a donc transposé la thèse d'Averroès, en prenant le genre humain; c'est-à-dire la collectivité des individus existant à chaque instant sur la terre, comme un équivalent de l'intellect possible unique d'Averroès. S'il renvoie ici à Averroès, c'est qu'il trouve en effet son point de départ dans l'averroïsme, mais cela ne signifie pas qu'il s'y soit installé.

Remarquons en effet que les deux thèses sont essentiellement différentes. Ce qu'Averroès veut pour actualiser totalement l'intellect possible, c'est un être; ce que Dante réclame pour obtenir le même résultat, c'est une société, cette société universelle de tous les intellects possibles individuels que constitue le genre humain. Si Dante avait accepté l'averroïsme sur ce point, sa propre doctrine n'aurait pas eu de raison d'être puisque, avec ou sans société universelle, la fin de l'humanité serait éternellement acquise dans la permanence de l'intellect possible séparé. Lorsque Dante parle d'actualiser la possibilité intellectuelle de l'humanité tout entière : *potentia totius humanitatis*, c'est bien celle de l'universalité des hommes : *universitas hominum*, qu'il faut entendre. Bref, il s'agit bien pour lui d'une *multitudo*, cette multitude d'individus même que la société humaine universelle rendra capable d'atteindre sa fin en lui imposant l'unité qui est essentielle à l'intellect possible séparé d'Averroès, mais que

---

1810, II : *Alessandro d'Aphrodisia* (Bibl. thomiste, VII), Paris, J. Vrin, 1926, pp. 58-61. — En ce qui concerne Dante lui-même et le sens du passage en question, voir B. NARDI, *Saggi di filosofia dantesca*, pp. 261-264. On y trouvera les textes d'Averroès auxquels Dante renvoie. Je n'ai pas cru devoir reproduire cette analyse excellemment conduite et dont la précision est telle qu'on ne peut la résumer sans la trahir. Les conclusions m'en semblent indiscutables et je ne fais ici que les confirmer par un argument tiré de l'essence philosophique même des thèses en question.

l'humanité de Dante ne possède pas encore et dont elle ne jouira d'ailleurs qu'en acceptant l'hégémonie unificatrice de l'Empereur.

Il est donc tout à fait impossible de soutenir, comme on l'a fait, que Dante adhère ici à la doctrine d'Averroès, mais il reste vrai que Dante la transpose avec une originalité d'ailleurs éclatante et vraiment créatrice. Il ne parle pas, comme Averroès, en métaphysicien qui prend acte d'une unité de fait fondée sur la structure même de l'univers; il parle en réformateur politique et social, en héraut d'une société à construire et qu'il conçoit comme un double temporel de cette société religieuse universelle qu'est l'Église. C'est par cette société humaine que l'humanité pourra atteindre sa fin propre. Dante l'affirme au début de son œuvre. Il propose cette idée fondamentale comme la clef qui en ouvre le sens : « Des choses qui viennent d'être expliquées ressort clairement ce par quoi le genre humain peut mieux, ou plutôt, le mieux, s'acquitter de son œuvre propre. C'est pourquoi cela même a paru être le moyen le plus immédiat pour atteindre ce à quoi toutes nos œuvres s'ordonnent comme à leur fin dernière, savoir, la paix universelle, que l'on supposera donc comme le principe des raisons qui suivent. » Voilà ce que Dante pose comme son point de départ. Pas de société humaine universelle, pas de paix; pas de paix, pas de possibilité pour l'homme de développer au maximum son aptitude à connaître le vrai ni par conséquent d'atteindre sa fin. Voilà le point fixe, l'évidence première à laquelle se réduit et en laquelle se fonde tout ce qu'il démontre dans la *Monarchie* (1). Sa philosophie y sera essentiellement celle d'un réformateur : « Puis donc que la matière présente est politique, ou plutôt qu'elle est la source et le principe de toutes les politiques correctes, et puisque tout ce qui est politique est soumis à notre pouvoir, il est évident que la matière présente n'est pas orientée d'abord vers la spéculation, mais vers l'action » (2).

Ce serait donc une erreur, comme c'en est toujours une avec Dante, de s'installer dans une position philosophique qu'il traverse et dont il use pour la dépasser, comme s'il l'occupait véritablement

(1) « Ex hiis ergo quae declarata sunt patet per quod melius, immo per quod optime genus humanum pertingit ad opus proprium; et per consequens visum est propinquissimum medium per quod itur in illud ad quod, velut in ultimum finem, omnia nostra opera ordinantur, quod est pax universalis, quae pro principio rationum subsequentium supponatur. Quod erat necessarium, ut dictum fuit, velut signum praefixum in quod quidquid probandum est resolvatur, tanquam in manifestam veritatem ». DANTE, *De Monarchia*, I, 4.

(2) DANTE, *De Monarchia*, I, 4.

pour son propre compte. Certes, il doit ici quelque chose à la philosophie d'Averroès. Il lui doit exactement l'idée, d'ailleurs magnifique, d'une unité du genre humain en qui l'humanité tout entière atteindrait à chaque instant sa fin propre, qui est de posséder la connaissance intellectuelle totale dont il est capable. Mais il ne faut pas remonter de là à ce que cette idée implique chez Averroès ; il faut plutôt regarder de là vers ce qu'elle annonce chez Dante : une société à créer, pour obtenir une paix qui n'existe pas encore, en vue d'atteindre une fin que l'humanité n'a pas encore obtenue, parce qu'avant de l'obtenir il lui faut d'abord exister. Dante n'est solidaire des autorités qu'il invoque que dans la mesure où elles suggèrent, préparent ou confirment sa propre doctrine sur le meilleur moyen d'assurer la paix universelle sans laquelle le genre humain ne saurait atteindre sa fin.

## II. — Nécessité de la Monarchie

Si l'on admet que telle soit bien la fin du genre humain, il reste à chercher les moyens de l'atteindre. C'est un des points sur lesquels on compare le plus volontiers Dante à saint Thomas d'Aquin. Pourtant, le premier fait à noter, et il n'est probablement pas sans quelque signification, est que saint Thomas n'a jamais posé le problème du rapport de l'empire à la papauté. A ma connaissance, il n'a même jamais écrit une seule fois le mot *imperator*. Pour ce théologien, tout se passe donc comme si l'empereur n'existait pas. Ceux dont il parle toujours dans ses écrits sont les « princes », c'est-à-dire des chefs d'états plus ou moins étendus, eux-mêmes porteurs de titres variables : rois, ducs, princes, etc..., pourvu seulement qu'ils détiennent l'autorité temporelle suprême dans leur pays. Le fait s'explique par deux raisons dont les historiens nous informent. D'abord, la plupart des théologiens défendent contre l'empereur l'autorité suprême du pape au temporel ; ils ont donc naturellement partie liée avec les pouvoirs temporels locaux sur lesquels l'empereur prétend avoir autorité (1). Il n'était donc pas de l'intérêt des théologiens d'attribuer à l'empereur plus d'importance théorique qu'il n'avait d'importance réelle. Un chef spirituel unique pouvait

---

(1) Voir H. Pirenne, dans L. HALPHEM et P. SAGNAC, *La fin du moyen âge*, (*Peuples et Civilisations*, vol. VII, 1), Paris, F. Alcan, 1931, pp. 6-7.



plus facilement exercer ses droits sur une poussière de petits états et de petits princes, que sur un empire universel unique dressant en face du pape un souverain temporel dont la juridiction eût été co-extensive à la sienne. Même s'il y avait un empereur, mieux valait faire comme s'il n'y en avait pas. En fait, et c'est la deuxième raison, on peut dire que, pratiquement, il n'y en avait pas. « L'humiliation de l'Empire est si profonde », écrivait de ce temps H. Pirenne, « qu'il a pu sembler un moment, après 1250, sur le point de disparaître » (1). C'est bien là d'ailleurs ce qui rend si grande la position de Dante. Ecrivant en un temps où il n'y a plus du tout d'empereur, il ne se bat pas pour un homme, mais pour une idée. On conçoit que saint Thomas n'ait pas cru devoir galvaniser ce cadavre ni engager la lutte contre une autorité fantôme dont l'Église avait intérêt à ce qu'elle le restât.

On ne peut donc examiner, dans la doctrine de saint Thomas, que ce qu'il dit des rapports du prince d'un pays déterminé au pape qui préside à l'église universelle. Or Dante se distingue ici de lui par son insistance à démontrer que l'existence d'un monarque universel, souverain temporel suprême de tous les hommes, est nécessairement requise au nom de principes philosophiques eux-mêmes universels et nécessaires. Comme il s'agit ici de la contribution personnelle la plus originale de Dante à l'histoire de la philosophie politique, on ne saurait tenir cette première différence pour négligeable. On se doute bien d'ailleurs qu'elle aura des suites. Saint Thomas, qui ne peut imaginer une Église sans pape, s'accommode à merveille d'un monde sans empereur, mais Dante ne peut pas plus admettre un monde sans empereur qu'une Église sans pape, précisément parce qu'il veut que, lorsqu'un pape se mêle des affaires de Florence (2), il trouve devant lui quelqu'un à qui parler. Entre Florence seule et le pape, la partie est perdue pour Florence, mais entre Florence représentée par un empereur universel et le pape, les chances reviennent du côté de Florence. C'est pour assurer à tous les états ce protecteur et cet arbitre temporel suprême que Dante a mobilisé tous les principes d'Aristote et qu'il en a tiré cette monarchie uni-

(1) H. PIRENNE, *op. cit.*, p. 7.

(2) On ne peut pas expliquer Dante par l'histoire de Florence, car beaucoup d'autres florentins ont vécu cette histoire et il n'y a pourtant qu'un Dante; mais les événements dont il a été le témoin ont été certainement la cause du parti qu'il a pris et dont sa doctrine se donne pour une justification universellement valide. Cf. Fr. ERCOLE, *Il pensiero politico di Dante*, vol. II, pp. 274-296.

verselle à laquelle même le précepteur d'Alexandre de Macédoine n'a certainement jamais pensé.

L'œuvre de Dante a donc consisté sur ce point à reprendre les arguments principaux dont saint Thomas et Aristote s'étaient servis pour prouver qu'un seul chef est requis dans chaque communauté politique, mais en les appliquant à cette communauté politique universelle dont il réclamait l'existence : la société humaine. Puisqu'il existe une *propria operatio humanae universitatis*, il faut que cette société universelle existe aussi pour conduire les hommes à cette fin. Or, notons le soigneusement, Dante pense tout particulièrement ici à assurer la complète actualisation de l'intellect humain dans l'ordre de l'action. Ce n'est pas qu'il considère la fonction pratique de la raison comme supérieure à sa fonction spéculative. Je l'ai dit : Dante n'a jamais mis en question les hiérarchies de dignité établies par Aristote et confirmées par saint Thomas. La spéculation est plus noble que l'action et que les arts pratiques, l'ordre moral de l'agir et l'ordre technique du faire sont ancillaires à l'égard de l'ordre théorétique du connaître et la contemplation reste la fin suprême assignée par le Bien suprême au genre humain. C'est même pourquoi, note Dante à ce propos, Aristote dit dans sa Politique « que ceux qui l'emportent par l'intelligence commandent naturellement aux autres » (1). Seulement, simples conditions de la contemplation, la morale et la politique en sont les conditions nécessaires. Pas de paix, pas de philosophie. La paix universelle est donc, sinon notre béatitude, du moins la plus haute de ses conditions. En d'autres termes, elle est suprême et ultime dans l'ordre des moyens. C'est pourquoi nous devons considérer cette paix universelle, annoncée par les Anges à la naissance du Christ, comme le meilleur moyen pour le genre humain d'accomplir son œuvre propre. Ainsi entendue, la paix universelle doit donc être posée comme la condition la plus immédiate de la fin assignée par Dieu à l'humanité (2). Or, s'il n'y a pas de monarque universel, il n'y aura pas de paix. Donc un monarque universel est nécessaire pour l'existence, l'ordre et la paix d'un genre humain politiquement organisé.

Si intéressants qu'ils soient en eux-mêmes, les arguments dont use

---

(1) DANTE, *Monarchia*, I, 3, fin. Cf. ARISTOTE, *Polit.*, I, 2, 1252 a 31-32; mais Dante suit plutôt saint THOMAS D'AQUIN, *In XIII lib. Metaph. Aristot.*, Prooemium.

(2) DANTE, *Monarchia*, I, 4.

Dante pour justifier sa thèse intéressent plutôt le contenu de sa philosophie que son attitude générale à l'égard de la philosophie. Rappe-lons donc simplement que, s'appuyant sur l'« autorité vénérable » d'Aristote dans sa *Politique*, Dante pose en principe, que « lorsque plusieurs choses sont ordonnées vers un seul terme, il faut que l'une d'elles règle ou régisse, et que les autres soient réglées et régies » (1). Non seulement l'autorité d'Aristote l'impose, mais le raisonnement inductif l'établit. Dans l'individu, tout doit être soumis à l'intellect, s'il veut être heureux. Dans une famille, tout doit être soumis au père de famille, si l'on veut que ses membres atteignent la fin de la vie de famille, qui est d'être prête à bien vivre. De même encore, dans un bourg, dans une cité, dans un royaume, il faut un chef unique, si l'on ne veut pas que se vérifie la parole de l'Infaillible Vérité : « Tout royaume divisé contre lui-même sera désolé » (Matt. XII, 25). Si donc le genre humain tout entier est ordonné vers une seule fin, il est indispensable au bien-être du monde qu'il existe une Monarchie, c'est-à-dire un commandement unique, celui de l'Empereur (2).

Des nombreux arguments de ce genre que Dante entasse comme à plaisir pour établir sa thèse, il en est un que l'on doit examiner avec une attention particulière, car il se rattache à ce qu'il y a de plus profond et de plus personnel dans la pensée du poète : son idéal de la justice. Voulant louer l'ère qu'il voyait surgir de son temps, Virgile chantait déjà dans ses *Bucoliques* :

*Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna* (3).

(1) DANTE, *Monarchia*, I, 5. Cf. ARISTOTE, *Polit.*, I, 5, 1254 a 28-32; ou plutôt saint THOMAS D'AQUIN, *In XII libros Metaph. Aristot.*, Incipit.

(2) DANTE, *Monarchia*, I, 6. — Dante prouve ensuite : que l'unité de commandement qui se trouve dans les parties du genre humain doit, *a fortiori*, se trouver dans le genre humain tout entier (I, 6); que, comme les parties dont il est le tout se relient à lui par des chefs uniques, le genre humain doit se relier par un chef unique au tout dont il fait partie : l'univers, dont Dieu est le monarque (I, 7); que le genre humain, dont Dieu est la cause, doit tendre à s'assimiler le plus possible à sa cause : il doit donc être un, comme Dieu est un (I, 8); que le fils doit suivre les traces du père; or le genre humain est engendré, au moins à titre de cause partielle, par le ciel, qui est mu par un Monarque unique (I, 9); que partout où il peut y avoir conflit, il doit y avoir un juge; or il peut y avoir conflit entre les princes; donc il doit y avoir un Empereur pour les arbitrer (I, 10). C'est à ce point de son argumentation que Dante aborde sa preuve décisive, qui se tire de l'idée de justice.

(3) VIRGILE, *Buc.*, IV, 6. — On notera au passage l'un de ces indices, si nombreux, qui permettent de comprendre en quel sens Dante a pu considérer Vir-

Par le mot « Virgo », il faut entendre la Justice; par « Saturnia regna », Virgile désignait cet âge excellent que l'on nommait aussi l'« âge d'or ». Mais le monde n'est dans son état le plus parfait que lorsque la justice y règne, et la justice n'y règne sans conteste que sous l'autorité d'un Monarque unique; ainsi le monde ne peut être dans son état le plus parfait que sous une Monarchie, ou Empire. Qu'est-ce en effet que la justice ? Prise en soi et dans sa nature propre, c'est une certaine rectitude, ou règle, exclusive de tout ce qui s'écarte de la droiture, Il en est d'elle comme de ces formes dont Gilbert de la Porrée dit qu'elles consistent en des essences simples et invariables : la blancheur abstraite par exemple, et qui, incapables en elles-mêmes de plus ou de moins, ne croissent ou ne diminuent qu'en fonction des sujets qui les reçoivent. Ainsi, prise en elle-même, la justice est un absolu, mais il peut y en avoir plus ou moins dans le monde, et c'est lorsque le minimum d'injustice entre dans sa composition et sa manière d'opérer, que le monde possède le maximum de justice. Lorsqu'elle y resplendit, on peut bien dire avec le Philosophe, que « ni Hespérus ni Lucifer n'ont rien d'aussi admirable » (1). Ce qui empêche les volontés de posséder la justice, c'est la « cupidité », qui est son contraire; ce qui empêche la volonté juste d'agir selon la justice, c'est le manque de pouvoir, ou de force : de quoi sert-il de vouloir attribuer à chacun son droit, si on ne peut pas le faire ? « Plus le juste est puissant, plus largement aussi sa justice pourra s'exprimer par des actes ». Pour que le monde soit dans l'état le meilleur, il faut donc que la justice y réside dans une volonté suprêmement active et suprêmement puissante. Il n'y en a pas d'autre qui puisse l'être plus que celle d'un monarque unique; c'est donc seulement si la justice réside en un tel monarque, ou Empereur, qu'elle atteindra son degré suprême dans le monde et que le monde sera suprêmement bien organisé (I, 11).

Le point le plus important de cette démonstration est sans doute la définition que Dante y propose du contraire de la justice : « là où la volonté n'est pas pure de toute cupidité, même si la justice s'y

---

gile comme un « sage ». Ce n'était pas en faire un mince éloge, surtout du point de vue de Dante, que de le présenter comme le prophète de la Justice dans un monde pacifié par l'empereur Auguste. — Sur les conceptions médiévales de Virgile, voir D. COMPARETTI, *Virgilio nel Medio Evo*, La Nuova Italia, Firenze, 1937-XV; sur l'idée que Dante lui-même s'en est faite, voir particulièrement deux excellentes pages, chap. XV, pp. 274-275.

(1) ARISTOTE, *Eth. Nic.*, V, 3 1129 b 28-29. — Cf. THOMAS D'AQUIN, *In X lib. Ethic.*, lib. V, lect. 2, éd. Pirotta, n. 906.

trouve, elle n'y est pourtant pas tout à fait dans la splendeur de sa pureté : elle s'y trouve en effet dans un sujet qui, si peu que ce soit, lui résiste en quelque mesure. » (I, 11). Cette *cupiditas*, que symbolise très certainement la Louve de la *Divine Comédie* (1), ne se présente pas d'abord chez Dante comme une notion religieuse et chrétienne. C'est au Philosophe qu'il l'emprunte, ou, du moins, c'est le Philosophe qui la lui suggère : *Justitiae maxime contrariatur cupiditas, ut innuit Aristoteles in quinto ad Nicomachum* (2). Supprimez la cupidité, il ne reste rien qui s'oppose à la justice. Or, précisément, la seule manière de se procurer un homme libre de toute cupidité est d'en établir un qui, possédant tout, ne puisse plus rien convoiter.

Tel serait précisément le Monarque unique dont rêve Dante : un souverain dont la juridiction ne s'arrête qu'au bord de l'océan, c'est-à-dire, puisque à l'époque de Dante les flottes ne comptent guère, un souverain dont la juridiction n'est limitée par rien. Le Monarque universel exerce une autorité sans frontières, il n'a donc aucune frontière à violer. Le Monarque universel n'a pas de cupidité à éprouver, il n'éprouve donc qu'amour et charité ; or de même que la moindre trace de cupidité suffit à obnubiler la justice, de même aussi la charité, c'est-à-dire la rectitude dans l'amour (*recta dilectio*), aiguise et clarifie la justice ; il est donc certain

(1) Cf. M. BARRI, *Nuovi problemi di critica dantesca*, dans *Studi Danteschi*, 1938-XVII, p. 29.

(2) DANTE, *De Monarchia*, I, 11. Aristote distingue en effet la justice légale, qui n'est pas une vertu particulière, mais la vertu totale, et dont le contraire est l'injustice (*Eth. Nic.*, V, 3, 1130 a 9-10), de la justice considérée comme une vertu particulière, et dont le contraire est cette forme particulière d'injustice qu'on nomme « avarice » (sur la *κλιονεξία*, voir V, 2, 1129 b 9). Les notions de cupidité et d'avarice sont d'ailleurs étroitement apparentées ; mais Dante semble avoir préféré celle de cupidité, parce que, comme l'indique clairement ce qui va suivre, le mal auquel il pense est exactement l'avarice active des princes qui convoitent pour eux les territoires d'autrui. Notons d'ailleurs que *cupiditas* traduit mieux qu'*avaritia* le sens fondamental de *κλιονεξία* : désir d'avoir plus que les autres, avidité, désir cupide, penchant à usurper. Cf. sur ce point le travail de Allan H. GILBERT, *Dante's Conception of Justice*, Duke University Press, Durham (North Carolina), 1925. Ce livre n'a pas seulement le mérite de porter sur un point vraiment capital de la doctrine de Dante, mais aussi d'avoir éclairé, par un recours qui s'imposait au Commentaire de saint Thomas sur l'*Éthique à Nicomaque*, le sens exact des notions de justice et d'avarice (ou cupidité) dans les textes de Dante. Même si, comme il est naturel, on ne tient pas pour justifiés tous les rapprochements entre le *Banquet* et le commentaire de saint Thomas que l'auteur propose, il en reste assez d'établis pour que l'on considère M. A. H. Gilbert comme ayant prouvé sa thèse. Consulter particulièrement le ch. I, *The Materials for Dante's Treatise on Justice : St Thomas' Commentary on Ethics* 5. 1-9, pp. 3-66.

que, sous un Monarque libre de toute cupidité, la justice doit régner sans réserve. S'exprimant avec une vigueur peu commune, Dante note que la cupidité consiste essentiellement au mépris de la *perséité* des hommes et convoite tout le reste, au lieu que la charité méprise tout le reste pour ne chercher que Dieu et l'homme, et par conséquent le bien de l'homme. Or le bien le plus précieux de tous les hommes est de vivre en paix ; la justice seule peut faire qu'ils en jouissent, et la charité pure de convoitise qu'un Monarque universel seul peut porter à tous les hommes est la condition nécessaire pour que la justice règne. Il faut donc au monde un Empereur unique, qui soit pour l'univers entier comme une cause universelle, d'autant plus cause qu'elle est plus universelle et d'autant plus pleine d'amour qu'elle est plus cause. Qu'un tel Monarque soit éminemment disposé à agir selon la justice, qui peut en douter à moins d'ignorer le sens du mot « monarque » ? S'il est vraiment le Monarque, il ne peut pas avoir d'ennemis (I, 12).

Rendu en ce point, Dante va se jeter à fond dans la bataille, car le moment est venu pour lui de révéler au monde le fondement même de cette liberté que toute cupidité menace. On dit que ce fondement est le libre arbitre et que le libre arbitre est un libre jugement sur ce qu'il faut vouloir. Et l'on dit vrai ; mais, ajoute Dante, les gens répètent ces formules sans plus comprendre ce qu'ils disent que ne font nos logiciens lorsqu'ils farcisent leur logique d'exemples mathématiques, par exemple, que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Ce qu'il importe ici de comprendre, c'est qu'un jugement est libre dans la mesure où il est plus purement rationnel, c'est-à-dire plus complètement affranchi de l'appétit et des désirs. Est libre, le jugement rationnel qui meut l'appétit et qui n'est aucunement mu par lui. Or, cette aptitude à nous déterminer par la raison, c'est le plus grand bien conféré par Dieu à la nature humaine, puisque c'est lui qui nous permet d'être heureux ici-bas comme des hommes et de l'être comme des dieux dans l'autre vie. Seul le Monarque du genre humain peut vouloir le bien du genre humain, qui est que tous les hommes, existant chacun pour eux-mêmes, soient tous aussi bons qu'il leur est possible. Telle n'est pas la fin que se proposent les Etats particuliers. Qu'il s'agisse de démocraties, d'oligarchies ou de tyrannies, tous poursuivent quelque intérêt particulier auquel ils asservissent les hommes, bien que cette fin ne soit pas la leur. C'est d'ailleurs pourquoi Aristote dit, dans sa *Politique*, que, « dans une société faussée, l'homme de bien est

un mauvais citoyen, au lieu que, dans une société droite, l'homme de bien et le bon citoyen ne font qu'un » Ainsi, les bonnes sociétés sont celles qui entendent correctement la liberté, c'est-à-dire celles qui veulent que les hommes existent pour eux-mêmes, non pour l'Etat dont ils font partie. L'autorité d'un Monarque unique est donc nécessairement requise si l'on veut que les hommes soient gouvernés en vue d'eux-mêmes au lieu d'être utilisés en vue de fins particulières, qui ne sont pas les leurs (1).

Ce ne sont là que quelques-uns des arguments philosophiques accumulés par Dante, avec une vigueur et une richesse d'invention remarquables, pour justifier la nécessité d'une monarchie universelle, et nous ne pouvons même pas prendre en considération les arguments historiques et juridiques dont le II<sup>e</sup> Livre de la *Monarchie* est entièrement composé. L'essentiel est en effet pour nous de remarquer la différence profonde qui sépare la nature même du problème posé par Dante du problème d'apparence semblable auquel on le compare souvent chez saint Thomas d'Aquin. On raisonne en effet parfois comme si la question thomiste de la relation des princes aux papes était identique à la question dantesque de la relation de l'Empereur au pape. Elle ne l'est pas tout à fait. Non seulement saint Thomas ne parle jamais d'un empereur quelconque, mais, même s'il en parlait, le chef de l'empire romain-germanique auquel il pourrait penser ne serait que vaguement comparable à ce maître suprême du genre humain que réclame Dante. Par un curieux choc en retour, Dante n'a pu dresser un monarque universel en face du pape universel qu'à la condition de concevoir ce monarque lui-même comme une sorte de pape (2). Pape temporel certes, mais pourtant

---

(1) DANTE, *Monarchia*, I, 12. Cf. ARISTOTE, *Polit.*, III, 2, 1276 b 40-1277 a 1, ou plutôt saint THOMAS D'AQUIN, *In X liv. Ethic. Aristotelis*, lib. V, lect. 3, éd. Pirotta, n<sup>o</sup> 926.

(2) Cela est si vrai que la position de Dante pouvait être admise, sans aucun changement, par les théologiens, pourvu seulement qu'on y substituât le pape à l'empereur. C'est ce qu'a fait le franciscain François de Mayronnes, dans les écrits qu'il a consacrés à ce problème, spécialement dans son *Tractatus de Principatu Temporalis*, Bib. Nat., Fonds latin, 3655 et 14195. Pour François de Mayronnes, comme pour Dante, il est vrai de dire que : « in universo nostro est dare unum monarcham qui ita praesit omnibus temporaliter, quod nulli in temporalibus sit subjectus » (*op. cit.*, ms. 3655, f<sup>o</sup> 44 v<sup>o</sup>), seulement, pour lui, ce monarque temporel universel est le pape; si l'on veut que ce soit l'empereur, mieux vaut s'en passer : « in universo, secundum optimam dispositionem sui, non est dare, secundum rectam rationem, aliquem monarcham sui principem, videlicet in temporalibus, quando ille subsit temporaliter et etiam in temporalibus principi spirituali, ut puta Papae. » (*Op. cit.*, Explicit). — Une édition de ce traité et des principaux textes de François de Mayronnes sur ce problème est actuellement préparée par M. Pierre de Lapparent.

chef d'une sorte de communauté catholique naturelle à qui la morale d'Aristote fournirait son dogme et que guiderait vers sa fin dernière spécifique l'autorité d'un seul pasteur. Si le *genus humanum* de Dante est bien la première forme connue de l'idée moderne d'Humanité, on peut dire que l'Humanité ne s'est d'abord offerte à la conscience européenne que comme un décalque laïcisé de la notion religieuse d'Église. C'est d'ailleurs pourquoi Dante dépeint son Monarque comme un père temporel que sa position et ses fonctions astreignent à la charité et à la justice non moins nécessairement que sa fonction et sa position, si du moins il les respecte, astreignent le pape, père spirituel des hommes, à la paternité spirituelle et à la sainteté. Semblable au chef d'une immense communauté religieuse, le Monarque de Dante, précisément parce qu'il a charge d'imposer aux autres les lois qui les conduisent à leur fin, n'est en réalité que leur serviteur : *Monarcha, qui minister omnium habendus est* (I, 12). Cet empereur est donc un ministre, à peu près comme saint Bonaventure l'avait été de l'Ordre Franciscain, et c'est bien là ce qui va conférer au problème une acuité toute nouvelle, une portée tout autre que celle qu'il avait eue dans le *De regimine principum* de saint Thomas d'Aquin, non seulement à cause de la puissance redoutable dont jouira ce chef de l'Humanité devant le chef de la Chrétienté, mais surtout à cause du droit qu'il aura désormais de parler, lui aussi, comme investi d'une autorité morale suprême en son ordre et comme chargé de conduire à une fin définie l'universalité des hommes que Dieu lui a confiée. En investissant ainsi la société temporelle de tous les attributs de l'Église, Dante transposait dans un ton nouveau le dialogue classique du Sacerdoce et de l'Empire. Toute comparaison entre la doctrine de Dante et celles de ses prédécesseurs ou contemporains doit nécessairement tenir compte de ce fait, à moins de se condamner à des erreurs de perspective, elles-mêmes génératrices de pseudo-similitudes doctrinales et de fausses interprétations.

### III. — Indépendance de l'Empire

Il résulte du Livre II de la *Monarchie*, que l'empire romain, tel qu'il subsiste au moyen âge, est un pouvoir légitime et voulu par Dieu en vue du bonheur des hommes. Or la papauté se pose également comme une autorité universelle d'origine divine. La question est dès lors de savoir comment accorder l'autorité de « ces deux grands astres, le Pontife Romain et le Prince romain ? » Et tout d'abord,



« on demande si l'autorité du Monarque romain, qui est de droit le monarque du monde, ainsi que le II<sup>e</sup> Livre l'a prouvé, dépend immédiatement de Dieu, ou si elle dépend de quelque vicairé ou ministre de Dieu, j'entends par là le successeur de Pierre, qui est vraiment le porte-clefs du Royaume des Cieux » (1). Inutile, je pense, de souligner le mot *immédiatement*. Que l'autorité de l'empereur du monde dépende en fin de compte de Dieu, cela va de soi; la seule question est de savoir si elle en dépend immédiatement ou par l'intermédiaire du pape, mais c'est une très grave question.

En l'abordant, il n'est pas sans intérêt de noter que le III<sup>e</sup> Livre de la *Monarchie* commence par une citation de l'Écriture, dont Dante se couvre en quelque sorte comme d'un bouclier, parce qu'elle le place sous la protection de la justice : *Conclisit ora leonum, et non nocuerunt mihi; quia coram eo justitia inventa est in me* (Dan. VI, 22). Rassemblées, les phrases où Dante met en avant cette vertu formeraient une très longue liste, mais elles y perdraient leur sens. La justice est en effet dans son œuvre comme une sorte de thème, de « leit-motiv », qui ne reste jamais longtemps sans reparaître, parfois sous les formes les moins attendues. S'il veut se fonder en raison naturelle, Dante recourt à l'*Éthique à Nicomaque*, livre V, où les deux justices, légale et particulière, reçoivent un si complet hommage. S'il pense à cette forme définie de la justice humaine dont le règne est lié à la suprématie de l'empire romain, Dante recourt à Virgile, prophète de l'âge d'or où règnera la félicité dans la paix sous l'autorité de Rome (2); ne serait-ce que comme chantre de la justice romaine par le triomphe de la loi, Virgile eût déjà largement mérité d'ajouter, dans la pensée de Dante, la gloire du sage à celle du poète. Mais s'il veut mettre en évidence le caractère religieux, sacré et vraiment divin de la vertu de justice, Dante se tourne vers l'Écriture, et non seulement vers ses textes, mais vers ses héros et ses sages. Contre les papes abusifs, Dante dispose au paradis d'un

(1) DANTE, *De Monarchia*, III, 1. — Plusieurs autres formules équivalentes se rencontrent dans le même traité : « Isti vero ad quos erit tota disputatio sequens, asserentes auctoritatem Imperii ab auctoritate Ecclesiae dependere, velut artifex inferior dependet ab architecto... », III, 4. — Cf. : « Quod autem auctoritas Ecclesiae... » III, 13.

(2) DANTE, *De Monarchia*, II, 3; noter que le roi Enée y est cité comme père du peuple souverain à cause de sa justice : « quo justior alter nec pietate fuit... »; — Cf. *op. cit.*, II, 6, pour l'aptitude naturelle de Rome à gouverner : « tu regere imperio populos, Romane, memento », et I, 8 : « Certe hinc Romanos olim volventibus annis hinc fore ductores... ». — Cf. *Epist.* XI, 3, à l'empereur Henri, sur la justice d'Auguste.

allié que sa sainteté leur rend invincible et dont la justice les juge : le très sage roi Salomon, pour qui David avait demandé à Dieu : « donne au roi ton jugement et au fils du roi ta justice » (1). Toutes les justices, la philosophique, la poétique et la chrétienne, se trouvent ici mobilisées au service de l'Empereur.

Le principe fondamental posé par Dante comme base de toute son argumentation, est que *Dieu ne veut pas ce qui contredit l'intention de la nature* (III, 2) ; car c'est Dieu lui-même qui a voulu la nature ; si donc, voulant la nature, Dieu ne voulait pas ce que veut nécessairement la nature, on devrait dire que Dieu ne veut pas ce qu'il veut. De plus, Dante ne pense pas qu'il y ait incertitude véritable sur la réponse correcte qu'il convient de donner à cette question. Au fond, tout le monde sait ce qu'il faut en penser ; s'il y a litige sur ce point, ce n'est pas l'ignorance qui le cause, c'est plutôt lui qui cause l'ignorance. Les passions et les sentiments de toutes sortes s'interposent ici entre la vérité et la lumière de la raison, suscitant contre elle trois adversaires principaux :

1° le Souverain Pontife, vicaire de Notre Seigneur Jésus-Christ et successeur de Pierre, à qui nous devons, non tout ce qui se doit au Christ, mais tout ce qui se doit à Pierre, et qui se laisse peut-être égarer par son zèle pour le pouvoir des clefs. Joignons-lui quelques pasteurs chrétiens qui ne contredisent pas la vérité par orgueil, mais seulement par zèle de l'Église ;

2° d'autres, au contraire, chez qui une cupidité invétérée a étaint la lumière de la raison ; vrais fils du diable, ces soi-disant fils de l'Église ne se contentent pas de tout mettre ici en litige, ils abhorrent à tel point jusqu'au nom trois fois sacré du principat impérial, qu'ils n'hésitent pas à nier impudemment les principes mêmes sur lesquels il repose ;

3° viennent enfin les Décrétalistes, gent ignorante de toute théologie comme de toute philosophie ; ceux-là ne connaissent que leurs fameuses décrétales, dont on ne nie d'ailleurs pas qu'elles soient

---

(1) DANTE, *De Monarchia*, I, 13, citant le Ps. 71, 1-3 : « Deus judicium tuum regi da, et justitiam tuam filio regis ; — judicare populum tuum in justitia, et pauperes tuos in judicio. — Suscipiant montes pacem populo, et colles justitiam ». Salomon est allégué de nouveau en faveur de la justice (avec Daniel, David et saint Paul) dans *De Monarchia*, III, 1, en attendant que Dante le couronne au ciel, avec considérants détaillés et aussi clairs que possible sur le symbolisme qu'il lui attribue, dans la *Divine Comédie*, Par. X, 109-114. Sur le sens et la portée de ce dernier texte, voir plus loin, ch. IV, pp. 252-253.

vénérables, mais sur la victoire ultime desquelles ils comptent et sur lesquelles ils se fondent pour déroger à l'Empire.

De ces trois genres d'adversaires, Dante commence par éliminer le dernier, car ce n'est pas sur les Décrétales, mais sur l'Écriture, que lui-même entend s'appuyer pour trouver la vérité de l'Église. Il élimine également, comme impossibles à convaincre, ceux qu'aveugle la cupidité. Ses seuls adversaires restent donc le Pape et ces prélats qui, égarés par leur zèle même pour notre mère l'Église, ignorent la vérité en cause (III, 3). Mais au moment même où Dante définit ainsi son adversaire, il le déboute d'avance de ses prétentions. Sans doute a-t-on remarqué au passage l'habile formule dont use le poète pour limiter, tout en la proclamant, l'étendue de son obéissance au pape : tout ce qu'il doit, non au Christ, mais à Pierre. Poser cette clause comme allant de soi, c'était tenir la question pour réglée d'avance, car c'était affirmer qu'il y a des privilèges du Christ dont ni Pierre ni ses successeurs n'ont hérité. Plus précisément encore, c'était exclure des privilèges du Christ dont Pierre et ses successeurs ont hérité, cette primauté temporelle même que Dante s'appropriait à leur refuser. Pour s'assurer de l'importance de l'enjeu, le plus simple est de confronter les deux formules où Dante et saint Thomas ont exprimé l'essence de leurs positions :

## DANTE

*De Monarchia* (III, 3)

« Summus namque Pontifex, Domini nostri Jesu Christi vicarius et Petri successor, cui non quicquid Christo sed quicquid Petro debemus. »

## THOMAS D'AQUIN

*De regimine principum* (I, 14)

« ... summo Sacerdoti, successori Petri, Christi vicario, Romano Pontifici, cui omnes reges populi christiani oportet esse subditos, sicut ipsi Domino nostro Jesu Christo. »

Tout le problème est là, ramassé dans ces deux phrases dont l'opposition quasi littérale est si frappante qu'on ne peut s'empêcher de se demander si, en écrivant la sienne, Dante ne se souvenait pas de celle de saint Thomas. Quoi qu'il en soit de ce point, les thèses que ces deux formules définissent sont en contradiction flagrante. Sans doute, l'une et l'autre admettent sans conteste la suprématie du pouvoir temporel du Christ ; mais saint Thomas enseigne que le Christ a légué sa double royauté, spirituelle et temporelle, à Pierre et à tous les successeurs de Pierre, à qui tous les rois du peuple chrétien doivent par conséquent être soumis comme à Jésus-Christ lui-

même; pour Dante, au contraire, si Jésus-Christ posséda, comme Dieu, une souveraineté temporelle dont il n'usa d'ailleurs jamais, cette autorité temporelle est remontée au ciel avec lui. Les papes n'en ont pas hérité. Entre le pape de saint Thomas *qui utriusque potestatis apicem tenet*, et le pape de Dante à qui tout contrôle du pouvoir temporel échappe, il est nécessaire de choisir : on ne saurait les concilier (1).

On a interprété la doctrine de Dante touchant les relations du Sacerdoce et de l'Empire à peu près de toutes les manières concevables. Certains la conçoivent comme enseignant l'isolement total des deux pouvoirs : chacun est compétent dans son ordre et ne doit absolument rien à l'autre. D'autres soutiennent que, quoi qu'il semble dire, Dante admet la subordination de l'empereur au pape. D'autres soutiennent au contraire que Dante subordonne le pape à l'empereur. Enfin, inquiets de tant de contradictions, certains en concluent que les historiens s'entendraient mieux si Dante lui-même ne s'était pas contredit (2). Avant de se résigner à cette

---

(1) Sur le problème du pouvoir temporel des papes, et pour nous borner strictement à des introductions à son étude, voir le travail plutôt doctrinal de Charles JOURNET, *La juridiction de l'Église sur la Cité*, Paris, Desclée de Brouwer, 1931; surtout deux très excellentes pages, pp. 117-118; et le travail plutôt historique de M. GRABMANN, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, Munich, 1934. Si je n'entreprends pas ici d'interpréter pour elle-même la doctrine thomiste, ce n'est pas que je m'en désintéresse : c'est plutôt que, même s'il ne s'agit pour saint Thomas que d'un « pouvoir indirect » et d'essence spirituelle exercé par les papes sur le temporel, je pense que Dante est en désaccord avec lui *sur ce point*. Pour que la thèse ici soutenue en fût affectée, il faudrait maintenir l'un des deux points suivants : 1° que saint Thomas n'admettait aucune autorité du pape au temporel, indirecte ou directe, pour quelque raison que ce soit; 2° que Dante ait admis une autorité temporelle quelconque du pape sur l'empereur, directe ou indirecte, pour quelque raison que ce soit. Nul, je pense, ne soutiendrait aujourd'hui la première de ces deux thèses; la deuxième a encore des défenseurs, mais nous verrons qu'il est difficile de la soutenir au sens précis d'une juridiction qui, quelle qu'en soit d'ailleurs la nature et la cause, impliquerait une limitation quelconque de l'autorité temporelle universelle, exclusive et absolue qui appartient de droit divin à l'empereur. Si j'ai commis une erreur, c'est sur ce dernier point, et si je l'ai commise, c'est parce que je ne vois pas comment on peut s'accorder avec saint Thomas, en refusant au pape une autorité temporelle que l'on reconnaît à Jésus-Christ. La doctrine de saint Thomas repose en effet sur ce principe, que Pierre et ses successeurs ont hérité du pouvoir total du Christ. Voir le texte du *Contra errores Graecorum* (dans *Opuscula*, éd. P. Mandonnet, t. III, p. 324), où saint Thomas appuie cette thèse de l'autorité du Pseudo-Cyrille, dont il cite le *Liber Theaurorum* : « Cui [sc. Petro] omnes jure divino caput inclinant et primates mundi tanquam ipsi domino Jesu obediunt. »

(2) HANS Kelsen, *Die Staatslehre des Dante Alighieri*, (Wiener Staatswissenschaftliche Studien, VI Bd., 3 Heft) Wien und Leipzig, Fr. Deuticke, 1907; ch. VIII, pp. 97-98

solution désespérée, il faut s'assurer de la nature exacte des thèses apparemment discordantes que l'on cherche à concilier.

Il serait en effet difficile de comprendre que Dante ait passé pour soutenir la subordination de l'empereur au pape s'il n'avait jamais rien dit qui semble aller plus ou moins loin en ce sens. En fait, Dante a plusieurs fois affirmé que l'empereur est soumis à l'influence du pape et même qu'il a besoin de la subir à cause des effets bienfaisants qu'elle produit en lui. Le soin que Dante apporte à marquer ce point aussi clairement que possible chaque fois qu'il semble pousser la position contraire à son extrême limite, est un garant très sûr que la coexistence de ces deux thèses en apparence opposées ne résulte pas chez lui de quelque inadvertance. C'est parce qu'il veut les maintenir comme simultanément vraies que Dante les affirme simultanément. Par exemple, lorsqu'il discute dans la *Monarchie* la comparaison classique des deux pouvoirs avec les deux grands luminaires créés par Dieu au quatrième jour (*Gen.*, I, 15-16), Dante ne nie pas que l'on puisse, en un certain sens, assimiler l'empire à la lune et la papauté au soleil; il ne nie donc pas non plus que l'empire bénéficie, en un certain sens, de l'action qu'exerce sur lui la papauté, comme la lune profite de l'action illuminatrice du soleil. Tout au contraire, Dante l'affirme expressément : « La lune reçoit du soleil de quoi opérer mieux et avec plus de force (*virtuosius*), savoir, une lumière abondante par laquelle elle opère plus intensément après l'avoir reçue; de même aussi, le gouvernement temporel... reçoit du spirituel de quoi opérer avec plus de force, par la lumière de grâce que Dieu, dans le ciel et, sur terre, la bénédiction du souverain Pontife, lui infusent » (III, 4). C'est dans le même sens qu'il faut interpréter la fameuse clause finale de la *Monarchie*, sur laquelle on a déjà tant discuté sans se mettre d'accord : « La vérité de cette dernière question ne doit pas être entendue si strictement, que le Prince Romain ne soit soumis en rien au Pontife Romain, puisque cette félicité mortelle est, d'une certaine manière, ordonnée à la félicité immortelle. Que César témoigne donc à Pierre cette révérence qu'un premier-né témoigne à son père, afin que, illuminé par la lumière de la grâce paternelle, il irradie avec plus de force (*virtuosius*) le globe terrestre, auquel il a été préposé par Celui là seul qui gouverne tout, les choses spirituelles et temporelles » (III, 16, fin).

On voit en même temps par cette dernière phrase quel est l'autre aspect de la pensée de Dante. D'abord, il n'y a absolument que

Dieu qui soit le souverain à la fois du spirituel et du temporel ; on peut donc être sûr que ni l'empereur ni le pape ne peuvent prétendre à l'exercice de cette double autorité. De plus, Dante a soin de préciser, dans cette ultime phrase de son œuvre, et au moment même où il rappelle César au respect filial de Pierre, que l'empereur ne tient son autorité universelle que de Dieu seul : « orbem terrarum..., cui ab *Illo solo* praefectus est, qui est omnium spiritualium et temporalium gubernator » (III, 16, fin). Si l'on remonte de là à la première des deux phrases qui viennent d'être citées, on verra qu'elles se complètent à merveille.

En effet, même en laissant de côté l'habile exégèse par laquelle Dante se débarrasse de l'argument biblique des deux « grands luminaires » créés par Dieu le quatrième jour, on doit noter qu'il finit par argumenter comme si ce raisonnement allégorique était valide. Or, en admettant même qu'il le soit, la thèse que Dante veut prouver demeure intacte. D'abord, la lune ne tient pas son existence du soleil ; *quantum est ad esse, nullo modo luna dependet a sole* ; d'où il suit évidemment que le pouvoir impérial ne tient pas non plus du pape son existence, mais de Dieu seul, qui a créé immédiatement ces deux pouvoirs, comme il a créé immédiatement la lune à côté du soleil. En outre, absolument parlant, la lune ne dépend pas non plus du soleil dans son énergie ni dans son opération propres : son mouvement est causé par son moteur propre (qui n'est pas celui du soleil) et l'influence qu'elle exerce est celle de ses rayons propres (non celle des rayons solaires), car elle possède d'elle-même une certaine lumière, comme on peut voir au moment de ses éclipses : *habet enim aliquam lucem ex se* (III, 4). L'intention de Dante est donc claire : il veut une autorité impériale qui tiende son existence directement de Dieu, non du pape ; qui exerce un pouvoir dont la source soit en elle-même, non dans l'autorité du pape, et qui soit enfin capable de se mouvoir et d'agir d'elle-même, par elle-même, en vertu de sa spontanéité propre, sans emprunter de l'autorité pontificale le principe de ses déterminations. Bref, et c'est là le point décisif, l'influence exercée par le pape sur l'empereur est coextensive à celle d'une bénédiction, c'est-à-dire à celle d'une grâce : *lucem gratiae, quam in coelo Deus et in terra benedictio summi Pontificis infundit illi* (III, 4).

Il y a donc deux erreurs à éviter en interprétant la doctrine de Dante. On pourrait d'abord penser que, si l'influence du pape sur l'empereur se limite à cela, elle se réduit à bien peu de chose. Ce

serait une erreur grave. Dante fut certainement chrétien de manière assez personnelle; ce fils de l'Église aimait discuter avec sa mère des conditions de son obéissance, mais, pas plus que notre Charles Péguy, ce ne fut un chrétien médiocre. De tels hommes veulent savoir exactement devant quoi ils s'agenouillent, mais la décision une fois prise, leurs génuflexions sont complètes. Pour un pape fidèle à sa fonction et qui n'agit qu'en père spirituel des hommes, le respect et l'amour de Dante sont sans bornes. La preuve en est que, si dur soit-il en ces matières, il a tenu à excuser expressément ceux d'entre eux que le « zèle des clefs », non la cupidité, a si malheureusement égarés. Et non seulement eux, mais ceux de leurs partisans contre le pouvoir temporel qu'avait trompés le même zèle : le « bon frère Thomas » paraît bien avoir bénéficié de cette indulgence dans le cœur de Dante, et il faut que Dante l'ait beaucoup aimé pour le lui avoir à ce point pardonné. Mais il y a plus. En réduisant le problème des deux pouvoirs à un cas particulier du problème général de la nature et de la grâce, Dante le posait incontestablement sur son véritable terrain. Il savait, pour le tenir de saint Thomas dont c'est la thèse fondamentale, que l'effet propre de la grâce n'est ni de fonder la nature, ni de la supprimer, mais de la parfaire. Il savait aussi que, pour le même saint Thomas, l'ordre temporel existe à titre d'ordre naturel créé par Dieu comme tel, doué de pouvoirs propres en vue d'atteindre sa fin propre, et que l'Église n'est pas là pour le détruire en s'y substituant, mais pour le restaurer, le conforter et le guider vers sa fin surnaturelle ultime par la grâce. Imaginer que l'œuvre de la grâce ainsi conçue ait été pour Dante une œuvre superfétatoire ne peut être lui attribuer ce que lui-même en a pensé. Se promener en païen dans le monde de Dante, c'est s'y promener en étranger. Inversement, si ce n'est pas y vivre en étranger, c'est y propager un malentendu que d'y vivre en thomiste, car ce qu'il y a de propre à la pensée de Dante est d'avoir éliminé les subordinations hiérarchiques essentielles au thomisme pour leur substituer de simples coordinations d'autorités. Chez saint Thomas, la distinction réelle des ordres fonde et exige leur subordination; chez Dante, elle l'exclut. Nous sommes donc ici en présence, non d'un monde chrétien et d'un monde païen, mais de deux aménagements différents du monde chrétien et même de deux aménagements qui ne s'opposent qu'en vertu d'un principe identique : la grâce présuppose la nature; à moins de se rendre elle-même sans objet, elle ne saurait donc la supprimer.

Pour comprendre la structure du monde chrétien comme Dante l'a comprise, il faut revenir une fois de plus à sa doctrine de la distribution du monde en trois ordres, inégaux en dignité mais indépendants les uns des autres chacun dans sa ligne propre : l'ordre humain, l'ordre politique, l'ordre de l'Église. Les hiéocrates et Dante s'accordent sur la validité absolue du principe fondamental qu'implique la philosophie d'Aristote : tout ce qui rentre dans un même genre se réduit à un terme unique, mesure de tout ce qui rentre dans ce genre : *omnia quae sunt unius generis reducuntur ad unum, quod est mensura omnium quae sub illo genere sunt*. L'opposition entre Dante et les hiéocrates naît de ce qu'ils ne s'entendent pas sur le nombre et la nature des genres qui doivent être ainsi ramenés à l'unité.

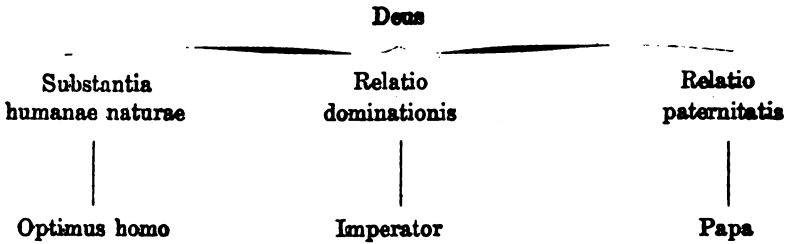
Chaque fois que Dante doit régler un conflit d'autorités, son premier soin est de définir le *genre* des autorités en cause. La séparation et l'autonomie des genres sont en effet pour lui une règle absolue. Supposons, par exemple, que l'on cherche ce qui possède autorité sur l'homme; il faudra poser la question pour l'homme en tant qu'homme, *et sous aucun autre rapport*. En tant qu'homme, l'homme est ce qu'il est en vertu de sa forme substantielle, qui le situe dans un genre (animal), dans une espèce de ce genre (raisonnable), et fait de lui une substance. Celui qui a autorité dans le genre « homme » est donc l'unité de mesure à laquelle s'apprécient ces substances que nous nommons des hommes. Car tous les hommes rentrent dans un même genre, ils se réduisent donc à un seul terme qui en est la mesure. Quel est ce terme ? C'est l'homme parfait, l'Idée de l'homme, si l'on peut dire; en d'autres termes, c'est le modèle de l'homme vertueux tel que le décrivent les derniers livres de l'*Ethique à Nicomaque*. Si l'on veut savoir qui a autorité pour dire comment l'homme doit vivre *en tant qu'homme*, c'est donc à celui qui réalise en soi le plus parfaitement la nature humaine, la substance « homme », qu'il convient de s'adresser. La règle est sans exception et s'applique à tout homme, y compris les papes et les empereurs : *nam, prout sunt homines, habent reduci ad optimum hominem, qui est mensura omnium aliorum et ydea, ut dicam, quisquis ille sit, ad existentem maxime unum in genere suo : ut haberi potest ex ultimis ad Nicomachum* (III, 12).

Il suit nécessairement de là que si, en tant qu'hommes, le pape et l'empereur doivent être réduits à l'unité, l'un et l'autre sont justiciables d'un principe et d'une mesure autres que la papauté et l'em-



pire. Tous deux doivent être alors jugés en fonction de l'homme vertueux d'Aristote, dont la perfection humaine mesure et juge leur degré d'excellence humaine. Il en va tout autrement des deux genres distincts qu'eux-mêmes représentent. Être empereur, ou être pape, est autre chose qu'être homme. Être un empereur, *en tant que tel*, c'est être un maître; être un pape, *en tant que tel*, c'est être un père spirituel. Or, de même qu'un homme est homme en vertu de la forme substantielle qui le fait être tel, il est maître, ou il est père, en vertu des formes accidentelles qui font qu'un certain être humain est aussi un maître ou un père. Autrement dit, on est homme et jugé comme tel dans la catégorie de substance, mais on est maître, ou père, et jugé comme tel, dans la catégorie de relation. Ainsi, le pape pris en tant que pape est tel par la forme accidentelle de papauté, qui lui confère la relation, accidentelle à la substance humaine, de paternité spirituelle. L'empereur, pris en tant qu'empereur, est tel par la forme accidentelle de l'autorité impériale (*imperium*), qui lui confère la relation, accidentelle à la substance « homme », d'être maître souverain des volontés. Si donc on veut les réduire à l'unité, il est vain de chercher une mesure commune aux deux genres, car elle n'existe pas; on ne peut espérer trouver un principe d'unité et de mesure que dans chacun de ces deux ordres de relations pris à part : *altera sub ambitu paternitatis et altera sub ambitu dominationis* (III, 12). De là trois ordres distincts, et dont la séparation est telle chez Dante que l'on ne peut jamais conclure de l'un à l'autre : tous les hommes sont réglés et mesurés par l'homme idéal d'Aristote; tous les fils spirituels sont réglés et mesurés par le père suprême qui est le pape; tous les subordonnés sont réglés et mesurés par le souverain suprême qui est l'empereur. L'erreur fatale qu'il importe de ne pas commettre serait de vouloir subalterner l'un de ces principes à l'autre, comme s'ils pouvaient rentrer dans un même genre ou dans une même espèce. Dante est formel sur ce point auquel toute sa doctrine est liée : *non potest dici quod alterum subalternetur alteri* (III, 12). Ainsi, de même que le pape n'a personne au-dessus de lui en tant que pape, l'empereur n'a personne au-dessus de lui en tant qu'empereur, ni l'homme sage en tant qu'homme.

Personne, entendons le bien, en ce monde. Car Dieu est le terme et l'autorité suprême qui règle, mesure et juge toute substance et toute relation. En rassemblant ces données, on obtient le tableau suivant qui résume la répartition des autorités dans l'univers dantesque :



Ainsi se reconstitue et se complète, dans la *Monarchie*, la table tri-partite des autorités suggérée par le *Banquet*. Pour la justifier complètement, il reste à démontrer que, comme celle du pape, l'autorité de l'empereur dépend *immédiatement* de Dieu seul.

#### IV. — Les deux Béatitudes

Pour fonder sa thèse sur une base inébranlable, Dante a voulu l'établir sur la structure même de l'être humain. Seul de toutes les créatures l'homme occupe le milieu entre les êtres corruptibles et les êtres incorruptibles; c'est pourquoi les philosophes le comparent à bon droit à un horizon, limite commune de deux hémisphères (1). En effet, l'homme est composé de deux parties essentielles, l'âme et le corps. Il est corruptible selon l'une de ces parties : le corps; selon l'autre, qui est l'âme, il est incorruptible. Ainsi qu'Aristote le dit au Livre III de son *De Anima*, parlant de l'incorruptibilité de l'âme : « Et cela seul peut être séparé, comme étant perpétuel, du corruptible » (2). Si donc l'homme occupe le milieu entre les natures totalement incorruptibles (les substances séparées) et les natures totalement corruptibles (les animaux sans raison), il doit aussi, comme tout moyen terme, participer de la nature des deux extrêmes. L'homme doit donc tenir à la fois de la nature des êtres corruptibles et de celle des êtres incorruptibles. Or toute nature est ordonnée vers une fin ultime déterminée. Si donc la nature de l'homme est double, sa fin aussi doit être double. On objectera sans doute que c'est là un cas unique; mais l'homme est en effet un cas unique dans l'univers, puisqu'il est seul ainsi placé à la frontière de deux mondes : « de

(1) DANTE, *De Monarchia*, III, 16. — Cf. saint THOMAS D'AQUIN, *Quaest. disp. de Anima*, art. I, Resp.

(2) SAINT THOMAS D'AQUIN, *In Aristotelis librum de Anima*, lib. III, lect. 10, éd. Pirota, n° 473.

même donc que, seul de tous les êtres, il participe de l'incorruptibilité et de la corruptibilité, seul aussi de tous les êtres il est ordonné à deux fins dernières (*in duo ultima*), dont l'une est sa fin en tant que corruptible, l'autre, au contraire, en tant qu'incorruptible. » (III, 16). En d'autres termes, il y a une fin dernière de l'homme en tant qu'il comporte un corps mortel, et une autre fin dernière de l'homme en tant qu'il comporte une âme immortelle, ce qui revient à dire que l'homme possède deux fins dernières, l'une à atteindre en cette vie avant la mort, l'autre à atteindre dans la vie future, après la mort (1).

Ces *duo ultima*, qui donnent leur sens plein aux *due beatitudini* du *Banquet* (2), sonnent étrangement à des oreilles habituées au langage thomiste. L'une des thèses maîtresses du *De regimine principum* de saint Thomas d'Aquin est au contraire que l'homme n'a qu'une seule fin dernière : la béatitude éternelle à laquelle il est appelé par Dieu et qu'il ne peut atteindre que par cette Église hors laquelle il n'y a pas de salut. Telle est précisément la raison pour

(1) Dante use ici d'une formule qui était claire de son temps, mais qui peut induire en erreur ses lecteurs modernes : « Nam homo, si consideratur secundum utramque partem essentialiam, scilicet animam et corpus, corruptibilis est si consideretur tantum secundum unam, scilicet corpus; si vero secundum alteram, scilicet animam, incorruptibilis est » (*De Monarchia*, III, 16). Cette manière de s'exprimer, tout à fait classique, oppose en réalité le « composé humain », y compris l'âme comme animatrice du corps, à l'âme prise seule et dans sa substantialité propre. Il se peut même que Dante se soit ici souvenu d'un texte fameux : « Duas quippe vitae sunt : una terrena, altera coelestis ; altera corporea, altera spiritualis. Una qua corpus vivit ex anima, altera qua anima vivit ex Deo. Utraque bonum suum habet quo vegetatur et nutritur ut possit subsistere. Vita terrena bonis terrenis alitur, vita spiritualis bonis spiritualibus nutritur. Ad vitam terrenam pertinent omnia quae terrena sunt. Ad vitam spirituales quae spiritualia sunt bona omnia... Propterea in utroque populo secundum utramque vitam distributo, potestates sunt constitutae. In laicis... potestas est terrena. In clericis autem... potestas est divina. Illa igitur potestas saecularis dicitur, ista spiritualis nominatur... Terrena potestas caput habet regem. Spiritualis potestas habet summum pontificem. Ad potestatem regis pertinent quae terrena sunt, et ad terrenam vitam facta omnia. Ad potestatem summi pontificis pertinent quae spiritualia sunt, et vitae spirituali attributa universa » (H. DE SAINT-VICTOR, *De Sacramentis*, Lib. II, P. 2, cap. 4 ; Pat. lat., t. 176, col. 417-418). Le parallélisme des deux doctrines est évident, mais le sens en est différent. Non seulement Hugues de Saint-Victor ne dit rien du Monarque universel qui est le sujet même du traité de Dante, mais il conçoit ces deux peuples comme les deux murs de l'Église (*loc. cit.*, cap. 3 ; col. 417 B), dans l'unité de laquelle tout l'ordre temporel se trouve ainsi compris. Il est donc naturel que Hugues ait, non seulement affirmé la supériorité de la dignité pontificale sur la dignité royale, que Dante lui-même ne contestera pas, mais attribué au Souverain Pontife le pouvoir de conférer la royauté (*loc. cit.*, cap. 4 ; col. 418 D), que Dante lui refuse formellement (*De Monarchia*, III, 6). — Sur cette partie de l'argumentation de Dante, consulter B. NARDI, *Saggi di filosofia dantesca*, pp. 272-284.

(2) Voir plus haut, ch. II, p. 141.

laquelle les princes de ce monde sont soumis au pape, comme à Jésus-Christ lui-même dont il est le vicaire. La liaison entre les deux couples de thèses apparaît ici à plein, ainsi que le caractère irréductible de leur opposition. Dante soutient que l'homme a deux fins dernières; si toutes deux sont dernières, aucune des deux ne peut être subordonnée à l'autre; si elles ne sont pas hiérarchisables, les deux autorités qui président à chacun de ces deux ordres ne le sont pas non plus. Saint Thomas ne nie certainement pas que l'homme naturel ne possède une fin naturelle à poursuivre et à obtenir en cette vie. Il faudrait dire bien plutôt que, de tous les théologiens du moyen âge, nul n'a fait plus que lui pour établir cette thèse. Elle est inséparable de sa distinction de la nature et de la grâce, qui circule à travers toute son œuvre comme un principe infiniment fécond d'unité dans l'ordre. Par contre, la distinction des ordres ne s'accompagne d'unité dans la doctrine thomiste que parce qu'en se distinguant, les ordres s'y hiérarchisent. Il n'a donc jamais admis que la fin naturelle de l'homme en cette vie fût la fin dernière de l'homme en cette vie, car l'homme n'est en cette vie qu'en vue de l'autre vie, et sa fin en cette vie n'est à poursuivre qu'en vue de la fin de l'autre vie. Avec une rigueur parfaite qui exclut d'avance la thèse de Dante prise sous sa forme propre, saint Thomas déclare que la fin dernière du corps social n'est pas de vivre selon la vertu, mais, par une vie vertueuse, de parvenir à la jouissance de Dieu : *non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam*. Une fois les fins ainsi hiérarchisées, ceux qui sont chargés d'y conduire les hommes le sont inévitablement aussi, car ceux qui sont chargés du soin des fins antécédentes doivent être soumis à celui qui a charge de la fin dernière et être conduits par ses ordres : *sic enim ei ad quem finis ultimi cura pertinet, subdī debent illi ad quos pertinet cura antecedentium finium et ejus imperio dirigi*.

Il y a donc, dans le thomisme authentique, un chef suprême, qui commande tous les autres chefs, précisément parce que « celui qui est chargé de la fin dernière se trouve toujours commander (*imperare*) ceux qui travaillent aux moyens ordonnés vers la fin dernière » (1). Tel est, pour saint Thomas, le Pontife romain, guide

---

(1) SAINT THOMAS D'AQUIN, *De regimine principum*, I, 14. — On comparera utilement la doctrine analogue de la double béatitude, dans ENGELBERTL... ADMONTENSIS, *De ortu et fine Romani Imperii*, Basileae, J. Oporinus, 1553, cap. XVII, pp. 92-98.

suprême des hommes vers la vision béatifique, seule fin de l'homme au-delà de laquelle il n'y en ait pas d'autre et par rapport à quoi tout le reste n'est que moyen. Puisqu'il concédait à saint Thomas, et d'abord à Aristote, que le chef est celui qui ordonne les moyens en vue de la fin, Dante ne pouvait éviter la conclusion de saint Thomas qu'en refusant de subordonner la fin visée par l'empereur à la fin visée par le pape. C'est pourquoi nous venons de le voir élever la fin de la vie politique à la dignité de fin dernière, faisant ainsi du pouvoir impérial une autorité sans appel dans son ordre propre, un « chargé de fin dernière » comme l'est le Pontife romain.

Nous ignorons si Dante visait la doctrine de saint Thomas d'Aquin en écrivant ces pages, mais c'est un fait que le *De Monarchia*, III, 16 est en opposition si directe avec le *De regimine principum*, I, 13 que Dante n'eût pu mieux faire s'il eût écrit son chapitre dans l'intention de réfuter celui de saint Thomas. De plus, il est remarquable que, comme il s'oppose ici à saint Thomas, il s'oppose ailleurs à son continuateur Ptolémée de Lucques, avec une fréquence telle qu'on peut à peine douter que Dante ait eu sous les yeux le *De regimine principum* complété par Ptolémée, c'est-à-dire tel que nous le connaissons aujourd'hui. Ce fait n'est pas une preuve, car beaucoup d'arguments sont communs à tous les hiéocrates, mais les correspondances entre les deux traités semblent trop nombreuses pour pouvoir être attribuées au simple jeu du hasard (1). Quoi qu'il en soit de ce point, l'opposition doctrinale entre Dante et saint Thomas demeure un fait qui se suffit à lui-même et qui semble bien ne pouvoir être nié (2).

(1) Voir Theodore SILVERSTEIN, *On the Genesis of « De Monarchia, II, 5 »*, dans *Speculum*, Juillet 1938 (t. XIII, n. 3), pp. 326-349. Ce travail a pour objet d'établir que, pour le passage en question, le *De Monarchia* s'inspire, tout en s'y opposant, de la *Determinatio compendiosa de Iurisdictione imperii*, attribuée à Tolomeo di Lucca (édit. Marius Krammer, Hannovre et Leipzig, Hahn, 1909) et du *De regimine principum*, continuation de Tolomeo.

(2) Il est exact que saint Thomas considère la détermination de la fin naturelle de l'homme comme relevant de la raison naturelle (cf. G. MANACORDA, *Storiciamo attualista : seconda puntata*, dans *Sofia*, t. II, Janvier-Juin 1934-XII, p. 153). On doit même accorder à cet auteur, que saint Thomas démontre par la raison seule que la fin dernière de l'homme est de voir Dieu (*Sum. theol.*, I<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, qu. II, art. 8; et qu. III, art. 1 et 8). Ce que nous n'avons pas réussi à trouver chez saint Thomas, c'est que l'homme ait un autre *ultimum* que la vision béatifique. La question n'est pas ici de savoir si la raison seule suffit à découvrir quel est cet *ultimum*, mais si, dans la doctrine thomiste, l'homme a un *ultimum*, ou deux *ultima*? Or non seulement, à notre connaissance, saint Thomas n'a jamais parlé de *duo ultima*, ni, en ce sens, de *duplex finis*, mai sa doctrine en exclut jusqu'à la possibilité. Lorsqu'il parle d'Aristote, philosophe pur, saint

A partir de ce point, en effet, Dante va faire sortir du principe de finalité des conséquences toutes contraires à celles qu'en avait tirées saint Thomas d'Aquin. La Providence, disions-nous, a proposé à l'homme deux fins dernières : le bonheur en cette vie, qui consiste en l'exercice de la vertu proprement humaine, et le bonheur de la vie éternelle, qui consiste à jouir de la vue de Dieu et que l'homme ne peut atteindre par ses seules forces naturelles, sans le secours de la grâce. Or, fait observer Dante, de même qu'il faut des moyens termes différents pour atteindre des conclusions différentes, il faut user de moyens différents pour atteindre des fins différentes. Nous parviendrons donc à notre fin dernière naturelle en suivant les enseignements des philosophes, c'est-à-dire en réglant nos actes selon la loi des vertus intellectuelles et morales. Nous parviendrons à notre fin dernière surnaturelle grâce aux enseignements spirituels qui transcendent la raison humaine, pourvu que nous leur obéissions en agissant selon les vertus théologiques : la foi, l'espérance et la charité (III, 16).

C'est en ce point précis que Dante va condenser toute sa doctrine

Thomas nous dit « quod opinio Aristotelis fuit quod ultima felicitas quam homo in vita ista acquirere potest, sit cognitio de rebus divinis qualis per scientias speculativas haberi potest » (*Cont. Gent.*, III, 44, *sub fin.*) ; mais au lieu d'en déduire que les chrétiens ont deux fins dernières, saint Thomas conclut de là « quod ultima hominis felicitas non sit in hac vita ». (*Cont. Gent.*, III, 48). Et il s'agit bien ici de la fin dernière naturellement désirée par l'homme : « Felicitas autem est ultimus finis, quem homo naturaliter desiderat. Est igitur hominis desiderium naturale ad hoc quod in felicitate stabilietur... In vita autem ista non est aliqua certa stabilitas... Non est igitur possibile in hac vita esse ultimam hominis felicitatem » (*Loc. cit.*). S'il y a une félicité naturelle en cette vie, bien loin de constituer une fin distincte de la fin dernière, elle n'en est qu'une participation. Telle, dit saint Thomas, semble avoir été la pensée d'Aristote (*Loc. cit.*, ad *Potest autem aliquis...*), qui, ignorant que la vision béatifique fût possible, « posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo » (*Ibid.*, ad *Propter has autem...*). Il semble donc inexact de prêter à saint Thomas, pour en rapprocher Dante, des expressions telles que : « la salute puramente terrena » (G. MANACORDA, *op. cit.*, p. 153), non seulement parce que saint Thomas n'en fait pas usage, mais parce que tout son effort tend à prouver que la fin dernière de l'homme, telle que la conçoit la raison naturelle, est ordonnée et subordonnée à celle dont la Révélation nous apprend la possibilité. Le dualisme de Dante, et la *fin dernière temporelle* qu'il implique, sont exclus d'avance par saint Thomas. B. Nardi a fort bien vu et dit qu'il y a ici désaccord entre Dante et saint Thomas, et que ce désaccord en implique un autre, sur la nature de la philosophie elle-même (*Saggi di filosofia dantesca*, p. 282 et pp. 304-305). Je suis persuadé qu'il a pleinement raison sur ce point, et même que c'est une évidence historique incontestable. Par contre, les réflexions dont il accompagne ses conclusions (pp. 282-283) me semblent d'une qualité des plus douteuses. Il y a des sentiments à l'œuvre derrière les écrits de Dante, comme derrière ceux de saint Thomas, mais les deux œuvres sont régies par une logique parfaite, qui déroule ses conséquences à partir de principes différents.

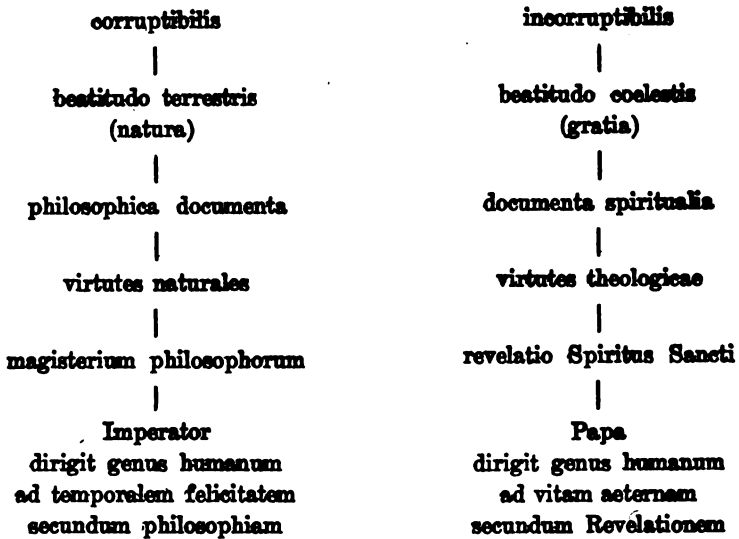
en une phrase d'une merveilleuse densité, dont tous les mots portent et dont chaque membre assigne sa fonction propre à chacune des trois autorités qui se partagent l'univers dantesque : « Bien que ces conclusions et ces moyens nous aient été montrés, les uns par la raison humaine, qui s'est fait connaître de nous tout entière (1) par les philosophes, les autres grâce à l'Esprit saint qui nous a révélé la vérité surnaturelle nécessaire à l'homme, par les Prophètes, les écrivains sacrés, le fils coéternel de Dieu, Jésus-Christ, et ses disciples, la cupidité humaine ne leur en tournerait pas moins le dos si les hommes, comme des chevaux qu'emporte leur bestialité, n'étaient maîtrisés par la bride et le mors » (III, 16). Rien de plus clair que la distinction de ces trois autorités : la philosophie, qui nous enseigne la vérité *totale* sur la fin naturelle de l'homme ; la théologie, qui nous conduit seule à notre fin surnaturelle ; le pouvoir politique enfin qui, tenant en échec la cupidité humaine, contraint les hommes, par la force de la loi, au respect de la vérité naturelle des philosophes et de la vérité surnaturelle des théologiens.

En groupant ces données, on obtient donc le tableau que voici, où les deux béatitudes apparaissent aussi distinctes et indépendantes l'une de l'autre, que le sont les moyens qui les préparent et les deux autorités suprêmes par lesquelles les hommes y sont conduits :

---

(1) Dante use ici d'expressions très fortes : « Has igitur conclusiones et media, licet ostensa sint nobis, haec ab humana ratione quae per philosophis tota nobis innotuit... » (*De Monarchia*, III, 16). Dans le *Defensor pacis*, même les averroïstes Marsile de Padoue et Jean de Jandun n'osèrent aller aussi loin (« Has etenim [disciplinas] quasi omnes habemus ex traditione admirabilis Philosophi et reliquorum gloriosorum virorum... » *Defensor pacis*, I, 6, 9 ; édit. Previté-Orton, Cambridge U. P., 1928, p. 25). Il semble pourtant que l'on perdrait son temps à tirer de là une réponse à la question : Dante est-il un rationaliste intégral ? Son texte ne vaut que pour le problème qu'il pose. Dante pense certainement ici à Aristote et à son *Éthique à Nicomaque* ; ce qu'il veut dire est que la raison humaine naturelle, seule et non aidée de la foi, suffit à déterminer toute la vérité morale nécessaire à la bonne conduite de l'Empire. Le reste ne l'intéresse pas ici. Quand on veut lui faire dire plus, comme L. Pietrobono, on provoque une réponse qui lui fait dire moins, comme celle de M. Barbi (*Razionalismo e misticismo...* IV, dans *Studi Danteschi*, t. XVII (1933), pp. 5-44, surtout pp. 29-31). Dans les deux cas, on lui fait dire autre chose que ce qu'il a dit. Dante a expressément enseigné que la foi surpasse la raison pour tout ce qui concerne les choses célestes, telles que les Intelligences séparées ou Dieu lui-même : c'est pourquoi il répète que notre intellect n'atteint pas sa perfection en cette vie ; mais Dante n'a jamais dit que notre intellect ne fût pas pleinement suffisant à nous faire atteindre la fin dernière naturelle de la vie terrestre. Il dit même le contraire dans le texte du *Monarchia*, III, 16, que nous commentons ici et dans ceux du *Convivio* que nous avons étudiés plus haut, pp. 143-146.

## Homo



S'il en est ainsi, la fonction propre du Sacerdote et de l'Empire apparait en pleine clarté et la distinction radicale de leurs fins est la garantie de leur indépendance la plus complète que l'on puisse désirer. D'une part, le Pape, qui conduit le genre humain à la vie éternelle par la révélation, d'autre part, l'Empereur, qui conduit le genre humain au bonheur temporel par la philosophie. Ainsi s'affirme de nouveau l'alliance de la Philosophie et de l'Empire déjà proclamée par le *Banquet* : *Propter quod opus fuit homini duplici directivo secundum duplicem finem : scilicet summo Pontifice, qui secundum revelata humanum genus perduceret ad vitam eternam, et Imperatore, qui secundum philosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret*. Seul l'Empereur peut assurer aux sociétés humaines l'ordre et la paix sans lesquels ni l'une ni l'autre de ces deux fins ne saurait être atteinte. Telle est la fonction propre que Dieu lui a assignée ; telle est aussi l'autorité qu'il tient de Dieu seul, et de nul autre. Il est donc évident que l'autorité temporelle de l'Empereur descend directement à lui, *sine ullo medio*, de la Source divine et unique d'où toutes les autorités dérivent. Certes, et Dante le rappelle opportunément dans les dernières lignes de son traité, le bonheur de cette vie mortelle est ordonné, *quodam modo*, d'une manière qu'il ne précise d'ailleurs pas, à la béatitude immor-



telle. L'Empereur Romain est donc soumis au Pape *in aliquo*, en quelque chose qu'il va cette fois préciser : la suprématie du Pape est celle de la Paternité : « que César use donc envers Pierre de ce respect dont un fils aîné doit user envers son père. Ainsi, illuminé de la grâce paternelle, il illuminera avec plus de vertu ce globe terrestre, auquel il a été préposé par *Celui-là seul* qui gouverne tout le temporel et le spirituel » (1).

On a voulu trouver dans ces dernières lignes un désaveu tardif de tout le traité (2). C'était bien mal les lire, car leurs derniers mots seraient un désaveu du désaveu lui-même — *cui ab Illo solo praefectus est*, précise Dante. Jusqu'à la fin, l'Empereur demeure donc indépendant du Pape dans l'ordre de l'autorité impériale. Il n'en reçoit que la grâce ; il ne lui doit donc que le respect du fils pour un

(1) « Quae quidem veritas ultimae quaestionis non sic stricte recipienda est, ut Romanus Princeps in aliquo Romano Pontifici non subiaceat, cum mortalibus ista felicitas quodam modo ad immortalem felicitatem ordinetur. Illa igitur reverentia Caesar utatur ad Petrum qua primogenitus filius debet uti ad patrem : ut luce paternae gratiae illustratus virtuosius orbem terrae irradiet, cui ab Illo solo praefectus est, qui est omnium spiritualium et temporalium gubernator. » DANTE, *De Monarchia*, III, 16. L'expression *quodam modo* est indéterminée. Il est donc dangereux de vouloir en préciser le sens. Pourtant, la comparaison entre la félicité terrestre et le paradis terrestre d'une part, la félicité céleste et le paradis céleste d'autre part (*De Monarchia*, III, 16), suggère une interprétation possible. Si la félicité terrestre est à la félicité céleste comme le paradis terrestre au paradis céleste, on peut dire qu'elle lui est ordonnée comme une préfiguration l'est à ce qu'elle préfigure. Je donne pourtant comme simple hypothèse cette interprétation qu'aucun texte de Dante ne garantit. — Il se peut, comme le veut B. NARDI, *Saggi di filosofia dantesca*, p. 285, que cette conclusion soit une addition de Dante postérieure à l'achèvement du traité. Ce n'est pourtant aucunement certain, car Dante n'y rétracte rien de ce qu'il a dit. Par contre, cette phrase trahit certainement son désir de conclure sur une note aussi conciliante que possible, en allant aussi loin au-devant de ses adversaires que sa doctrine lui permet d'aller.

(2) La conclusion du *De Monarchia* est l'argument principal de ceux qui cherchent à mettre Dante en règle avec le magistère de l'Église sur ce point. Ainsi, entre bien d'autres, J. RIVIÈRE, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Paris, 1926, p. 338. Bellarmin est largement responsable de ce concordisme (cf. P. RONZY, *Bellarmin et Dante*, dans *Mélanges sur Dante*, éd. par P. Mignon, *Nouvelle Revue d'Italie*, Rome, 1931, pp. 93-108 ; surtout pp. 106-107). — Plus récemment, G. MANACORDA a repris ce texte contre G. Gentile (G. MANACORDA, *Storicismo attualista : seconda puntata*, dans *Sofia*, t. II, Janvier-Juin 1934-XII, p. 152). C'est oublier que si l'empereur reçoit du pape la grâce qui lui permet de mieux exercer son autorité, il n'en reçoit aucunement cette autorité. A G. Gentile qui oppose à la doctrine orthodoxe l'idée dantesque d'un « État purement humain », G. Manacorda objecte : « Et où donc est l'État purement humain, si l'État dérive son autorité de Dieu ? » A ce compte, comment la nature existait-elle, si elle est créée par Dieu ? C'est justement parce que l'empereur tient de Dieu son autorité que, pour Dante, il ne la tient pas du pape. — Par contre, on trouvera des conclusions tout à fait objectives dans FR. KERN, *Humana civilitas*, p. 27, note 1, et dans N. ZINGARELLI, *La vita, i tempi e le opere di Dante*, Vallardi, Milano, 1931 ; Parte II<sup>a</sup>, p. 701.

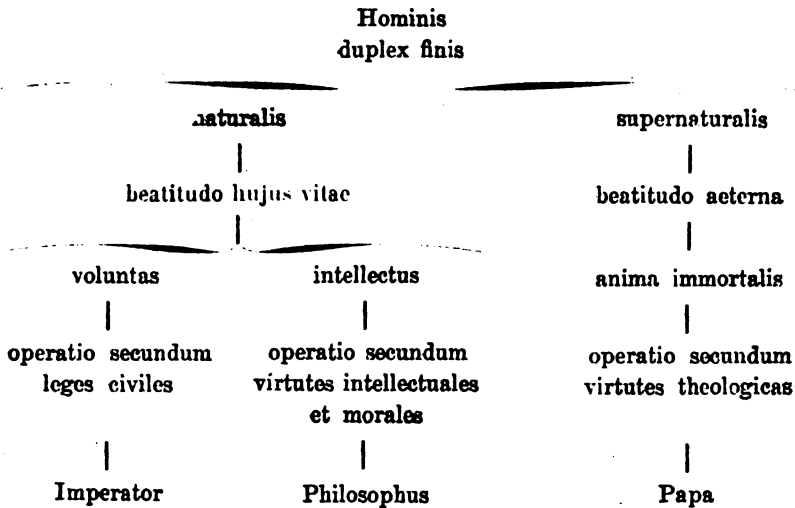
père dont la fin est plus noble que celle dont lui-même a la charge, mais dont il ne dépend que dans l'ordre spécifiquement distinct de la paternité spirituelle. Rappelons-nous d'ailleurs quels sont les adversaires principaux de Dante dans tout ce Troisième Livre : « Isti vero ad quos erit tota disputatio sequens, asserentes auctoritatem Imperii ab auctoritate Ecclesiae dependere velut artifex inferior dependet ab architecto... » (III, 3). Qu'il le sache ou non, c'est bien la thèse de saint Thomas qu'il rejette. Pour trouver dans ces dernières lignes le désaveu de l'œuvre tout entière, ce qui serait de soi assez étrange, il faut oublier une fois de plus que la hiérarchie des ordres en *dignité absolue* ne confère aux ordres supérieurs aucune *autorité* sur les ordres inférieurs. Chez Dante, les ordres de juridiction sont des systèmes clos, qui ne se rejoignent qu'en Dieu.

Le *De Monarchia* complète donc à merveille le *Banquet*, chaque œuvre réglant le problème défini dont elle traite, et offrant les pierres d'attente qui invitent à la relier à l'autre. Le monde de Dante nous apparaît désormais comme un système de rapports d'autorité et d'obéissance. La philosophie y règne sur la raison, mais la volonté des philosophes doit obéissance à l'Empereur et leur foi doit soumission au Pape. L'Empereur règne seul sur les volontés, mais sa raison doit obéissance au Philosophe et sa foi au Pape. Le Pape règne sans partage sur les âmes, mais sa raison doit obéissance au Philosophe et sa volonté à l'Empereur. Tous trois doivent pourtant obéissance et foi à Celui dont chacun d'eux tient directement l'autorité suprême qu'il exerce en son ordre : Dieu, le Souverain Empereur du monde terrestre aussi bien que du monde céleste, en l'unité de qui se rejoignent toutes les diversités.

Pour obtenir un tableau d'ensemble des finalités humaines et des autorités qui les régissent, il faudrait donc placer Dieu au sommet, comme l'Amour souverain et le Moteur suprême qui attire à soi la société humaine universelle par la double finalité que voici (1) :

---

(1) Ce tableau est celui des juridictions, non celui des dignités. La fin la plus noble est celle du pape, puis celle du philosophe, enfin celle de l'empereur, mais il n'en résulte aucune autorité du pape comme tel sur le philosophe ni sur l'empereur comme tels. C'est pourquoi, chez Dante, un ordre peut être ordonné en vue d'un autre comme en vue de sa fin sans lui être pourtant subordonné quant à l'autorité. Ainsi, il est vrai de dire que la paix politique a pour fin de rendre possible la vie contemplative (Cf. F. KERN, *Humana civilitas*, pp. 17-22 et pp. 127 suiv.), mais il ne suit aucunement de là (ce que Kern ne soutient d'ailleurs pas) que l'autorité politique dépende de celle du philosophe ou de celle du théologien.



Pour s'assurer de l'écart qui sépare ici Dante de saint Thomas, il suffit de se reporter au texte où le dominicain Guido Vernani prend position contre la thèse de la « double béatitude » qu'enseignait la Monarchie. « Cet homme », dit Vernani de Dante, « ne devait pas distinguer une double béatitude à cause d'une double nature, corruptible et incorruptible, car dans la nature corruptible il ne peut y avoir ni vertu ni béatitude proprement dites. Il dit encore que l'homme est ordonné à ces deux fins par Dieu. Sur quoi je dis que l'homme n'est pas ordonné par Dieu à la béatitude temporelle comme à une fin dernière, parce que pareille béatitude n'a jamais pu terminer et rassasier l'appétit de l'homme. Même philosophiquement parlant, l'opération de pareilles vertus [*scil.* les vertus morales] est ordonnée à la vie contemplative, afin que, par ces vertus, toutes passions apaisées, l'homme puisse plus tranquillement et plus librement contempler les choses éternelles... L'homme est donc ordonné à la félicité éternelle comme à sa fin dernière, et doit diriger et mettre en œuvre tous ses biens : naturels, moraux et surnaturels, en vue de l'acquérir » (1). Il n'y a pas un mot d'original dans cette critique dirigée contre Dante, mais c'est justement pour-

(1) GUIDO VERNANI, *De reprobatione Monarchiæ*, éd. par Jarro (G. Piccini), Bemporad, Firenze, 1906, pp. 42 et 45. — Sur ce traité et les écrits de son auteur, voir M. GRABMANN, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, München, 1934, pp. 76-100.

quoi elle nous intéresse. La résistance si ferme opposée à Dante par Guido Vernani n'est que la résistance opposée par l'univers thomiste à l'un des dangers les plus graves qui l'aient jamais menacé.

#### V. — Position de Dante dans l'histoire

Pour apprécier correctement le sens et l'importance de la philosophie politique de Dante, particulièrement quant à la notion de la philosophie qu'elle implique, le chemin le plus long, mais le plus sûr et le plus profitable, est de la situer dans son cadre historique et doctrinal. Elle ne serait qu'un fait d'importance locale, s'il était possible de concevoir une philosophie politique indépendante de toute philosophie générale. Il n'en est pas ainsi et l'on va voir que l'attitude de Dante à l'égard de ces problèmes l'engageait sur un certain nombre d'autres points dont la détermination exacte importe à l'intelligence de son œuvre.

On peut poser comme une loi philosophique historiquement vérifiable qu'il y a *corrélation nécessaire entre la manière dont on conçoit le rapport de l'État à l'Église, celle dont on conçoit le rapport de la philosophie à la théologie et celle dont on conçoit le rapport de la nature à la grâce*. Considérées de ce point de vue, les doctrines politiques du moyen âge peuvent être classées, au moins d'une manière approximative, selon trois types principaux. Il ne saurait être question de réduire l'une d'elles à l'un de ces types : la diversité des concrets historiques ne se laisse pas plus réduire à des essences doctrinales pures que les individus ne se laissent réduire au type essentiel de leur espèce. On peut cependant apparenter les doctrines particulières à certains types, dont elles sont des réalisations individuelles distinctes, et les classer selon qu'elles se rapprochent plus ou moins de l'un ou de l'autre d'entre eux.

Le premier de ces types est caractérisé par la tendance dominante à intégrer aussi complètement que possible l'ordre de la nature à l'ordre de la grâce. On reconnaît les doctrines de ce type à ceci, que la distinction de la grâce et de la nature tend à s'y confondre avec la distinction du bien et du mal. La raison en est apparente. Ce sont des doctrines essentiellement religieuses. Centrées sur le problème de la restauration de la nature déchue, ces doctrines ne retiennent plus de la nature que ce qui, en elle, a besoin d'être restauré par la grâce, c'est-à-dire les blessures que lui a infligées le péché, bref : sa corruption. Pour apprécier correctement cette attitude, il est essen-

tiel de ne pas la transposer en doctrine philosophique. Le faire, ce serait faire dire à ceux qui l'adoptent que la nature est essentiellement mauvaise. Chrétiens, ils savent au contraire que tout ce qui est, en tant qu'il est, est bon. Lorsqu'ils parlent de la nature, ce n'est pas en philosophes qui en définiraient l'essence, mais en médecins qui la considèrent comme une malade à guérir, ou plutôt, en prêtres qui la considèrent comme une créature à sauver. L'*opus creationis* intéresse directement le philosophe, mais l'*opus recreationis* relève directement du prêtre. L'attitude à l'égard de la nature que nous décrivons est essentiellement une attitude « sacerdotale ». Comme telle, elle se caractérise par trois traits, dont la constance à travers l'histoire est remarquable : elle tend à intégrer aussi complètement que possible l'ordre de la nature à l'ordre de la grâce, à intégrer aussi complètement que possible l'ordre de la raison à celui de la foi, à intégrer aussi complètement que possible l'ordre de l'État à celui de l'Église.

Puisque c'est ce troisième aspect du problème qui nous occupe particulièrement ici, il suffira de remonter jusqu'à saint Augustin pour en trouver le prototype. Si quelque chose correspond à la formule « Augustinisme politique », on doit dire que, lorsqu'il pénètre dans les problèmes politiques, l'augustinisme y tend à intégrer l'État à l'Église, en vertu d'une logique interne que rien en lui ne peut retenir d'atteindre son terme. Les deux sociétés qu'Augustin a décrites avec prédilection et qui englobent toutes les autres, sont la Cité de Dieu et la Cité terrestre. Or l'une et l'autre sont des cités surnaturelles et religieuses, désignées par deux noms « mystiques », dont l'un : Jérusalem, désigne la société de tous les élus, passés, présents et à venir, et l'autre : Babylone, désigne la société que forment tous les réprouvés, passés, présents et à venir. A parler strictement, aucune société concrète ne peut être identifiée à l'une ou l'autre de ces cités mystiques ; en effet, on ne peut dire que l'Église ne contienne que des élus, ni même qu'elle contienne tous les élus ; pourtant, l'Église est l'approximation concrète la plus exacte de la Cité de Dieu, parce qu'elle est la Cité selon Dieu ; quant à Babylone, elle est la cité selon le monde et contient en soi tous les états païens, en tant qu'ils s'organisent, selon des lois païennes, pour des fins qui ne sont pas celle de Dieu (1).

---

(1) Pour plus de brièveté, nous nous permettons de renvoyer ici le lecteur à notre *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, J. Vrin, 1929, ch. IV, § II : *La société chrétienne*, pp. 220-233.

Telle qu'il l'a laissée, la doctrine d'Augustin contenait une idée d'importance capitale : celle d'une cité religieuse universelle ; mais elle ne disait rien d'une société temporelle universelle à laquelle, au lendemain du sac de Rome par les Barbares, la situation de l'empire romain n'invitait guère à penser. Augustin ne peut donc être présenté comme ayant absorbé l'empire dans l'Église. Sans doute, il estime qu'un empereur chrétien peut et doit servir l'Église, mais, pris en tant que tel, l'État même n'est pour lui qu'une valeur variable. Si l'État est d'essence païenne, comme ç'avait été le cas pour l'ancien empire romain, il est essentiellement mauvais et s'identifie pratiquement avec Babylone, comme l'Église avec Jérusalem. Si l'État n'est pas exclusivement païen, mais tolère des citoyens chrétiens, ou même est régi par un chef chrétien, ses membres se distribueront entre les deux cités mystiques dont ils relèvent : « de même qu'il n'y a qu'une cité sainte, Jérusalem, il n'y a qu'une cité d'iniquité, Babylone ; tous les méchants appartiennent à Babylone comme tous les saints à Jérusalem » (1). Quant aux États eux-mêmes, ils ne se distribuent plus alors d'aucune manière, parce qu'ils ne s'identifient plus à Babylone et ne se sont pas encore intégrés à Jérusalem.

Dès qu'il y eut un saint Empire romain, son intégration à l'Église devint au contraire inévitable en vertu des principes mêmes qu'avait posés Augustin. Si, pratiquement, un État païen s'identifie de soi-même à Babylone, un État chrétien s'identifie de soi-même à Jérusalem. Après le règne de Charlemagne, sous celui de Louis le Pieux, l'intégration de l'État à l'Église est un fait accompli. A partir de

---

(1) SAINT AUGUSTIN, *Enarr. in Ps. 86, 6*; Pat. lat., t. 87, col. 1106. — H. SCHOLZ, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De Civitate Dei...*, Leipzig, J. C. Hinrich'sche Buchhandlung, 1921, p. 102, dit qu'Augustin a porté contre la société temporelle « ein reguläres Todesurteil ». En réalité, Augustin condamne la cité terrestre, mais non pas nécessairement la société temporelle. Pour lui, ce qui est mauvais n'est pas le temporel, mais le « siècle ». — Inversement, on a nommé « Augustinisme politique » la conception médiévale d'une théocratie universelle (H. X. ARQUILLIÈRE, *Sur la formation de la « Théocratie pontificale »*, dans *Mélanges Ferdinand Lot*, Paris, E. Champion, 1925. — du même auteur : *L'Augustinisme politique*, Paris, J. Vrin, 1934). La formule offre l'avantage de mettre en relief le rôle joué par la pensée d'Augustin dans la justification doctrinale de la théocratie médiévale ; elle a l'inconvénient, très bien vu et signalé par son auteur, de faire croire que saint Augustin lui-même y a pensé. S'il l'a préparée, il l'a fait, selon l'expression de H. X. Arquillière, « bien qu'il fût loin de s'en douter ». Peu importe d'ailleurs la formule ; l'essentiel est de se souvenir que rien de semblable à une « théocratie pontificale » n'a jamais été soutenu, ni même, semble-t-il, conçu, par saint Augustin.

cette date, en effet, on rencontre de plus en plus souvent de ces formules caractéristiques, où la définition de l'Église inclut l'État. C'est là un fait nouveau et gros de conséquences. A vrai dire, du jour même où théologiens et canonistes mirent en circulation une notion de l'Église où l'ordre temporel était inclu de plein droit, une réaction comme celle de Dante devenait inévitable. « Le corps de la sainte Église de Dieu tout entière se divise principalement en deux personnes éminentes », disait-on dès le IX<sup>e</sup> siècle, « la sacerdotale et la royale ». De même, Jonas d'Orléans : « Tous les fidèles doivent savoir que l'Église universelle est le corps du Christ, sa tête est ce même Christ, et en elle (*in ea*) se trouvent deux personnes principales, savoir, la sacerdotale et la royale, et la sacerdotale l'emporte d'autant plus sur l'autre qu'elle devra rendre compte à Dieu des rois mêmes » (1).

A partir du moment où l'ordre temporel lui-même fut ainsi intégré à l'Église, il resta bien une Église pour représenter la Cité de Dieu, mais il ne resta plus d'empire païen pour représenter la Cité terrestre. Ainsi, par une conséquence à la fois surprenante et inévitable, Jérusalem seule demeura et Babylone disparut. C'est ce que dit expressément Othon de Freysing dans son célèbre *De duabus civitatibus*. Placé plus loin des événements que ne l'était Augustin, Othon date de l'avènement de Constantin la disparition de Babylone : « A partir de ce temps-là, étant donné que non seulement tous les hommes, mais même les empereurs, à quelques exceptions près, furent catholiques, il me semble que j'ai écrit l'histoire, non de deux cités, mais pour ainsi dire d'une seule, que je nomme l'Église. Car encore que les élus et les réprouvés soient dans une seule demeure, je ne peux pourtant plus appeler ces cités deux, comme j'ai fait plus haut : je dois dire qu'elles n'en sont propre-

---

(1) Le premier texte est extrait d'une Lettre des évêques de l'empire adressée en 829 (Concile de Paris) à l'empereur Louis le Pieux; voir *Mon. Germ. Historica*, Leg., sect. II, vol. II, n° 193, cité dans R. W. CARLYLE, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, London, 1903; vol. I, p. 254 : « Principatiter itaque totius sanctae Dei ecclesiae corpus in duas eximias personas, in sacerdotalem videlicet et regalem, sicut a sanctis patribus traditum accepimus, divisum esse novimus, de qua re Gelasius Romanae sedis venerabilis episcopus... » etc. Il est vrai que Gélase, pape de 492 à 496, avait nettement distingué les deux ordres, mais il ne les incluait pas tous deux dans l'unité de l'Église (voir les textes cités et analysés dans CARLYLE, *op. cit.*, t. I, pp. 190-191. Cf. Robert HULL, *Mediaeval theories of Papacy*, London, 1934, pp. 18-28). — Pour le texte de JONAS D'ORLÉANS, *De Instit. regia*, cap. I, voir CARLYLE, *op. cit.*, t. I, p. 254; et J. REVIRON, *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IX<sup>e</sup> siècle. Jonas d'Orléans et son « De institutione regia »*, Paris, J. Vrin, 1930, p. 134.

ment qu'une, encore qu'elle soit composée, car le grain y est mêlé avec l'ivraie » (1).

Ainsi, pour avoir identifié la Cité de Dieu à l'Église et la Cité terrestre à l'État, on en est progressivement venu à intégrer l'État à l'Église, dont l'universalité va désormais s'étendre au temporel comme au spirituel. C'est cette même attitude fondamentale qui se retrouve au XIII<sup>e</sup> siècle, mais nourrie et enrichie cette fois de tous les apports philosophiques et théologiques de ce temps, dans la synthèse doctrinale de Roger Bacon. Jamais la conception sacerdotale du monde ne s'est plus clairement ni plus complètement exprimée que dans l'œuvre de ce Franciscain (2), dont on peut dire qu'il est sur ce point l'anti-Dante. L'univers baconien suppose un emboîtement des ordres, où ce que nous nommons nature, ou naturel, ne trouve subsistance et justification qu'en s'intégrant au surnaturel et au religieux. Toute la sagesse est comprise dans l'Écriture Sainte comme la main ouverte l'est dans le poing fermé. Ce que l'on nomme Philosophie, ou Droit, n'est qu'une explication, et comme le dépliement de ce que l'Écriture contient à l'état d'implication. En d'autres termes, tout ce qu'il y a de légitime et de valable dans la Philosophie ou dans le Droit se réduit à ce que l'on peut tirer de la Bible. Ainsi comprise, la Révélation chrétienne est la Sagesse même, et c'est cette Sagesse, promulguée, administrée et appliquée par le Pape, qui assure l'unité de l'Église, régit la communauté des peuples fidèles, assure la conversion des peuples infidèles et la destruction de ceux qui ne peuvent être convertis (3). En bref, puisque le

---

(1) OTHON DE FREYSING, *Chronicon*, lib. V, Prol.; lib. VII, Prol.; lib. VIII, Prol.; dans *Monumenta Germaniae Historica*, Scriptorum, t. XX, pp. 214, 248 et 247. — Sur l'œuvre d'Othon, voir J. SPÖRL, *Grundformen hochmittelalterlichen Geschichtsbewusstseins*, Munich, 1935; ch. II, pp. 32-50; et l'excellente Introduction à sa traduction d'Othon, par Charles Christopher MIEROW, *The Two Cities. A Chronicle of Universal History to the year 1146 A. D. by Otto bishop of Freising*, New York, Columbia University Press, 1928 (Introduction, pp. 1-79; Bibliographie, pp. 81-84).

(2) Consulter sur ce point le travail si pénétrant de R. CARTON, *La synthèse doctrinale de Roger Bacon*, Paris, J. Vrin, 1924; ch. III, *Le Savoir et la Cité Chrétienne*, pp. 82-108.

(3) Roger Bacon, *Opus Tertium*, cap. XXIV; éd. Brewer, p. 81. — Si l'on se reporte à ce texte, on constatera le fait caractéristique, que le seul Droit pleinement légitime aux yeux de Bacon n'est pas le Droit Civil, mais le Droit Canon. Ce fait seul, qui entraîne la subordination complète de l'État à l'Église, suffit à situer sa doctrine aux antipodes de celle de Dante. Comme le dit ailleurs Bacon (*Compendium studii theologiae*, cap. IV; éd. Brewer, p. 418), l'abus du Droit Civil « non solum destruit studium sapientiae (puisque la Sagesse est la Bible, fondement du Droit Canon), sed ecclesiam Dei et omnia regna. »



Pape possède le trésor de la Révélation, loi du monde, il possède aussi le monde : *habetis ecclesiam Dei in potestate vestra, et mundum totum habetis dirigere* (1).

Nous sommes donc ici en présence d'un schéma unitaire de la Sagesse, où chaque science reçoit ses principes de la science supérieure et où toutes ensemble reçoivent leurs principes de la Révélation qui les contient. Parallèlement, ou plutôt identiquement, nous sommes en présence d'un schéma unitaire de l'ordre social, où toutes les sociétés temporelles chrétiennes, qui forment ensemble la *respublica fidelium*, sont incluses dans la société spirituelle qu'est l'Église, de même que les sciences sont incluses dans la Sagesse que détient le Pape, gardien du trésor de la Révélation. Une seule sagesse, un seul monde, une seule fin.

Supposons à présent une doctrine comme celle de saint Thomas, où l'ordre de la nature se distingue réellement de celui de la grâce, mais s'y subordonne, on doit s'attendre à y retrouver, avec une distinction réelle de la sagesse naturelle et de la sagesse révélée, une distinction réelle de l'ordre temporel et de l'ordre spirituel, de l'État et de l'Église. Pourtant, puisqu'il y a subalternation hiérarchique de la nature à la grâce, il devra nécessairement y avoir aussi subalternation hiérarchique du temporel au spirituel et de l'État à l'Église. Avec des distinctions beaucoup plus souples et des possibilités d'accord refusées à celle de Bacon, la doctrine thomiste n'en sera donc pas moins opposée, dans ses conclusions ultimes, à celle de Dante. Au lieu de l'emboîtement et, pour ainsi dire, du télescopage de tous les ordres naturels dans l'ordre religieux, on aura chez saint Thomas une hiérarchie linéaire des ordres, fondée sur une hiérarchie linéaire des finalités qui se subordonnent toutes à la fin dernière de l'homme. Or, puisqu'elle est la vision béatifique, cette fin est essentiellement religieuse. Il y aura donc nécessairement, dans le thomisme, autorité directe de l'Église sur l'État.

On admet pourtant plutôt aujourd'hui que saint Thomas a, si non enseigné, du moins préparé la doctrine de la subordination « indirecte » du pouvoir temporel au spirituel (2). Il est facile de com-

(1) Roger BACON, *Opus Tertium*, cap. XXIV, éd. Brewer, p. 87. Cf. « ...quoniam ejus potentia coelos penetrat, purgatorium solvit, inferna conculcat, mundum comprimit universum », *op. cit.*, cap. I, p. 8.

(2) Voir, en particulier, le riche et suggestif travail de M. GRABMANN, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, München, 1934, pp. 8-18. — Voir aussi Ch. JOURNET, *La juridiction de l'Église sur la Cité*, Desclée de Brouwer, Paris, 1933, pp. 138 et suiv.

prendre pourquoi cette expression a fini par se faire adopter. Certains théologiens médiévaux ont en effet attribué au Pape un pouvoir absolu et universel, qu'il déléguerait librement aux princes, et que ceux-ci, puisqu'ils le tiennent de lui, n'exerceraient que sous son contrôle et qu'en vertu de son autorité (1). Dans de telles doctrines, il y a donc autorité temporelle directe du pape, en tant que souverain temporel, sur tous les autres souverains temporels. Or ce n'est certainement pas là ce qu'enseignait saint Thomas, pour qui même l'autorité temporelle des papes est essentiellement spirituelle dans son origine comme dans sa fin. C'est en effet toujours pour une fin spirituelle, et parce qu'il a charge de cette fin, que le pape a devoir et droit d'intervenir au temporel. L'expression de « pouvoir indirect » est donc justifiée, en tant qu'elle exprime le fait important que, même au temporel, le pape reste un souverain spirituel. Roi et prêtre, c'est parce qu'il est prêtre qu'il est roi.

Cette expression offre pourtant l'inconvénient de faire croire que, parce qu'il est d'essence spirituelle, le pouvoir temporel des papes sur les princes n'est qu'un pouvoir de conseil ou de correction, sans effet direct sur l'autorité temporelle du prince en tant que tel, et dont l'aire serait strictement délimitée par la formule célèbre : *ratione peccati* (2). Pour voir combien une telle conception est étran-

(1) Mgr Grabmann (*op. cit.*, pp. 72-76) cite, comme typiques de cette attitude, des textes de Dominicus de Sancto Severino (XV<sup>e</sup> siècle). Ils sont en effet très intéressants. Leurs conclusions sont les suivantes : 1° ce qui est cause et principe du spirituel l'est aussi du temporel ; 2° le vicaire du Christ, successeur de Pierre, est cause et principe du spirituel, donc il l'est du temporel ; 3° si l'on refuse de réduire l'autorité temporelle des princes à celle du pape, il faudra admettre : a, ou que le pouvoir temporel des papes et ceux des princes ne forment aucun ordre, ce qui est impossible puisque toutes les œuvres de Dieu sont ordonnées ; b, ou que le pape n'a qu'un pouvoir spirituel et le prince qu'un pouvoir temporel, ce qui revient à l'erreur manichéenne de poser deux principes dans l'Église militante ; 4° que le prince est le chef du temporel, mais un chef subordonné : *est caput sub capite* ; 5° que, par conséquent, non seulement le pouvoir temporel des princes dérive (*derivari*) de celui du vicaire du Christ, mais que leurs lois et statuts mêmes ne sont valables qu'en tant qu'approuvés et confirmés par le pape. — Il semble clair que, par son ton général et par ses principes mêmes, une telle doctrine se distingue de celle de saint Thomas d'Aquin.

(2) Cette tendance à minimiser l'autorité temporelle du pape chez saint Thomas se fait sentir jusque dans l'exégèse historique de ses textes. On cite en effet toujours les suivants : 1° saint Thomas a dit que, « In his autem quae ad bonum civile pertinent, est magis obediendum potestati saeculari quam spirituali, secundum illud Matth. XVII, 21 : *Reddite quae sunt Caesaris Caesari* ». Mais on oublie souvent d'ajouter la suite : sauf s'il s'agit du pape : « Nisi forte potestati spirituali etiam saecularis potestas conjungatur, sicut in papa, qui utriusque potestatis apicem tenet, scilicet spiritualis et saecularis, hoc illo disponente qui est sacerdos et rex : sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech, rex regum et dominus dominantium, cujus potestas non auferetur et re-

gère à saint Thomas, il suffit de réintégrer le problème particulier dans son cadre général, qui est celui des rapports de la nature et de la grâce. C'est parce qu'il y a toujours, chez saint Thomas, distinction réelle des ordres, qu'il y a subordination hiérarchique directe des ordres ainsi distingués. Le pape possède donc, par mode d'éminence et en raison de son autorité spirituelle suprême, une autorité temporelle sur les princes. A quoi s'étend cette autorité ? A toute activité du prince qui, d'une manière et dans une mesure quelconques, concerne la fin dernière de l'homme dont le pape est chargé. Ainsi, parce que la fin de l'ordre politique est ordonnée à la fin religieuse et surnaturelle de l'Eglise, le chef de l'Eglise est, en tant que tel, le chef des princes, même au temporel. On perdrait d'ailleurs son temps à essayer de déterminer *a priori*, par quelque formule générale, quand, pourquoi, comment, jusqu'où le pape a droit d'intervention dans la vie de l'Etat. C'est au pape seul qu'il appartient d'en juger. C'est lui qui dit ou ne dit pas, exerce ou n'exerce pas, selon telles ou telles circonstances particulières, son droit d'intervenir au temporel pour assurer aux hommes la fin dernière que Dieu leur a promise, et vers laquelle, vicaire de Jésus-Christ sur terre, il les conduit.

Rien n'est plus clair à cet égard que la comparaison établie par saint Thomas lui-même entre l'ordre païen, l'ordre juif et l'ordre chrétien. On y voit à plein la question qui domine tout le problème. La fin dernière de l'homme est-elle temporelle ou spirituelle ? Si

gnum non corrumpetur in saecula saeculorum. Amen ». In *II<sup>m</sup> Sent.*, dist. 44, expos. text., ad 4<sup>m</sup>, dernière phrase du Livre II). Ainsi le pape occupe le sommet *« triusque potestatis et, même au temporel, il faut lui obéir plutôt qu'au pouvoir séculier ; 2° on cite encore la phrase fameuse : « jus autem divinum, quod est ex gratia, non tollit jus humanum, quod est ex naturali ratione ».* Mais saint Thomas l'emploie en répondant à la question : *« Utrum infideles possunt habere praelationem vel dominium supra fideles ?* Et sa réponse est : que l'on ne doit pas permettre à un infidèle d'établir son autorité sur des fidèles ; que des fidèles déjà sous l'autorité d'un infidèle n'ont pas droit de s'y soustraire d'eux-mêmes, et cela en vertu du principe que définit la formule citée ; mais que, n'étant lui-même sujet d'aucun prince, le pape a droit de priver ce prince païen de l'autorité qu'il exerce sur des chrétiens. Ce droit, le pape peut en user ou non, selon qu'il le juge expédient, de même que le Christ a voulu jadis payer à César un tribut qu'il ne lui devait pas : *ad scandalum vitandum* (*Sum. theol.*, II<sup>m</sup> II<sup>m</sup>, qu. 10, art. 10, Resp.). Toute affirmation de l'autonomie du temporel chez saint Thomas confirme donc la suprématie du pape, précisément parce que, successeur et vicaire du Christ, le pape occupe le sommet des deux pouvoirs, le temporel comme le spirituel. La distinction entre le pouvoir « direct » et le pouvoir « indirect » est théoriquement importante ; pratiquement, le fait d'être déposé par le pape reste le même pour le prince : directement ou indirectement déposé, il n'en est pas moins déposé.

elle est temporelle, ce sont les princes qui commandent aux prêtres ; si elle est spirituelle, ce sont les prêtres qui commandent aux princes. Il n'est aucunement question de pouvoir direct ou indirect dans tout cela, mais de subordination hiérarchique des moyens à la fin. C'est pourquoi, dans le Christianisme, et dans le Christianisme seul, les princes sont soumis au sacerdoce de telle sorte que le pape, en tant que pape, y possède l'autorité suprême sur les princes en tant que princes. Voici d'ailleurs le tableau comparatif de ces rapports tel qu'il ressort du *De regimine principum* de saint Thomas, liv. I, ch. 14.

Sacerdoce païen	Sacerdoce juif	Sacerdoce chrétien
a pour fin	a pour fin	a pour fin
d'obtenir des démons	d'obtenir de Dieu	d'obtenir de Dieu
les biens temporels	les biens terrestres	les biens célestes
prêtres soumis aux rois	prêtres soumis aux rois	rois soumis aux prêtres

Tels sont donc, dans leur nudité, le principe de saint Thomas et sa conséquence. Le principe : *ei ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi ad quos pertinet cura antecedentium finium et ejus imperio dirigi*. La conséquence : *in lege Christi reges debent sacerdotibus esse subjecti*. Or, et saint Thomas le répètera au livre I, ch. 15 : « la fin de la vie par laquelle nous vivons bien dans le présent, est la béatitude céleste ; il incombe donc à la fonction de roi d'organiser la vie de son peuple d'une manière qui lui rende plus facile l'obtention de la béatitude céleste. Le roi doit donc prescrire ce qui conduit à la béatitude céleste, et interdire le contraire autant qu'il est possible. » Et comment le roi connaîtra-t-il tout cela ? En apprenant la loi divine que les prêtres sont chargés d'enseigner. Il n'y a donc aucune discontinuité dans la hiérarchie de ces pouvoirs : *tanto est regimen sublimius, quanto ad finem ulteriorem ordinatur*. Or la fin dernière de l'homme est de jouir de Dieu ; pour conduire l'homme à cette fin, il faut un roi qui soit lui-même, non seulement homme, mais Dieu : c'est Jésus-Christ, ou son successeur, le Pontife Romain, « à qui tous les rois du peuple chrétien doivent être soumis, comme à notre Seigneur Jésus-Christ lui-même ». De quelque manière que l'on retourne cette doctrine, il est impossible de lui faire dire, avec Dante, que le pape n'exerce aucune autorité temporelle

sur l'Empire. Elle dit même exactement le contraire et toute l'adresse que l'on dépense à concorder ces deux doctrines ne saurait avoir pour effet de les accorder.

Si cela est vrai, la coupure doctrinale qui sépare les partisans de la suprématie temporelle des papes et leurs adversaires ne passe pas entre Roger Bacon et Thomas d'Aquin, mais entre Thomas d'Aquin et Dante. Sous la pression de la passion politique de Dante, l'unité de la chrétienté médiévale régie par les papes vient brusquement de se rompre par le milieu. L'Empereur peut désormais poursuivre sa fin propre sans attendre du chef de l'Eglise autre chose que sa bénédiction. Partout expulsée de l'ordre temporel, l'autorité du Pontife Romain se voit exclusivement confinée à l'ordre de la grâce. Ce pape de Dante, qui ne dépose plus les princes, est donc bien différent de celui de saint Thomas d'Aquin (1). Le plus remarquable, dans l'attitude de Dante, est d'ailleurs qu'il ait compris, avec une profondeur de pensée dont il faut le louer, qu'on ne peut soustraire totalement le temporel à la juridiction du spirituel, à moins de soustraire totalement la philosophie à la juridiction de la théologie. C'est pour l'avoir clairement vu et nettement exprimé, que Dante occupe une place cardinale dans l'histoire de la philosophie politique au moyen âge. Car enfin, si la raison philosophique sur

---

(1) Du fait même qu'il réduit l'autorité de l'Eglise au domaine du spirituel pur, Dante se trouve naturellement en sympathie avec tous ceux qui, en un sens quelconque, ont travaillé à détemporaliser l'Eglise. Tel, par exemple, saint Bernard (voir l'excellente étude de E. JORDAN, *Dante et saint Bernard*, dans le *Bulletin du Comité français catholique pour la célébration du sixième centenaire de la mort de Dante Alighieri*, Oct. 1921, n° 4, pp. 267-330). Il ne faut pourtant pas réduire sa position à la leur, car les Spirituels s'intéressent surtout à la pureté de l'Eglise, au lieu que Dante s'intéresse au moins autant à l'indépendance de l'Empire. Pour assimiler l'une à l'autre ces deux positions, il faudrait établir que saint Bernard ait refusé au pape Eugène III tout droit d'intervention au temporel, ce qu'il n'a jamais fait, que je sache. C'est pourquoi l'on accordera difficilement que Dante se soit contenté de redire à peu près ce qu'avait déjà dit saint Bernard (E. JORDAN, *Dante et l'idée de « Virtù »*, dans *Mélanges sur Dante*, éd. par M. Mignon, Rome, *Nouvelle Revue d'Italie*, 1931, p. 92), ni surtout que Dante ait oublié « la distinction du naturel et du surnaturel » (*op. cit.*, p. 91). Il ne parle, au contraire, que de cela. — On accordera de même à P. FOURNIER, *Le De Monarchia de Dante et l'opinion française*, (dans le *Bulletin du Comité français catholique...*, n° 3, Juillet 1921, pp. 155-158) que l'absolutisme de Boniface VIII et de certains hiéocrates explique en partie la réaction de Dante. Pourtant, ce mouvement n'explique pas complètement la réaction de Dante, pour qui tout pouvoir du pape sur le temporel est excessif par définition. Car il est vrai, comme le dit E. Jordan (*art. cit.*, p. 316, note 10), que la doctrine de Dante reste une « théocratie », mais elle exclut toute trace de « presbytératie », par quoi elle ne se distingue pas seulement des doctrines du pouvoir temporel absolu des papes, mais de celle même de saint Thomas d'Aquin.

laquelle se règle l'empereur (1) restait tant soi peu soumise à l'autorité des théologiens, le pape reprendrait par eux l'autorité sur l'empereur qu'il s'agit de lui enlever. Commandant la raison, il commanderait par là même la volonté que la raison guide. Ainsi, la séparation de l'Église et de l'Empire présuppose nécessairement la séparation de la théologie et de la philosophie et c'est pourquoi, de même qu'il avait brisé en deux tronçons l'unité de la chrétienté médiévale, Dante rompt aussi par le milieu l'unité de la sagesse chrétienne, principe unificateur et lien de la Chrétienté. Sur l'un et l'autre de ces points vitaux, ce prétendu thomiste a blessé à mort la doctrine de saint Thomas d'Aquin (1).

En présence de ces faits indiscutables, on comprend que certains interprètes de Dante l'aient résolument taxé d'averroïsme (2). Et nous sommes cette fois plus près du but, mais de quel averroïsme s'agit-il ? Serait-ce celui d'Averroès lui-même ? Une première raison d'en douter est que les principaux textes d'Averroès sur la place de la religion dans l'État semblent être demeurés inconnus de Dante et de ses contemporains, faute d'avoir été traduits de l'arabe en latin. D'ailleurs, il suffit de se reporter à son traité sur l'*Accord de la religion et de la philosophie* où à la partie de la *Destructio destructio-num* qui porte sur ces problèmes, pour se voir introduit dans un univers aussi différent de celui de Dante que ce dernier l'était de

(1) On a dit que Dante revenait ici, à son insu, à la fameuse utopie de Platon : l'État gouverné par les philosophes (Fritz KERN, *œumana Civitates. Staat Kirche und Kultur; eine Dante-Untersuchung*; Koehler, Leipzig, 1918; p. 5). Ce n'est pas tout à fait exact. Dante déclare expressément que les philosophes sont incapables de gouverner l'État; c'est d'ailleurs pourquoi il réclame un Empereur qui gouverne tout le monde, même les philosophes. Le fait que Dante invite l'Empereur à gouverner philosophiquement ne signifie pas que ce soient les philosophes qui gouvernent. L'essence de la position dantesque, qu'une sorte de conjuration historique s'obstine à toujours ramener à quelque autre, interdit à l'autorité impériale comme telle l'accès de la philosophie et exclut le philosophe comme tel du gouvernement de l'État. Même lorsqu'un empereur philosophe gouverne philosophiquement, ce n'est pas de sa sagesse, mais de Dieu seul, qu'il tient son autorité sur les volontés humaines qui lui sont soumises.

(2) Il serait important de publier le texte du commentaire inédit de Guido Vernani sur l'*Éthique* de Nicomaque (dans *Oed. Vat. lat.* 1172, fol. 1 r-90 r; signalé par Mgr M. GRAMANN, *Studien über den Einfluss...*, p. 79), où Guido semble avoir marqué avec perspicacité le point sensible. Au Lib. I, dist. 2, cap. 3, il parle en effet *De opinionibus loquentium moraliter de felicitate*, mais, dans la dist. 4, il parle *De felicitate secundum veritatem*. C'est en effet selon qu'elles s'accordent ou non sur cette distinction morale, que s'accordent ou non les doctrines politiques sur le Sacerdoce et l'Empire.

(3) « Un philosophe imprégné d'averroïsme autant qu'un chrétien peut l'être, tel apparaît Dante en son *De Monarchia* ». B. LANDRY, *Dante : De la Monarchie*, Paris, F. Alcan. s. d., p. 52.

seux de Roger Bacon et de saint Thomas d'Aquin. C'est un fait connu qu'Averroès ne reconnaissait d'autre vérité absolue que la vérité philosophique pure, obtenue par les démonstrations nécessaires de la raison. Au dessous de la classe très restreinte des philosophes, seuls capables de s'élever à une connaissance de ce genre, Averroès situait la classe plus nombreuse des théologiens, gent avides des probabilités que donne la dialectique, mais aussi incapable de démonstrations nécessaires que peu désireuse de s'y élever. Plus bas encore, se trouve la foule des simples, aussi aveugles à la probabilité dialectique qu'à la certitude rationnelle, sensibles uniquement à la persuasion rhétorique et aux artifices d'orateurs capables d'exciter leurs imaginations et leurs passions (1). Dans une doctrine de ce genre, dont on a dit avec raison qu'elle est « le plus profond commentaire qu'on ait jamais donné de cette formule célèbre : *il faut une religion pour le peuple* », il ne saurait être un seul instant question de subordonner, en un sens quelconqué, la philosophie à la religion. Tout au contraire, c'est bien plutôt la religion qui s'y trouve subordonnée à la philosophie (2). Le rôle propre qui revient alors à la religion, et dans lequel elle est d'ailleurs absolument irremplaçable, même par la philosophie, consiste à enseigner au peuple des mythes capables de l'amener, par les menaces qu'ils comportent ou les plaisirs qu'ils promettent, à vivre dans l'ordre et selon la vertu. Tel, par exemple, le dogme de la vie future, avec ses châtements ou ses récompenses, et dont la présence dans tant de sectes religieuses différentes doit avoir un sens profond. Ce sens, le voici. Les philosophes peuvent bien démontrer rationnellement qu'il faut vivre selon la vertu, mais quel effet leurs démonstrations produiront-elles sur la foule immense de ceux qui ne peuvent même pas les comprendre ? Seule la religion peut accomplir cette merveille, d'enseigner à la masse des hommes juste ce qu'ils peuvent comprendre de la vérité et de le leur enseigner sous la forme exacte qui convient pour les en

---

(1) Consulter d'abord sur cette question, L. GAUTHIER, *Accord de la religion et de la philosophie. Traité d'Ibn Rochd (Averroès)*, P. Fontana, Alger, 1905 ; et AVERRÔES, *Destructio destructionum, Disputatio Quarta*, dans ARISTOTELES, *Opera omnia*, Venetiis, apud Juntas, 1550, t. IX, f° 63. — L'étude de loin la plus complète et la plus heureusement équilibrée sur la question, est celle de L. GAUTHIER, *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur le rapport de la religion et de la philosophie*, Paris, Leroux, 1909. — Pour une introduction plus sommaire, voir E. GILSON, *Reason and Revelation in the Middle Ages*, Ch. Scribner's, New York, 1938 ; ch. II, pp. 38-53.

(2) Pour ces formules, voir L. GAUTHIER, *La théorie d'Ibn Rochd...*, p. 11.

convaincre. Que l'on enseigne donc au peuple la résurrection des corps, les peines et les châtimens de la vie future, les prières, les sacrifices et tout ce que l'on jugera nécessaire à son éducation morale (1), car c'est là qu'est la fonction propre des dogmes religieux : rendre possible, en civilisant ses membres, le bon ordre de l'État.

Qu'une telle doctrine soit complètement inacceptable pour un chrétien, la chose est évidente, et c'est pourquoi, même s'il l'eût ou s'il l'a connue, Dante ne pouvait pas l'accepter. Tout en lui s'y opposait, et son séparatisme même. Rien ne pouvait blesser davantage son respect passionné de l'indépendance complète des ordres que cette subordination averroïste de l'ordre religieux à l'ordre philosophique et son asservissement à des fins morales ou politiques. Dante ne doute pas un instant que la plus noble des fins humaines ne soit la vision béatifique dans une éternité bienheureuse, ni que l'Église, dont le chef unique est le Pape, ne soit là pour nous y conduire. Pas plus que celui de la *Divine Comédie*, l'auteur de la *Monarchie* ne considère l'immortalité de l'âme, la résurrection des corps, l'Enfer et le Paradis, comme autant de mythes utiles aux fins que poursuivent la politique et la morale. Bref, il existe pour Dante un ordre surnaturel distinct, valable en soi, et dont les moyens propres, dirigés vers sa fin propre, s'imposent également à tous les hommes, philosophes compris.

S'il y a de l'averroïsme chez Dante, et si cet averroïsme n'est pas celui d'Averroès lui-même, ne serait-ce pas une attitude imitée de celle des averroïstes latins du XIII<sup>e</sup> siècle, tels que Boèce de Dacie ou Siger de Brabant ? Il est extrêmement difficile de répondre par oui ou non à la question ainsi posée, pour la simple raison que, si Dante a enseigné quelque chose comme un averroïsme politique, sa *Monarchie* doit être tenue, dans l'état présent de nos connaissances, pour le premier et peut-être le plus parfait témoin de l'existence d'un tel mouvement. Aucun traité sur la politique écrit par un averroïste et actuellement connu de nous n'est antérieur à la *Monarchie*. Ce fait ne prouve assurément pas que Dante ne s'inspire pas ici de l'averroïsme. Il se peut d'abord que des écrits politiques averroïstes antérieurs à son œuvre soient un jour découverts. Il n'est pas non plus impossible que des conversations, ou même un enseignement qui n'a pas laissé de traces écrites, aient exercé sur Dante

---

(1) AVERROËS, *Destructio destructionum*, loc. cit.



une influence dont la *Monarchie* serait en celà le fruit. En fait, dans un texte que l'on a souvent cité, Pierre Dubois nous apprend que Siger de Brabant avait disputé publiquement à Paris sur une question empruntée à la *Politique* d'Aristote (1). Ne sachant ce que fut cet enseignement quant à sa durée, son étendue et son contenu, ignorant d'ailleurs si et comment Dante peut avoir été touché par lui, tout ce que nous pourrions dire à ce sujet ne s'élèverait pas au-dessus de la simple conjecture. Puisque nous n'en savons rien, mieux vaut nous abstenir d'en parler.

Il est par contre légitime de se demander si, par les principes dont elle s'inspire et l'usage qu'elle en fait, la *Monarchie* de Dante ne serait pas elle-même d'une manière quelconque, et peut-être même d'une manière très originale, l'une des expressions de l'averroïsme latin médiéval ? En répondant à cette question, il faut se souvenir d'abord que, dans son essence même, l'averroïsme latin fut la constatation d'un désaccord de fait entre certaines conclusions de la philosophie, tenues pour rationnellement nécessaires, et certains enseignements de la révélation chrétienne, tenus pour vrais sur l'autorité de la parole de Dieu. Or, pas plus dans la *Monarchie* que dans le *Banquet*, on ne trouve la preuve que Dante ait jamais accepté comme rationnellement nécessaire une seule conclusion philosophique en désaccord avec le dogme chrétien. Non seulement il n'a jamais enseigné l'éternité du monde et l'unité de l'intellect agent, ou nié l'immortalité de l'âme et les sanctions de la vie future, mais il a toujours maintenu que les conclusions de la philosophie, pour autant du moins qu'elle est compétente en ces matières, vont dans le même sens que les enseignements de la révélation chrétienne. Remarquons bien d'ailleurs que Dante n'aurait pu penser autrement sans ruiner l'équilibre de sa propre doctrine, puisqu'elle repose tout entière sur la certitude absolue que, pareillement issues de Dieu, toutes les autorités n'ont qu'à se développer chacune selon sa nature propre pour être assurées de s'accorder. En fait, il n'y a pas plus conflit entre la foi et la raison de Dante qu'entre la foi et la raison de saint Tho-

(1) Pierre DUBOIS, *De recuperatione Terre Sancte*, édit. Ch.-V. Langlois, pp. 121-122 ; cité par P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, t. I, p. 141, note 6. Voici le texte de P. Dubois : « Ad hec facit id quod super *Polytica* Aristotelis determinavit precellentissimus doctor philosophie, cujus eram tunc discipulus, magister Segerus de Brabantia, videlicet quod : *Longe melius est civitatem regi legibus rectis quam probis viris* ; quoniam non sunt nec esse possunt aliqui viri tam probi quin possibile sit eos corrumpi passionibus ire, odii, amoris, timoris, concupiscentie. » Cf. ARISTOTE, *Polit.*, III, 16, 1287 a 18-20.

mas d'Aquin. Dante a moins confiance que saint Thomas dans l'aptitude de la raison à démontrer en matières de théologie naturelle, il fait appel à la foi un peu plus tôt que le théologien, mais c'est pour confirmer ou compléter les conclusions de la philosophie, jamais pour les nier. Si donc le conflit que l'on désigne communément comme celui de la « double vérité » est coessentiel à l'averroïsme, il est à peine possible de nommer averroïste la doctrine du *De Monarchia*.

Pourquoi donc, malgré tout, ne peut-on relire les derniers chapitres de ce traité sans penser aux averroïstes latins ? C'est sans doute à cause du séparatisme des ordres qui s'y affirme avec tant de force, et qui constitue en effet l'un des traits caractéristiques de l'averroïsme. Pourtant, dans le cas de Dante, il s'agit d'un séparatisme, non seulement sans conflit, mais dans et pour l'harmonie des ordres ainsi séparés. L'influence exercée par Averroès fut si vaste, si profonde et si polymorphe, que l'on ne peut dire avec certitude que Dante y ait échappé. L'histoire se heurte ici à la psychologie, qui est une de ses limites. Si l'on se squvient de la crise de philosophie que le poète semble avoir un temps subie, et si l'on pense à la place qu'il réservera plus tard, dans la *Divine Comédie*, à Siger de Brabant, on incline à considérer le séparatisme formel et sans opposition des contenus qu'enseigna Dante comme une forme bénigne et très atténuée du séparatisme matériel et riche en conflits que professaient les averroïstes latins de son temps. Disons donc, si l'on veut, que l'attitude de Dante à l'égard de la philosophie prend naturellement place, dans l'histoire de l'aristotélisme médiéval, entre saint Thomas d'Aquin et l'averroïsme condamné en 1277 dont, pour des raisons personnelles, le séparatisme des ordres lui agréa ; mais précisons soigneusement que si, sur ce point précis, Dante a pu voir dans l'averroïsme un allié, son attitude ne se déduit ni de la doctrine d'Averroès, ni de celle d'aucun des averroïstes latins que nous connaissons.

D'abord, cette philosophie des averroïstes, Dante ne l'a pas acceptée. Ensuite, si le séparatisme de Dante fut motivé par des fins de philosophie politique, aucun averroïste que l'on connaisse ne semble l'avoir précédé dans cette voie, aucun, à ma connaissance ne semble même l'y avoir suivi (1). Rien de surprenant

---

(1) Si, comme on l'admet généralement, Marsile de Padoue a été influencé par l'averroïsme, la comparaison de son *Defensor pacis* avec la *Monarchie* par-

à cela. Puisque la position de Dante implique nécessairement que la philosophie d'Averroès est fautive en tant qu'elle contredit la foi chrétienne, on ne voit pas bien comment l'influence d'Averroès eût pu donner naissance à une philosophie politique comme celle de Dante. La même remarque vaut pour l'averroïsme latin. L'Empire ne s'accorde si bien avec l'Église dans la pensée de Dante, que parce que la philosophie sur laquelle l'empereur règle ses lois s'accorde avec la théologie que le pape enseigne. La philosophie et la théologie ne s'accordant pas dans l'averroïsme latin, l'unité du monde dantesque ne peut être ni fondée ni même tolérée par lui.

On ne saurait donc exclure l'hypothèse que, s'étant posé un problème personnel de philosophie politique, Dante en ait construit lui-même la solution à l'aide des matériaux qu'Aristote mettait à sa disposition. L'hypothèse se recommande d'autant plus à notre attention que l'attitude de Dante à l'égard de la philosophie ne se laisse réduire à aucune autre. Quelles que soient les influences dont elle porte la marque, sa doctrine n'est pas plus une doctrine d'emprunt que sa réponse au problème du Sacerdoce et de l'Empire n'est une réponse d'emprunt. Or il est bien vrai qu'Aristote ne pouvait

---

met de voir combien Dante est différent des averroïstes politiques. D'abord, bien qu'il considère le problème de la monarchie universelle comme étranger à son sujet, Marsile met une telle insistance, en l'évitant, à énumérer les objections, qu'on ne peut guère douter de son hostilité contre cette idée (*Defensor pacis*, dict. I, cap. 17, part. 10; éd. C. W. Previté-Orton, Cambridge, 1928; p. 94). Marsile s'accorde avec Dante pour distinguer l'ordre de l'État, réglé par la seule philosophie, de celui de l'Église, réglée par la seule Révélation (*op. cit.*, dict. I, cap. 4, part. 3; p. 12); mais, d'abord, il considère la nécessité du sacerdoce comme indémontrable; de plus, bien qu'il ait la prudence de rappeler parfois en deux mots que la religion est utile pour l'autre vie (dont la philosophie ne sait d'ailleurs rien), tout le poids de son argumentation porte sur la thèse d'Averroès : les dogmes religieux ont été inventés (*finserunt*) par les philosophes et législateurs pour améliorer les hommes et assurer la paix dans la cité. Voir le long et clair développement où se trouve cette phrase : « Cessabantque propter hæc in communitatibus multae contentiones et injuriæ. Unde pax etiam seu tranquillitas civitatum sufficiens pro statu præsentis sæculi difficile minus servabatur, quod expositione talium legum sive sectarum sapientes illi finaliter intendebant. » (*Defensor pacis*, dict. I, cap. 5, part. 11; pp. 19-20). Ceci est du pur Marsile : les dogmes religieux facilitent la paix des États en ce monde — donc on ne peut lui reprocher d'oublier qu'il y en a un autre; mais c'était là la fin ultime que se proposaient les législateurs en promulguant ces dogmes — donc leur fin ne peut pas être d'ouvrir aux hommes l'accès d'un autre. En chaque point critique, la phrase de Marsile reprend ce qu'elle a paru donner. Jamais Dante n'a soutenu la thèse authentiquement averroïste que la fin des religions est une fin temporelle; c'est là, au contraire, la perversion de la religion contre laquelle il n'a cessé de batailler. — Sur la doctrine politique de Marsile, voir C. W. PREVITÉ-ORTON, *Marsilius of Padua*, dans *Proceedings of the British Academy*, vol. XXI, Londres, 1935; indications bibliographiques, p. 35, note 1.

aucunement aider l'auteur de la *Monarchie* à résoudre une question qui ne pouvait se poser dans une civilisation grecque. Même si Dante a lu la *Politique* d'Aristote, ce qui n'est pas certain (1), elle ne peut lui avoir dicté la réponse au problème qu'il se posait. La même observation vaudrait d'ailleurs pour l'*Ethique à Nicomaque*, dont nous savons que Dante l'a lue et méditée, avec le commentaire qu'en avait donné saint Thomas d'Aquin. Pourtant, c'est probablement à l'enthousiasme dont l'emplit cette lecture que Dante doit d'avoir conçu son idéal d'un ordre temporel indépendant de l'Église et poursuivant sa fin dernière propre sous la seule conduite de la raison. Puisque Aristote jugeait possible une félicité temporelle obtenue par la vertu naturelle de justice, pourquoi cette fin dernière de la cité grecque ne resterait-elle pas, même au XIV<sup>e</sup> siècle, celle de l'Empire ?

Or, non seulement Dante connaissait l'*Ethique à Nicomaque*, mais il la chérissait (2). Lui-même était si conscient de cette prédilection qu'il s'est fait dire par Virgile, dans la *Divine Comédie* : *la tua Etica (Inf. XI, 80)*. Si, comme toute son œuvre l'atteste, Dante fut animé d'un ardent désir de justice et de paix dans l'ordre temporel, on conçoit qu'il ait tenu pour une sorte de Bible du législateur ce livre d'ailleurs admirable où, même à travers le commentaire christianisant de saint Thomas, transparaissait si clairement l'idéal d'une félicité temporelle humaine obtenue par la seule pratique des vertus naturelles. Quelles promesses Dante n'entendait-il pas résonner dans les formules si pleines où saint Thomas résumait l'authentique pensée d'Aristote ! *Finis politicae est humanum bonum, idest optimus in rebus humanis* (3); *...unde ad ipsam [artem civilem] maxime pertinet considerare finem ultimum humanae vitae, tanquam ad principalissimam* (4). N'est-ce pas là justement cette « fin dernière

(1) Cf. A. H. GILBERT, *Had Dante read the Politics of Aristotle?* dans *Publishings of the Modern Language Association of America*, vol. XLIII, n<sup>o</sup> 3 (sept. 1928), pp. 602-613. L'auteur ne prétend d'ailleurs pas établir que Dante n'a pas lu la *Politique*, mais qu'on peut expliquer les citations qu'il en fait par des emprunts à Egidio Colonna et à Thomas d'Aquin. Sans vouloir trancher la question, et même en inclinant vers la conclusion de ce très utile travail, je ferai pourtant remarquer que l'auteur n'a pas retrouvé toutes les citations de la *Politique* faites par Dante dans les sources qu'il considère comme possibles (*op. cit.*, pp. 610-611). La question reste donc ouverte, jusqu'à plus ample informé. Les citations de la *Politique* dans la *Monarchie* se trouvent aux passages suivants : I, 3, 5, 12, II, 8, 7, 8. Les citations de l'*Ethique* : I, 3, 11, 13, 14, 15; II, 2, 3, 8, 12; III, 10, 12.

(2) Voir plus haut, chap. II, p. 135, note 1.

(3) SAINT THOMAS D'AQUIN, *In I Ethic. Nic.*, lect. II, éd. Pirotta, n. 29.

(4) *Op. cit.*, lib. I, let. II, n. 30.

de la vie humaine », dernière bien que temporelle, dont la *Monarchie* demande à la politique d'assurer la réalisation ? Or quelle science pose les bases de la politique, sinon la morale ? Et dans quel livre trouve-t-on la morale, sinon dans l'*Ethique à Nicomaque* ? La pensée d'Aristote est si claire que même les corrections chrétiennes de saint Thomas ne l'empêchent jamais de se faire jour : « Mais il faut savoir qu'Aristote appelle la politique la plus principale des sciences, non absolument, mais dans le genre des sciences actives qui portent sur les choses humaines, dont la politique considère la fin dernière. Car s'il s'agit de la fin dernière de tout l'univers, c'est la science divine qui la considère, et c'est elle qui est la plus principale de toutes les sciences. Mais il dit que c'est à la politique qu'il appartient de considérer la fin dernière de la vie humaine, et s'il détermine ce qu'est cette fin dans ce livre [de morale], c'est que ce qu'enseigne ce livre contient les premiers éléments de la science politique » (1).

Admirable conscience de saint Thomas qui, tandis que son devoir de théologien l'oblige à rappeler opportunément que la science suprême ne peut être que celle de la Fin suprême, donc la théologie, n'oublie pourtant pas de conclure, en commentateur objectif : *dicit autem ad politicam pertinere considerationem ultimi finis humanae vitae*. Dante n'en demandait pas davantage pour construire son œuvre. Les droits de la théologie pouvaient attendre, dans la certitude d'être respectés, pourvu qu'on lui concédât celui d'attribuer à la vie humaine une fin dernière accessible par les seules ressources de la morale naturelle et de la politique. La remarquable discrétion de saint Thomas commentateur d'Aristote a-t-elle fait croire à Dante que l'Ange de l'Ecole admettait lui-même une « fin dernière » de la vie humaine réalisable en ce monde grâce à la justice politique et morale ? Ce n'est pas psychologiquement impossible, mais nous ne le saurons jamais. Si on l'admettait, l'admiration de Dante pour un saint Thomas ainsi compris n'en serait que plus explicable. Il n'est pourtant pas nécessaire de l'admettre. Même s'il a clairement vu quelles modifications saint Thomas imposait à la doctrine d'Aristote, Dante n'en a pas moins trouvé la doctrine d'Aristote dans ce commentaire incomparablement plus lumineux que l'obscur traduction latine sur laquelle il porte, et c'est d'elle qu'il s'est emparé, en négligeant le reste, comme d'un bien qui lui appartenait de plein droit.

Si l'on admet la réalité de cette influence exercée par l'*Ethique*

(1) *Op. cit.*, Hb. I, lect. II, n. 31.

d'Aristote sur la formation de la philosophie politique de Dante (1), ses caractères essentiels s'expliquent aisément. La ressemblance extérieure si frappante de l'attitude de Dante avec celle des averroïstes latins n'est peut-être qu'un de ces cas où, comme dans celui d'Erasmus et de Luther, deux lutteurs s'accordent pratiquement sur une attitude commune contre un adversaire commun, mais pour des raisons fort différentes. De tels accords de fait recouvrent parfois des oppositions profondes, et il n'en manque pas entre Dante et l'averroïsme. On ne trouve dans les propositions condamnées en 1277 par Etienne Tempier aucune thèse politique proprement dite, mais il y a là plus de deux cents thèses physiques, métaphysiques et morales dont on ne peut dire que Dante ait jamais accepté une seule, mais dont il a expressément rejeté un certain nombre, et dont plusieurs étaient la négation même de sa doctrine. Prenons, par exemple, la Proposition 176 : « La félicité s'obtient en cette vie, et non dans une autre » ; ou la Proposition 177 : « Il n'y a pas d'autres vertus possibles que les vertus acquises ou innées » ; ou encore la Proposition 157 : « Lorsqu'un homme est suffisamment ordonné, quant à l'intellect et au sentiment, par les vertus intellectuelles et morales dont parle le Philosophe dans son *Éthique*, il est suffisamment disposé à la félicité éternelle. » Ce que de telles propositions expriment, ne pouvait être aux yeux de Dante que la plus horrible confusion des ordres. Si ces propositions averroïstes sont vraies, toute la doctrine de Dante est fautive. D'ailleurs, si l'on conteste que les conclusions de la philosophie soient *toujours* d'accord avec la théologie, l'édifice du monde dantesque chancelle sur ses bases, parce que la paix dans l'accord spontané des trois pouvoirs autonomes qui le gouvernent est par là rendue impossible.

Le plus simple serait donc de considérer l'attitude de Dante,

---

(1) On trouvera des considérations différentes, mais qui peuvent s'accorder avec les nôtres, dans M. GRAMMANN, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, München, 1984. L'auteur y distingue trois conceptions du rapport de l'Église à l'État, parallèles à trois attitudes principales de la scolastique médiévale à l'égard de la philosophie d'Aristote : 1° conception Albert le Grand-Thomas d'Aquin : distinction et indépendance de l'ordre philosophique, sauf là où il s'agit de la doctrine de la foi et de la conception chrétienne du monde, ce qui conduit, en politique, à la doctrine du pouvoir indirect du pape au temporel ; 2° averroïsme latin : séparation totale de la philosophie et de la théologie, ce qui conduit, en politique, à la séparation totale des deux pouvoirs ; 3° subordination totale de la philosophie à la théologie, qui conduit à la subordination totale de l'État à l'Église (op. cit., pp. 6-7). — Il importe seulement d'ajouter que, *de point de vue de Dante*, la première attitude est pratiquement identique à la troisième.

non comme un cas particulier de l'averroïsme latin, mais comme un effort pour fonder son séparatisme politique sur la morale d'Aristote (1). On comprendrait ainsi pourquoi, au lieu de séparer la théologie de la philosophie pour les opposer, Dante les séparait pour les accorder et les unir. L'univers de Dante reste par là typiquement chrétien, mais il l'est à sa manière et ne se laisse réduire à aucun autre type connu d'univers chrétien au moyen âge. La grâce n'y absorbe pas la nature, comme chez Roger Bacon par exemple; elle n'y pénètre pas la nature du dedans, comme chez saint Thomas d'Aquin; elle ne s'y élimine pas au profit de la nature, comme chez Averroès; elle ne s'y oppose pas à la nature, comme chez les averroïstes latins du type Siger de Brabant; on dirait bien plutôt qu'elle se superpose à la nature en dignité et qu'elle s'y juxtapose en autorité, sûre d'un accord parfait que rien ne peut troubler tant que grâce et nature respecteront les bornes posées par Dieu lui-même à leurs domaines (2). L'Empereur de Dante possède la clef du Paradis Terrestre, mais le Pape seul tient celle qui ouvre aux hommes le Royaume des Cieux. Dès ce monde, l'autorité du Pape n'est déjà plus de ce monde : il le domine sans s'y mêler.

Ainsi conçue, la doctrine de Dante a l'unité de jet d'une pensée qui coule de source et l'on sent la présence d'une initiative personnelle derrière chacune des thèses qui la composent. C'est d'ailleurs pourquoi elle est à proprement parler inclassable. L'idéal d'une monarchie universelle, d'une philosophie universelle et d'une foi uni-

(1) Peut-être n'est-il pas superflu de préciser que je ne présente pas cette solution comme la plus flatteuse pour l'imagination, mais comme celle qui rend le mieux compte des textes. L'omniprésence de l'*Éthique* à Nicomaque chez Dante assure à cette solution un fondement objectif. Tout ce que l'on peut supposer d'ailleurs sur un Dante adhérant à telle ou telle doctrine averroïste définie, élève de tel ou tel docteur averroïste particulier, influencé par telle ou telle interprétation averroïste de l'*Éthique* ou de la *Politique* d'Aristote, n'est certainement pas impossible, ni même invraisemblable; mais il n'est actuellement ni possible de le prouver ni nécessaire de le supposer. Sans rien nier de ces hypothèses, prises comme hypothèses, je m'en tiens donc au minimum de suppositions requis pour expliquer l'attitude personnelle de Dante, prise dans toute sa complexité.

(2) Peut-être est-ce là ce qui a suggéré l'étrange idée que, dans la *Monarchie* et le *Paradis*, « Dante innova e compendia in due opere distinte e diverse per lingua e per stile, il *De civitate Dei* di S. Agostino, rianimando la filosofia cristiana della storia. » N. VIANELLO, *Il trattato della Monarchia di Dante Alighieri*, Genova, 1921, p. 51. Si l'on peut, à la rigueur, dire que Dante ramène l'Église, en la détériorant, à l'état d'une Cité de Dieu augustinienne, on ne peut rien trouver d'augustinien dans l'élevation de la félicité politique temporelle au rang de fin dernière. C'est une thèse que saint Augustin eût repoussée avec horreur.

verselle, toutes trois complètement indépendantes dans leur ordre, et réalisant pourtant un accord parfait en vertu du seul jeu de leur spontanéité propre, n'a aucun équivalent au moyen-âge, ni d'ailleurs à aucune autre époque de l'histoire. Il serait facile de trouver des avocats pour plaider l'accord de ces trois ordres dans la subordination des deux autres à l'un d'entre eux, mais Dante veut leur accord dans l'indépendance. On trouverait facilement aussi des partisans de l'indépendance des trois ordres dans le désaccord de leurs conclusions et même de leurs principes, mais Dante veut leur indépendance dans leur accord. C'est pourquoi la notion de justice est comme le ressort de toute son œuvre, car un tel corps social ne peut subsister un seul instant que par la volonté ferme de chacune des parties intéressées de respecter scrupuleusement les autorités qui limitent la sienne. Ce qui caractérise l'idéal de Dante, c'est donc sa foi profonde dans l'harmonie des œuvres de Dieu pourvu qu'elles restent fidèles à leur nature. Aussi voit-on sa volonté de justice se doubler sans cesse d'une exaltation sans limites de la liberté. La liberté est essentiellement pour lui le droit qu'a chaque être d'agir selon sa propre nature, sous l'égide des autorités salutaires qui le protègent et lui permettent d'atteindre sa fin. Car il faut que notre volonté soit soumise à celle de l'Empereur pour être libre des tyrans et des Papes, comme il faut que notre foi soit soumise à l'autorité du Pape pour être libre de celle des tyrans et des Empereurs.

Le caractère singulier de la doctrine de Dante se marque bien à l'interprétation paradoxale qu'il a donnée du texte fameux de la *Genèse*, I, 16 : « Fecitque Deus duo luminaria magna, luminare majus, ut praecesset diei; et luminare minus, ut praecesset nocti ». Nul ne pouvait douter qu'il ne s'agît là du soleil et de la lune, et l'on avait bien pu discuter pour savoir qui était le soleil, le Pape ou l'Empereur; mais on n'avait jamais pensé à dire que Dieu eût créé deux soleils : l'un pour éclairer le chemin de ce monde, l'autre pour nous faire voir celui de Dieu. C'est pourtant ce que diront les vers justement célèbres du *Purg.*, XVI, 106-108 :

Soleva Roma, che il buon mondo feo,  
 due Soli aver, che l'una e l'altra strada  
 facean vedere, e del mondo e di Deo.



Ces vers, qui résument exactement le séparatisme enseigné par Dante dans la *Monarchie* (1), expriment à merveille ce que sa doctrine avait d'aberrant par rapport aux positions reçues. La distinction de la route du monde et de la route de Dieu, chacune éclairée par son soleil propre, est l'image fidèle de la distinction des deux fins dernières auxquelles le Pape et l'Empereur conduisent l'humanité dans la *Monarchie*. On ne peut donc accuser Guido Vernani de s'être mépris sur la portée doctrinale de l'œuvre lorsqu'il en dénonçait, à la fin de son *De reprobatione Monarchiae*, le caractère singulier. Avec une lourdeur trop sensible, mais avec un juste sentiment des points critiques de la doctrine, Guido reprochait en somme à Dante d'avoir attribué une béatitude distincte à l'homme corruptible, en qui ne peuvent être ni vertu ni béatitude proprement dites; d'avoir, en conséquence, considéré l'homme comme ordonné par Dieu à cette béatitude conçue comme une fin dernière autre que la béatitude céleste; d'avoir tiré, du fait que l'Empire et la Papauté dépendent directement de Dieu, la conclusion que l'un ne dépend pas de l'autre (2). Il est surprenant que des thèses, dont les deux dernières du moins sont si évidemment opposées au thomisme, puissent être aujourd'hui considérées comme à peine différentes de celles que saint Thomas a enseignées. Non seulement le dominicain Guido Vernani et le franciscain Guglielmo di Sarzana en jugeaient autrement, mais le pape Jean XXII condamna le *De Monarchia* au feu en 1329 et le livre fut inscrit à l'Index en 1554. Bien qu'il en ait été retiré au cours du XIX<sup>e</sup> siècle (3), on croira difficilement que sa doctrine ait changé de nature entre le XVI<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècles. Sans doute a-t-on simplement jugé que les circonstances politiques étaient devenues assez différentes pour que la doctrine eût perdu beaucoup de sa virulence, mais il ne faut pas un grand effort d'imagination pour concevoir telles circonstances où elle pourrait la retrouver.

Pourtant, si opposée au thomisme que soit la philosophie politique de Dante, elle ne semble pas avoir été dressée contre lui par des

(1) La hardiesse de cette modification voulue d'un symbole scripturaire communément accepté a été bien marquée par Alessandro D'ANCONA, *Scritti Danteschi*, G. C. Sansoni, Firenze, s. d., pp. 325-326.

(2) GUIDO VERNANI, *De reprobatione Monarchiac*, édit. Jarro, texte cité plus haut, p. 190.

(3) Sur l'ensemble de ces faits, consulter N. ZINGARELLI, *La vita, i tempi e le opere di Dante*, cap. XXV, t. II, pp. 690-691. — Sur le rôle des protestants italiens dans la divulgation de l'œuvre, voir Piero CHIMINELLI, *La fortuna di Dante nelle Cristianità reformata*, Bilychnia, Roma, 1921, pp. 62-73.

raisons abstraites, soit religieuses soit métaphysiques. Chercher l'inspiration de la *Monarchie* dans ce sens est probablement s'éloigner de la seule direction où l'on ait chance de la rencontrer. Dante poursuit bien plutôt ici sa mission propre de réformateur politique et de redresseur de torts (1). Ce qu'il veut avant tout, c'est abolir cette monstrueuse injustice qu'est à ses yeux l'usurpation de l'Empire par la Papauté. Les « cupides » et les Décrétalistes que combat la *Monarchie* sont déjà ceux que la *Divine Comédie* va mettre en Enfer, car ces hommes ne trahissent pas seulement l'autorité sur laquelle ils empiètent, mais celle même qu'ils représentent. Comme le tyran qui use du pouvoir pour des fins personnelles, le clerc qui use de la Révélation pour des fins temporelles commet un crime; il commet même le crime suprême, la trahison du Saint-Esprit : *O summum facinus, etiamsi contingat in somniis, aeterni Spiritus intentione abuti!* (2). Si Dante a conçu la nature et le rôle de la philosophie d'une manière si personnelle, c'est que l'idée qu'il s'en est faite était exigée par la solution du problème si personnel qu'il s'est posé dans la *Monarchie*. C'est donc en fonction de son idéal d'un empire universel, non de la doctrine d'Averroès ou de celle de saint Thomas, qu'il convient de l'interpréter.

---

(1) C'est cette fonction de justicier qui confère l'unité aux éléments multiples dont se compose la pensée de Dante, et qui l'empêche d'être une pensée divisée contre elle-même. La complexité de la position de Dante, moins son principe d'unité, est fortement soulignée par B. LANDRY, *L'idée de chrétienté chez les scolastiques du XIII<sup>e</sup> siècle*, F. Alcan, Paris, 1929; pp. 193-195.

(2) DANTE, *De Monarchia*, III, 4.

---

**CHAPITRE IV**

**LA PHILOSOPHIE DANS LA *DIVINE COMÉDIE***



## Chapitre IV

### LA PHILOSOPHIE DANS LA « DIVINE COMÉDIE »

---

Etudier l'attitude de Dante à l'égard de la philosophie dans la *Divine Comédie*, c'est inévitablement se heurter au problème que pose la présence, au Paradis, du philosophe averroïste Siger de Brabant. On pourrait aisément consacrer un gros volume à l'examen critique des réponses déjà proposées. Il faudrait d'ailleurs bien du talent pour rendre lisible un tel livre, comme il faut bien de la naïveté pour reprendre à son tour une question si souvent débattue, et avec si peu de succès.

En effet, à strictement parler, le problème n'est pas susceptible de solution. Ses données principales sont deux inconnues et les historiens passent leur temps à se reprocher mutuellement de déterminer arbitrairement la valeur de l'une en fonction de la valeur supposée qu'ils attribuent à l'autre. En d'autres termes, si nous étions sûrs, d'une part, de la pensée de Dante, d'autre part, de celle de Siger de Brabant, il serait assez facile de savoir ce que Dante a pu penser de Siger de Brabant. Tel n'est malheureusement pas le cas. On démontrera donc, avec autant d'aisance, soit que Dante fut un averroïste, puisqu'il a mis un averroïste notoire au Paradis, soit que Siger de Brabant n'était plus averroïste lorsque Dante le mit au Paradis, puisque Dante n'était pas un averroïste et que pourtant il l'y a mis. Ainsi, chaque historien accusera l'autre soit de s'être donné le Siger qu'il lui fallait pour justifier son Dante, soit de s'être accordé le Dante dont il avait besoin pour justifier son Siger de Brabant. Cela seul ne serait rien encore. Chaque historien se fera fort de démontrer en outre que tous ses adversaires commettent cette faute, que lui seul a évitée. — Alors, dira-t-on, pourquoi parler encore d'une question qui n'est même pas formulable ? — Parce que, répondrai-je, elle est malheureusement inévitable dès que l'on cherche à définir l'attitude de Dante à l'égard de la philosophie,

ce qu'il faut nécessairement faire si l'on veut donner un sens précis à la *Monarchie* et au *Banquet*. Voilà pourquoi, ayant défini les fautes commises par la plupart de mes prédécesseurs, je vais les commettre à mon tour.

### I. — Le Thomisme de Dante

Au seuil de ce nouveau problème, nous rencontrons une fois de plus, et plus inévitablement que jamais, la puissante synthèse dantesque du P. Mandonnet. Ce qui la rend ici singulièrement intéressante est que, à la différence des autres, cet excellent historien n'a pas commencé par piper les dés pour mieux gagner la partie. Également certain que Dante était un thomiste et Siger un averroïste, il s'est donc heurté au problème sous la forme brutale d'une antinomie dont on peut craindre que, prise comme telle, elle soit insoluble. Ce n'en est pas moins là supposer connue l'attitude de Dante à l'égard de la philosophie en général dans la *Divine Comédie*, puisque c'est admettre que son attitude y fut, au moins dans l'ensemble, celle d'un thomiste, et que ce n'est pas par sympathie pour son averroïsme que Dante s'y est intéressé à Siger de Brabant.

Il devient par là nécessaire d'aborder une bonne fois, de front et pour elle-même, la démonstration du thomisme de Dante qu'a proposée à plusieurs reprises le P. Mandonnet. Or cette démonstration est chez lui solidaire de tout un système d'interprétation symbolique où elle est pour ainsi dire encastrée. Pour que Dante soit thomiste, il faut qu'il n'y ait que trois acteurs principaux de la *Divine Comédie*; pour que ces acteurs ne soient que trois, il faut que leur nombre soit déterminé par le symbolisme de la Trinité; pour que leur nombre soit ainsi déterminé, il faut que ce symbolisme régie la *Divine Comédie* jusque dans sa structure la plus intime. Or nul ne songe à contester que Dante ait eu maintes fois recours au symbolisme. Non seulement lui-même dit qu'il l'a fait, mais cela est évident (1). On ne contestera même pas que, comme tous ceux qui recourent au symbolisme, Dante ne soit capable de symboliser n'importe quoi par n'importe quoi. Nous en avons rencontré déjà de notables exemples et l'on pourrait en ajouter d'autres. Si donc je dois discuter les symbolismes allégués par le P. Mandonnet, ce n'est pas

---

(1) DANZU, *Epist. XVII*, à Can Grande, n. 7; dans *Tutte le opere...*, éd. cit., p. 437.

que je les juge invraisemblables en soi, car, dans cet ordre, rien n'est invraisemblable ; ce n'est pas non plus que Dante m'en paraisse incapable, car, dans cet ordre, il était capable de tout. La vraie fin de cette discussion est de montrer que, justement parce que tout symbolisme est arbitraire, nous n'avons pas le droit d'attribuer à Dante des raisonnements symbolistes dont nous ne sommes pas sûrs qu'il les ait en effet tenus. On peut tabler sur son propre arbitraire chaque fois qu'on est certain qu'il existe, mais au sien, n'ajoutons pas le nôtre. Surtout, ne lui prêtons pas exactement l'arbitraire qu'il faut pour justifier l'interprétation personnelle de sa pensée dont nous cherchons à vérifier l'exactitude. Une fois entrés dans cette voie, nous serions perdus. Pour se délivrer de l'envoûtement des dialectiques symboliques du P. Mandonnet, il est absolument nécessaire de scruter les données, sur lesquelles ses raisonnements reposent et d'en peser au juste la valeur. Tâche doublement ingrate, en vérité. Puisque aucun symbolisme n'est impossible, on ne prouvera jamais que Dante n'a pas, ou n'eût pas accepté ceux qu'on lui prête. On en est donc réduit au travail déplaisant de montrer qu'au lieu de fonder sa thèse sur le symbolisme qu'il a trouvé chez Dante, le P. Mandonnet a trop souvent trouvé chez Dante le symbolisme dont il avait besoin pour prouver sa thèse. Je dis, trop souvent, et non pas, toujours. Sans doute, l'arbitraire de tant d'arguments rend un peu sceptique, même à l'égard de ceux dont les données résistent à la critique. Si les données de tant de raisonnements faux eussent été correctes, leurs conclusions eussent été irréfutables, mais, puisque leurs prémisses sont fausses, elles l'eussent été par hasard. Comment donc s'assurer que même les conclusions des raisonnements symboliques dont les données sont exactes ne se trouvent pas être irréfutables, elles aussi, par hasard ?

#### A. — *Le Nombre de Béatrice*

Ainsi qu'on l'a déjà vu à propos de la *Vita Nuova*, c'est un fait certain pour le P. Mandonnet, que Béatrice ait été « taillée sur le patron de l'unitrinisme » (1). A quoi notre exégète ajoute : « les

---

(1) P. MANDONNET, *Dante le théologien; Introduction à l'intelligence de la vie, des œuvres et de l'art de Dante Alighieri*, Desclée De Brouwer, Paris, 1935, p. 221.

dantologues ont relevé des cas très curieux de l'apparition du nombre trois; cependant, ils n'observent pas assez sa corrélation permanente avec l'unité. Ainsi, au chant XXX ( $3 \times 10$ ) du *Purgatoire*, Dante rencontre pour la première fois Béatrice, qui se révèle à lui au Paradis terrestre, dans cette scène grandiose, où Béatrice lui dit : « Regarde moi bien, c'est bien moi, je suis bien Béatrice. » — « *Guardami ben; ben son, ben son Beatrice!* » Béatrice, l'expression par excellence de la Trinité, puisque ce mystère est l'élément primordial de la Révélation chrétienne, Béatrice répète trois fois le mot *bien*, pour traduire qu'elle est le miracle de la Trinité, comme il est dit dans la *Vita Nuova* » (1).

Comment savoir si telle fut bien l'intention de Dante dans ce passage ? En répétant trois fois le mot *ben* dans le vers de *Purg.*, XXX, 73, Dante a peut-être simplement usé du procédé commun qui consiste à dire, puis à répéter deux fois ce que l'on a dit, pour mieux insister. C'est le type : non, non et non ; ou, si l'on préfère emprunter un exemple à Chapelain : « Chinon, Chinon, trois fois Chinon ! » Mais on en trouve un exemple chez Dante, dans le même chant XXX du *Purgatoire*, vers 49-51 :

Ma *Virgilio* n'avea lasciati scemi  
di se, *Virgilio*, dolcissimo padre,  
*Virgilio* a cui per mia salute die' mi.

Disons-nous que cette triple mention du nom de Virgile est un autre symbole de la Trinité ? Si nous ne le disons pas, pourquoi le dirions-nous du mot *ben* ? Cette répétition ne symbolise peut-être rien. Pourtant, le P. Mandonnet ne s'en tient pas là, car il prétend que ce qui est vrai des nombres 1 et 3 l'est aussi de leur multiples. Par conséquent, 10 et 100 « sont une manifestation de même ordre que l'unité, et neuf et vingt sept sont de même nature que trois. Cela résulte des idées des Anciens sur les propriétés des nombres. Dante a d'ailleurs été conduit à l'usage de ce succédané unitrinique par les exigences de ses représentations. Les nombres un et trois offraient des moyens trop limités pour satisfaire aux exigences artistiques et doctrinales de son œuvre. Les multiples de ces nombres lui donnaient du champ, et il en a largement usé » (2).

(1) P. MANDONNET, *op. cit.*, pp. 198-199.

(2) P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 195.



Le P. Mandonnet en a usé bien plus largement encore. Ainsi, dit-il, « Béatrice est nommée vingt et une fois dans la *Vita Nuova*, c'est-à-dire sept fois trois. Elle l'est soixante trois fois dans la *Comédie*, c'est-à-dire trois fois de plus que dans la *Vita Nuova*, et sept fois neuf. Il suffit de se rappeler le symbolisme de ces chiffres et leur rapport avec Béatrice pour en saisir l'éloquence » (1). — Oui, mais il n'y a pas d'éloquence plus menteuse que celle des chiffres, surtout lorsqu'ils sont faux. Béatrice n'est pas nommée 21 fois dans la *Vita Nuova*, mais 23 fois par son nom complet, et une fois par le diminutif *Bice*. Ni 23 ni 24 ne sont le tiers de 63 (2). Le seraient-ils que nous n'en serions pas plus avancés, car rien ne prouverait que cette proportion ne fût pas un effet du hasard. Le P. Mandonnet ne retient en effet que les nombres qui, exacts ou non, semblent aller dans le sens de sa thèse. Pourquoi ne rien dire des autres ? Si l'on admet que les uns appuient la thèse, les autres doivent être considérés comme de nature à l'affaiblir. Par exemple, le P. Mandonnet a cru trouver une proportion significative entre le nombre de « Béatrice » dans la *Vita Nuova* et dans la *Divine Comédie*. Cette proportion n'existe pas ; mais, même si elle existait, que prouverait-elle ? Pourquoi choisir ces deux œuvres ? Pourquoi ne pas s'en tenir aux trois parties de la *Divine Comédie*, par exemple, comme nous le verrons faire pour les mots suivants ? Simplement parce que les nombres ne suggèreraient plus alors aucune proportion. Pourtant, s'il y a un cas où le nombre des « Béatrice » devrait nous apprendre quelque chose sur la *Divine Comédie*, c'est bien celui de la *Divine Comédie*. Malheureusement, le hasard ne montre cette fois aucune bonne volonté : 2 fois dans l'Enfer, 17 fois dans le Purgatoire et 44 fois dans le Paradis (3) ; 2-17-44, rien à faire avec de tels nombres ; c'est la seule raison qu'ait le P. Mandonnet de ne pas s'y intéresser. Ainsi toute cette belle dialectique arithmetico-théolo-

(1) P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 189.

(2) Si l'on est pressé, la manière la plus rapide de vérifier ces chiffres est de relire entièrement soi-même la *Vita Nuova*, en relevant chacune des mentions du nom de Béatrice. C'est ce que nous avons fait. Si l'on est de loisir, on pourra essayer de retrouver le même nombre en se servant de E. S. SHELDON and A. C. WHITE, *Concordanza delle Opere italiane in prosa e del Canzoniere di Dante Alighieri*, Oxford, Un. Press, 1905. A voir le temps qu'il faut pour se servir de cette savante concordance, on n'ose imaginer ce qu'il en a fallu pour la composer. — Voici notre propre relevé : *Vita Nuova*, II, V (2 fois), XII, XIV, XXII (2 fois), XXIII (3 fois), XXIV (4 fois), XXVIII, XXXI (4 fois), XXXIX (2 fois), XL, XLI, XLII.

(3) Pour ces nombres, voir G. A. SCARTEZZINI, *Concordanza della Divina Comedia di Dante Alighieri*, Brockhaus, Leipzig, 1901, art. *Beatrice*, p. 17.

gique manque de base. Ce n'est pas à l'imagination créatrice de Dante, mais à celle du P. Mandonnet que nous la devons.

On pouvait d'ailleurs s'en douter *a priori*, en voyant comment le P. Mandonnet choisit les divers termes dont il cherche à calculer le symbolisme. Pourquoi ceux-là et non pas d'autres qui devraient se prêter non moins facilement au calcul ? Pourquoi ne pas exercer sa sagacité sur un mot tel que *Amore*, par exemple ? Simplement parce qu'il refuse d'entrer dans aucune combinaison numérique. *Amore* revient souvent dans l'Enfer, même pour désigner Dieu : *la somma Sapienza e il primo Amore* (*Inf.*, III, 6) ; or, d'après les raisonnements que nous allons voir appliqués au mot « volonté », le mot amour ne devrait pas figurer dans l'Enfer. De même, les termes *luce, natura, sustanza, fede, ragione, operanza, bontade*, et bien d'autres encore, auraient du être au moins essayés avant de formuler aucune conclusion sur les faits de ce genre. Il paraît en effet raisonnable de penser que, même si l'on peut trouver des proportions numériques apparemment significatives dans l'emploi de certains mots, le problème subsiste de savoir si de tels faits sont dus au hasard ou s'ils expriment un dessein prémédité du poète. La seule manière de le résoudre serait de faire la contre-épreuve sur d'autres mots, comparables aux premiers par le sens et l'importance du rôle qu'ils jouent dans la *Divine Comédie*. Rien de tel n'a été fait ici. De là, dans les cas dont nous allons parler, l'impression d'arbitraire que laissent le choix des termes et les arguments invoqués pour trouver une valeur de symbole au nombre de cas où Dante les a employés.

### B. — Le verbe « sourire »

Dante, dit le P. Mandonnet, « emploie, dans la *Comédie*, seize fois le verbe *sourire* : une fois en Enfer, c'est qu'il s'agit de rappeler que, dans l'ordre naturel symbolisé par le chiffre 1, le rire est le propre de l'homme. Au Purgatoire l'ordre surnaturel n'est encore qu'à l'état imparfait : le verbe *sourire* est employé six fois. Il l'est neuf fois au Paradis : le symbole est très clair » (1).

Il est exact que le verbe *sourire* ne soit employé qu'une fois en Enfer (*Inf.*, IV, 99) ; six fois au Purgatoire (*Purg.*, II, 83 ; III, 112 ; XII, 136 ; XXI, 109 ; XXVII, 44 ; XXXIII, 95) ; neuf fois au Para-

---

(1) P. MANDONNET, *Dante le théologien*, p. 189.

dis (*Par.*, I, 95 ; II, 52 ; III, 24, 25, 67 ; XI, 17 ; XXII, 135 ; XXXI, 92 ; XXXIII, 49). Les nombres une fois vérifiés, la question reste entière de savoir quel est leur sens, et plus encore peut-être de savoir s'ils en ont un. Le P. Mandonnet semble avoir été séduit par la proportion 6-9, qui peut en effet sembler satisfaisante pour le Purgatoire et le Paradis; mais le sourire unique de l'Enfer a dû grandement l'embarrasser. L'explication la plus naturelle est que, si le mot ne se rencontre qu'une fois dans cette partie de la *Comédie*, et encore aux Limbes, c'est parce que l'Enfer est un lieu où les occasions de sourire sont plutôt rares. Mais il n'y aurait aucun symbolisme dans une raison si prosaïque. Le P. Mandonnet préfère donc penser que le nombre 1 rappelle ici l'ordre naturel, et que c'était le cas de le rappeler, puisque le rire est le propre de l'homme. — A quoi nous objecterons d'abord que l'enfer n'a pas été créé par Dieu pour y loger le propre de l'homme, mais aussi que sourire n'est pas rire. Si c'est la nature humaine que Dante voulait symboliser par son propre, ce n'est pas *sorridere*, mais *ridere* qu'il fallait compter. Or, bien que *riso* s'y rencontre en un passage immortel (*Inf.*, V, 131), *ridere* n'y figure pas. Si l'on objecte que les deux mots sont pratiquement équivalents, il faudra les compter ensemble au Purgatoire. Or j'en ai relevé neuf cas (*Purg.*, I, 20 ; VI, 48 ; XI, 82 ; XX, 108 ; XXI, 122, 127 ; XXV, 103 ; XXVIII, 67, 76) ; il y en a peut-être d'autres, mais, quel qu'en soit le nombre, la proportion 1, 6, 9, cesse alors d'exister. La seule manière d'éviter cette conséquence, c'est de faire ce qu'a fait le P. Mandonnet : admettre que sourire veuille dire rire aux Limbes, mais que rire ne veuille pas dire sourire au Purgatoire ni au Paradis. Voilà bien des complications, et de bien arbitraires, pour s'assurer un aussi mince résultat.

### C. — *Le symbolisme d' « intelletto »*

Dante, ajoute le P. Mandonnet, « également dans la *Comédie*, emploie trente fois le mot *intelletto*; six en Enfer, douze au Purgatoire, douze au Paradis. C'est que l'intelligence des damnés est privée du *ben dell' intelletto*. Trente, d'autre part, est, nous le savons, le symbole de la Philosophie; or les sciences sont le propre et l'apanage de l'intelligence humaine : d'où le nombre des citations » (1).

(1) P. MANDONNET, *Dante le théologien*, p. 189.

Une fois de plus, le P. Mandonnet ne donne pas de références; or la Concordance de Scartazzini ne relève que 28 emplois d'*intelletto* dans la *Divine Comédie* (1) : 5 en Enfer, 12 dans le Purgatoire et 11 dans le Paradis. Supposons pourtant que les nombres du P. Mandonnet soient exacts; comment expliquera-t-on que Dante ait voulu symboliser le fait que l'intelligence des damnés est privée de la vue de Dieu, par le nombre 6, multiple du nombre parfait qui est trois ? On eût compris, à l'extrême rigueur, qu'*intelletto* fût employé une fois en Enfer, pour symboliser l'intellect dans son état naturel. On eût encore mieux compris que le mot n'y fût pas employé du tout, comme c'est le cas pour « volonté »; mais le nombre 6 ne suggère ici aucun sens concevable, et le P. Mandonnet lui-même n'en propose aucun. On peut en dire autant de l'égalité 12-12 pour le Purgatoire et le Paradis. A supposer qu'il y ait un sens à nommer 6 fois l'intellect en Enfer pour dire que l'intellect y est privé de la vue de Dieu, on ne voit pas pourquoi l'intellect serait nommé 12 fois au Purgatoire, où il ne jouit pas encore de cette vue, et, derechef, qu'il soit encore nommé 12 fois au Paradis, où l'intellect jouit de la vue de Dieu. Une série telle que 1-6-9, eût été compréhensible; la série 6-12-12 ne l'est absolument pas; si, comme il est probable, les nombres exacts sont ceux de Scartazzini : 5-12-11, le problème ne se pose même pas.

#### D. — Le symbolisme de « volonté »

« En bon thomiste », continue le P. Mandonnet, « Dante n'emploie que dix fois le mot de volonté : c'est-à-dire trois fois moins; car l'intelligence est la faculté maîtresse. La volonté n'est pas mentionnée en Enfer, parce que les damnés et les démons n'ont plus la volonté de tendre à leur fin. Ils blasphèment Dieu et n'en ont pas désir, mais haine. La volonté est nommée une fois au Paradis : elle n'a pas son objet. Elle l'est neuf fois au Paradis » (2).

Cette fois, l'embarras du lecteur est plus grand que jamais, car non seulement le P. Mandonnet ne nous donne pas de références, mais il ne nous dit même pas quel mot italien il traduit par le français « volonté ». Nous avons en effet le choix entre trois formes : *volontà*, *volontade* et *volontate*. De laquelle s'agit-il ? Impossible de

(1) G. A. SCARTAZZINI, *Concordanza della Divina Commedia*, p. 74.

(2) P. MANDONNET, *Dante le théologien*, pp. 189-190.

le savoir. Le P. Mandonnet nous dit simplement en note d'aller voir dans SCARTAZZINI, *Enciclopedia dantesca*. Il faut donc conclure de là que l'Encyclopédie de Scartazzini n'est pas d'accord avec sa Concordance. Si nous nous en rapportons à ce dernier travail, nous trouvons 7 cas de *volontà*, dont l'un a la variante *volontate*. En négligeant les variantes et en additionnant les trois formes, nous obtiendrons 13 cas, et non pas 10. En additionnant *volontà* et *volontade*, nous aurions 2 cas pour le Purgatoire et 8 pour le Paradis, ce qui n'est pas 1 et 9. En additionnant *volontade* et *volontate*, nous aurions 1 cas pour le Purgatoire et 5 cas pour le Paradis : 1 et 5 ne sont pas 1 et 9 (1). De quelque manière que l'on s'y prenne, impossible de retrouver les nombres du P. Mandonnet.

Une fois de plus, feignons pourtant d'admettre les chiffres que l'on nous donne; on se demande ce qu'ils peuvent bien signifier ? *Sorridere* figure une fois en Enfer parce que rire est le propre de l'homme; *Intelletto* y est employé 6 fois parce que l'intellect y est privé de la vue de Dieu, et voici maintenant que *volonté* n'y est pas employé du tout parce que la volonté des damnés est fixée dans le mal. Pourtant, les damnés ont bien encore une volonté, sans quoi ils ne pourraient haïr Dieu. Elle devrait donc être nommée soit une fois, comme l'est le « propre de l'homme », soit six fois, comme l'intellect. Même remarque en ce qui concerne l'unique mention de la volonté au Purgatoire. Elle n'y a pas son objet, c'est vrai, mais l'intellect des âmes du Purgatoire ne l'a pas non plus; pourquoi donc l'intellect y serait-il nommé 6 fois et la volonté seulement une fois, puisque ces deux facultés sont dans le même état ? De la série 0-1-9, comme des précédentes, on peut dire qu'elle ne signifie strictement rien. Le fait que la thèse du P. Mandonnet triomphe quels que soient les nombres, autorise à conclure que n'importe quel nombre peut symboliser n'importe quoi.

#### E. — Les acteurs du Poème sacré

Ce ne seraient d'ailleurs là que des disputes assez vaines, si le P. Mandonnet n'avait étendu sa méthode au problème beaucoup plus important des acteurs de la *Divine Comédie*. Cette fois, ce n'est plus seulement la structure de la pièce écrite, mais le sens profond

---

(1) G. A. SCARTAZZINI, *Concordance della Divina Commedia*, p. 100.

de l'œuvre qui se trouve mis en question. Pour déterminer le nombre des acteurs principaux du poème sacré, et leurs fonctions, il eût été naturel de procéder d'abord à une analyse objective de l'œuvre et d'en extraire les éléments d'information qu'elle contient à ce sujet. Le P. Mandonnet lui-même a d'ailleurs peut-être cru qu'il procédait ainsi. En fait, son *unitrinisme* avait d'avance réglé la question pour lui. Le problème est en effet solidaire, dans sa pensée, de celui du symbolisme de Dante. L'*unitrinisme* général de l'œuvre exigeait qu'elle comportât trois acteurs principaux, chargés chacun de trois fonctions principales. La chose est aussi claire pour lui que  $3 \times 3 = 9$ , et il nous a livré depuis longtemps les noms de ces trois protagonistes. Aucune objection n'a jamais pu obtenir de lui, non seulement une modification si légère fût-elle de ses vues, mais même le moindre signe d'attention. Tout ce que l'on a pu dire là-dessus autour de lui est resté pour lui lettre morte. Dans le dernier de ses travaux sur Dante, il répétait donc littéralement ce qu'il avait dit dans les premiers : « Les acteurs de premier ou de second plan, ainsi que les simples figurants, forment une nombreuse cohorte dans le théâtre dantesque ; mais l'importance de leur rôle est établie avec un art scénique achevé. Il y a entre eux une gradation de valeur qu'on peut dire parfaite. La scène est occupée par trois personnages principaux, Dante, Virgile et Béatrice » (1). Pour déterminer la gradation de valeur entre ces personnages, le P. Mandonnet applique la règle simple qui les lui a fait choisir. On avouera d'ailleurs que c'est la règle même à laquelle les acteurs mesurent l'importance des rôles : leur longueur : « Dante toutefois est le protagoniste, parce que l'élément poétique de la *Comédie* est conçu comme un voyage fictif de Dante, et le Poète est en action du commencement à la fin. Virgile ne prend part au voyage qu'à travers l'Enfer et le Purgatoire, jusqu'aux abords du Paradis terrestre. Dès ce moment, c'est Béatrice qui se substitue à Virgile et devient le guide de Dante » (2).

Inattaquable chez un homme de théâtre, ce criterium est assez

---

(1) P. MANDONNET, *Dante le théologien*, p. 204. — Même thèse dans *Dante théologien*, article publié dans *Revue des Jeunes*, 25 mai 1921, p. 379 ; cf. *ibid.*, pp. 391-392 ; et dans *Theologus Dantes*, dans le *Bulletin du Comité catholique français pour la célébration du VI<sup>e</sup> centenaire de la mort de Dante*, n° 5, Janvier 1922, p. 490.

(2) P. MANDONNET, *Theologus Dantes*, p. 490 ; texte reproduit dans *Dante le théologien*, p. 204. — Voir sur ce point E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, J. Vrin, Paris, 1924 ; Préface, p. 6.

surprenant chez un théologien qui traite Dante lui-même comme un théologien. Il est en effet facile de voir que la valeur théologique du rôle joué par chacun de ces acteurs est inversement proportionnelle à sa valeur théâtrale. Dante est le protagoniste du drame, mais il en est le héros le plus passif, le guidé de tous les guides. Virgile ne figure que dans 65 chants mais il y figure à titre de maître et guide de Dante. Béatrice ne figure que dans 25 chants, mais elle y figure une réalité surnaturelle infiniment plus haute que celles de Dante et de Virgile. S'il y a, entre les personnages de la *Comédie*, « une gradation de valeur qu'on peut dire parfaite », on doit faire d'expresses réserves sur un critère qui conduit à poser le rôle de Dante comme quatre fois plus important que celui de Béatrice. Mais, on s'en doute, le P. Mandonnet avait ses raisons de compter ainsi, car si l'on mesure l'importance des rôles, non à leur longueur, mais à leur valeur théologique, il n'y a plus trois protagonistes, mais quatre : Dante, Virgile, Béatrice et saint Bernard de Clairvaux. Or le P. Mandonnet ne voulait ni admettre quatre protagonistes, car il y allait de l'*unitrinisme* de la *Divine Comédie*, ni réduire ces protagonistes aux trois derniers car c'eût été restreindre le thomisme de Dante. Il lui fallait donc s'en tenir à son premier critère, et c'est ce qu'il a fait.

En le faisant, il n'établissait pas seulement entre les personnages de la *Comédie* une hiérarchie selon son goût, il éliminait purement et simplement l'un d'entre eux. Élimination entièrement arbitraire, et que l'on peut expliquer, mais non justifier, car elle fausse la structure théologique du poème sacré. Parmi les acteurs principaux du drame qui s'y joue, on peut d'abord mettre à part Dante, pèlerin de l'au-delà, que dirigent ses divers guides. Parmi ces guides, il faut donner la première place à Béatrice, car elle n'est pas seulement un guide, mais celui qui délègue les deux autres. Viennent enfin les deux guides délégués par Béatrice : Virgile au début du voyage, saint Bernard à la fin. Il est facile de vérifier ces divers points. D'abord, c'est bien Béatrice qui mène la barque, ou plutôt la flotte ; comme dit Dante, elle est l'amiral (*Purg.*, XXX, 58) qui conduit toute l'action : elle a mis Virgile en mouvement : *Io son Beatrice che ti faccio andare (Inf.*, II, 70), et elle enverra saint Bernard, le moment venu : *A terminar lo tuo disiro, mosse Beatrice me del loco mio (Par.*, XXXI, 65-66). Ensuite, il est clair que Dante a scandé les étapes principales de son voyage dans l'au-delà par ces péripéties que sont les apparitions ou disparitions de ses guides. Or il y a

correspondance voulue entre ces divers épisodes : 1° apparition de Virgile : *Inf.*, I, 79 : *Or se' tu quel Virgilio...* ? 2° disparition de Virgile au moment où Béatrice apparaît pour le remplacer : *Purg.*, XXX, 31-57; 3° disparition de Béatrice au moment où Bernard apparaît pour la remplacer : *Credea veder Beatrice, e vidi un sene* (*Par.*, XXXI, 59). Les vers par lesquels Dante annonce ces changements de guide en marquent bien la correspondance : *Volsimi alla sinistra col rispitto... per dicere a Virgilio* (*Purg.*, XXX, 43-46), et *volgeami con voglia riaccesa per domandar la mia donna* (*Par.*, XXXI, 55-56). Ce sont là des événements conjugués et qui ne prennent leur sens plein que par les relations qui les unissent. Quel est ce sens ?

Ainsi qu'on s'en souvient sans doute, le P. Mandonnet est absolument certain que Béatrice est une pure fiction symbolique (1). Le moment est venu pour nous d'examiner de plus près la signification qu'il lui attribue et de peser les faits sur lesquels s'appuie l'interprétation qu'il en donne. Hors du Paradis, nous dit-il, Béatrice symbolise la foi, et Dante lui-même l'aurait explicitement affirmé dans le passage de *Purg.*, XVIII, 48 où nous lisons que « Béatrice est œuvre de foi » : *Beatrice ch' opera è di fede* (2). « Le sens poétique », conclut de là l'illustre historien, « est que Béatrice est une création de foi... Mais, au sens vrai, elle est la foi elle-même ». C'est là, je le crains du moins, un faux sens. *Ch' è opra di fede* ne me semble pas signifier : « qui est œuvre de foi », mais plutôt : « parce que c'est là œuvre de foi ». Scartazzini a correctement entendu ce passage dans son Commentaire : « je ne peux te parler à ce sujet qu'autant que la raison est capable de le savoir ; pour ce qui dépasse les limites de la raison humaine, comme il s'agit d'une question de foi, mets ton espoir seulement en Béatrice, qui te l'expliquera ». Il n'est pas ici question que Béatrice soit une « création de la foi » ; Dante dit simplement qu'elle en est le porte-parole. Disons donc avec lui qu'elle est ici, non pas le symbole, mais bien plutôt l'interprète auprès de Dante de la foi en la révélation divine, qui guide l'homme vers sa fin dernière, la vision béatifique.

Or, dans la *Divine Comédie*, Béatrice n'est ni une cause absolument première ni une fin absolument ultime. Elle est la déléguée vers Dante de l'amour divin : *Amor mi mosse, che mi fa parlare* (*Inf.*, II, 72), et elle doit le conduire par la connaissance de Dieu,

(1) P. MANDONNET, *Dante le théologien*, p. 219.

(2) P. MANDONNET, *Dante le théologien*, p. 211 et p. 219.



à l'amour de Dieu. Bref, elle vient de l'amour et va à l'amour. C'est d'ailleurs pourquoi, avec un art admirable, Dante a marqué d'avance que, dès qu'il commence à sentir les premières ardeurs de l'amour extatique, il commence aussi d'oublier Béatrice. Bien loin de s'en formaliser, Béatrice elle-même s'en amuse, car, semblable à la foi, elle n'est venue que pour pouvoir ensuite s'effacer. Cet incident significatif se place au *Paradiso*, X, 52-60, où Béatrice invite le poète à remercier Dieu, Soleil des Anges. Rempli de dévotion en entendant ces paroles, Dante tourne son âme vers son créateur :

e si tutto mio amore in lui si mise,  
che Beatrice edissò nell' obbio.

Béatrice ne fait qu'en rire. Or cette première éclipse de Béatrice par l'amour annonce clairement son éclipse finale, qu'elle-même aura voulue et causée. C'est elle qui délèguera saint Bernard auprès de Dante, pour le conduire à l'extase finale, couronnement de son pèlerinage dans l'au-delà, fin dernière du poème sacré et prémice de la fin dernière de l'homme. C'est donc qu'elle-même ne peut conduire Dante au terme de son voyage. L'intention du poète est parfaitement claire, et Pierre Alighieri, commentant l'œuvre de son père, ne s'est pas trompé sur le sens de ce passage : « Fingendo se relinqui a Beatrice. Figura est, quod per theologiam Deum videre et cognoscere non possumus, sed per gratiam et contemplationem. Ideo mediante sancto Bernardo, idest contemplatione, impetratur a Virgine gratiam videndi talia, quae per scripturas percipi non possunt (1). » De même que Béatrice s'est fait précéder de Virgile tant que la foi n'était pas encore nécessaire, et qu'elle s'est substituée à Virgile au point où la lumière naturelle est devenue insuffisante (*Purg.*, XXX, 73 suiv.), elle s'efface à son tour devant saint Bernard au moment où l'œuvre préparée par la connaissance doit s'achever par l'amour (*Par.*, XXXI, 192). Car il est bien vrai que, pour Dante comme pour saint Thomas, la béatitude céleste est essentiellement une vue de Dieu que l'amour suit (2) ; il faut pourtant que

(1) P. ALLEGHERI, *Super Dantis ipsius genitoris Comoediam Commentarium*, G. Piatti, Florence, 1845, p. 729.

(2) Sur ce point, le P. Mandonnet a tout à fait raison : *Dante le théologien*, p. 274 ; qui renvoie à *Par.*, V, 7-9 et XXVIII, 109-111. Dante a certainement opté pour la conception thomiste et intellectualiste de la béatitude contre la conception franciscaine et affective. Voilà un cas précis, et important, où l'on

l'amour guide d'abord l'homme vers la béatitude. C'est pourquoi, avec sa sûreté quasi-infaillible, Dante remet l'achèvement de son poème aux mains de saint Bernard, l'extatique de la contemplation amoureuse de Dieu :

Tal era io mirando la vivace  
 carità di colui, che in questo mondo,  
 contemplando, gustò di quella pace.  
 (Par., XXXI, 109-111).

Il ne semble pas d'une bonne méthode de fouiller les formules de Dante les plus communes pour y chercher des symboles hypothétiques tout en fermant les yeux à des faits aussi massivement évidents que ceux-ci. La longueur des rôles confiés aux acteurs de la *Divine Comédie* n'est pas tout. L'ordonnance générale du poème requiert que la charité s'ajoute à la foi, et la couronne, comme la foi s'ajoute à la raison et l'illumine. Certes, le rôle de saint Bernard est court, mais il est décisif, puisque sans lui le poème demeurerait inachevé. Est-il exagéré de compter parmi les protagonistes du poème sacré ce saint Bernard que l'on ne peut en supprimer sans décapiter le poème ? Je ne le pense pas ; je pense même que le rôle de saint Bernard fût devenu aux yeux du P. Mandonnet d'une importance capitale, incommensurable à tout autre, si Dante l'avait confié à saint Thomas d'Aquin.

C'est là toute la question. Les acrobaties exégétiques du P. Mandonnet n'avaient pas d'autre motif que de démontrer le caractère foncièrement thomiste de la théologie de Dante. S'il n'y a que trois acteurs principaux dans la *Divine Comédie*, c'est évidemment l'*unitrinisme* de Dante qui l'exige ; mais ce qui exige que cet *unitrinisme* soit aussi implacablement conséquent et universel dans ses applications, c'est qu'il faut à tout prix éliminer saint Bernard de Clairvaux. Dès qu'il n'y a plus de place pour lui, Béatrice ne craint plus de rival, et elle ne doit pas en avoir, parce qu'au triomphe absolu de Béatrice est lié celui de saint Thomas d'Aquin.

Certes, pour qui regarde les choses telles qu'elles s'offrent à la vue de n'importe quel lecteur de la *Divine Comédie*, saint Thomas et sa théologie y occupent une place d'honneur, sur laquelle

---

peut parler du thomisme de Dante. Pourtant, même ici, où il a pleinement raison, le P. Mandonnet simplifie en concluant que, pour Dante, « la béatitude finale appartient à l'intellect » ; voir plus haut, ch. I, p. 48.

nous aurons d'ailleurs à revenir. Pourtant, il n'y est pas le seul théologien, puisque, pour ne rien dire de saint Bernard, saint Bonaventure y fait pendant au Docteur dominicain. Dante a donc intégré la théologie thomiste à la *Divine Comédie*, mais on ne peut soutenir qu'il ait intégré la *Divine Comédie* à la théologie thomiste. Or c'est évidemment le contraire que le P. Mandonnet a voulu démontrer. Pour lui, Dante « est un fidèle disciple de Thomas d'Aquin », dont l'œuvre capitale, la *Divine Comédie*, « est d'ordre théologique par ses fins, sa matière et sa forme poétique elle-même » (1). On comprend qu'un interprète de Dante convaincu de cette idée ait fait spontanément le nécessaire pour éliminer les faits qui l'eussent obligé à en nuancer la formule. On comprend non moins facilement qu'il ait magnifié outre mesure tous les faits qui allaient dans le sens de sa thèse. Ainsi, nous venons de l'entendre dire qu'après Virgile, c'est Béatrice qui levient le guide de Dante, ce qui est vrai, mais nous l'avons vu taire cet autre fait, qu'après Béatrice, c'est saint Bernard qui conduit Dante. Nous allons le voir, pour la même raison, confondre saint Thomas avec la théologie et la théologie thomiste avec la Révélation même. Ceci fait, il n'y aura plus de place dans la *Divine Comédie* pour aucun élément non thomiste d'origine quelconque, ce qu'il s'agit d'obtenir.

#### F. — La voix de saint Thomas

Voici en effet un des arguments préférés du P. Mandonnet en faveur du thomisme foncier de Dante, et il paraît d'abord tout à fait décisif : « Enfin pour qu'on ne puisse pas se méprendre sur la pensée du Poète, déjà rendue si claire par toutes ces particularités, Dante nous déclare que le parler de Thomas d'Aquin est semblable à celui de Béatrice :

Per la similitudine che nacque  
del quo parlare e di quel di Beatrice » (2).

---

(1) P. MANDONNET, *Dante le théologien*, pp. 277-278. — Sur les antécédents de ce que l'on a justement nommé « la leggenda di Dante tomista » et les méthodes par lesquelles on a tenté de la justifier, voir B. NARDI, *Stipieri di Brabant nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante*, extrait de la *Rivista di filosofia neo-scolastica*, chez l'Auteur, Spianate (Pescia), 1912, pp. 11-12.

(2) *Par.*, XIV, 7-8; dans P. MANDONNET, *Dante le théologien*, p. 287. — Cf. *Dante théologien*, dans *Revue des Jeunes*, 1921, p. 395; *Theologus Dantes*, dans

Cet argument serait en effet décisif, si la traduction du texte de Dante que le P. Mandonnet propose n'était aussi libre. Littéralement traduits, les deux vers de Dante signifient : « à cause de la similitude qui naquit de sa parole et de celle de Béatrice ». On accorde volontiers que ce n'est pas clair, mais, précisément, à ne lire que la traduction du P. Mandonnet, nul ne se douterait qu'il y ait ici aucune obscurité. Il y en a une pourtant, et sur laquelle la sagacité des commentateurs s'est exercée avec succès.

Pour comprendre le sens de ces deux vers, remettons-les dans leur contexte : « Dans un vase rond, l'eau se déplace du centre vers la circonférence, et aussi de la circonférence vers le centre, selon qu'on la frappe du dedans ou du dehors. Ce que je dis là me vint soudainement à l'esprit au moment où se tût l'âme glorieuse de Thomas, par l'effet semblable que produisirent sa parole et celle de Béatrice, à qui il plut de commencer ainsi après lui » (*Par.*, XIV, 1-9). Ce qui justifie cette traduction, c'est d'abord le contexte. Si Dante, voulait dire que « le parler de Thomas d'Aquin est semblable à celui de Béatrice », on ne comprendrait pas que la ressemblance de leurs deux voix ait pu le faire penser à une eau contenue dans un vase rond, et dont les ondes concentriques se dirigent du centre à la circonférence ou de la circonférence au centre selon que l'on frappe l'eau au milieu du vase ou les bords de ce vase. On le comprend sans peine, au contraire, si l'on replace les personnages dans les positions que Dante leur a assignées au début de *Par.*, XIV. Dante et Béatrice se trouvent alors au centre de deux couronnes concentriques de Bienheureux. Thomas d'Aquin se tient sur l'une de ces couronnes. Il vient de leur parler : sa voix s'est donc déplacée comme une onde qui irait de la circonférence d'un vase à son centre. A peine Thomas a-t-il fini de parler, Béatrice prend la parole pour lui répondre : sa voix se déplace donc en sens inverse, comme une onde qui va du centre d'un vase vers ses bords (1). Il faut donc certainement traduire *la similitudine* comme le fait avec raison Scartazzini dans son

---

*Bulletin de Jubilé*, n° 5; p. 521; et *Siger de Brabant et l'averroïsme latin*, 2<sup>e</sup> édit., Louvain, 1911; t. I, p. 290, note 1.

(1) C'est le sens que donne Pierre Alighieri : « ...sicut percutiendo unum vas, puta bacile plenum aqua, in suo centro, idest in medio, undatio vadit ad extrema; et e contra percutiendo illud idem vas extra, undatio vadit ad dictum centrum, ut per experientiam patet, ita locutio Beatricis, quae erat contra auctorem, ut centrum, in illis choreis et rotis ivit, et responsio redivit, qualis dicitur textus ». P. ALIGHIERI, *Super Dantis ipsius genitoris Comoediarum Commentarium*, G. Piatti, Florence, 1835, pp. 646-647.

commentaire : « per il fatto simile, che avvenne, del parlare di S. Tommaso e di Beatrice »; c'est-à-dire : « à cause du fait semblable [au précédent] qui résulta du parler de saint Thomas et de celui de Béatrice ».

Cette interprétation offre un sens cohérent avec l'ensemble du texte; elle est donc préférable à celle du P. Mandonnet qui ne s'y rattache à rien et le rend même incohérent. Si l'on accorde ce point, il faut en conclure que Dante n'a jamais dit que la voix de saint Thomas ressemblât à celle de Béatrice, mais bien que leurs deux voix avaient produit les mouvements semblables, et de sens inverse, qui lui ont suggéré la comparaison que l'on a vue. Le P. Mandonnet a donc bâti sur le vide, lorsqu'il affirmait, avant de citer ces vers : « Dante indique d'ailleurs clairement sa pensée quand, après avoir fait longtemps parler Thomas, Béatrix prend la parole, et que le poète déclare qu'il y a une similitude de langage entre Thomas et Béatrix, c'est-à-dire, entre la théologie du grand docteur et la foi chrétienne elle-même, si bien qu'on distingue à peine la voix de l'un de la voix de l'autre » (1). Il ne suffit plus ici au P. Mandonnet de faire dire à Dante que ces deux voix sont semblables, il veut que la voix de Béatrice soit celle de la Foi, que la voix de Thomas soit celle même de la Théologie, et qu'on ne puisse presque plus les distinguer : formule, cette fois, qu'aucune prestidigitacion ne fera jamais sortir du texte. Ce prestigieux argument pour établir que Dante considérait la théologie thomiste et la foi comme à peine discernables, a juste la valeur du contre-sens auquel il doit d'exister.

Nous n'avons pas à discuter ici de nouveau la nature du thomisme de Dante; la seule question qui nous intéresse est celle de savoir s'il a des limites et surtout quelle est leur nature. Jusqu'ici nous avons de quoi conclure que son thomisme ne fut ni si intégral, ni si exclusif qu'on l'a parfois supposé. Il nous faut à présent considérer un autre ordre de faits, dont l'examen nous rapprochera sensiblement de notre problème et en préparera directement la solution.

---

(1) P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, t. I, p. 299, note 1.

## II — La critique des Ordres Mendiants

Le passage fameux du *Parad.*, XI, 124-239, où Dante emprunte la voix de saint Thomas pour critiquer certaines tendances qui lui déplaisaient dans l'Ordre dominicain, est un de ceux qui ont donné lieu aux interprétations les plus différentes. Le P. Mandonnet s'est rallié à l'une des plus anciennes, dont il n'est pourtant pas certain qu'elle soit la bonne. Il nous faut donc reprendre le problème à notre tour, et d'autant plus nécessairement que si nous acceptions l'interprétation des textes proposée par le P. Mandonnet, nous serions immédiatement acculés, soit à éliminer sa propre thèse, soit, comme il fait lui-même, à tenir les textes ainsi compris pour nuls et nonavenus.

Partons du passage de la *Comédie* où Thomas d'Aquin prend la parole et se présente lui-même à Dante : « Je fus du nombre des agneaux du saint troupeau que Dominique mène par un chemin où l'on s'engraisse bien, si l'on ne s'égare » (*Par.*, X, 94-96). Le commentaire de Scartazzini, glose correctement ce passage : « J'appartins à l'Ordre des Prêcheurs, fondé par saint Dominique avec une règle qui, correctement observée, conduit l'homme à la perfection chrétienne... On avance dans la perfection chrétienne, si l'on ne dévie pas du juste chemin tracé par le fondateur pour courir après les faux biens du monde ». Le problème qui se pose alors est de savoir exactement ce que Thomas reproche à son Ordre, « u' ben s'impingua, se non si vaneggia » ? Que l'on traduise *vaneggia* par « s'égare », « poursuit de faux biens », ou « poursuit les vanités de ce monde », le problème subsiste : de quelles vanités s'agit-il ?

Il se trouve heureusement que Dante lui-même l'a expliqué, car il attachait une grande importance à ce vers, auquel il fait allusion une première fois dans la suite (*Par.*, XI, 22), et qu'il a même complètement reproduit une deuxième fois (*Par.*, XI, 139), pour bien marquer que ce qu'il vient alors de dire en est l'explication. En fait, cette explication commence dès le début de *Par.*, XI et remplit entièrement tout ce Chant, qui se termine intentionnellement sur un rappel du vers : « U' ben s'impingua, se non si vaneggia ». Le sens général de l'explication est fort clair, le chant XI tout entier s'orientant vers cette conclusion : les Dominicains trahissent l'idéal de leur fondateur, dans la mesure même où ils se détournent des fins spirituelles pour s'engager dans le temporel, *sous quelque forme que ce soit.*

Ce thème s'annonce dès les douze premiers vers du chant XI. Encore ému d'avoir rencontré les Docteurs illustres que Thomas d'Aquin vient de lui désigner à la fin du chant X, Dante s'exclame : « Mortels aux soucis insensés, combien faux sont les calculs qui vous font voler si bas ! Tandis que l'un s'adonnait au Droit, l'autre à la Médecine, que d'autres encore se poussaient dans le sacerdoce, cherchaient à dominer par force ou par ruse, à dérober, à réussir dans les affaires, se plongeaient jusqu'à l'épuisement dans les plaisirs de la chair où s'adonnaient à l'oisiveté, moi, affranchi de toutes ces choses, là haut dans le ciel avec Béatrice je recevais un si glorieux accueil » (*Par.*, XI, 1-12). Nous voici donc prévenus ; Dante va parler désormais en homme qui juge tout du point de vue du quatrième ciel : il se propose de requérir avec intransigeance la pureté totale de l'ordre spirituel.

C'est si bien là son dessein, que Dante se fait dire aussitôt par Thomas d'Aquin : je sais ce que tu penses en ce moment. Tu as deux doutes. D'abord, tu te demandes ce que j'ai voulu dire par ces mots : « U' ben s'impingua, se non si vaneggia » ; ensuite, tu voudrais savoir comment j'ai pu dire du roi Salomon, qu'il n'y eut jamais un deuxième homme aussi grand que lui : « a veder tanto non surse il secondo » (*Par.*, XI, 19-27). Thomas d'Aquin va donc éclaircir pour Dante cette double difficulté.

L'Église est l'épouse mystique du Christ. Pour assurer l'union de l'Église et de son époux divin, Dieu lui a envoyé deux guides, l'un, saint François, brûlant d'amour comme un séraphin ; l'autre, saint Dominique, resplendissant de la lumière de la sagesse comme un chérubin (*Par.*, XI, 37-39). Thomas va se charger de raconter la vie de saint François, comme Bonaventure, au chant XII, racontera celle de saint Dominique. D'ailleurs, fait remarquer Thomas, quel que soit celui des deux qu'on loue, on loue l'autre (*Par.*, XI, 40-42). La remarque est importante, car elle explique comment, après avoir décrit l'idéal franciscain, Thomas pourra s'en prévaloir pour blâmer certains Dominicains. Du point de vue auquel il se place dans ce Chant, les deux Ordres sont pratiquement interchangeable, parce qu'en dépit des nuances qui les distinguent, ils ont le même idéal. En effet, ce que Thomas met surtout en relief dans son éloge de saint François, c'est son mariage avec la Pauvreté (*Par.*, XI, 55-75), cette richesse inconnue et féconde qu'embrasseront ses premiers disciples (*Par.*, XI, 76-87) et qu'il recommandera à ses fils, avant de mourir, de toujours servir et aimer (*Par.*, XI, 112-114).

Ainsi, le saint François de Thomas d'Aquin est un exemple parfait de renoncement total aux biens temporels. Or, ajoutez-t-il aussitôt, songez quel digne compagnon saint Dominique fut pour saint François, dans leur effort pour conduire à bon port la barque de saint Pierre ! « C'est lui [Dominique] qui fut notre patriarche, car celui qui le suit comme il veut qu'on le suive, tu peux voir de quel frêt précieux il charge sa barque. Mais son troupeau est devenu si avide de nourriture nouvelle qu'on ne peut l'empêcher de se débâter à travers les ravins, et plus ses brebis vagabondes s'écartent de lui, plus elles retournent au bercail vides de lait. Il y a bien celles qui craignent le danger et se serrent contre le pasteur, mais elles sont si peu qu'il suffit de peu de drap pour leur faire des chapes. Maintenant, si je me suis exprimé clairement, si tu m'as écouté avec attention et si tu te rappelles ce que j'ai dit, ton désir sera en partie satisfait, car tu comprendras quel est l'arbre qui perd son écorce, et tu comprendras ma restriction : « où l'on s'engraisse bien, si l'on ne s'égare ». (Par., XI, 121-139).

La fin de ce passage est l'un de ceux, nombreux chez Dante, que même un lecteur italien est obligé de traduire pour le comprendre. Nous avons adopté l'interprétation des trois derniers vers que Beccaria et Bertoldi ont fait prévaloir. Deux raisons nous invitaient à l'accepter. D'abord, dans les deux vers obscurs :

e vedrai il corregger che argomenta,  
U' ben s'impingua, se non si vaneggia' (v. 138-139)

il faut nécessairement que le dernier vers, qui est une citation de Dante par lui-même, dépende de l'un des deux mots du vers précédent : *corregger*, ou *argomenta*. Dans la traduction que nous proposons, le vers 139 dépend de *corregger* : « la restriction (ou correction)... : si l'on ne s'égare ». Dans la traduction proposée par le P. Mandonnet, sur laquelle nous reviendrons, le vers 139 reste en l'air et ne se relie pas au précédent. La seconde raison que nous avons de préférer cette traduction, est qu'elle est beaucoup moins favorable que l'autre à la thèse que nous soutenons. Conservons-là donc telle quelle, et tirons-en la conclusion que le sens général du Chant XI est celui-ci : Dieu a donné saint François et saint Dominique à l'Église en vue d'une seule et même fin, qui est de la rappeler au respect de sa nature spirituelle et au mépris des choses temporelles.

Pour comprendre la traduction de ces deux vers que propose le



P. Mandonnet, il faut substituer à la leçon *corregger* (correction) la leçon également attestée : *corregier*. Ceux qui lisent ce mot, dont je ne crois pas qu'il existe d'autre exemple en italien, le considèrent comme une abréviation d'un hypothétique *corregiero*, lui-même formé sur le modèle de *cordigliero*. De même que *cordigliero* signifie « cordelier », donc « franciscain », *corregier*[o] signifierait « l'homme à la courroie », c'est-à-dire, le Dominicain. Le sens du passage deviendrait alors le suivant : « tu connais quel tronc perd son écorce, et tu vois l'homme à la courroie qui se perd en de stériles disputes (*e vedrai il corregiér che argomenta*). C'est pourquoi j'ai dit : là bien on s'engraisse si l'on ne devient vain » (1). Et sans doute, si l'on était sûr de l'existence du mot *corregiér*, le vers 138 n'en serait que plus facile à traduire. « Le Dominicain qui dispute » donne un sens très satisfaisant. Mais d'abord l'existence de ce mot reste douteuse, ce qui est assez inquiétant (2), et surtout, le vers 138 une fois traduit ainsi, on ne peut plus passer au vers 139. Traduit à la lettre, le texte donne alors ceci : « tu verras l'homme à la courroie qui dispute, où bien l'on engraisse, si l'on ne devient vain ». Le P. Mandonnet ne pouvait pas ne pas voir la difficulté, puisqu'il traduisait le passage; il s'est donc tiré d'affaire en ajoutant un membre de phrase au texte de Dante : « tu vois l'homme à la courroie qui se perd en de stériles disputes. *C'est pourquoi j'ai dit : là bien on s'engraisse si l'on ne devient vain* ». On ne pouvait faire plus ingénieusement une soudure nécessaire, mais le fait que la leçon choisie par le P. Mandonnet oblige à faire une soudure n'est pas pour la recommander.

Nous analyserons plus loin les raisons, très solides en elles-mêmes, qui ont conduit le P. Mandonnet à suivre cette leçon hypothétique, bien qu'elle fût ruineuse pour sa propre thèse. Pour le moment, laissons-lui la parole et suivons-le dans les conclusions qu'il en tire : « La fin de ce morceau a été la croix des commentateurs qui n'ont pas saisi le sens littéral de deux vers, faute d'avoir entendu le sens précis de la critique que Dante met dans la bouche de Tho-

(1) *Op. cit.*, t. I, p. 296.

(2) Le P. Mandonnet dit bien (*op. cit.*, t. I, p. 297, note 2) que *corregiér* n'est que le décalque du mot latin *corrigerus* = *corrigiam gerens*, comme *cordelier* vient de *cordigerus* = *cordam gerens*; mais nous sommes sûrs que le mot français *cordelier* existe, et le fait qu'on puisse trouver une étymologie analogue pour l'hypothétique italien *corregiér* ne suffit pas à prouver que ce mot ait réellement existé.

mas d'Aquin (1). Ce que le grand docteur reproche à son ordre dont la vocation est toute doctrinale, c'est que beaucoup y sont avides de nourriture nouvelle, c'est-à-dire de connaissances et d'études profanes. Au lieu de se serrer autour de Dominique, de se tenir à l'étude de l'Écriture et à la piété, ils sont vagabonds dans les paturages de la philosophie et des sciences séculières... Tu verras, dit Thomas, que mes paroles veulent désigner « le porte-courroie qui argumente », c'est-à-dire le goût de la dispute et de l'argumentation à outrance. Thomas conclut alors en répétant littéralement le vers dont tout ce morceau a été le commentaire : « Là bien on s'engraisse si l'on ne devient vain », c'est-à-dire, dans l'ordre de Dominique, bien l'on s'engraisse de la saine doctrine, ou de la science sacrée, si l'on ne devient vain par l'étude immodérée des sciences profanes qui sont, sinon vaines en soi, du moins engendrent la vanité » (2).

On ne saurait trop s'émerveiller de tout ce que l'on peut faire tenir en deux vers, mais il n'est pas sûr que Dante l'y ait mis. Le chant XI du *Paradis* offre une structure linéaire qui ne permet guère d'y introduire ce développement. L'ordre des idées y est en effet le suivant : 1° Dante se sent libéré par la grâce du goût des choses temporelles ; 2° Thomas, qui lit la pensée de Dante, annonce qu'il va expliquer le sens de la restriction apportée par lui-même à son éloge des Dominicains : *se non si vaneggia* ; 3° pour l'expliquer, il rappelle que Dieu a donné à l'Église saint François et saint Dominique ; lui, dominicain, louera François, mais louer l'un revient à louer l'autre ; 4° éloge de saint François, surtout de son idéal de la pauvreté ; 5° critique des Dominicains qui, trahissant l'idéal de leur fondateur, courent après des nourritures nouvelles ; 6° de là la restriction à leur éloge : *se non si vaneggia*. Rien de plus simple que cet ordre, et ce qu'il suggère, c'est qu'après avoir rappelé qu'on ne peut louer l'un sans louer l'autre (*Par.*, XI, 40-41), Thomas d'Aquin critique les Dominicains au nom de l'idéal de la pauvreté. Le P. Mandonnet fait observer que la vocation dominicaine est « toute doctrinale » ; elle l'est, mais non pas « toute ». L'ordre dominicain ne fait pas moins profession de pauvreté que l'ordre franciscain. Il est donc possible que Thomas ait rappelé ses frères

---

(1) Le P. Mandonnet procède donc lui-même de ce qu'il considère comme le sens de cette critique au sens qu'il attribue à ces deux vers. Inutile de souligner ce qu'a de dangereux une telle méthode, inverse de l'ordre normal.

(2) P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, t. I, pp. 297-298.

au respect de l'idéal dominicain de la pauvreté, à l'occasion de l'éloge qu'il fait de saint François. Cela est d'autant plus possible que Dante fait dire par Thomas de saint Dominique (*il nostro patriarca*) qu'il fut *degno collega* de saint François pour conduire à bon port la barque de l'Église (*Par.*, XI, 138-140). Ce n'est pourtant pas la raison la plus forte; mais comme cette dernière doit s'offrir d'elle-même à nous dans l'analyse du Chant XII, admettons provisoirement, *dato non concesso*, que l'interprétation du P. Mandonnet soit la bonne; qu'en résulterait-il pour le problème qui nous occupe ?

Il en résulterait ceci, que Dante ferait reprocher aux dominicains par Thomas de s'adonner aux sciences profanes avec excès. Venant de l'auteur de tant de commentaires sur Aristote et d'un théologien si versé dans la philosophie, le reproche serait vraiment surprenant. C'est d'ailleurs ce que note immédiatement le P. Mandonnet : « Dante n'est ici que l'écho de ce qui se dit autour de lui... En cela il ne se montre ni très indépendant, ni très judicieux. C'est ce qui le conduit, à son insu, à des points de vue incohérents. Il y a contradiction en effet à choisir Thomas d'Aquin, que Dante considère comme l'idéal de la juste et de la saine théologie, pour blâmer un résultat qui était son œuvre personnelle » (1). Une fois de plus, après avoir installé son propre contre-sens dans l'œuvre qu'il étudie, un historien le lui reproche comme une contradiction. En fait, Dante ne fait pas dire par Thomas un seul mot contre les études profanes; celui qui parle contre elles n'est que ce « porte-courroie qui argumente », être mythique introduit au vers 138 du Chant XI par le choix malheureux d'une mauvaise leçon. Dante n'en est pas responsable : ne lui reprochons donc pas une contradiction qu'il n'a pas commise.

On serait d'autant plus mal venu à taxer Dante d'incohérence,

---

(1) P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle*, t. I, pp. 298-299. — On a également cité en preuve de l'opposition de Dante à la théologie spéculative, les vers de *Par.*, V, 76-77 : « Vous avez l'Ancien et le Nouveau Testament, et le pasteur de l'Église qui vous guide : que cela vous suffise pour votre salut ! » En fait, tout le contexte, qui démontre le caractère sacré des vœux, prouve que certaines facilités accordées aux Juifs (*Par.*, V, 49-51) ne sont plus permises aux chrétiens, parce qu'ils sont régis, outre l'Ancien Testament, par le Nouveau et par le magistère de l'Église. D'ailleurs, Dante a comblé de trop d'honneurs la théologie spéculative, dans la personne de saint Thomas et de saint Bonaventure, pour avoir nourri aucune méfiance à son égard. Ce qu'il redoute, ici comme ailleurs, c'est la *cupidité*, comme l'on voit au vers qui suit immédiatement : « Se mala cupidigia altro vi grida » (*Par.*, V, 79).

qu'il procède ici avec un art suprême. C'est même cet art qui a trompé le P. Mandonnet, et bien d'autres commentateurs avec lui. Car il est exact que Dante ait reproché aux dominicains l'abus de certaines études profanes, mais c'est au chant XII, et il y a choisi Bonaventure comme son porte-parole. Ayant présenté François et Dominique comme les collaborateurs d'une même œuvre, ce qu'ils furent, Dante charge Thomas de rappeler au nom de saint François que les Dominicains aussi sont des pauvres, et Bonaventure de rappeler au nom de saint Dominique que les Franciscains aussi sont des prédicateurs de la foi. Une telle fermeté de dessein jointe à cette sûreté dans les procédés est la marque même du génie. Assurons-nous d'abord que Dante en a fait preuve.

Thomas vient de se taire. Au début du Chant XII la danse et le chant célestes reprennent, puis s'arrêtent de nouveau (*Par.*, XII, 1-21) ; une âme de la deuxième guirlande prend alors la parole : c'est celle de Bonaventure, que l'amour divin entraîne à parler à son tour « dell'altro duca », c'est-à-dire de saint Dominique (*Par.*, XII, 22-23). Pour mieux marquer son dessein, Dante fait redire ici par Bonaventure ce qu'il a déjà fait dire par Thomas d'Aquin : « Lorsque'on présente l'un, il convient de présenter l'autre, afin que, de même qu'ils ont combattu ensemble (*si che com'elli ad una militaro*), leur gloire aussi brille ensemble » (*Par.*, XII, 34-36). Impossible de mieux marquer que les deux Ordres ont partie liée et que l'on est bien fondé à juger l'un du point de vue de l'autre : c'est encore le juger de son propre point de vue, puisque un seul et même idéal leur est commun.

Bonaventure commence en effet son éloge de saint Dominique par rappeler que, pour sauver son Église chancelante, Dieu a envoyé au secours de son épouse deux champions qui, par leurs actes (*al cui fare* = saint François), par leur parole (*al cui dire* = saint Dominique), devaient rallier un peuple égaré (*Par.*, XII, 37-45). Alors commence l'éloge de saint Dominique, semé de tant de points de repère que l'on est à peine excusable d'en méconnaître le sens. L'éloge de saint François avait exalté son amour de la pauvreté; celui de saint Dominique exalte son esprit de foi. La question n'est pas pour nous de savoir comment tel historien dominicain moderne conçoit la « vocation doctrinale » de son Ordre; ce qui nous importe, pour comprendre Dante, c'est de savoir comment lui-même a conçu l'idéal dominicain. Or, pour lui, saint Dominique fut avant tout l'ardent amant de la Foi chrétienne : *l'amoroso drudo della Fede cristiana*

(*Par.*, XII, 55-56). Dès sa naissance, l'âme de cet athlète saint, tendre aux siens et dur à ses ennemis, fut si remplie de foi vive, que la mère qui le portait dans son sein prophétisa l'avenir. De même que saint François épousa la Pauvreté, saint Dominique épousa la Foi sur les fonts baptismaux, cette vertu se donnant à lui pour le sauver, lui se donnant à elle pour la défendre (*Par.*, XII, 61-63). Né pour labourer le champ du Seigneur, l'enfant fut prophétiquement nommé Dominique. En fait, le premier amour qui se manifesta en lui, fut celui du premier conseil que donna le Christ. Souventes fois, silencieux et veillant, il fut trouvé à terre par sa nourrice, comme s'il eût dit : « c'est pour cela que je suis venu » (*Par.*, XII, 73-78). Le premier conseil du Christ (Matt. XIX, 21), c'est la pauvreté. Dante tient visiblement à souligner ici, aussi fortement que possible, que ce champion de la Foi fut aussi l'amant de la pauvreté. L'unité d'idéal des deux Ordres est donc fermement maintenue par Dante sous les yeux du lecteur le moins attentif.

Il n'en reste pas moins vrai que saint François et saint Dominique ont eu chacun leur manière propre de servir cet idéal : François, dans l'amour, Dominique par la Sagesse. Dante l'avait annoncé dès le chant XI par les vers justement fameux :

L'un fu tutto serafico in ardore ;  
 l'altro per sapienza in terra fue  
 di cherubica luce uno splendore (v. 37-39).

Or, cette lumière de la Sagesse dont resplendit saint Dominique, nous savons désormais que c'est celle de la Foi. Pour remplir la mission dont il est chargé par Dante, et qui lui convient d'ailleurs à merveille (1), Bonaventure va donc rendre aux Dominicains le même service que Thomas d'Aquin vient de rendre aux Franciscains : les rappeler au respect de leur propre idéal. Les fils de saint Dominique sont fiers de la Sagesse de leur père ! Ils ont bien raison ! Mais ce n'est pas en vue des biens du monde pour lequel on travaille aujourd'hui, et ce n'est pas en suivant les traces du canoniste Henri de Suse (2), c'est par son amour de la manne céleste qu'il est

(1) Voir sur ce point E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, J. Vrin, Paris, 1924 ; ch. II : *La critique de la philosophie naturelle*.

(2) Dante dit : « non... diretro ad Ostiense ed a Taddeo » (*Par.*, XII, 83). *Ostiense* est le canoniste Henri de Suse. Pour *Taddeo*, les commentateurs hésitent entre un jurisconsulte de Bologne, ou un médecin de Florence (voir *La Divina Commedia*, comment. de Scartasini, *ad. loc.*). Quoiqu'il en soit, ces deux noms symbolisent la poursuite de sciences séculières en vue de biens temporels.

devenu grand docteur en peu de temps (*Par.*, XII, 82-85). L'éloge de saint Dominique entrelace donc les deux thèmes de son désintéressement temporel et de la Sagesse, puisée à la seule source de la Foi : *poi con dottrina e con volere insieme, con l'officio apostolico si mosse* (*Par.*, XII, 97-98). C'est au nom de cet idéal que Bonaventure va critiquer à son tour les Franciscains qui, en quittant les traces de saint François, abandonnent du même coup celles de saint Dominique. Ainsi font, malheureusement, les Spirituels ou les disciples de Matthieu d'Aquasparta, les uns rétrécissant la Règle et les autres la perdant de vue. Quant à moi, conclut l'orateur, « je suis l'âme de Bonaventure de Bagnorea, qui, dans les grands offices, ai toujours fait passer au second rang les préoccupations temporelles » (*Par.*, XII, 127-129). Suit la présentation des Docteurs qui l'entourent, y compris Joachim de Flore, qui occupe dans cette troupe le point conjugué de celui qu'occupe Siger de Brabant parmi les compagnons de Thomas d'Aquin.

A les prendre tels qu'ils s'offrent, les chants XI et XII du *Paradis* forment par leur structure symétrique un bloc unique et sont justiciables de la même interprétation. Dante les a écrits pour soutenir la thèse, non pas de la primauté du spirituel, ce qui eût été banal, mais de la vocation exclusivement spirituelle des Ordres Mendicants, chargés par Dieu de rappeler à l'Église le caractère exclusivement spirituel de sa mission. Non seulement cette deuxième thèse n'avait rien de banal, mais elle était liée, dans la pensée de Dante, à ses intérêts les plus profonds et à sa passion la plus vive. Le sens général qu'elle confère aux textes dont on vient de suivre l'analyse en explique le contenu. Les deux Grands Ordres doivent en effet, l'un et l'autre, s'abstenir complètement de poursuivre des fins temporelles : ainsi l'exige leur commun idéal ; pourtant, le type d'apostolat confié par Dieu à chacun d'eux leur crée des devoirs spéciaux : c'est pourquoi Dante s'autorise de saint François pour faire rappeler par un Dominicain surtout l'esprit de pauvreté dans la poursuite des biens célestes, et de saint Dominique pour faire rappeler par un Franciscain surtout l'esprit de Sagesse dans la poursuite du vrai que révèle la Foi.

Ramenés à ce qui semble bien être leur sens vrai, les textes de Dante posent tout autrement que ne fait le P. Mandonnet le problème de Siger de Brabant. Ce qui préoccupe le P. Mandonnet, c'est de prouver que l'introduction de Siger au Paradis ne constitue pas

« une satire contre les Dominicains, ou rien qui y ressemble » (1). Pour établir ce point, il a voulu démontrer que Dante ne pouvait pas avoir voulu faire pièce à un Ordre pour lequel, en fait, il s'est montré « très sympathique ». Quel plus grand honneur pouvait-il lui faire que d'identifier la voix de saint Thomas à celle de Béatrice ? Il est vrai que Dante semble accuser l'Ordre de délaisser la Sagesse révélée pour cultiver les sciences profanes, mais il ne fait alors que se contredire, et cette petite incohérence ne diminue en rien son admiration pour les Dominicains. Ce n'est donc pas afin de lui être désagréable qu'il fait prononcer par Thomas d'Aquin l'éloge de Siger de Brabant ; ce qu'il fallait démontrer.

On pouvait le démontrer à moindres frais, car ce n'est certes pas pour une aussi mesquine raison que Dante eût assumé pareille responsabilité. Le défaut le plus grave de l'argumentation du P. Mandonnet n'est pourtant pas celui-là. C'est plutôt d'avoir implicitement admis, que Dante n'ait pu éprouver contre les Dominicains d'autre sentiment que le désir de les satiriser. Or tout le texte qui vient d'être analysé prouve à l'évidence qu'il avait à leur adresser un reproche aussi grave que précis : celui de trahir l'ordre spirituel par convoitise des biens temporels, et tout spécialement de trahir la Sagesse de la foi pour s'adonner aux études juridiques (2). Or nous savons quel usage du Droit Canon Dante leur reprochait de faire : il ne leur pardonnait pas de s'employer à justifier canoniquement la supériorité du Pape sur l'Empereur. Que ces moines s'occupent donc de ce qui les regarde ! Qu'ils retournent à la doctrine de la foi, car c'est là leur affaire ! C'est elle, exclusivement, qui les concerne, et elle ne concerne qu'eux.

L'hypothèse à laquelle on est par là conduit est que, dans toute cette controverse, Dante fut dominé par la préoccupation d'assurer l'indépendance complète de l'ordre temporel contre les empiètements du spirituel. Nous avons considéré les chants X-XIII du *Paradiso* comme formant un bloc, mais cet ensemble lui-même a une Préface, dont nous n'avons rien dit, et qui est la conclusion du

(1) P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, t. I, p. 300. C'est contre la première thèse de Gaston Paris qu'il argumente ici.

(2) Ce sont d'ailleurs les deux adversaires principaux que Dante avait visés dans la *Monarchie*. Une fois écartés ceux qu'un sèle mal éclairé pour l'Église peut tromper, restent : 1° « quidam alii quorum obstinata cupiditas lumen rationis extinxit » ; 2° « tertii, quos Decretalistas vocant, qui theologiae ac philosophiae cujusdam inani... Imperio derogant » (*De Monarchia*, III, 8). Ce ne sont donc ni la philosophie, ni la théologie, même fausses, qui sont ici en cause.

chant IX. Il suffit de la lire à la lumière des analyses précédentes pour en saisir la portée : « Ta ville [Florence], fondée par celui qui le premier apostasia son créateur [le démon] et dont l'envie est cause de tant de larmes, produit et répand la fleur maudite [du florin d'or], qui a dévoyé les brebis et les agneaux parce qu'elle a changé en loup leur pasteur. C'est pour cela que l'Évangile et les grands Docteurs sont délaissés, et que l'on n'étudie plus que les Décrétales, comme il se voit à leurs marges. C'est de cela que s'occupent le pape et les cardinaux : leurs pensées ne vont pas à Nazareth, là où Gabriel dirigea son vol. Mais le Vatican et les autres lieux de Rome élus par Dieu qui furent le cimetière de la milice qui suivit les traces de Pierre, seront bientôt purgés de cet adultère » (*Par.*, IX, 127-142). Ce rappel de la prophétie sur laquelle s'ouvre la *Divine Comédie* (*Inf.*, I, 97-102) arrive juste à temps pour préciser le sens général des trois chants qui le suivent, et c'est à sa lumière que nous devons interpréter les divers problèmes que ces chants nous posent, notamment ceux qui se rattachent à la présence, au ciel des Docteurs, du roi Salomon et du philosophe Siger de Brabant.

### III. — La sagesse de Salomon

L'analyse des chants XI et XII du *Paradis* atteste leur unité. Il nous faut pourtant reprendre cette analyse au point où nous l'avons interrompue, car elle reste évidemment incomplète. On se souvient qu'au début du chant XI, lisant les pensées secrètes de Dante, Thomas d'Aquin y avait discerné deux questions : que veut dire la restriction apportée à l'éloge des Dominicains : *se non si vaneggia ?* et pourquoi Thomas a-t-il dit que jamais n'a surgi un autre roi aussi sage que Salomon : *non surse il secondo ?* Nous tenons la réponse à la première question, mais nous attendons encore celle de la deuxième. On pense bien que ce n'est pas sans intention que Dante soulève et lie ensemble ces deux problèmes. Il était le maître de son propre texte ; y laisser des difficultés pour s'obliger à les éclaircir, c'était s'assurer le moyen de développer, en déchiffrant ces énigmes, des idées qui lui tenaient à cœur. Le fait seul qu'il ait posé les deux questions en même temps suggère que leurs réponses communiquaient dans son esprit par quelque secret passage, que l'analyse du chant XIII nous permettra peut-être de retrouver.

Après le discours de Bonaventure, la danse et le chant des deux guirlandes célestes recommencent. Cet intermède purement poétique



remplit les trente premiers vers du chant XII. A ce moment, Thomas d'Aquin reprend le fil de son discours interrompu par le chant XII et l'intervention de Bonaventure. Avec une continuité de propos qui n'est que celle de Dante lui-même, Thomas rappelle au poète qu'il lui reste encore à résoudre une des deux questions que Dante s'est posées : « Après avoir battu un blé dont le grain est déjà engrangé, le doux amour m'invite à en battre un autre » (*Par.*, XIII, 34-36). Dante s'étonne en effet, en pensant à la plénitude de sagesse infusée par Dieu en Adam et en Marie, que Thomas ait pu dire précédemment, que « la perfection contenue dans la cinquième lumière [i. e. Salomon] n'ait pas eu de seconde » (*Par.*, XII, 46-48). A quoi Thomas répond que tous les êtres, mortels ou immortels, ne slont que la splendeur du Verbe engendré par le Père et inséparable de lui comme du Saint-Esprit, lien d'amour qui les unit. La perfection de cette Trinité se reflète dans les neuf chœurs des Anges, puis descend de là jusqu'aux substances inférieures et corruptibles. La matière dont ces substances sont faites et la forme qui la modèle ne sont pas toujours pareilles : c'est pourquoi la matière brille plus ou moins selon la perfection des formes qu'elle reçoit. Ainsi, par exemple, deux arbres de même espèce donneront des fruits plus ou moins bons. De même pour les hommes et leur intelligence : « e voi nascete con diverso ingegno » (*Par.*, XIII, 72). Si cette cire qu'est la matière était parfaitement préparée, et la vertu céleste en son degré suprême, la lumière du sceau qu'elle y imprime s'y verrait tout entière. Mais la nature n'est jamais parfaite; elle agit comme un artiste en possession de son art, mais dont la main tremble. Pourtant, s'il arrive que l'Amour (le Saint-Esprit) imprime dans la créature l'idée pure (le Verbe) de la Vertu première (le Père), l'être ainsi créé atteint toute sa perfection. Ainsi fut créée l'argile à qui Dieu devait donner toute la perfection d'Adam lorsqu'il l'en tira. Ainsi fut faite la Vierge, dont Jésus-Christ devait naître : « j'approuve donc ton opinion, que la nature humaine ne fut et ne sera jamais plus ce qu'elle fut dans ces deux personnes » (*Par.*, XIII, 85-87).

Voilà; dira-t-on, bien des explications pour peu de chose. C'est vrai. On ne saurait d'ailleurs nier, *a priori*, que Dante ait pu écrire par simple plaisir ce développement théologique de cinquante vers. Il y a du jeu dans toute poésie, et celle de Dante en est pleine. Mais il n'oublie jamais son propos, et nous l'y voyons ici revenir. Si, continue-t-il, je n'ajoutais rien à ce que je viens de dire, tu pour-

rais à bon droit me demander : « Comment donc Salomon peut-il avoir été sans pareil ? » Prévenant cette question à laquelle il s'attend, Thomas répond d'avance : « Pour éclaircir ce qui te semble obscur, considère qui était Salomon, et quel motif le conduisit, quand Dieu lui dit « Demande », à demander ce qu'il demanda » (*Par.*, XIII, 91-93). Interrompant un instant notre analyse, reportons-nous à la scène biblique évoquée par ces vers : « La nuit suivante, Dieu apparut à Salomon et lui dit : « Demande ce que tu veux que je te donne ». Salomon répondit à Dieu : « Vous avez montré une grande bienveillance envers David, mon père, et vous m'avez fait régner à sa place. Maintenant, Yahveh Dieu, que s'accomplisse votre promesse à David mon père, puisque vous m'avez fait régner sur un peuple nombreux comme la poussière de la terre ! Accordez-moi donc la sagesse et l'intelligence, afin que je sache me conduire devant votre peuple » (*II Paralip.*, I, 7-10).

Peut-être commence-t-on à discerner le but où Dante nous conduit. C'est le cas de dire que l'épine se cache ici sous les fleurs. Ce que Dante nous invite à remarquer dans le texte de la Bible, ce sont ces mots : « la sagesse... afin que je sache me conduire devant mon peuple ». En d'autres termes, il loue moins Salomon d'avoir demandé la sagesse que, en roi qu'il était, de n'avoir demandé qu'une sagesse de roi. C'est ce qu'explique Dante lui-même : « Je n'ai pas parlé si obscurément que tu ne pusses bien voir qu'il fut un roi qui demanda la sagesse afin d'être un roi capable de gouverner » (*Par.*, XIII, 94-96). S'abstenir de philosopher serait-il donc pour Dante un aussi grand mérite chez un roi que chez un pape ? Il le semble bien à ce que nous lisons ensuite. Car Salomon ne demanda pas la sagesse « pour savoir le nombre des moteurs célestes, ou si d'une prémisse nécessaire et d'une contingente résultent jamais une conclusion nécessaire, ni *si est dare primum motum esse*, ou si, dans un demi-cercle, on peut inscrire un triangle qui n'ait pas un angle droit. Si donc tu notes ce que j'ai dit plus haut et ce que je viens de dire, tu verras que cette connaissance sans égale visée par la flèche de mon intention est la prudence royale. Enfin, si tu diriges un regard clair sur le mot *surgit* [non surse il *secondo*], tu verras qu'il concernait seulement les rois [qui sont *au-dessus* des sujets], et ils sont nombreux, mais les bons sont rares » (*Par.*, XIII, 94-108).

Il semble clair, comme le commentaire de Scartazzini en fait la remarque, que Dante « loue ici Salomon d'avoir demandé l'intelli-

gence pour bien juger et pour bien gouverner son peuple, au lieu de demander une vie longue, ou la richesse, ou la victoire sur ses ennemis. Dante le loue de n'avoir pas demandé d'être à même de résoudre les difficultés de métaphysique, de dialectique et de géométrie, qui étaient, de son temps, le paradis des scolastiques ». Ceci dit, il reste à se demander pourquoi Dante a jugé bon de nous expliquer tout ceci ? Car enfin, Salomon n'est évidemment pour lui qu'un symbole : le symbole de la vérité qu'il veut nous inculquer. Et cette vérité ne serait-elle pas simplement celle-ci : de même que j'ai demandé aux moines de s'attacher à la sagesse de la foi, je demande aux rois de se contenter, en fait de sagesse, de la prudence royale dont ils ont besoin pour bien gouverner leurs peuples. Bref, après avoir demandé que les moines laissent l'empire à l'Empereur et s'occupent de théologie, Dante invite l'Empereur à laisser la science aux savants et de se contenter de la justice. Car Salomon était déjà présent à la pensée de Dante, lorsqu'il le louait, dans le *De Monarchia*, I, 14, d'avoir adressé à Dieu cette prière : « Deus, judicium tuum regi da et justitiam tuam filio regis ».

Cette conclusion nous oriente déjà vers une certaine interprétation de la présence de Siger de Brabant au Paradis. N'oublions pas en effet qu'il est du nombre de ceux que Thomas d'Aquin y présente à Dante. Dans cette petite troupe, Thomas lui-même, Denys l'Aréopagite, Isidore de Séville, Boèce, Bède, Pierre Lombard, Richard de Saint-Victor et Albert le Grand symbolisent la Théologie, non point dénuée de science certes, mais pure de toute fin temporelle. Il s'y trouve aussi un canoniste, Gratien, mais ce n'est pas sans raison, car au lieu d'abuser du Droit Canon pour exploiter l'ordre temporel, « il vint en aide à l'un et l'autre Droit » (*Par.*, X, 104-105). L'auteur du *Décret* symbolise donc au Paradis le respect du Droit civil et du Droit canon dans la distinction de leurs compétences. C'est également là que se trouve la cinquième lumière, celle de Salomon, dont Dante n'hésite pas à dire qu'elle est plus belle de toutes : *la quinta luce, ch'è tra noi più bella* (*Par.*, X, 109). Nous savons désormais pourquoi. Or, après ces docteurs qui ne poursuivent que la sagesse spirituelle, ce canoniste qui n'use pas du Droit canon pour des fins temporelles, ce roi sage qui s'en tient strictement à son métier de roi, nous voyons apparaître enfin, bon dernier, mais au ciel pourtant et sur la même ligne que les autres, le personnage énigmatique de Siger de Brabant, ce philosophe qui voulut s'en tenir exclusivement à son métier de philosophe. Estimera-t-on que Dante l'ait placé là

par hasard ? Et comment se défendre de croire qu'il soit là, lui aussi, pour symboliser l'indépendance d'un fragment défini de l'ordre temporel, celui que nous nommons *philosophie* ? On voit du moins que tout le contexte le suggère, mais avant d'accepter cette solution du problème, nous devons nous assurer qu'aucune autre réponse n'en satisfait les données, soit mieux, soit aussi bien.

#### IV. — Le symbolisme de Siger de Brabant

Le problème que soulèvent l'introduction de Siger de Brabant au Paradis par Dante et l'éloge qu'il en fait prononcer par saint Thomas, se pose au quatrième ciel, ou ciel du Soleil, lieu de ceux qui surent être sages de la sagesse requise par leurs fonctions. Thomas d'Aquin s'y trouve; après avoir nommé à Dante les bienheureux qui l'entourent, à partir d'Albert le Grand qui est à sa droite, il en arrive au dernier, qui se trouve immédiatement à sa gauche : « Celui-ci, que ton regard rencontre en revenant vers moi, est la lumière d'un esprit qui, en de graves pensées, trouva la mort lente à venir. C'est la lumière éternelle de Siger, qui, enseignant dans la rue du Fouarre, démontra d'importunes vérités ». (*Par.*, X, 133-138 (1)).

Le dernier vers : « *sillogizò invidiosi veri* », ne peut pas se traduire littéralement. Le seul des trois mots dont il est fait qui soit clair est *veri* : Siger enseigna des vérités, *Syllogizò*, veut dire que ces vérités étaient fondées sur le raisonnement ; c'étaient par conséquent des vérités rationnelles. *Invidiosi* a conservé ici l'un des sens qu'avait *invidiosus* en latin. *Dux invidiosus erat* veut dire : le chef était impopulaire, il était un objet de haine. J'ai choisi *importunes* parce que ce mot permet de rendre *invidiosi* sans périphrase, mais il faut l'entendre en ce sens, que les vérités enseignées par Siger étaient mal vues et qu'elles lui attirèrent l'hostilité de ses contemporains. Peu importe d'ailleurs la traduction littérale à laquelle on s'arrête, car le sens de la phrase est clair. Scartazzini et Vandelli en ont bien dégagé le sens général dans leur commentaire : « *sillo-*

---

(1) P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, t. I, pp. 289-296. Aux travaux antérieurs de G. A. Scartazzini, C. Cipolla et Cl. Baenmker auxquels renvoie le P. Mandonnet, il faut ajouter le travail plus récent de B. NARDI, *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della Filosofia di Dante*, chez l'auteur, Spianate (Pescia), 1912 (extrait de la *Rivista di filosofia neo-scolastica*, avril et octobre 1911, février et avril 1912). On y trouvera rapportées, pp. 1-9, plusieurs autres interprétations des deux tercets de Dante sur Siger de Brabant.

*giò* : argumenta, démontra par ses syllogismes des *invidiosi veri*, c'est-à-dire des vérités odieuses qui lui rapportèrent envie et haine ». Cette interprétation nous suffira comme base de discussion.

Il serait fastidieux de passer en revue les multiples explications de la présence de Siger au ciel que l'on a déjà proposées. Des plus anciennes, on peut dire sans injustice qu'elles appartiennent à l'archéologie dantesque. On trouvera dans le livre du P. Mandonnet un résumé et des critiques fort pertinentes de plusieurs d'entre elles. Il est d'autant moins nécessaire de reprendre après lui cet examen critique, que le problème se pose d'une manière assez différente depuis la publication de son livre sur Siger de Brabant. Grâce à lui, en effet, nous pouvons désormais nous faire une idée quelque peu précise de ce personnage. Si l'on admet que l'introduction de ce philosophe au Paradis doit avoir eu, dans la pensée de Dante, une signification philosophique, le problème se pose d'une manière nouvelle depuis que nous pouvons lire certains écrits de Siger de Brabant. C'est de ces écrits, plutôt que des conclusions d'historiens qui ne les ont jamais lus, qu'il convient de partir désormais.

Laissant de côté le texte que l'on a récemment publié sous son nom, mais dont il n'est pas certain que Siger soit l'auteur (1), les

---

(1) Cf. *Questiones in Libros Aristotelis de Anima*, dans F. VAN STEENBERGHEM, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, t. I, Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1931 ; pp. 121-156. Ce traité résout contre Averroès le problème crucial de l'unité de l'intellect. L'attribution de ce traité à Siger a été contestée par BR. NARDI, *Il preteso tomismo di Sigieri di Brabante*, dans *Giornale critico di Filosofia Italiana*, t. XVII (1936), pp. 28-35 et t. XVIII (1937), pp. 160-164. Le problème a été ensuite repris d'ensemble dans F. VAN STEENBERGHEM, *Les œuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, Bruxelles, Palais des Académies, 1938. — Il serait prématuré de prétendre trancher ce débat, qui porte sur une question de fait et doit être réglé pour lui-même, indépendamment de toute autre considération. Je ne puis donc que me demander ce que deviennent mes propres conclusions selon que celles de Br. Nardi ou celles de F. Van Steenberghen sont tenues pour vraies. Si c'est Br. Nardi qui a raison, Siger de Brabant reste l'averroïste qu'a décrit le P. Mandonnet et le problème Dante-Siger continue de se poser dans les termes où nous l'avons discuté. Si c'est F. Van Steenberghen qui a raison, Siger de Brabant aurait fini par abandonner la thèse averroïste de l'unité de l'intellect agent et par se rapprocher beaucoup, dans les questions *De Anima* dont l'authenticité est en jeu, de la position de saint Thomas d'Aquin (*op. cit.*, pp. 154-160). Il est clair que, dans cette hypothèse, tout le problème Dante-Siger se poserait sous un jour nouveau et que les conclusions de notre propre travail seraient remises en question. Le plus sage est donc d'attendre la fin de ce débat, et, en attendant, de faire nôtre la sage remarque de F. Van Steenberghen sur les conclusions de l'histoire : elles sont « provisoires et réformables » (*op. cit.*, p. 40). On ne s'étonnera donc pas, j'espère, qu'après avoir lu le dernier livre de F. Van Steenberghen sur Siger, nous n'ayons rien changé à une interprétation où tout se passe comme si les questions *De Anima* dont on discute n'étaient pas authentiques. En effet, tout le monde

plus intéressants pour nous de ses écrits certainement authentiques sont ses questions *De Anima*. Il suffit de les parcourir pour s'assurer que Siger de Brabant appartient au groupe dit des « averroïstes latins » et qu'il en fut probablement l'un des représentants les plus intelligents. Dans ces Questions, où s'affirment de remarquables dons philosophiques, Siger fait profession de discuter et de résoudre les problèmes qu'il aborde, en se plaçant au seul point de vue de la raison. Siger n'a rien d'un extrémiste. Ce n'est pas un rationaliste en révolte contre la foi. Ce n'est même pas un homme qui se réjouisse de constater un désaccord entre sa raison et sa foi. Il ne cherche pas les conflits, il s'y résigne. Maître ès-Arts à l'Université de Paris, il y enseigne la philosophie, et rien d'autre. Lorsque les conclusions auxquelles le conduit la philosophie d'Aristote contredisent l'enseignement de la foi, Siger se contente de poser ces conclusions comme celles de la philosophie, mais il maintient en même temps que ce sont les enseignements de la foi qui sont vrais (1).

Siger ne prétend donc pas trouver dans la philosophie le dernier mot sur la nature de l'homme ou sur celle de Dieu. Il veut simplement chercher ce qu'enseigne à ce sujet la philosophie d'Aristote (2), c'est-à-dire la raison naturelle, étant bien entendu d'avance que la

accorde l'authenticité des textes sur lesquels notre discussion s'appuie; Br. Nardi nie l'authenticité des questions dont nous ne tenons pas compte, et F. Van Steenberghen lui-même, bien qu'il en soit convaincu, ne tient pas leur authenticité pour absolument certaine. Cf. plus loin, V° *Éclaircissement*, p. 319.

(1) « Hoc dicimus sensisse Philosophum de unione animae intellectivae ad corpus; sententiam tamen sanctae fidei catholicae, si contraria huic sit sententiae Philosophi, praefere volentes. sicut et in aliis quibuscumque ». *Quaest. de Anima Intellectiva*, III; P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, t. II, pp. 156-157. — Notons en outre que Siger est un esprit très réfléchi, pour qui la question : qu'a enseigné Aristote ? ne se confond pas toujours avec cette autre : qu'a enseigné Averroès ? Cf. qu. VI, p. 162 : « Dicendum est secundum expositionem Commentatoris et forte intentionem Aristotelis... »

(2) « Dicendum, sicut et a principio dictum est, quod nostra intentio principalis non est inquirere qualiter se habeat veritas de anima, sed quae fuit opinio Philosophi de ea ». *Quaest. de Anima*, VI, *op. cit.*, t. II, p. 163. (Cf. *Prologus*, « ...quid circa praedicta sentiendum sit, secundum documenta philosophorum probatorum, non aliquid ex nobis asserentes... » ; t. II, p. 145). — « ...utrum anima intellectiva multiplicetur multiplicatione corporum humanorum diligenter considerandum est, quantum pertinet ad philosophum, et ut ratione humana et experientia comprehendi potest, quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus. Certum est enim secundum veritatem quae mentiri non potest, quod animae intellectivae multiplicentur multiplicatione corporum humanorum ». Qu. VII; t. II, p. 164. Cf. qu. III; t. II, pp. 153-154 : « Quaesimus enim hic solum... » — On comparera la formule de Siger : « secundum veritatem, quae mentiri non potest », à celle de Dante : « secondo che la santa Chiesa vuole, che non può dire mensozna ». *Convito*, II, 4.

raison a dû souvent errer en discutant des problèmes qui la dépassent, et qu'en cas de conflit entre la philosophie et la Révélation, c'est ce que Dieu lui-même a révélé aux hommes qui est vrai. Toutefois, les intentions personnelles de Siger étaient une chose, et ce qu'elles semblaient inévitablement être du point de vue de ses adversaires en était une autre. Les philosophes ou théologiens dont les conclusions rationnelles s'accordaient avec les enseignements de la foi ne pouvaient que désapprouver son attitude. Pour eux, dont la pensée ne souffrait d'aucun conflit, l'idée que des conclusions rationnelles pussent être à la fois nécessaires et fausses était incompréhensible. Le *Prologue* de la liste de propositions condamnées en 1277 par Etienne Tempier déclare ouvertement qu'en fait, les professeurs qui présentaient leurs conclusions comme celles de la raison naturelle en philosophie, les enseignaient par là même comme vraies. En ajoutant que ce que la raison naturelle conclut n'est pas nécessairement vrai, ils tombaient de Charybde en Scylla, car les conclusions nécessaires de la raison sont nécessairement vraies. Du point de vue de ses adversaires, la position de Siger l'obligeait donc à soutenir, qu'il le voulût ou non, qu'il y a deux vérités contraires, celle de la raison et celle de la foi : *Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam sed non secundum fidem catholicam, quasi sint duae contrariae veritates* (1).

Telle est l'origine de la doctrine dite de la « double vérité », que l'on attribue communément aux averroïstes, mais qu'ils n'ont pas enseignée et qui leur fut imposée par leurs adversaires (2). Quoi qu'il en soit de ce point, le fait qui nous importe ici est que Siger de Brabant passait certainement aux yeux de tous pour un représentant de cette doctrine que détestait saint Thomas d'Aquin. De là le problème : comment, pourquoi, Dante a-t-il pu obliger saint Thomas à se désavouer sur un point essentiel de sa propre doctrine

(1) *Chartul. Univ. Paris.*, t. I, p. 548. Cf. saint THOMAS D'AQUIN, *De unitate intellectus contra Averroistas Parisienses*, toute la conclusion du traité, depuis *Hic etiam majori admiratione...*, dans *Opuscula omnia*, édit. P. Mandonnet, t. I, pp. 68-69.

(2) Cette conclusion a été simultanément soutenue par B. NARDI, *Intorno alle dottrine filosofiche di Pietro d'Abano*, extrait de la *Nuova Rivista Storica*, V, 2-3, Milano, Albrighi Segati, 1921, pp. 84-85; et par moi-même : *La doctrine de la double vérité*, dans E. GILSON, *Etudes de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, pp. 51-75. Cf. F. SASSER, *Siger de Brabant et la doctrine de la double vérité*, dans *Revue Néoscholastique de Philosophie*, t. XXXIII (1931), pp. 170-179; sur la position personnelle de Siger, voir les réflexions heureusement nuancées, *op. cit.*, pp. 173-175.

en lui imposant de glorifier Siger de Brabant ? On conçoit que ce problème ait retenu l'attention des dantologues; car le sens ultime de l'œuvre de Dante est engagé dans cette question.

En abordant à son tour cette difficulté, le P. Mandonnet était convaincu d'avance de deux points, qui devaient demeurer désormais pour lui les données fondamentales du problème. D'une part, il avait lui-même démontré pour la première fois, que « Siger professait un pur averroïsme philosophique »; d'autre part, il tenait pour certain que « Dante a nettement condamné l'averroïsme », à tel point que « toute la philosophie de Dante est la contradiction même de celle d'Averroès » (1). Si, comme il est loisible, on nomme « pur averroïsme » celui des averroïstes latins (non celui d'Averroès), la première thèse est indiscutablement vraie. La deuxième, au contraire, soulève bien des difficultés. Nous les examinerons plus loin. Pour l'instant, notons simplement qu'en admettant ces deux thèses, le P. Mandonnet s'obligeait à expliquer comment un poète thomiste et adversaire de l'averroïsme a pu faire glorifier par saint Thomas un averroïste tel que Siger de Brabant ? A la question ainsi posée, la seule réponse satisfaisante est que, « selon toutes les probabilités, Dante ne connaissait pas les doctrines de Siger de Brabant » (2).

Absolument parlant, la chose n'est pas impossible. On peut le soutenir, comme on peut soutenir au contraire que Dante connaissait intimement Siger pour avoir été son élève (3). Il se peut que Dante ait

(1) P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, t. I, pp. 301-302.

(2) P. MANDONNET, *op. cit.*, t. I, p. 301.

(3) Cf. Cette hypothèse, formulée par EL. RENAN (*Averroès et l'Averroïsme. Essai historique*, 9<sup>e</sup> édit., Paris, Calmann-Lévy, 1935, p. 272, a été reprise sous une autre forme par SALOMON REINACH, *L'énigme de Siger*, dans *Revue historique*, t. CLI (1926). Cet article reproduit un mémoire lu à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres le 4 septembre 1925. La conclusion principale de l'auteur est que Dante a connu personnellement Siger en Italie, et que, vers 1282, il « rencontra ce beau jeune homme pensif, appartenant à une famille florentine alors très aisée, et lui donna des leçons pour vivre. C'est lui qui initia Dante à Albert et à Thomas, à leur maître commun Aristote, au grand commentateur Averroès ». etc. Même en accordant à S. Reinach que son « roman » est vraisemblable, ce n'en est pas moins un roman, et l'histoire ne peut pas être un tableau des passés possibles. — Par contre, S. Reinach a noté avec beaucoup de justesse plusieurs faits auxquels il importe de prêter attention. Voici les principaux, formulés un peu autrement et complétés : 1° Siger de Brabant considérait Albert le Grand et Thomas d'Aquin, non seulement comme des théologiens, mais comme les principaux philosophes de son temps : « Dicant præcipui viri in philosophia Albertus et Thomas... », *De anima intellectiva*, III, dans MANDONNET, *Siger de Brabant*, t. II, p. 152; 2° du point de vue des théologiens augustiniens, saint Thomas lui-même était compromis avec Averroès; dans la condamnation de 1277, « une vingtaine de propositions... atteignent plus ou moins directement l'enseignement de Thomas d'Aquin » (MANDONNET, *op. cit.*, t. I, p. 231); 3° il y a parfait accord entre Siger et saint Thomas pour admettre que le philosophe



moins bien connu le détail des doctrines de Siger sur l'âme que ne le connaissait le P. Mandonnet, ou que nous ne le connaissons grâce à lui. On accordera même qu'il est impossible de savoir ce que Dante a connu de ces doctrines. Pourtant, quand bien même on concéderait, ce qui ne peut non plus se prouver, que Dante ne connaissait rien de la doctrine de Siger, le problème demeurerait intact. Comprendre que Dante ait pu mettre Siger au Paradis n'est pas savoir pourquoi il l'y a mis. Si Dante a commis une bévue en l'y mettant, on demande pourquoi il l'a commise ? C'est toute la question.

On pourrait admettre, par exemple, que cette bévue soit un simple effet du hasard. Sans doute, Dante n'écrit pas d'ordinaire un nom propre sans avoir quelque raison de le faire, mais le cas Siger pourrait être une exception. Ce qui rend difficile de croire que Dante ait commis cette erreur par hasard, c'est qu'il a commis deux fois la même, et dans des conditions si semblables qu'on ne peut s'empêcher d'y voir l'indice d'une intention. Le fait est d'ailleurs connu. Au chant XII du Paradis (v. 139-141), Bonaventure, qui fait pendant à Thomas d'Aquin, présente à son tour les Docteurs qui l'entourent. Parmi ces Docteurs, se trouve « il calavrese abate Gioacchino, di spirito profetico dotato ». C'était là un coup droit porté à Thomas d'Aquin, qui a expressément nié que Joachim de Flore ait eu le don de Prophétie (1), mais c'en était un plus direct encore à Bonaventure, qui considérait Joachim comme un ignorant condamné à juste titre, et qu'Angelo Clareno accusa d'avoir fait juger et condamner à la prison Jean de Parme, son prédécesseur comme Ministre général de l'Ordre, parce qu'il professait la doctrine de Joachim (2). Admettre que Dante ait commis deux erreurs de cette taille, et de nature identique, c'est accorder peu de crédit à son jugement.

---

par excellence est Aristote; s'ils ne s'entendent pas toujours sur son interprétation, ils s'entendent très souvent et contre les mêmes adversaires; 4° bien que saint Thomas n'admette pas que la philosophie puisse prouver des conclusions contraires à la foi, il a fortement insisté sur la distinction spécifique de la philosophie et de la théologie. — Sans vouloir tirer de ces faits plus de conséquences qu'ils n'en comportent, on doit pourtant admettre que, d'un certain point de vue, saint Thomas et Siger n'apparaissent pas comme séparés par l'opposition radicale que notre histoire, plus scrupuleuse, croit constater entre eux. Un adversaire tel que Jean Peckham eût été ravi de les voir ainsi associés (Cf. MANDONNET, *Siger de Brabant*, t. I, p. 258); pour la raison contraire, un adversaire du théologisme, tel que Dante, pouvait estimer naturel de les unir.

(1) THOMAS D'AQUIN, *In IV Sent.*, dist. 43, qu. 1, art. 8.

(2) E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, J. Vrin, Paris, 1924, pp. 25-26.

Il suffit d'ailleurs de lire d'un peu près les textes, pour constater que Dante sait fort bien, dans les deux cas, de qui il parle. Présenter Joachim comme un prophète, c'est lui donner exactement la qualité que lui refusaient frère Bonaventure et frère Thomas, qui ne voyaient en lui qu'un faux prophète. Quant à Siger, le luxe de détails avec lequel Dante le décrit prouve qu'il ne se trompe pas sur son personnage. S'il n'en sait pas tout, il en sait du moins ce pourquoi il l'a mis au Paradis. Ce que Dante nous dit de Siger revient en somme à ceci : ce fut un professeur de philosophie à la Faculté des Arts de l'Université de Paris, qui eut à souffrir d'avoir enseigné certaines vérités et attendit dès lors une mort lente à venir. Laissons de côté le problème de la mort de Siger de Brabant, qui ne nous concerne pas directement (1); tout le reste est historiquement vérifiable. Siger enseigna la philosophie à Paris; nous pouvons encore lire plusieurs de ses œuvres; il fut l'un des philosophes visés par les condamnations de 1270 et de 1277; il fut cité à comparaître devant le tribunal de l'inquisiteur de France, Simon du Val, le 23 octobre 1277 (2), et bien qu'à cette époque il eût probablement déjà pris la fuite, cette citation suffirait seule à justifier l'*invidiosi* dont use Dante en parlant des *veri* enseignés par Siger. Quelle qu'ait été la vie ultérieure et la fin de ce maître, c'est un fait que sa carrière universitaire fut brisée par la condamnation de 1277. Le témoignage de Dante sur Siger est donc historiquement correct. Pour maintenir la thèse du P. Mandonnet, il faut soutenir que, sachant que Siger était un philosophe et que ce philosophe avait été condamné pour certaines de ses opinions philosophiques, Dante ait pris la responsabilité de déclarer que ces opinions condamnées étaient vraies sans même savoir en quoi elles consistaient (3).

Une telle supposition est assez invraisemblable. Pourtant, la

(1) Sur l'histoire des dernières années de Siger, qui a été reconstruite de plusieurs manières par différents historiens, voir P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, t. I, pp. 262-288. — S. REINACH, *L'énigme de Siger*, dans *Revue historique*, t. 151 (1926), de l'extrait, pp. 9-14. — Si les érudits s'accordaient à tenir Dante pour l'auteur du poème *Il Fiore*, le passage qui s'y trouve sur la mort de Siger serait pour nous d'importance capitale (*Il Fiore*, XCII; dans DANTE, *Tutte le opere...*, éd. cit., p. 200); mais, l'attribution du poème restant incertaine, nous ne faisons pas état de ce texte.

(2) Le texte de la citation est reproduit dans P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, t. I, p. 265, note 1.

(3) Cette objection a été déjà dirigée contre le P. Mandonnet, et d'une manière telle qu'on n'y peut rien ajouter, par B. NARDI, *Siger di Brabant nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante*, dans *Riv. di Filosofia neo-scolastica*, février-avril 1912; tiré à part, p. 65-66.

rigueur historique du P. Mandonnet l'a conduit à une position plus invraisemblable encore. Le texte de Dante est si évidemment écrit pour suggérer que Siger trône au ciel à titre de philosophe, que le P. Mandonnet lui-même n'a pas pu ne pas s'en apercevoir. Puisqu'il le voyait, sa parfaite droiture l'obligeait à le dire et son talent ne lui permettait de le dire qu'avec une parfaite clarté. Mais comme il tenait à ce que Dante n'eût pas connu la doctrine de Siger, le P. Mandonnet s'est trouvé conduit à soutenir que Dante avait mis Siger au ciel *parce que* Siger était un philosophe, *bien que* Dante ne sût pas au juste en quoi sa philosophie consistait (1).

Ici, la thèse n'est plus seulement invraisemblable, elle est contradictoire. Car si Dante a choisi Siger pour représenter la philosophie, c'est bien, comme le dit excellemment le P. Mandonnet lui-même, parce qu'il veut placer auprès de Thomas, personnification de la théologie savante, « un représentant de la science profane contemporaine, de l'aristotélisme. C'est pourquoi Dante assigne à Siger la gauche de Thomas d'Aquin, pendant qu'Albert de Cologne, le maître de ce dernier et son initiateur, se tient à sa droite. Siger est en réalité ici quelque chose comme le vicaire d'Aristote, qui, lui, ne pouvait entrer au Paradis. Il est si manifeste que Dante veut placer près de saint Thomas un représentant de la science profane, qu'il a soin de bien caractériser Siger, afin qu'on ne pense pas qu'il soit un théologien » (2).

Dante a donc su de Siger au moins ceci, qu'il était un des rarissimes maîtres contemporains que l'on pût choisir pour symboliser la philosophie pure, c'est-à-dire un aristotélisme étranger à toute préoccupation théologique. En d'autres termes, la thèse du P. Mandonnet, qui cède ici à l'évidence des textes, exige que Siger ait symbolisé une attitude philosophique que le théologien

---

(1) E. Gebhardt, au contraire, a conçu la bonne explication, mais il l'a rejetée comme invraisemblable : « L'explication qu'on attribue alors à Siger, à savoir que, philosophe, il pensait autrement que comme chrétien, absurde surtout pour une conscience du moyen âge, ajouterait encore un nuage à ces obscurités » (*L'Italie mystique*, Hachette, Paris, 5<sup>e</sup> édit., 1906, p. 328). Par conséquent, « il ne reste qu'une solution au problème : l'expiation du docteur, cette grande misère, dont témoigne le *Fiore* où il avait langui entre les murailles de la triste Orvieto, peut-être même les tortures où les violences qui abrégèrent sa vie » (*op. cit.*, p. 328). — La question de la mort de Siger, liée à l'interprétation du texte du *Fiore*, complété aujourd'hui par d'autres, ne rentre pas dans notre problème. Consulter à ce sujet, P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, t. I, pp. 263-264 et 280-286. — S. REINACHE, *L'énigme de Siger*, dans *Revue historique*, t. 151 (1926), extrait, pp. 11-13.

(2) P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, t. I, p. 307.

philosophe Thomas d'Aquin ne pouvait pas symboliser. Or cette séparation de la théologie et de la philosophie, que symbolise ici Siger de Brabant, est à la base même des erreurs pour lesquelles ce philosophe avait été condamné en 1277. On ne peut donc dire, avec le P. Mandonnet, que Dante ait voulu glorifier en Siger la philosophie profane comme distincte de la théologie, sans admettre implicitement que Dante ait connu le séparatisme philosophico-théologique enseigné par Siger. Une conclusion paraît alors s'imposer. En tout état de cause, ce que Dante peut avoir ignoré de la philosophie de Siger ne saurait expliquer qu'il l'ait introduit au Paradis. La raison de son choix ne peut pas avoir été quelque chose qu'il n'en savait pas, mais quelque chose qu'il en savait. Or on nous dit, avec pleine raison, que Dante a voulu lui faire représenter une philosophie sans théologie. Le moins que Dante ait pu savoir de Siger est donc que ce maître avait maintenu une distinction rigoureuse entre l'ordre philosophique et l'ordre théologique; ce qu'il avait dit à ce sujet était autant de vérités : *veri*; c'est pour les avoir soutenues qu'il avait souffert : *invidiosi* (1); mais Dante du moins tenait à le glorifier d'avoir maintenu cette distinction radicale entre les deux ordres, et c'est pour l'avoir soutenue qu'il introduit Siger au Paradis.

---

(1) C'est ici le lieu de noter que, contrairement à ce que pense M. l'abbé F. Van Steenberghen (*Les œuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, p. 182), l'hypothèse d'un Siger de Brabant finalement rallié au thomisme n'expliquerait pas aisément l'éloge qu'en prononce ici saint Thomas. Si les nouvelles questions *De anima* qu'on veut lui attribuer sont authentiques le problème Dante-Siger ne fera que se poser sous une forme nouvelle dont les données principales seront les suivantes : 1° d'abord averroïste, Siger de Brabant abjure enfin cette doctrine et se rallie, entre 1275 et 1277, à la position générale de saint Thomas, dont il devient « admirateur et même disciple » (*op. cit.*, pp. 78-79 et p. 183); 2° ayant abjuré l'averroïsme entre 1275 et 1277, il est néanmoins condamné pour averroïsme en 1277; 3° cité devant Simon du Val, inquisiteur de France, le 23 novembre 1277, Siger prend la fuite au lieu de comparaître et d'exhiber les *Quaestiones* authentiques qui prouvent à l'évidence qu'il rejette la doctrine d'Averroès; 4° condamné en 1277 pour un averroïsme auquel il a déjà renoncé, Siger de Brabant cesse pourtant d'écrire à partir de cette date (*op. cit.*, p. 79) : c'est à partir du moment où il est devenu orthodoxe et peut dire librement ce qu'il pense que Siger de Brabant se tait; 5° condamné en 1277 pour des doctrines qu'à cette date lui-même jugeait fausses, Siger est loué, au Paradis de Dante, comme un homme qui a jadis souffert pour des doctrines que saint Thomas lui-même déclare vraies (*invidiosi veri*). Ainsi, tandis que, dans l'histoire, Siger se serait converti au thomisme, saint Thomas se convertirait, dans le poème de Dante, à l'averroïsme dont lui-même avait jadis détourné Siger de Brabant. Du problème ainsi posé, je ne voudrais pas dire qu'il soit insoluble; je dis seulement que les partisans d'un Siger rallié au thomisme auront encore quelques difficultés à surmonter avant de résoudre le problème qu'ils donnent un peu trop tôt pour déjà résolu.

Les solutions les plus évidentes à l'esprit qui les conçoit perdent de leur force dès qu'on les formule. Celle-ci peut donc n'être à son tour qu'une solution fautive de plus à ajouter à la liste déjà longue de celles que l'on a données à ce problème. Elle a du moins deux mérites : 1° attribuer une raison positive à la glorification de Siger par Dante ; 2° identifier cette raison à la fonction symbolique de Siger dans le paradis dantesque ; 3° déterminer cette fonction par ce que Dante lui-même nous en dit. Il semble difficile de faire plus pour obtenir de Dante même la réponse à une question que son œuvre nous pose, et c'est ce qui me paraît la garantir.

On peut alors se demander : comment se fait-il qu'elle n'ait pas encore été vue ? Mais la question n'est pas correcte, car, en fait, le P. Mandonnet l'a vue. Ce qu'il faut se demander, c'est donc plutôt : pourquoi, l'ayant vue, ne l'a-t-il pas acceptée ? La raison s'en trouve probablement dans la conception simpliste que l'on se fait souvent du symbolisme de Dante. La *Divine Comédie* n'est pas moins pleine de sens figurés que le *Roman de la Rose*, mais elle les exprime autrement. Au lieu de procéder par froides allégories et de nous présenter des abstractions personnifiées, comme eussent été Cupidité, Justice, Foi, Théologie, Philosophie, Dante procède par symboles, c'est-à-dire par personnages représentatifs : Béatrice, Thomas d'Aquin, Siger de Brabant, Bernard de Clairvaux. C'était une prodigieuse trouvaille artistique, un pur coup de génie, que de peupler ainsi le poème d'une foule d'êtres vivants, porteurs de significations spirituelles aussi concrètes et vivantes que ceux qui les portent. La merveilleuse réussite poétique qu'est la *Divine Comédie* justifie pleinement cette technique, et si elle a souvent égaré les interprètes de Dante, lui-même ne saurait en être tenu pour responsable, car il n'a pas écrit son œuvre pour les futurs historiens de la littérature italienne, mais pour le plaisir et l'instruction de ses lecteurs.

La dualité de nature des personnages de la *Divine Comédie* engendre presque inévitablement une illusion d'optique, contre laquelle ses interprètes doivent se tenir en garde. Chacun d'eux est une réalité historique choisie pour sa fonction représentative. Pour effectuer ce choix, Dante devait donc tenir compte d'abord de ce que ce personnage avait été dans l'histoire. Il ne pouvait pas symboliser n'importe quoi par n'importe qui, et l'on voit aisément pourquoi le païen Aristote représente la philosophie aux Limbes tandis que le chrétien Siger la représente au Paradis, ou pourquoi Thomas symbolise la théologie spéculative et Bernard de Clairvaux la mystique unitive.

En fait, les choix de Dante sont presque toujours historiquement justifiables ; quand ils ne le sont pas par l'histoire, ils le sont par la légende, et je ne me souviens pas d'en avoir rencontré un seul qui ne fût là en vertu de quelque dessein précis. Ceci dit, l'autre aspect du problème n'en requiert pas moins notre attention : *un personnage de la Divine Comédie n'y conserve de sa réalité historique, que ce qu'exige la fonction représentative que Dante lui assigne.* Pour bien comprendre ce poème, il faut donc se souvenir que Virgile, Thomas d'Aquin, Bonaventure Bernard de Clairvaux, y vivent de l'existence propre qui justifie leur présence dans l'univers poétique de Dante, et de nulle autre. Certes, ces personnages restent étroitement reliés à la réalité historique dont ils portent le nom, mais ils ne retiennent de cette réalité que ce qu'eux-mêmes signifient. De là cette deuxième règle d'interprétation qu'il sera bon de retenir : *la réalité historique des personnages de Dante n'a droit d'intervenir dans leur interprétation, qu'autant qu'elle est requise par la fonction représentative que Dante même leur assigne et pour laquelle il les a choisis.*

Dès que l'on y pense, le caractère nécessaire de cette règle pour Dante lui-même devient évident. S'il eût procédé autrement, son œuvre eût été impossible. Ceux dont il fait prononcer l'éloge par saint Thomas ou par saint Bonaventure ne sont pas les héros spirituels qu'eussent spontanément choisi de célébrer le Thomas ou le Bonaventure de l'histoire, mais ceux que le Thomas ou le Bonaventure de la *Divine Comédie* devaient célébrer étant donné la fonction précise dont Dante lui-même les avait chargés. C'est ce qui permet au poète de poursuivre intrépidement sa tâche de juge, et de rétablir, dans le ciel, au nom de la justice divine, l'ordre des valeurs que les passions ou l'ignorance humaine ont ici-bas subverti. Ses porte-parole n'ont d'autre fonction que de nous porter sa propre parole, et cela est si vrai que Dante ne se prive pas, à l'occasion, de leur faire la leçon. Comme dirait un autre poète, Thomas et Bonaventure sont au Paradis, tels qu'en eux-mêmes enfin l'éternité les change. Ce n'est plus l'homme que jadis ils furent, c'est leur fonction poétique pure, qui dictera désormais leurs propos.

On ne peut envisager autrement ces problèmes sans s'engager dans de nombreuses et graves invraisemblances. Bonaventure célèbre au ciel comme un prophète inspiré de Dieu ce Joachim contre lequel il a si vigoureusement lutté sur terre. Si l'on pose le problème en fonction du seul personnage historique réel, il faut admettre ou bien que Dante ignorait tout de la situation des partis à l'intérieur de

l'Ordre franciscain, ou bien que, la connaissant, il ait voulu faire pièce au Bonaventure terrestre en le faisant publiquement désavouer par son double céleste. Or Dante connaissait parfaitement la situation intérieure de l'Ordre; il définit exactement la position qu'y occupa saint Bonaventure, lorsqu'il lui fait exiger le retour à la règle exacte de saint François, à égale distance du rigorisme d'Hubertin de Casale et du laxisme de Matthieu d'Aquasparta (*Par.*, XII, 124-126). Que les partisans franciscains de Joachim se fussent largement recrutés parmi les spirituels d'Hubertin de Casale, tout clerc du XIV<sup>e</sup> siècle le savait. Dire que Dante ne l'ait pas su, et qu'il ait écrit là-dessus sans s'être renseigné, serait faire de *Theologus Dantes* un ignorant et un brouillon fieffé. D'autre part, Dante n'a pas seulement rendu à frère Bonaventure un très haut hommage en le choisissant comme héraut de la théologie affective des Franciscains, il lui a rendu très exactement l'hommage propre auquel ce théologien avait droit. J'admets volontiers que Dante n'ait pas été fâché de lui donner une petite leçon, mais il ne peut pas avoir voulu annuler par Joachim de Flore le haut hommage qu'il lui rendait au même moment.

On aboutirait aux mêmes difficultés en supposant, inversement, que Dante ait voulu faire légitimer par Bonaventure la doctrine totale de Joachim. L'un et l'autre ne peuvent cohabiter au Paradis de Dante, et y jouer leurs rôles, que parce qu'en y entrant, ils ont laissé à la porte ce qui les avait opposés sur terre. Ce n'est pas une si mauvaise idée du ciel. Pourtant, ce n'en est pas une idée suffisante. Même pour entrer dans celui de Dante, il faut des titres positifs. Joachim et Bonaventure ne peuvent y être ensemble que parce qu'ils y exercent des fonctions, non seulement compatibles, mais apparentées. Or la marque personne du Bonaventure de Dante (*che ne' grandi offici sempre pospuosi la sinistra cura*); c'est que, dans les plus hauts offices de l'Eglise, il maintint la primauté du spirituel. Si l'on voulait mettre à ses côtés un champion extrémiste de la même cause, qui choisir ? Un « spirituel » franciscain comme Hubertin de Casale ? Non, car Hubertin était un franciscain ; saint François était donc son maître et la passion de Dante pour la fidélité lui rendait odieuse l'attitude d'un franciscain qui se permettait d'altérer une Règle dont il avait fait profession. Peu importe d'ailleurs en quel sens : *uno la fugge ed altro la coarta*, donc tous ont tort. Par contre, Joachim de Flore n'avait pas simplement exalté la pureté du spirituel, il en avait été le prophète. Ainsi, dans l'esprit de

Dante, Joachim pouvait, en fait, symboliser la même tendance que Bonaventure, mais il la symbolisait autrement et d'une manière particulièrement intéressante pour lui. L'auteur de l'*Évangile éternel*, qui mit toujours la contemplation spirituelle au-dessus de l'action, annonçait un troisième âge de l'humanité, âge de la charité et de la liberté, où l'ordre clérical de l'Église visible se résorberait dans l'Église spirituelle. Cette « détemporalisation » totale de l'Église allait exactement dans le sens des passions politiques de Dante. C'est donc elle que Joachim symbolisera dans le ciel, et il n'y symbolisera rien d'autre. On ne s'étonnera donc pas de l'y trouver, nommé dernier par frère Bonaventure comme Siger l'est par Thomas d'Aquin. Car il est bien vrai que le Bonaventure de l'histoire eût énergiquement refusé de prononcer son éloge; pourtant, il a transposé sur un plan orthodoxe les prophéties de Joachim, signe certain de leur parenté secrète, et surtout, c'est ici le Bonaventure de Dante qui parle. Cardinal et prince de l'Église, ce Bonaventure continue au ciel de rendre témoignage à la primauté du spirituel; quoi qu'il en ait pensé sur terre, il a donc le devoir de témoigner éternellement en faveur de Joachim, prophète d'un âge nouveau où la spiritualisation totale de l'Église sera un fait accompli.

Le cas Siger est le cas conjugué du cas Joachim. Considérer Thomas et Siger dans la plénitude de leur réalité historique concrète, c'est s'engager dans une série d'impossibilités. Siger était un averroïste, et Thomas a combattu l'averroïsme comme Bonaventure a combattu le Joachimisme. Siger admettait que la raison ne s'accorde pas toujours avec la foi : Thomas l'a nié. Siger admettait que la philosophie favorise l'unité de l'intellect possible; Thomas a rejeté cette thèse. L'idée que le saint Thomas de l'histoire ait pu glorifier le Siger de l'histoire n'offre aucun sens que l'on puisse définir, à moins d'y voir une bévue de Dante, elle-même inexplicable, ou d'admettre qu'en glorifiant la théologie intellectualiste de type thomiste, Dante ait voulu marquer, par l'éloge de Siger, que cette théologie qu'il exalte avait totalement échoué. Il n'en va plus de même si l'on réduit Thomas et Siger à leur fonction poétique. D'abord, saint Thomas est un choix parfait pour signifier la théologie intellectualiste dominicaine. En outre, il y a entre lui et Siger la même affinité profonde qu'entre Bonaventure et Joachim : l'un et l'autre distinguent la philosophie de la théologie, sont des intellectualistes, des admirateurs et commentateurs d'Aristote, et, quoique il ait attaqué l'averroïsme, saint Thomas a suffisamment puisé dans l'œuvre d'Averroès



pour qu'on ait essayé de le compromettre dans cette même condamnation de 1277 qui frappa Siger de Brabant. Significatives, ces affinités historiques n'étaient même pas toutes nécessaires. Pour que Dante puisse faire glorifier Siger par Thomas d'Aquin, il faut et il suffit que ce que Thomas d'Aquin symbolise dans la *Divine Comédie* puisse approuver ce qu'y symbolise Siger de Brabant. Tel est en effet le cas. Une théologie de type thomiste n'est pas seulement conciliable avec une philosophie qui n'emprunte ses principes que de la raison naturelle, elle l'exige, et puisque Dante l'exige aussi pour les raisons personnelles que nous avons vues, c'est sans doute en pleine connaissance de cause qu'il fait prononcer par Thomas d'Aquin l'éloge du philosophe pur, Siger de Brabant.

Le P. Mandonnet a donc touché du doigt la vérité complète, lorsqu'il écrivait à ce sujet : « Dante eût-il mieux connu Siger de Brabant que nous l'avons supposé, d'après des données en apparence très positives, nous inclinons à penser qu'il n'eût pas renoncé pour cela à en faire la personnification de la philosophie » (1). Pour saisir cette vérité au moment où elle se présente, il suffit de céder entièrement à l'évidence du texte. Si l'on ajoute, sans plus, avec le P. Mandonnet, que Dante confia ce rôle à Siger en dépit du fait que ce maître était « adonné à un enseignement philosophique fondamentalement erroné », ou bien l'on rend incompréhensible qu'il ait fait louer Siger d'avoir enseigné des *veri*, ou bien l'on revient à l'hypothèse que Dante ne savait pas ce qu'avait enseigné Siger; de toute manière, on est en pleine contradiction. Pour tenir compte de toutes les données du problème, il ne suffit donc pas d'admettre que Dante ait pu mettre Siger au Paradis en dépit de ce qu'il avait enseigné, on doit aller jusqu'à dire que Dante l'y a mis *parce que Siger avait enseigné certaines vérités chères à Dante*. On nous dit qu'il y eût eu à cela quelque hardiesse, mais il y en avait aussi à préparer au pape Boniface VIII une place de choix en Enfer. Et ce n'était pas simplement une hardiesse aussi grande, c'était *la même*.

---

(1) P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin*, t. I, p. 307. — Ces lignes sont parfaites, mais il fallait s'y tenir. Le P. Mandonnet s'emploie ensuite à démontrer qu'au fond, la manière dont Siger accorde la foi et la raison n'était pas « un empêchement absolu à l'entrée de Siger de Brabant au Paradis ». La vraie question n'est pas là, car, d'abord, nous n'avons pas à décider si Siger de Brabant est ou non au paradis, mais de savoir pourquoi il est au *Paradis* de Dante; en outre, il ne suffit pas de constater que cette doctrine n'a pas empêché Dante de mettre Siger au Paradis, il faut savoir si ce n'est pas à cause d'elle qu'il l'y a mis.

Boniface VIII doit être dans l'*Enfer de Dante*, pour la même raison que Siger doit être dans le *Paradis de Dante*, car l'erreur qui condamnait l'un à l'enfer était la contre-partie de la vérité que l'autre représente au paradis comme de plein droit. Cette erreur, c'est que le spirituel ait droit sur le temporel; cette vérité, c'est que la théologie, qui est la sagesse spirituelle de la foi, n'a pas autorité sur l'ordre temporel à travers la philosophie. Des vérités que Dante loue Siger d'avoir enseignées, nous connaissons donc au moins les deux que voici : la philosophie est une science de la raison naturelle pure, et la théologie, sagesse de la foi, n'a pas autorité sur la morale naturelle ni sur la politique dont cette morale pose les fondements. Martyr de la philosophie pure, Siger de Brabant était qualifié aux yeux de Dante pour la représenter.

On objectera sans doute que saint Thomas d'Aquin n'eût pas recommandé la manière dont Siger avait usé de son indépendance philosophique (1). C'est exact. On a vu, par l'analyse du *Convivio*, que la manière dont Dante lui-même use de son indépendance de philosophe ressemble beaucoup moins à celle de Siger qu'à celle de saint Thomas d'Aquin. Mais on peut voir aussi, par l'étude du *De Monarchia*, qu'au moins une fois dans sa vie, et sur un point vital pour lui, Dante a dû pousser la séparation de la philosophie et de la théologie plus loin que n'avait fait saint Thomas d'Aquin. C'est ici le lieu de se rappeler les règles d'interprétation que nous avons pro-

---

(1) Il y a lieu de noter qu'inversement, Siger n'eût éprouvé nulle gêne à se trouver en compagnie de Thomas d'Aquin et d'Albert le Grand, qu'il tenait pour les meilleurs philosophes de son temps : « praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas » (*Quaest. de Anima*, dans P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, t. II, p. 152). De plus, Siger n'eût élevé aucune objection contre la théologie de saint Thomas, car il faisait profession de n'être pas théologien et d'accepter la foi chrétienne comme vraie sans aucune réserve. Enfin, même là où sa philosophie n'arrivait pas à rejoindre sa foi, Siger n'était pas toujours dogmatiquement sûr de ses conclusions philosophiques. Ainsi, sur le problème capital de l'unité de l'intellect possible, il concluait : « Et ideo dico propter difficultatem praemissorum et quorundam aliorum, quod mihi dubium fuit a longo tempore, quid via rationis naturalis in praedicto problemate sit tenendum, et quid senserit Philosophus de dicta quaestione; et in tali dubio fidei adhaerendum est, quae omnem rationem superat » (*Op. cit.*, t. II, p. 169). Le problème deviendrait donc très complexe pour qui voudrait discuter toutes les hypothèses possibles. Si, avec le P. Mandonnet, on admet que Dante parle en théologien dans la *Divine Comédie*, le fait qu'il y nie l'unité de l'intellect possible ne prouverait rien à lui seul, puisque, sans aucun doute, Siger lui-même tenait cette thèse pour condamnable du point de vue du théologien. Sur la position de Siger touchant cette question, voir l'excellent travail de W. J. DWYER, *L'Opuscule de Siger de Brabant « De aeternitate mundi »*. Introduction critique et texte, Louvain, Editions de l'Institut supérieur de Philosophie, 1937. Cf. « Haec autem dicimus secundum opinionem Philosophi, non ea asserendo tanquam vera », p. 42, l. 56.

posées et de traiter les habitants du monde dantesque selon les lois propres qui le régissent. Car il est très vrai que le Thomas d'Aquin de l'histoire n'eût jamais endossé l'éloge de Siger que lui fait prononcer Dante, mais un Thomas d'Aquin qui eût refusé de le prononcer, eût par là même reconnu l'autorité de la théologie sur la morale, et, puisqu'elles se tiennent, justifié d'avance toutes les mainmises du spirituel sur le temporel, y compris celle du Pape sur l'Empire. Je ne conteste pas un instant que tel ait bien été le Thomas d'Aquin de l'histoire, mais c'est la partie de lui-même qu'il a dû laisser à la porte du *Paradiso* pour y entrer. En refusant de pousser la distinction de la philosophie et de la théologie, non jusqu'à la doctrine de la double vérité, que Siger même n'a jamais soutenue, mais jusqu'au séparatisme radical dont Dante avait besoin, saint Thomas d'Aquin eût perdu le droit de symboliser la sagesse dominicaine de la foi dans la *Divine Comédie*, sa présence n'y eût plus eu de raison d'être, bref, il s'en serait lui-même exclu. Ce n'est pas le seul cas où le symbolisme dantesque fasse éclater le sujet qui le porte. Le monde fermé du poème sacré obéit à des nécessités internes qui ne sont pas celles de l'histoire; lorsque les lois de l'un de ces deux mondes sont en conflit, c'est à celles de l'histoire qu'il appartient de céder.

S'il n'est déjà pas facile de comprendre exactement une thèse philosophique, il n'est même pas certain qu'un poème, fût-il aussi plein d'idées et de thèses de toutes sortes que la *Divine Comédie*, soit fait pour être compris comme une philosophie. Lorsque l'artiste travaille pour une vérité, sa manière propre de la servir est moins de la démontrer que de la faire sentir. Dans l'interprétation de la *Divine Comédie*, le point de vue de l'artiste a donc un droit de priorité incontestable sur tous les autres, non seulement où il s'agit de déterminer le sens général de l'œuvre, mais aussi dans les problèmes relatifs aux moyens que Dante a mis en œuvre pour la construire. Les personnages dont est peuplée la *Divine Comédie* n'échappent pas à cette règle d'interprétation. Puisque ce sont des personnages historiques, nous ne pouvons nous passer de l'histoire pour discerner les intentions du poète. L'incroyable masse d'érudition condensée dans les notes d'une bonne édition italienne de Dante est, pour la plupart de ses lecteurs, et elle l'est en tout cas pour l'auteur de ces lignes, un indispensable secours. Sans ces notes, nous ne saurions que rarement ou vaguement de qui et de quoi il s'agit. Pourtant, s'ils nous aident généralement à voir, ou à deviner pourquoi Dante a élevé tel per-

sonnage à la dignité de symbole, ces renseignements historiques nous induisent en une dangereuse tentation : celle d'expliquer le symbolisme dantesque par l'histoire, au lieu d'expliquer l'histoire de Dante par son symbolisme. Dans une œuvre d'art comme la *Comédie*, ce symbolisme même s'exprime par les moyens de l'art. Lorsqu'on pense avoir discerné quelques-unes au moins des raisons qui ont conduit le poète à choisir Dante et Siger comme symboles, puis à les équilibrer par le couple Bonaventure-Joachim de Flore, il est sage de s'en tenir là.

Il est assurément aisé d'imaginer des solutions du problème beaucoup plus simples, mais il ne l'est peut-être pas d'en trouver une qui satisfasse plus simplement toutes ses données sans heurter les vraisemblances les plus immédiates. Or, d'après ce que l'on sait avec certitude, il faut admettre à la fois : que Dante a connu la condamnation de Siger, qu'il a fait parler saint Thomas comme quelqu'un qui la connaît, qu'il a fait louer Siger par saint Thomas d'avoir souffert pour des *veri*, qu'il l'a placé dans le même cercle du Ciel où il loue Gratien et Salomon d'avoir respecté la distinction du spirituel et du temporel, qu'il a situé cet épisode dans une partie de la *Divine Comédie* toute consacrée à l'exaltation de la pureté de l'ordre spirituel et à sa séparation du temporel, que Dante lui-même, enfin, a exigé l'indépendance complète de la philosophie comme une condition nécessaire de l'indépendance complète de l'Empire à l'égard de l'Église. Tels sont les faits. Pour les expliquer tous, il semble impossible de se placer au seul point de vue de l'histoire. Ni saint Thomas, qui béatifie Siger, ni Dante lui-même, qui le fait béatifier par saint Thomas, n'ont admis le contenu de la doctrine pour laquelle Siger fut condamné en 1277. Pourtant, c'est bien d'un Siger frappé d'une censure et souffrant pour la vérité qu'il est question dans les deux tercets de Dante. Que peut-on trouver, dans la doctrine d'un Siger ainsi condamné, qui puisse être, à la fois, loué comme vrai par saint Thomas sans invraisemblance criante (1), considéré

---

(1) Depuis que ce travail a été écrit, M. F. Van Steenberghen est allé beaucoup plus loin en ce sens. Comme je l'ai dit, le problème d'histoire littéraire dont dépend la thèse du ralliement final de Siger au thomisme, au moins en gros, ne saurait être tranché ici. En défendant son interprétation de l'évolution doctrinale de Siger contre les objections, qui demeurent très fortes, de M. Br. Nardi, M. F. Van Steenberghen a insisté sur le fait que Siger était un averroïste assez hésitant, sans doute influencé par Albert le Grand et Thomas d'Aquin, et qui, même à s'en tenir aux œuvres certainement authentiques, a progressivement atténué son averroïsme après 1270 (*Les œuvres et la*

par Dante lui-même comme une vérité essentielle, et méritant à celui qui l'a soutenu une place au ciel à côté de Gratien et de Salomon ? On ne voit que son séparatisme de la raison et de la foi, du temporel et du spirituel, qui réponde à ces exigences, et c'est pourquoi l'on peut, avec grande vraisemblance, y trouver la raison du rôle que Dante lui a confié.

Proposons donc, comme conclusion des textes de la *Divine Comédie* : 1° que le problème posé par la béatification de Siger y rentre dans le problème plus général du rapport entre le spirituel et le temporel ; 2° que Siger y est introduit comme représentant, non le contenu de l'averroïsme, mais le séparatisme de la philosophie et de la théologie qu'impliquait l'averroïsme latin ; 3° que son propre séparatisme philosophique ne fut, dans la pensée de Dante, qu'un corollaire de la séparation entre le temporel et le spirituel, entre l'Église et l'Empire, à laquelle il aspirait.

S'il en est bien ainsi, on ferait également fausse route en supposant un Dante thomiste, pour déduire de là ce que doit avoir été son attitude envers la philosophie, ou un Dante averroïste, pour en déduire ce que doit avoir été son attitude envers la théologie. Qui voudra parcourir son œuvre à partir de l'un de ces points y rencontrera des fossés infranchissables. Le texte de la *Divine Comédie* suggère bien plutôt l'idée d'un Dante moraliste et réformateur qui s'arme de toutes les thèses exigées pour sa réforme et par sa morale. Nous ignorons qui était le *Veltro*, et, s'il était celui qui doit venir, peut-être y a-t-il quelque naïveté à mettre un nom sur ce messie. Par contre, nous sommes certains, par les textes, que Dante l'annonce dès le début de son œuvre, et nous savons quelle mission il lui confie :

---

*doctrines de Siger de Brabant*, pp. 171-176). Même si l'on fait abstraction des questions *De Anima* qui sont en cause, et dont les objections de Br. Nardi ont amené l'auteur à reconnaître que l'authenticité n'est pas indubitable, comme l'avait cru Mgr M. Grabmann, mais seulement très probable et peut-être moralement certaine (*op. cit.*, pp. 24-25), ce que M. F. Van Steenberghen écrit (*op. cit.*, pp. 182-183) sur les affinités intellectuelles et la communauté d'intérêts doctrinaux de saint Thomas et de Siger, me semble tout à fait juste. Comme je l'ai dit, ces faits expliquent que Dante ait pu choisir saint Thomas pour béatifier Siger de Brabant, alors qu'il n'aurait pu, sans absurdité, confier pareille besogne à saint Bonaventure. Pourtant, à moins d'admettre comme certaine la conversion finale de Siger à un quasi-thomisme, il reste que Siger a, jusqu'au bout, « juxtaposé les conclusions de la philosophie et les affirmations de la foi » (*op. cit.*, p. 174). Bien que notre saint Thomas ne soit pas tout à fait le même, je pense que M. F. Van Steenberghen et moi nous accordons pour juger que cette attitude n'est pas thomiste. Or, c'est exactement l'attitude dont Dante lui-même se réclame, dans les limites que nous avons définies en analysant les textes du *Banquet*. — Voir, plus loin, V° *Éclaircissement*, pp. 316-325.

celle du justicier. Nous savons même avec certitude en quoi consistera son œuvre de justice : mettre chaque ordre humain à sa place en rendant le temporel à l'Empire et le spirituel à l'Église. Le *Veltro*, sauveur de l'Italie, sera le destructeur de la Louve, elle-même symbole de la cupidité qui est la racine même de l'injustice (*Inf.*, I, 100-111). Lorsque Dante arrive au ciel de Jupiter, qui est celui des princes sages et justes, la figure selon laquelle ces esprits bienheureux se disposent forme la phrase de l'Écriture : *Diligite justitiam, qui judicatis terram* (*Sap.* I, 1). Bientôt après, s'étant d'abord reformés selon la lettre M qui est la dernière de *terram*, ils se déploient sous la figure nouvelle de l'aigle impériale, symbole de l'empire qui doit assurer enfin le triomphe de la justice (*Par.*, XVIII, 115-123). Et contre qui ? Contre la cupidité et l'injustice. Mais encore, contre la cupidité et l'injustice de qui ? De ce pape Jean XXII, dévastateur de la vigne de l'Église pour laquelle les apôtres Pierre et Paul sont morts (*Par.*, XVIII, 130-132). Ne nous y trompons pas, le discours de l'aigle impériale sur la Justice est ici le parallèle exact des discours que prononceront plus loin saint Thomas et saint Bonaventure sur la spiritualité des fins de l'Église (*Par.*, XIX, 40-99). A chacun son ordre et sa fonction. Sur terre, le représentant par excellence de la Justice divine n'est autre que l'Empereur.

C'est de cette ardente passion pour la justice temporelle par l'Empire qu'il faut sans doute remonter à l'usage que Dante a fait de la philosophie et de la théologie. L'adversaire dont la pensée le hante est le clergé qui trahit sa mission sacrée pour usurper celle de l'empereur :

Ahi, gente che dovesti esser devota  
 e lasciar seder Cesare in la sella,  
 se bene intendi ciò che Dio ti nota !  
 (*Purg.*, VI, 91-93).

Prêtres, moines ou papes, Dante a poursuivi cette race détestée d'une colère sans merci. De même qu'il enrégimente saints et saintes au profit de sa cause, le poète n'hésite pas à faire de Dieu son exécuteur des hautes-œuvres. Animé lui-même d'une ardente volonté de servir (1), ce héraut de la justice ne tolère pas un instant qu'on ne

---

(1) On ne peut comprendre comment la passion de Dante pour l'autorité se concilie avec son indépendance passionnée contre ceux qui la trahissent, qu'en se

serve pas les autorités divines comme il entend qu'elles soient servies. Créateur et législateur souverain de son propre univers, Dante y assigne à chacun sa place avec une autorité sans appel. Siger de Brabant et Joachim de Flore n'y sont pas où saint Thomas et saint Bonaventure les ont placés sur terre, mais où ils doivent les mettre selon la justice qui, puisqu'elle est celle de Dante, est nécessairement aussi celle de Dieu.

Si c'est là une raison suffisante pour ne systématiser le poème sacré autour d'aucune autre thèse, ce n'en est pas une pour la systématiser même autour de celle-là. Œuvre d'un poète, la *Divine Comédie* est infiniment plus vaste et plus riche que les passions politiques de son auteur (1). Prise comme un tout, elle est une exaltation de tous les droits divins : celui de l'empereur, certes, mais tout autant celui du Philosophe et celui du pape, puisque tous les droits sont solidaires comme expressions de la vivante justice de Dieu. La *Divine Comédie* apparaît alors comme la projection, sur le plan de l'art, de la vision de ce monde idéal dont rêvait Dante, où toutes les majestés seraient honorées selon leur rang et toutes les trahisons

souvenant qu'à ses yeux toute la grandeur du souverain consiste à servir. C'est donc d'un seul et même sentiment fondamental que partent ces réactions apparemment opposées. Dante met au-dessus de tous les biens, la liberté par laquelle nous sommes heureux comme hommes en ce monde et comme des dieux dans l'autre. S'il veut un Empereur, c'est parce que « existens sub Monarcha est potissimum liberum ». L'Empereur universel libère en effet l'individu de toutes les servitudes particulières (déocraties, oligarchies, ou tyrannies). La fonction propre de l'Empereur est donc d'assurer les libertés individuelles par l'arbitrage constant que son autorité suprême lui permet d'exercer. L'Empereur est ainsi le maître des moyens qui conduisent à cette fin, mais il est le serviteur de cette fin et de tous ceux qu'il a charge d'y conduire : « Hinc etiam patet, quod quamvis consul sive rex respectu viae sint domini aliorum, respectu autem termini aliorum ministri sunt, et maxime Monarcha, qui minister omnium procul dubio habendus est ». *De Monarchia*, I, 12. Dante a donc le droit d'exiger pour chaque souverain la plénitude d'autorité à laquelle sa fonction lui donne droit, et de le condamner, au nom de cette fonction même, d'autant plus impitoyablement qu'elle est plus haute, s'il lui arrive de la trahir.

(1) Je ne dis ni ne pense que, comme on l'a soutenu, l'inspiration principale de la *Divine Comédie* soit politique. Cela n'est vrai que du *De Monarchia*. L'intention principale du poète était esthétique : écrire un poème ; le sujet du poème est théologique : les fins dernières de l'homme (*ultima regna*) ; l'objet qu'il avait en vue en traitant ce sujet était moral : rappeler les hommes au respect de la justice, mère de la liberté. Etant donné le sujet qu'il avait choisi, Dante ne devait manquer aucune occasion de flageller le genre d'injustice dont il avait le plus souffert et où il voyait la cause de tant de maux : la mainmise du spirituel sur le temporel ! C'est pourquoi, si elle n'en est pas la thèse principale, la pensée politique de Dante s'affirme partout dans la *Divine Comédie*. Chaque fois qu'elle y paraît, on perçoit la chaleur d'une passion humaine authentique ; alors jaillissent les violences superbes de Dante et les injustes beautés dont sa polémique abonde.

châtées comme elles le méritent (1). Bref, c'est le jugement dernier du monde médiéval par un Dieu qui s'informerait auprès de Dante avant de rendre ses arrêts.

Assurément, l'armature idéologique de la *Divine Comédie* n'en explique ni la naissance ni la beauté, mais elle s'y trouve, et c'est elle seule qui permet d'en comprendre le contenu. Virgile y trône aux Limbes entre les poètes et Aristote entre les philosophes, mais Boniface VIII a sa place toute prête en Enfer, tandis que Manfred, qui mourut excommunié, attend patiemment en Purgatoire que les prières de sa fille abrègent les années qui le séparent encore de la vue de Dieu. C'est que, comme disait Villani, ce Manfred était « un ennemi de sainte Église, des clercs et des religieux, occupant les églises comme jadis son père ». Entre ses crimes et ceux de Boniface VIII, aucune commune mesure : l'un soulageait l'Église de biens qu'elle n'eût pas dû posséder, on pouvait donc le tirer d'affaire ; mais l'autre avait attenté à la majesté de l'empire, il était donc impossible de le sauver. Les mêmes lois du même univers dantesque expliquent la présence de Siger auprès de Thomas d'Aquin, ou plutôt, elles l'exigent, puisque ainsi le veut la répartition dantesque des autorités. Tout invite à lui attribuer les convictions fondamentales que nous avons dites, car ce sont celles qui animent son œuvre tout entière. Le *Convivio* ayant restauré dans sa plénitude l'autorité morale du Philosophe contre l'Empereur, la *Monarchie* ayant restauré dans sa plénitude l'autorité politique de l'Empereur contre les Papes, la *Divine Comédie* rappelle de non-

---

(1) Nous retrouvons ainsi, non seulement sans l'avoir cherché mais même sans y avoir pensé, l'interprétation de la *Divine Comédie* proposée par Dante lui-même dans l'*Epistola XVII* à Can Grande della Scala. Séculairement admise, l'authenticité de cette lettre a été contestée, puis de nouveau admise. C'est aux érudits dantologues qu'il appartient d'en décider. Elle me paraît du moins exprimer à merveille l'esprit et comme l'essence de la *Divine Comédie* : « Est ergo subjectum totius operis, literaliter tantum accepti, status animarum post mortem simpliciter sumptus. Nam de illo et circa illum totius operis versatur processus. Si vero accipiatur opus allegorice, subjectum est : homo, prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem Justitiæ præmianti aut punienti obnoxius est » *Epist. XVII*, 8. Du point de vue philosophique, ajoute-t-il à l'art. 16 de la même lettre, c'est un ouvrage de morale, orienté, non vers la spéculation, mais vers l'action. Retenons cette invitation utile à ne pas faire Dante plus métaphysicien ou physicien que moraliste. Sauf quelques formules qui ne sont pas tout à fait sûres, on peut considérer comme à peu près parfait le tableau de l'attitude politique de Dante brossé par G. PAFINI, *Dante vivant*, trad. française de Juliette Bertrand, Grasset, Paris, 1934 ; Livre IV, ch. XXXVI, *Les deux Soleils*, pp. 191-197. Sur Dante considéré comme ayant été avant tout un moraliste, voir les excellentes formules du P. MANDONNET, *Dante le Théologien*, p. 138 et pp. 143-145.



veau les droits et les devoirs des uns et des autres, mais Dante ne s'y contente plus, comme dans les œuvres précédentes, de les fonder en droit sur la notion abstraite de justice divine ; par la magie de son art, il nous y fait voir à l'œuvre cette Justice même, gardienne éternelle des lois du monde qu'elle conserve tel qu'elle l'a créé. Car c'est bien elle qui béatifie les justes dans l'amour comme elle écrase les injustes sous sa colère. S'il est trop vrai qu'elle ne nous y semble pas toujours équitable dans ses jugements, c'est que cette justice de Dieu n'est en fin de compte que celle de Dante, mais il s'agit pour nous de comprendre cette œuvre et cet homme plutôt que de les juger.

Si l'essentiel de ces conclusions devait être tenu pour vrai, l'attitude générale de Dante à l'égard de la philosophie serait moins celle d'un philosophe soucieux de la cultiver pour elle-même, que d'un juge désireux de lui rendre son droit, afin d'obtenir d'elle la contribution que la morale et la politique ont droit d'en attendre au grand œuvre du bonheur temporel humain. Dante se comporte donc ici, comme chaque fois qu'il spéculé, en défenseur du bien public. Sa fonction propre n'est ni de promouvoir la philosophie, ni d'enseigner la théologie, ni d'exercer l'empire, mais de rappeler ces autorités fondamentales au respect mutuel que leur filiation divine leur impose. Chaque fois que, par cupidité, l'une quelconque d'entre elles excède les limites imposées par Dieu à son domaine, elle entre en révolte contre une autorité non moins sacrée qu'elle-même, dont elle usurpe la juridiction. Tel est le crime le plus commun et le plus pernicieux que l'on commette contre la justice, qui est la plus humaine et la plus aimée des vertus, comme la plus inhumaine et la plus haïssable est l'injustice sous toutes ses formes : la trahison, l'ingratitude, la fausseté, le vol, la tromperie et la rapine (1).

Ainsi entendue, la vertu de Justice apparaît chez Dante comme étant avant tout la fidélité aux grandes autorités que leur origine divine rend sacrées, l'injustice étant au contraire toute trahison de ces autorités dont lui-même n'a jamais parlé que pour s'y soumettre : la philosophie et son Philosophe, l'empire et son Empereur, l'Église et son Pape. Lorsqu'il attaque, et avec quelle dureté, l'un des représentants de ces autorités principales, c'est uniquement afin de protéger l'une d'elles contre ce qu'il tient pour une erreur de

---

(1) DANTE, *Convivio*, I, 12.

celui qui la représente. Sa liberté farouche contre les chefs naît de son amour des grandes réalités spirituelles qu'il les accuse de ruiner faute d'en respecter les limites, chacune d'elles ne se détruisant pas moins elle-même en usurpant le pouvoir d'une autre qu'elle ne détruit ce pouvoir en l'usurpant. Assurément, on peut discuter la notion même que Dante s'est faite de ces autorités maîtresses et de leurs juridictions respectives, mais une fois cette notion admise, on n'a plus le droit de se méprendre sur la nature du sentiment qui l'animait. Ceux qui l'accusent d'orgueil lisent mal ses invectives, car sa violence est une soumission passionnée qui exige des autres une pareille volonté de soumission. Ce n'est pas de la hauteur personnelle qu'il s'attribue, mais de celle où il exalte ses trois grands idéals, que son verdict s'abat sur l'adversaire. On ne le blesse qu'en les blessant. Le tourment de cette grande âme fut d'être sans cesse dressée contre ce qu'elle aimait le plus au monde, par sa passion même de le servir : des papes qui trahissent l'Église et des empereurs qui trahissent l'empire. C'est alors que l'invective dantesque éclate pour foudroyer les traîtres, car dans cet univers où le pire des maux est l'injustice, la pire injustice est la trahison, et la pire de toutes les trahisons n'est pas de trahir un bienfaiteur, mais de trahir un chef. Toute trahison de ce genre ébranle la fabrique du monde dans les autorités sur lesquelles Dieu même veut qu'il repose et qui, avec l'ordre, en assurent l'unité et la paix. Ce que recèle de plus immonde le tréfonds de l'enfer dantesque, c'est Lucifer, traître à son créateur, et les trois damnés entre les damnés dont Lucifer assure l'éternel châtement sont aussi les traîtres entre les traîtres : Judas Iscariote, traître à Dieu, Cassius et Brutus, traîtres à César. Comment se méprendre sur la portée de ce symbolisme terrible ? Certes, c'est un plus grand crime de trahir la majesté divine que de trahir la majesté impériale, mais c'est la même, et c'est le crime des crimes : la trahison de la majesté.

S'assurer ainsi de ce que Dante méprise plus que tout au monde, c'est apprendre du même coup ce qu'il prise au-dessus de tout : la loyauté envers les pouvoirs établis par Dieu. On l'a trop oublié en commentant ses œuvres, surtout en ce qu'elles contiennent de philosophie, de théologie et de politique. Il est vain de prétendre découvrir le maître unique dont il eût été le disciple. Dante ne peut pas en avoir moins de trois à la fois. En fait, dans un ordre donné, il a toujours pour chef celui qui commande dans cet ordre : Virgile en poésie, Ptolémée en astronomie, Aristote en philosophie, saint Domi-

nique en théologie spéculative, saint François en théologie affective et saint Bernard en théologie mystique. On lui trouverait bien d'autres guides. Peu lui importe l'homme, pourvu qu'en chaque cas il soit sûr de suivre le plus grand. Tel est le terrain d'élection où semble s'être toujours tenu le seul Dante vraiment authentique. S'il existe, comme on l'assure, une « vision unifiante » de son œuvre, elle ne s'identifie ni à quelque philosophie, ni à une cause politique, ni même à une théologie. On la trouvera plutôt dans le sentiment si personnel qu'il eut de la vertu de justice et des fidélités qu'elle impose. L'œuvre de Dante n'est pas un système, mais l'expression dialectique et lyrique de toutes ses loyautés.

---



## **ÉCLAIRCISSEMENTS**



## I<sup>er</sup> ÉCLAIRCISSEMENT

### Des Poètes et de leurs Muses

---

On n'oserait aborder un sujet qui paraîtra si frivole dans le corps d'un ouvrage qui paraît sérieux. Je le crois pourtant au cœur même de toutes les discussions qui se poursuivent entre érudits sur la réalité ou l'irréalité de Béatrice. Ce qui se cache sous les argumentations du P. Mandonnet, O. P. c'est la stupeur devant le fait qu'un homme de bon sens, comme l'était certainement Dante, ait pu faire tant d'histoires pour une femme. On le comprend sans peine. Pour le parfait religieux que fut le P. Mandonnet, la vocation religieuse était d'autre importance que l'amour. Il a donc cru ne faire qu'expliquer la *Vita Nuova* en faisant de Béatrice l'objet d'une flamme dont, sans être fou, un homme d'esprit peut raisonnablement brûler.

Le cas du P. Mandonnet était un cas extrême, mais nullement unique. Il s'en faut même de beaucoup. Presque toutes les interprétations purement symboliques du personnage de Béatrice présupposent une attitude du même genre, et d'autres héroïnes littéraires qu'elle ont éveillé la même incrédulité. Comment croire qu'un homme sensé ait pu transir, brûler, s'évanouir, presque mourir pour une jeune fille, puis pour une femme, qui jamais ne lui donna le moindre espoir et à laquelle jamais il ne semble avoir même essayé de parler ? Béatrice meurt, Dante l'aime encore et l'exalte plus haut que jamais. Dante se marie, devient père de famille, mais il aime toujours Béatrice. Sur quoi chacun de nous se demande : est-ce que je pourrais aimer une femme avec cette violence et cette constance dans des conditions pareilles ? La réponse est non. D'où nous concluons aussitôt que Dante non plus n'a jamais aimé ainsi aucune femme. Il ne reste qu'à chercher ce que peut bien avoir représenté pour Dante un nom de femme qui n'était pas celui d'une femme. Alors aussi commence la ronde des Béatrices qui n'étaient pas Béatrice : la vocation cléricale de Dante, la foi, la théologie, la grâce, l'Empire, le spiritualisme franciscain des Joachimistes, la lumière de gloire, l'hérésie albigeoise ou l'intellect agent.

Il y a pourtant à l'in vraisemblance de la réalité de Béatrice une autre invraisemblance, celle de la généralité du problème qu'elle pose. Pétrarque a aimé Laure. Qu'il se soit agi de Laure de Noves, ou d'une autre femme qui se soit ou non appelée Laure, le fait est ici sans importance. Ce qui compte, c'est que Pétrarque ait pu aimer pendant des années la même femme, d'abord jeune et dans tout l'éclat de sa beauté, puis vieillissante, flétrie par la maladie et des maternités nombreuses, morte enfin, et cela non seulement sans qu'il ait rien obtenu d'elle, mais tandis qu'il demandait à des remplaçantes plus aisément accessibles les consolations qu'elle lui refusait. Dans l'un et l'autre cas, nous avons la même passion durable d'un poète pour la femme qu'il chante, la même absence de suites charnelles à cette passion, et aussi, semble-t-il, la même complicité de la femme aimée à recevoir une louange amoureuse qui, l'eût-elle vraiment voulu, n'eût sans doute pas tardé à prendre fin. Pourtant Laure a bien existé. Pétrarque a donné, dans son *Secretum*, des précisions sur la nature de ses sentiments pour elle, qui ne permettent aucun doute. Il l'a sollicitée, elle s'est refusée. On ne subit pas de tels refus de la part d'un mythe. Pourquoi Béatrice, elle aussi, n'aurait-elle pas existé ?

La cause de ces hésitations ne serait-elle pas simplement que les œuvres d'art, créées par des artistes et pour des fins artistiques, finissent inévitablement par devenir des objets d'enseignement, étudiés pour des fins scolaires, et par des professeurs ? Le fait est patent ; les conséquences en sont catastrophiques. A défaut d'une loi qui défende, sous peine d'amende, de déposer des commentaires pédagogiques au bas des chef-d'œuvres, de faire apprendre par cœur des résumés de *Bérénice* et de faire mettre en prose par les enfants les fables du divin La Fontaine, il faut se résigner à voir toute littérature devenir pour tous un objet de dégoût. Le mal ne fait d'ailleurs que croître, depuis que sur les instances d'écrivains muselés notre enseignement s'est annexé, après les classiques, les modernes. Depuis que l'on enseigne Baudelaire et Verlaine, en attendant Claudel et Valéry, qui donc aura encore le courage de les lire ? La littérature nous est désormais offerte dans une coupe aux bords enduits de fiel.

Pour éviter les déformations qu'inflige aux chef-d'œuvres le professionnalisme de tant d'historiens et de tant de professeurs (1), il

---

(1) Sur un autre plan, celui des arts plastiques et de leur technique, voir les admirables pages de Henri Focillon, *Le vie des formes*. Paris, H. Lacombe, pp. 52-55.



faudrait pouvoir s'inspirer de la psychologie de l'artiste. Malheureusement, de toutes les parties d'une discipline bien confuse, la psychologie de l'artiste n'est pas la moins obscure. Peu de psychologues sont des artistes, et les artistes qui pourraient être psychologues ont mieux à faire que de s'analyser. Il semble pourtant que nous discernions ici, dans les cas de Dante et de Pétrarque, comme une variété distincte de sentiment, où l'amour s'intègre à l'activité créatrice de l'artiste, à tel point qu'il devient à peine possible de le concevoir sans elle. Assurément, l'artiste est un homme. Il peut aimer comme les autres, céder aux entraînements du désir charnel le plus commun, aspirer à l'ordre et à la paix que mettent dans la vie l'amour mutuel de l'époux et de l'épouse, bref, être un artiste et aimer en homme (1). Mais il peut aussi aimer en artiste, parce qu'une certaine émotion ou passion lui est nécessaire pour libérer sa puissance créatrice, et cet amour là n'est certes pas plus détaché de la chair que ne sont les autres, mais il n'est pas toujours nécessaire que des satisfactions charnelles l'accompagnent et il est souvent utile, pour que cet amour dure, qu'elles lui soient refusées. M<sup>me</sup> de Stein et Christiane Vulpius n'ont pas joué le même rôle dans la vie de Goethe : celle qui fut sa muse n'est pas celle qu'il a épousée. Henri Heine prit Mathilde Mirat pour femme, mais Camille Selden, *La Mouche*, lui inspirait un sentiment tout autre. Richard Wagner a certainement aimé Minna Planer, et plus encore Cosima Liszt, qu'il a l'une et l'autre épousées, mais non pas tout-à-fait comme il aima Mathilde Wesendonck, ni peut-être même, sur un plan mineur, Judith Gautier. La muse parfaite donne à chacun des hommes qui l'aiment ce qu'il attend d'elle : à Wagner, *Tristan* et *Les Maîtres Chanteurs*, à Wesendonck, un enfant.

Plus proches dans le temps d'hommes qui se racontent plus volontiers, nous connaissons ces artistes un peu moins mal que leurs prédécesseurs. Il est probable que les grands créateurs d'art se ressemblent assez, en dépit des siècles qui les séparent, pour que nous puissions éclairer les uns par les autres. Or Richard Wagner a noté ceci d'une manière tout-à-fait générale : « Mes conceptions poétiques ont toujours précédé mes expériences pratiques, et à tel point que je

---

(1) Rappelons, pour l'intelligence de ce qui suit, que Dante a toujours été présenté par ses contemporains comme un passionné, et même un luxurieux. Chez ce grand poète, nous dit-on, outre tant de science et de courage, « trovò ampissimo luogo la lussuria, e non solamente ne' giovani anni, ma ancora ne' maturi. » Boccaccio, *Della origine...*, éd. cit., ch. 22, p. 51.

dois considérer mon développement moral comme entièrement conditionné par elles ». Il est difficile de dire plus clairement que, bien loin d'être explicables par les circonstances de sa vie, ce sont les œuvres de Wagner qui les expliquent. En durcissant un peu le trait, comme il est inévitable, on dirait que l'artiste a conçu des situations comme offrant matière à des œuvres possibles et que, pour mieux réaliser ces œuvres, il s'est effectivement placé dans ces situations. En fait, les choses ne sont pas si simples. Wagner révolutionnaire explique autant *Rienzi* que *Rienzi* explique Wagner révolutionnaire. Pour maudire l'or du Rhin, Wagner n'a pas eu à prendre la peine de se ruiner et une honnête aisance bourgeoise héritée en temps convenable eût probablement modifié le symbolisme de la Tétralogie. Il n'en reste pas moins vrai que, dans l'ordre du sentiment dont nous parlons, ce que dit Wagner semble exact et qu'on peut le vérifier avec une quasi certitude à propos de *Tristan*.

Nous savons en effet, par des preuves indiscutables, que le musicien a formé le projet de *Tristan* avant d'avoir rencontré les We- sendonck, mais il ne l'écrivait pas. Comment se fait-il donc que nous le rencontrions plus tard dans une situation exactement parallèle à celle de sa pièce, pris entre une Ysolde qui l'aime et qu'il aime, et un roi Marke auquel le lie la reconnaissance, à tel point qu'il ne peut plus aimer sans trahir ? Comme lui-même le dit à cette époque : « L'extraordinaire et étrange position dans laquelle je me trouve maintenant par rapport à Tristan, vous la devinez aisément. Je le dis franchement, jamais une idée n'est entrée si pleinement dans l'expérience. » Ne cherchons d'ailleurs pas à préciser davantage, car l'artiste ajoute aussitôt : « La question de savoir dans quelle mesure idée et expérience se sont au préalable réciproquement motivées est si délicate, si complexe, qu'une connaissance superficielle n'en pourrait donner qu'une vision incomplète et tout à fait altérée » (1). L'embarras même qu'éprouve l'artiste sur ce point semble garantir la vérité de ce qu'il vient de dire. Devant les liens inextricables que nouent en lui sa vie d'artiste et sa vie d'homme, Wagner renonce à une analyse qu'il lui eût d'ailleurs été sans doute difficile de mener à bien.

---

(1) On trouvera ces textes rassemblés dans GUY DE POURTALES, *Wagner. Histoire d'un artiste*, Paris, Gallimard, 1932, p. 244. Ce beau livre est pleinement fidèle à son titre, car c'est vraiment de Wagner comme artiste que son auteur a raconté l'histoire, et c'est ce qui le rend si instructif pour le problème que nous avons posé.

Le problème se compliquerait d'ailleurs encore si, à l'étude du poète, nous ajoutions celle de sa muse. Ici, les documents sont encore plus rares. Ils sont aussi plus dangereux à manier, car les muses n'écrivent généralement leurs mémoires que lorsqu'elles ont cessé de l'être. Elles croient sincèrement alors avoir écrit *Les Désenchantées* ou *La Sagesse et la Destinée*. Les muses abusives sont terribles. Pourtant, les petites des médiocres n'autorisent pas à méconnaître le rôle que jouent les grandes, celles qui, entrant d'emblée dans le jeu, savent non seulement s'y prêter, sans toujours s'y donner, mais même le conduire, en s'y engageant juste assez pour mener à terme l'œuvre que l'artiste porte en lui et dont elles seules peuvent le délivrer. Telle semble avoir été cette Mathilde Wesendonck, dont on a dit avec une parfaite justesse : « Cette femme perspicace savait que la survie de leur amour ne serait assurée qu'au prix de son refus — et que sans doute telle devait être la rançon de Tristan » (1). En effet, *Tristan* fini, son amour pour Wagner accepte de s'éteindre comme si, au sens plein du terme, il avait lui-même atteint sa fin.

Il ne semble donc pas vain de parler d'une certaine variété de la passion amoureuse, intégrée par l'artiste à la création de son œuvre et dont les conditions de durée, le rythme, la vie propre, ne seraient pas tout à fait comparables à ce que l'on nomme ordinairement l'amour. Parmi les très rares artistes qui se sont intéressés à ce problème, il faut placer au premier rang Charles Morgan, dont le *Sparkenbroke*, outre qu'il est un chef-d'œuvre, offre sur ce point ample matière à réflexion. On a dit de Sparkenbroke qu'il était à la fois Byron et Shelley. Sans aucun doute, mais il est aussi Wagner, Charles Morgan et, généralement parlant, tout artiste conscient de l'intime apparemment de l'art, de l'amour et de la mort. De ces trois dons de soi, la mort est le plus complet et comme celui qu'ébauchent les deux autres ; sans doute même est-elle le plus fécond et le plus riche, mais nous voyons mieux le fruit des autres et peut-être n'est-il pas si difficile de comprendre pourquoi, dans la vie de l'artiste, on les trouve si souvent conjugués. Ce qu'est la Mary de Charles Morgan pour George Hardy, qu'elle épouse, n'est pas ce qu'elle est pour Sparkenbroke, à qui elle n'appartiendra jamais. Entre l'amour qu'elle porte à son mari et la passion qui la lie à Sparkenbroke, elle se sent dans l'imposture, mais elle est surtout dans la misère humaine de ces muses qui aiment et souffrent pour qu'un autre crée.

---

(1) GUY DE PONTALLÈS, *Wagner*, p. 250.

N'est-elle pas d'ailleurs protégée contre Sparkenbroke par le génie même de celui qu'elle inspire ? Pour qu'en lui l'inspiration jaillisse, il faut qu'elle soit aimée. Femme de Sparkenbroke, combien de temps Mary libérerait-elle en lui l'inspiration créatrice ? Longtemps, sans doute ; toujours, peut-être ; mais, plus probablement, le temps qu'il a fallu pour que Cosima Wagner fit place à Judith Gautier.

Que nous apprend tout ceci sur Dante et Béatrice ? Absolument rien, je l'avoue. Rien, du moins, que je puisse expliquer à ceux qui le verront pas seuls. Tout semble se passer, dans ces histoires, comme si les princesses inspiraient d'autant mieux les poètes qu'elles sont des princesses plus lointaines. On dirait que, des temps de l'amour courtois jusqu'aux nôtres, l'instinct créateur des poètes ait voulu protéger contre eux, en les choisissant inaccessibles, les sources d'émotion qui vivifient leur art. Certes, je ne crois pas impossible que l'imagination d'un artiste suffise à créer totalement sa muse (1). Même lorsqu'elle existe réellement, c'est encore lui qui la crée comme muse. Il n'en reste pas moins vrai que, de tout temps, et tout particulièrement semble-t-il, mais non point exclusivement, parmi les chantres de l'amour, certains ont fomenté, accueilli, cultivé en eux les passions requises pour la naissance de leur œuvre. Moins charnelles, ces passions eussent été sans efficace ; satisfaites, elles se fussent éteintes, et elles se sont effectivement éteintes, chaque fois qu'ayant atteint sa princesse lointaine, on a vu le poète mourir. Qu'il ait au contraire l'heur, ou la sagesse, de n'êtreindre que son émotion, l'artiste engendrera son œuvre, et aussi, lorsqu'elle existe, sa muse. Ceux qui disent qu'il n'exista jamais au monde de femme telle que la Béatrice de Dante, auraient tout à fait raison si Dante et son œuvre ne faisaient pas partie du monde, mais cela ne prouve pas que la femme dont Dante a fait Béatrice n'ait jamais existé. Ceux qui disent qu'un amour tel que celui de Dante pour l'héroïne de la *Vita Nuova* et de la *Divine Comédie* est invraisemblable, ont tout à fait raison, mais la *Vita Nuova* et la *Divine Comédie* n'étaient pas moins invraisemblables avant que Dante les eût écrites ; pourtant, elles existent. La probabilité de l'amour de Dante pour Béatrice doit normalement nous apparaître égale à celle que nous écrivions les deux chef-d'œuvres qu'il lui a inspirés.

---

(1) On trouvera ce point de vue excellemment développé dans le mémoire de M. Mario CASELLA, *Poesia e Storia*, dans *Archivio storico italiano*, vol. II, dispensa 3<sup>e</sup> e 4<sup>a</sup> del 1933-XVII. L'auteur y discute, avec verve et fermeté de jugement, les exigences de la poésie des Troubadours proposées par des philologues trop indifférents à l'essence poétique des œuvres qu'ils commentent.

## II. ÉCLAIRCISSEMENT

### Sur deux familles de symboles dantesques

---

« Quel cas étrange que celui de Dante ! Un auteur qu'on s'acharne à lire et à creuser et qu'on n'arrive pas à comprendre » (1). Cette remarque désenchantée contient beaucoup de vrai, mais toute la responsabilité du fait qu'elle déplore n'incombe pas à Dante. L'esprit dans lequel on a abordé son œuvre y est aussi pour quelque chose. Certains lui attribuent une connaissance encyclopédique des sciences spéculatives, des sciences morales et des arts de son temps. Le chroniqueur Villani disait déjà de lui : *fue sommo poeta e filosofo e retorico perfetto* (2). J'admets qu'on égale son éloquence à sa poésie, mais le définir comme poète et philosophe suprême, c'est lui attribuer, outre le génie qu'il fallait pour écrire son œuvre, celui de Thomas d'Aquin et d'Albert le Grand. Faire de la *Divine Comédie* un tel puits de science, c'est en effet se condamner à s'y noyer.

Une deuxième source de difficultés artificielles est la conviction arrêtée, si fréquente chez ses interprètes, que le poète a usé d'un procédé « ultra-systématique » dans la construction de son poème. « Dante », écrit le P. Mandonnet, « a poussé l'esprit de système au

---

(1) P. MANDONNET, *Dante le Théologien*, p. 15, note.

(2) G. VILLANI, *Cronica*, lib. IX, 136; dans G. L. PASSERINI, *Le Vite di Dante*, Firenze, G. C. Sansoni, p. 3. Villani ne prétend d'ailleurs certainement pas ici s'exprimer à la rigueur. On ne saurait non plus prendre à la lettre les deux premiers vers, si souvent cités, de l'épithaphe composée par Jean de Virgile pour le tombeau du poète :

Theologus Dantes nullius dogmatis expertus,  
Quod foveat claro philosophia sinu...

Cet éloge, dont on trouvera le texte complet dans Boccace (*Vita di Dante*, 12; dans G. L. PASSERINI, *op. cit.*, p. 192) et auquel le P. Mandonnet a emprunté le titre et l'épigraphie de son livre, est un éloge poétique. Ce n'est pas méconnaître le vaste savoir acquis par Dante, que de ne pas lui prêter une connaissance exhaustive de la théologie et de la philosophie de son temps.

delà de l'in vraisemblable » (1). Peut-être devrait-on penser que, si l'esprit de système qu'on lui prête est au-delà de l'in vraisemblable, il est invraisemblable de le lui attribuer. Ce n'est pourtant pas ce que l'on fait. De là naissent ces Dante occultistes et hermétiques dont l'œuvre n'est intelligible qu'à qui en possède la clef. Malheureusement, chaque initié est sûr de la sienne, et comme il n'y en a pas deux qui aient la même, leur dialogue sur la *Divine Comédie* ne contribue pas peu à en obscurcir le sens.

C'est ici qu'intervient, pour accroître encore cette confusion, la notion de symbole. Ceux qui considèrent l'œuvre de Dante, non seulement comme admirablement composée, ce qu'elle est assurément, mais encore, et c'est tout autre chose, comme suivant dans sa composition la loi d'un système, se doivent d'y retrouver partout les conséquences de ce système. Rien de plus commode, pour y parvenir, que de lui prêter un symbolisme aux ramifications multiples, grâce auquel il sera toujours possible d'attribuer à son texte le sens qu'il doit présenter selon le système qu'on lui attribue. Cette fois, pourtant, l'erreur n'est pas absurde, car il y a certainement chez Dante une grande part de symbolisme, et l'on conçoit sans peine que ses interprètes ne s'accordent pas toujours sur le sens de ses symboles, ni même sur la place où ils se trouvent dans son œuvre, mais même sur ce point, les difficultés semblent avoir été artificiellement multipliées sans nécessité.

Du fait que Dante a usé dans ses œuvres de formules rhétoriques dont tout écrivain fait nécessairement usage, on a conclu qu'il avait étudié, puis appliqué, la table des « modes » d'expression littéraire dressée par saint Thomas dans ses commentaires sur les Psaumes et sur les *Sentences* de Pierre Lombard (2). De même, du fait que Dante a accepté la distinction, classique chez les théologiens, des

(1) P. MANDONNET, *Dante le Théologien*, p. 14. — D'autres interprètes insistent au contraire sur les changements de plan, fissures et failles qu'ils pensent trouver dans la composition de la *Divine Comédie*, par exemple, H. HAUVERTE, *Études sur la Divine Comédie*, Paris, H. Champion, 1922, pp. 1-64.

(2) P. MANDONNET, *Dante le Théologien*, pp. 153-162. — Pour démontrer ce point, le P. Mandonnet montre que Dante a usé dans son œuvre des « modes » rhétoriques énumérés par saint Thomas; mais ces modes n'étaient pas propres à saint Thomas. Non seulement il n'est pas nécessaire de l'avoir appris pour employer les modes : controversatif, déprécatif, laudatif, narratif, etc., mais Dante avait pu les apprendre en étudiant la *GRAMMATICA*. On trouvera une ample collection de ces modes dans le *De Oratore* de Cicéron, ou, plus commodément, dans *QUINTILIEN, Oratoriae Institutionis*, lib. III, cap. 4. Cf. DANTE, *Epistola XVII* (à Can Grande), art. 9, dans *Tutte le opere...*, Firenze, G. Barbèra, 1919, pp. 437-438.

sens littéral, allégorique ou mystique, moral et anagogique (1), on s'est cru autorisé à chercher partout un sens allégorique, au point d'étouffer le sens littéral sous le foisonnement des symboles qu'on veut lui faire porter. Qu'il y ait du symbolisme chez Dante, et en grande abondance, c'est évident, mais on en comprendra bien mieux la nature propre à partir du texte de son œuvre qu'en partant des règles de Tyconius. Autre chose est définir les règles qui permettent d'expliquer les divers sens de la Bible, comme fait l'exégète, autre chose user de ces règles, comme a fait Dante, pour créer le texte d'un poème que d'autres devront expliquer :

Il est certain que Dante a appliqué dans son œuvre le principe fondamental des interprètes de la Bible. Dans la *Divine Comédie*, comme dans l'Écriture, les choses même signifient. Ce peuvent être des choses inanimées, des animaux, ou des hommes. Or il semble que l'explication symbolique ne doive pas être de même nature dans ces divers cas, parce que les réalités qui symbolisent sont elles-mêmes de nature différente. Plus précisément, les êtres humains qui peuplent le poème sacré, et que désignent des noms propres, paraissent être essentiellement différents, quant à leur valeur symbolique, de toutes les autres réalités auxquelles s'attache une signification spirituelle quelconque (2). Si cela était vrai, on ne devrait pas user des mêmes méthodes pour fixer leur signification.

(1) DANTE, *Convivio*, II, 1. Cf. *Epistola XVII*, art. 7; éd. cit., p. 437.

(2) Même les êtres mythologiques et d'origine romanesque ou poétique nommés par Dante sont traités par lui comme personnes réelles, et, pour certains d'entre eux, il est difficile de savoir jusqu'à quel point lui-même ne les tenait pas pour tels. Le fait qu'un personnage se nomme Minoë, par exemple, ne l'empêche pas de le tenir pour un ancien roi de Crète, devenu juge dans l'enfer païen et resté tel dans l'enfer chrétien. Je ne parle pourtant, ici comme ailleurs, que des personnages que Dante dit avoir connus, personnellement ou dans leurs œuvres, et je dois ici rappeler que, si Béatrice n'est qu'une fiction, il peut y avoir un deuxième cas analogue, celui de Matelda. On la trouvera identifiée à la Sagesse de l'Ancien Testament, par L. PIETROBONO, *Matelda*, dans *Il Giornale dantesco*, vol. XXXIX, nuova serie, IX. Annuario dantesco 1936. Firenze, L. Olshki, 1933, pp. 91-124. Je me permets d'avouer que cette très ingénieuse démonstration ne me convainc pas, mais non sans ajouter aussitôt que, n'ayant pas étudié moi-même la question, mon sentiment sur ce point n'a aucune valeur. Je ne puis surmonter l'impression d'étrangeté que me laissent des listes de guides de Dante comme celles que l'on nous propose, où tous, sauf deux, sont des êtres réels. Si l'on dit, par exemple : Virgile, Béatrice, Matelda, Caton, Stace, saint Bernard et la Vierge Marie, je me demande toujours : pourquoi cinq personnes et deux mythes, ou un seul, selon les goûts ? Puisque Dante nous les présente comme étant autant de personnes, et que presque tous le sont, il faudrait avoir des preuves bien fortes du contraire pour admettre que deux n'aient été rien d'autre pour lui que des fictions. Encore une fois, je ne donne ici mon impression que pour ce qu'elle vaut.

Prenons quelques exemples. Bien que les interprètes de Dante ne s'accordent pas toujours sur le sens de la « forêt obscure », du Lion, de la Panthère et de la Louve, tous admettent implicitement que le symbolisme de ces choses ou de ces êtres est de nature simple. Quoi qu'ils puissent signifier, ils ne signifient qu'une seule chose, qui reste spécifiquement la même, quelque variées que puissent être ses modalités d'application. Il est d'ailleurs à remarquer que les commentateurs de Dante s'accordent pratiquement beaucoup mieux sur le symbolisme des choses que sur celui des personnages de son œuvre. Ainsi, la *selva oscura* du début de la *Divine Comédie* signifie certainement la vie pécheresse de l'homme. Que l'on dise, péché, vice, vie pécheresse, la chose est ici sans importance, puisque le sens fondamental reste le même. Il n'importe pas non plus à notre propos que l'on opte pour le péché originel ou pour le péché actuel (1), d'abord parce que l'un ne va pas sans l'autre, mais aussi parce que, une fois de plus, le symbolisme fondamental reste le même : le péché.

Pareille observation vaudrait pour la Colline, le Soleil, les trois bêtes, et, généralement parlant, pour les innombrables symboles dont le sens se laisse voir sans trop de difficulté. Sans doute, il y en a d'autres sur lesquels on ne s'est jamais mis d'accord, mais l'immense majorité des interprètes semble admettre que la Panthère symbolise la luxure, le Lion l'orgueil et la Louve la cupidité ou, au sens technique et plein du mot, l'avarice (2). Assurément, la luxure, l'orgueil et la cupidité se divisent à leur tour en espèces, mais toutes ces espèces rentrent dans un même genre et c'est précisément leur genre

---

(1) Antonio SANTI, *L'ordinamento morale e l'allegoria della Divina Commedia. L'Allegoria*; Firenze, Remo Sandron, 1924 : *La Selva*, pp. 11-15. — Le problème deviendrait au contraire capital, si, ayant identifié la « forêt obscure » au péché originel, on voulait faire dire par Dante que l'Aigle, ou Empereur, a pour mission d'achever de libérer les hommes des suites du péché originel, dont la rédemption du Christ ne les a pas complètement rachetés. Cette thèse a été développée par Giovanni Pascoli, dans une série d'ouvrages aujourd'hui célèbres, principalement : *Sotto il velame*, Messina, 1900, et *La Mirabile Visione*, Messina, 1902. La thèse de G. Pascoli a été reprise et développée par Luigi VALLI, *L'allegoria di Dante secondo G. Pascoli*, Bologna, Zanichelli, 1922. — Ces thèses ont été vigoureusement contestées par Francesco ERCOLE, *A proposito di una recente interpretazione della « Divina Commedia »*, dans *Il pensiero politico di Dante*, Milano, Alpes, 1927, vol. I, pp. 213-266; et aussi, *Il significato della Croce e dell'Aquila nella « Divina Commedia »*, dans *op. cit.*, pp. 269-351. On en trouvera une autre critique chez Michele BARRI, *Nuovi problemi della critica dantesca*, dans *Studi Danteschi*, Firenze, 1938-XVII, pp. 5-28.

(2) On trouvera une bibliographie du symbolisme des trois bêtes, dans Antonio SANTI, *op. cit.*, p. 32, note 2. Lui-même accepte cette interprétation classique, *ibid.*, pp. 32-39.



commun que désignent ces symboles. Or leur caractère commun est d'être de pures fictions, ou, si l'on préfère, de simples images, auxquelles Dante a décidé d'attacher une fois pour toutes une certaine signification. La forêt et la louve sont des imaginations poétiques, proposées par le poète comme telles et qu'il nous demande d'accueillir comme telles. Admettons, pour faciliter les choses, que tous les symboles de ce genre constituent une première famille. On dira donc que, dans l'œuvre de Dante, les fictions symboliques sont généralement revêtues d'un sens simple, qui reste univoque à travers les multiples applications qu'en peut faire le poète, et que l'on peut désigner par conséquent d'un seul mot.

En un certain sens, les personnages réels introduits par Dante dans la *Divine Comédie* peuvent et doivent être considérés comme investis, eux aussi, d'un sens symbolique. Ce sont des types visibles, significatifs de réalités spirituelles qui souvent les dépassent. Pourtant, leur cas est profondément différent du précédent. Une fois entendu que l'Aigle symbolise l'Empire, on n'a plus aucune surprise à attendre de ce symbole, pour la simple raison que l'être de l'aigle en question se réduit à celui d'une image symbolique de l'Empire. Il en va tout autrement de Dante, de Virgile et de saint Bernard de Clairvaux. On nous dit que Dante symbolise l'*homo viator*, l'homme en son pèlerinage de vie humaine. Sans aucun doute, mais il symbolise cela parce que, réellement, il l'est. Sous l'affabulation poétique de la *Divine Comédie*, nous trouvons un homme qui raconte sa propre histoire et sa propre expérience humaine, celle de sa libération du vice par la grâce divine :

Tu m'hai di servo tratto a libertate.

(*Par.* XXXI, 85).

Quinci su vo per non esser più cieco.

(*Purg.* XXVI, 58).

Ces vers, et tant d'autres que nous avons cités, ou que l'on pourrait y joindre, impliquent la réalité foncière du récit et des acteurs qui s'y rencontrent. Or Virgile, lui aussi, se comporte dans la *Comédie* comme un vivant avec qui Dante a noué des relations personnelles et concrètes, et l'on peut en dire autant de saint Bernard de Clairvaux. La valeur symbolique de ces personnages est donc nécessairement complexe ainsi qu'ils le sont eux-mêmes, et, surtout, le mot symbole ne peut plus leur être appliqué au même sens que lorsqu'il s'agissait de pures fictions. Non seulement la louve est la

cupidité, mais il ne reste plus rien d'elle, sauf une image, si on lui ôte son symbolisme. En pareils cas, c'est le sens qui crée le symbole. S'il s'agit de Virgile, c'est le contraire qui est vrai, à tel point que l'on risque de se méprendre gravement sur le sens de la *Divine Comédie* en oubliant ce point. Car il est bien vrai que Dante ait élu Virgile et saint Bernard pour en faire des types représentatifs de réalités spirituelles, et la remarque vaudrait tout autant pour saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin, pour le roi Salomon, Gratien, Joachim de Flore, Siger de Brabant, et tant d'autres, pourtant, ce n'est pas ici le sens qui crée l'être symbolique, mais l'être symbolique qui crée son propre symbole. Bref, chacun d'eux symbolise avant tout ce qu'il est.

On s'exposerait donc à de graves contre-sens en se demandant d'abord : que symbolise Virgile, pour interpréter le texte à partir du symbolisme qu'on aura décidé de lui attribuer. Cette méthode vaut pour la louve : chaque fois qu'on la rencontre, il est correct de traduire aussitôt en clair, cupidité ; mais elle ne vaut pas pour Virgile, parce que ce personnage joue dans la *Divine Comédie* un rôle complexé analogue à celui qu'il a vraiment joué dans la vie de Dante et dont les réactions ont l'unité souple, diverse, souvent imprévisible, qu'ont celles d'un être concret et vivant.

C'est pour l'avoir oublié, que les interprètes de Dante ont si souvent cherché derrière ce personnage un symbolisme simple et univoque semblable à celui de la louve, de la panthère ou de l'aigle. Que n'a-t-on pas imaginé ? On a voulu faire de lui l'autorité impériale, la raison humaine, la philosophie, l'ordre de la nature sans la grâce, etc. Rien ne serait plus aisé que d'imaginer encore bien d'autres interprétations, mais on y perdrait son temps, parce que, pas plus qu'aucun autre être réel, Virgile n'est réductible à quelque symbole abstrait et simple. Son état civil et son bulletin de naissance s'y opposent. Au lieu qu'il soit né d'une signification symbolique, il l'engendre. A moins de lire la *Divine Comédie* à l'envers, on doit toujours y aller de ce qu'y fait et dit Virgile à ce que Virgile symbolise, et non pas inversement. Il y est donc le poète suprême, mais non la Poésie ; un sage, mais non pas la Sagesse ; un représentant éminent des vertus naturelles et de la prudence morale, mais non pas la Philosophie. Si l'on prétend obtenir une réponse en un mot, comme on peut le demander lorsqu'il s'agit de pures fictions poétiques, la question « que symbolise Virgile » ne comporte pas de réponse. On pourra donc lui donner vingt réponses, dont chacune

se posera comme unique et exclusive des autres, mais qui seront par là même contradictoires. Peut-être serait-il plus sage de renoncer à ce jeu, auquel les études dantesques ont plus à perdre qu'à gagner.

Surtout, il faudrait y renoncer en ce qui concerne Béatrice. J'ai critiqué, plus sévèrement peut-être qu'il ne fallait, plusieurs des symbolismes qu'on lui attribue, sans en proposer moi-même aucun autre. On jugera sans doute que c'est une méthode trop facile. Je le regrette, mais à l'impossible nul n'est tenu. Ceux qui posent en principe que Béatrice n'est qu'une fiction poétique, ont raison de poser le problème de son symbolisme comme s'il s'agissait de celui de la louve ou de l'aigle. C'est d'ailleurs ce qu'ils font en lui cherchant une signification simple et univoque, comme, par exemple, la Théologie, la Foi, la Grâce, la Révélation, les vertus théologiques, la Vie Contemplative dans sa transcendance à l'action, la Vie Surnaturelle, etc. Même à s'en tenir aux plus vraisemblables, ces symbolismes sont en nombre indéfini, mais aucun d'eux ne satisfait à toutes les données du problème, et c'est pourquoi chacun de ceux qui les proposent maintient farouchement le sien, sans arriver ni à se mettre d'accord avec ceux qu'offrent les autres, ni à les éliminer.

Pour sortir d'embarras, que faut-il faire ? Revenir à la règle d'or posée par M. Michele Barbi : « Ce qui importe par dessus tout, c'est de comprendre la poésie de Dante » ; d'où suit naturellement cette deuxième : « Ce qui se trouve hors de la conscience du poète ne peut pas nous concerner ». Dans le cas présent, qu'y a-t-il dans la conscience du poète ? Il y a ceci, que Béatrice est l'âme bienheureuse d'une femme qu'il a jadis aimée. Pour Dante, l'immortalité de l'âme est une certitude absolue : l'existence actuelle de Béatrice est donc pour lui hors de doute. Nul doute aussi pour lui qu'elle soit une bienheureuse, douée par conséquent de tous les privilèges et de toutes les vertus spirituelles qui conviennent à son état. Comment s'étonner qu'elle exerce auprès de Dante les fonctions multiples qu'il lui attribue ? Une élue de Dieu, sur la gloire de laquelle nous savons qu'il médite, peut être l'instrument de son redressement moral et de son salut religieux ; elle peut agir auprès de lui, car les bienheureux connaissent clairement au ciel tout ce qui se passe ici-bas, ils peuvent se mêler de nos affaires selon que le veut la justice divine (1), et bien qu'ils ne le fassent pas communément, ils le font dans cer-

---

(1) SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Pars I, qu. 89, art. 8, Resp.

taines circonstances exceptionnelles (1); elle peut intercéder pour lui auprès de Dieu, et d'autant plus efficacement que sa charité est plus parfaite; davantage, elle peut être légitimement priée par Dante, puisqu'elle est une sainte et que tous les saints, *non solum superiores, sed etiam inferiores*, doivent être priés (2). Citer saint Thomas d'Aquin à l'appui de ces dires n'est aucunement nécessaire, sinon pour rappeler qu'il s'agit là de thèses authentiquement chrétiennes, car tout chrétien sait qu'il en est ainsi et Dante n'avait pas besoin, pour le savoir, d'être ce *theologus Dantes* dont on a quelque peu abusé.

S'il en est ainsi, nous ne pouvons comprendre la *Divine Comédie* telle que lui-même l'entendait, à moins de traiter en fiction ce qui ne fut pour lui que fiction, et comme réalité ce qu'il a lui-même conçu comme réalité. Ceux qui ne partagent pas la foi de Dante ne sont pas dispensés pour autant de lire son œuvre comme celle d'un croyant. Ceux qui, partageant sa foi, n'ont pas le sentiment de la présence réelle des morts qui permet à Dante de vivre en communion de pensée avec eux, ne sont pas autorisés pour cela à traiter Virgile et Caton comme s'ils n'avaient été pour lui que ce qu'ils peuvent être pour ses interprètes. Afin d'éviter cette erreur, on évitera donc de chercher une étiquette indicatrice de ce que Béatrice symbolise et de la réduire au nom qui désigne ce symbole. Dans l'œuvre de Dante que nous cherchons à comprendre, elle est quelqu'un, non quelque chose : un être que Dante nous présente comme une personne réelle et qui, parce qu'il a la vie, en a aussi la complexité (3).

Voici, en effet, une bienheureuse qui jouit de la vue de Dieu face à face, qui intercède et prie pour celui qui l'aime, qui intervient pour le relever de sa chute et qui le guide vers sa fin dernière; comment pourrait-elle nous être ainsi présentée sans évoquer les notions de béatitude céleste, de contemplation, de vertus théologiques, de foi, de grâce, bref, toutes celles qui concourent à définir la vie chrétienne dans sa perfection ? On a donc raison de les noter et de les associer

(1) Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Pars I, qu. 108, art. 8, ad 2<sup>m</sup>.

(2) Saint THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Pars II<sup>a</sup> II<sup>m</sup>, qu. 83, art. 11, Resp. et ad 4<sup>m</sup>.

(3) On lira avec plaisir, pour se reposer des interprétations fantaisistes de tant d'historiens, les pages si justes, si pleines de compréhension chrétienne et humaine, du P. Agostino GEMELLI, O. F. M., *Beatrice e Vergilio. A proposito dell'interpretazione filosofica del poema dantesco*, dans *Scritti vari pubblicati in occasione del sesto centenario della morte di Dante Alighieri*, Milano, Vita e Pensiero, 1921, pp. 140-155.

à la personne de Béatrice, mais on ne peut, sans arbitraire, conclure de là qu'elle est, soit la Lumière de Gloire, soit la Théologie, soit la Vie Contemplative ni, généralement parlant, aucune de ces notions. On n'a même pas droit d'en conclure qu'elle soit la Vie Chrétienne prise dans son ensemble. La sainteté de cette élue n'autorise pas plus à l'y réduire que celle de saint François, de saint Dominique et de saint Bernard n'autorise à les volatiliser en de pareilles abstractions.

---

### III. ÉCLAIRCISSEMENT

#### Sur l'idéal politique et religieux de Dante

---

Les meilleurs interprètes de Dante s'accordent pour admettre que le problème des rapports entre l'Église et l'Empire est le point central de toutes les recherches politiques de Dante, mais ils ne s'accordent pas sur la nature de ces rapports. Tel est particulièrement le cas de M. Michele Barbi et de M. Bruno Nardi, deux historiens dont l'avis en la matière est pour nous de grand poids et dont, pour cette raison même, le désaccord est particulièrement troublant.

Pour nous expliquer leur opposition, notons-en d'abord la cause. Elle se trouve moins, me semble-t-il, dans leur analyse des textes, sur laquelle ils s'accordent, que dans certaines tendances personnelles qui les invitent à prolonger ces textes en des sens opposés. Selon M. Bruno Nardi, l'indépendance de l'État à l'égard de l'Église implique nécessairement l'autonomie de la raison à l'égard de la théologie. Je pense, pour ma part, que cet excellent historien a tout à fait raison sur ce point, car il me semble impossible que l'État soit absolument indépendant de l'Église si la philosophie, sur laquelle l'État se règle, est elle-même sous l'autorité de l'Église (1).

Mais M. Bruno Nardi va plus loin. Cédant au mouvement naturel de sa propre pensée, il ajoute que Dante arrivait par là « à cette espèce d'averroïsme politique qui devait être, au contraire, le point de départ, un peu plus de dix ans après, des doctrines politiques de Marsile de Padoue » (2). Nous verrions donc ici éclater l'écorce de la pensée médiévale et germer la pensée de la Renaissance. Sans doute, la *Divine Comédie* reviendra sur ce point à la position médiévale du problème, mais la *Monarchie* du moins s'en est affranchie.

---

(1) Voir plus haut, ch. III, p. 209. — Cf. B. NARDI, *Il concetto dell' Impero...* dans *Saggi di Filosofia Dantesca*, p. 284.

(2) B. NARDI, *ibid.*

Dans cet écrit, Dante s'est donc révolté, selon la parole de G. Gentile, contre « la transcendance scolastique ».

Il semble d'abord clair que M. Bruno Nardi dépasse ici de beaucoup ce que son analyse si lucide des textes de Dante permet d'affirmer. Je laisse volontairement de côté la question soulevée par lui d'un retour de la *Divine Comédie* en deçà de la *Monarchie*, car la réponse dépend du problème que voici : affirmer l'indépendance de la raison à l'égard de la foi, est-ce, *ipso facto*, se révolter contre la « transcendance scolastique ? » Pas nécessairement, puisque l'on peut admettre l'indépendance totale de la raison à l'égard de la théologie, tout en admettant sa dépendance totale à l'égard de Dieu. Or c'est précisément ce qu'enseigne Dante. Cette conclusion de M. G. Gentile et de M. B. Nardi ne suit donc pas des prémisses dont on veut la faire sortir.

Peut-on dire, du moins, que Dante arrive à « une espèce d'averroïsme politique » ? Ici encore, éliminons le problème tout différent de savoir si cet averroïsme auquel Dante arrive est celui d'où partira celui de Marsile de Padoue. Je ne le crois pas, mais c'est une autre question (1). Quoi qu'il en soit de ce dernier point, s'il s'agit d'une « espèce » d'averroïsme, de quel averroïsme au juste s'agit-il ? Avec une perspicacité et une droiture qui lui font honneur, M. B. Nardi a noté que Dante, « avec une insolite hardiesse de pensée, avait fondu avec la doctrine théologique des éléments purement averroïstes, sans donner dans l'hérésie ; ainsi, il a pu tirer avantage de la théorie averroïste pour sa thèse politique, sans avoir besoin de souscrire à la thèse de l'unité de l'intellect et de l'éternité de l'espèce humaine » (2).

On ne saurait mieux dire, mais il suit de là que l'averroïsme de Dante est une espèce d'averroïsme qui nie expressément les deux thèses averroïstes par excellence : l'éternité de l'espèce humaine et l'unité de l'intellect agent. Que resterait-il donc de proprement averroïste dans la position de Dante ? Serait-ce la distinction radicale de la double fin de l'homme ? Peut-être, mais ceci même appelle une précision. Dante n'admettait certainement pas la proposition 176, condamnée en 1277 : « Quod felicitas habetur in ista vita, et non in alia ». Il n'admettait même pas, et nous y avons assez insisté, que la béatitude terrestre fût plus haute et plus parfaite que la béa-

(1) Voir plus haut, ch. III, p. 214, note 1.

(2) B. NARDI, *Saggi di Filosofia Dantesca*, p. 266.

titude céleste. Par contre, il a certainement admis le caractère ultime de chacune de ces béatitudes prise dans son ordre propre, la distinction et l'indépendance radicale de la raison qui conduit à l'une et de la foi qui conduit à l'autre, l'indépendance corrélatrice de l'Empire à l'égard de l'Église, enfin l'harmonie parfaite de ces moyens et de ces fins sous l'autorité du Dieu chrétien.

La question revient donc à savoir si l'on peut appeler « averroïsme » une doctrine de ce genre ? Pour ma part, j'ai longtemps incliné à la qualifier ainsi. Il est en effet certain que le séparatisme des ordres pratiqué par Dante est tout à fait dans l'esprit de l'averroïsme. Pourtant, quand j'en suis venu à écrire sur la question, j'ai bien dû reconnaître que l'harmonie parfaite des ordres ainsi séparés par Dante est un fait sans analogue dans l'histoire de l'averroïsme. Bref, ce serait un averroïsme où ne se retrouverait pas une seule des thèses fondamentales enseignées par Averroès et maintenues par les averroïstes latins comme philosophiquement nécessaires, même contre les enseignements de la théologie et de la Révélation chrétiennes. Ainsi strictement limité à ce qu'enseignent les faits, l'averroïsme de Dante est donc une « espèce d'averroïsme » purement formel et sans contenu. Vaut-il la peine de lui conserver le nom d'averroïsme ? J'ai dit que je ne le pensais pas ; mais on peut, si l'on y tient, désigner de ce nom la doctrine de Dante, pourvu qu'on ne s'en prévaille pas pour attribuer à Dante des thèses averroïstes ou des tendances averroïstes étrangères à son œuvre et à son esprit.

Mis en présence de ce Dante averroïste et en rébellion contre la transcendance scolastique, M. Michele Barbi ne pouvait guère ne pas protester. Lui-même n'a garde de nier le caractère de nouveauté que présente la thèse de Dante, mais il s'élève avec pleine raison contre ceux qui voient derrière les thèses de la *Monarchie* on ne sait quel naturalisme et rationalisme de la Renaissance ou des temps modernes, opposés au christianisme médiéval : « Lorsque on parle de la pensée politique de Dante... il y a lieu de bien prendre garde à ne pas la dissocier de sa pensée religieuse. Chaque fois qu'une telle dissociation a été opérée, ou tentée, il en est résulté pour l'interprétation un dommage évident. Afin de comprendre la nécessité où nous nous trouvons de maintenir l'un de ces éléments en étroite union avec l'autre, il suffit de réfléchir que la société pour laquelle Dante écrit est une société *chrétienne*, que sa philosophie est chrétienne, et que, là même où il s'agit d'intérêts purement terrestres ou laïques,



on a toujours affaire avec un *laïcisme chrétien*, pour lequel la fin terrestre n'est jamais séparable de la fin céleste. Bien loin que ce rapport échappe jamais à son attention, Dante est certainement, entre ses contemporains, l'un de ceux qui le sentent le plus vivement ! » (1).

Il y a dans ces lignes de quoi alimenter deux ou trois ans de controverses théologiques. La philosophie de Dante est-elle une philosophie chrétienne ? Tous les théologiens pour qui la notion de philosophie chrétienne est dénuée de sens le nieront assurément. Parmi ceux qui lui reconnaissent un sens, plusieurs hésiteront à lui donner ce titre. Et s'il s'agissait de se mettre d'accord sur la possibilité d'un « laïcisme chrétien », quelle tâche en perspective ! Mais ces complications théologiques sont très certainement absentes de la pensée de M. M. Barbi. Pour le comprendre, il nous suffira certainement d'admettre que la philosophie de Dante est celle d'un chrétien et que, si laïcisme il y a, le laïcisme de Dante est celui d'un chrétien. Or l'un et l'autre de ces deux points me semblent inattaquables. Ainsi que le note justement M. M. Barbi : « Le poète distingue toujours l'humain du divin, et les vérités nécessaires à cette vie de celles qui regardent Dieu, son essence, sa providence, et qui se rapportent à l'acquisition de la vie éternelle... : raison et Révélation, dans la pensée de Dante, sont toujours également *distinctes et conjointes*. Et si l'Etat est *indépendant de l'Eglise*, il n'est pas pour cela *indépendant de Dieu* : au contraire, il dépend *directement* de lui et de sa providence, cela est si vrai que les électeurs de l'Empereur ne sont pas considérés comme étant proprement des électeurs, mais comme les *denuntiatores divinae providentiae* : *solus eligit Deus, solus ipse confirmat, cum superiorem non habeat* » (2).

Cette deuxième position ne semble pas moins solidement fondée que la première, à laquelle pourtant elle s'oppose ; il doit donc y avoir entre leurs auteurs quelque malentendu. En fait, ce qui retient M. Michele Barbi de suivre jusqu'au bout M. Bruno Nardi, c'est que la thèse de ce dernier lui semble exagérer la modernité de Dante aux dépens des éléments traditionnels de sa doctrine. Nous avons vu qu'on peut en effet retrancher des exégèses de M. Bruno Nardi une

(1) M. BARBI, *Nuovi problemi della critica dantesca*, dans *Studi Danteschi*, vol. XXIII, Firenze, 1938-XVII, pp. 51-52.

(2) M. BARBI, *op. cit.*, p. 60. Le texte de Dante cité à la fin se trouve dans *Monarchia*, III, 16.

conclusion qu'elles ne justifient pas, et cela non seulement sans les affaiblir, mais au contraire en les renforçant. M. M. Barbi lui-même s'y prend autrement. Son opposition ne se limite pas à la conclusion, elle remonte jusqu'à certains des considérants par lesquels M. B. Nardi prétend la justifier. Ce qu'il lui objecte d'abord, c'est que « *indépendance de l'Empire et autonomie de la raison et de la philosophie* ne sont pas tout à fait la même chose. Créations de la Providence, l'Église et l'Empire sont réciproquement indépendantes, et dépendent l'une et l'autre, directement, de Dieu. Mais la reconnaissance de ce fait n'entraîne pas l'autonomie prétendue entre la raison et la foi ». En quel sens, continue M. M. Barbi, entendrait-on cette autonomie ? Serait-elle, pour la raison, la liberté de se mouvoir dans son domaine propre ? Mais il n'y a nulle hardiesse à cela. Les théologiens ne niaient pas que la politique et toutes les questions relatives aux fins, besoins et devoirs de l'homme comme citoyen de la cité terrestre ne fussent un terrain où la raison humaine a droit de se mouvoir librement, parce qu'elle y est chez elle. Saint Thomas n'hésite pas à discourir, après Aristote, sur cette félicité terrestre « *proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae* ». D'autre part, Dante n'a jamais méconnu le fait que notre savoir a des limites. Il n'a jamais hésité à « refuser confiance à la raison là où elle conduirait à des conclusions contraires à celles de la foi ». Comment donc aurait-il pu lui venir à l'esprit « qu'admettre le principe de l'indépendance de l'Empire à l'égard de l'Église, fût nier une vérité de foi quelconque, et de recourir à l'expédient averroïste de la double vérité ? » N'oublions donc jamais que, pour Dante, toute autorité vient de Dieu. Comme le dit clairement la conclusion de la *Monarchie*, la fin de l'Église et celle de l'Empire ne sont aucunement séparées ; l'action de ses deux chefs ne peut donc avoir été conçue par Dante sous la forme d'une séparation nette, mais plutôt sous celle d'une continuelle coopération (1).

Ici encore, qu'est-ce qui est certain, et qu'est-ce qui ne l'est pas ? Ce qui ne l'est pas, c'est qu'en insistant sur une séparation nette de la foi et de la raison, Dante se condamnerait à l'expédient averroïste de la double vérité. D'abord, M. B. Nardi a depuis longtemps montré que les averroïstes eux-mêmes n'ont jamais enseigné, à parler en

---

(1) M. BARBI, *op. cit.*, pp. 70-71.

toute rigueur, une pareille doctrine. Quoi qu'eux-mêmes aient pu penser, ils ont toujours dit que la philosophie est *nécessaire*, mais que la foi seule est *vraie* (1). Dante ne s'obligeait donc pas, en souscrivant à l'averroïsme, à soutenir une doctrine de la double vérité. De plus, et M. M. Barbi l'a lui-même noté, M. B. Nardi ne soutient pas que la séparation de la philosophie et de la théologie entraîne, dans la pensée de Dante, une opposition quelconque de leurs contenues. Et l'on pourrait dire la même chose de la séparation de l'Église et de l'Empire. Le problème se réduit donc à ceci (2) : quel sens donner à cette « autonomie », pour employer un terme moderne, de la philosophie et de l'Empire ?

Sur ce point les textes imposent une interprétation moyenne entre celles de nos deux dantologues. Pour la trouver, commençons par éliminer de notre pensée toute préoccupation de thomisme ou d'averroïsme. Ne nous occupons que de Dante, de ce qu'il dit, de ce qu'il fait. Ce qu'il fait, c'est, essentiellement, déterminer des *fonctions* et des *juridictions*. Lorsqu'il parle de la philosophie, Dante cherche beaucoup moins à définir son essence et son contenu, qu'à déterminer sa fin et son office. Cette fin et cet office consistent pour lui à donner à l'homme la félicité terrestre dont il est capable en cette vie. La félicité la plus haute est celle de la vie spéculative. Seulement, sur ce point, la philosophie ne réussit pas très bien. Trop de problèmes dépassent notre raison, et ce sont justement les plus hauts, pour que notre désir naturel de savoir soit couronné par une réussite pleinement béatifiante. Il est vrai que la foi vient à notre aide partout où notre raison fait défaut, mais le privilège de croire n'est pas le bonheur de connaître. Bref, la raison peut bien nous donner une félicité spéculative imparfaite en cette vie, mais une félicité spéculative parfaite, non.

---

(1) B. NARDI, *Intorno alle dottrine filosofiche di Pietro d'Abano*. Extrait de la *Nuova Rivista Storica*, V, 2-3; Milano, Albrighi Segati, 1921, pp. 34-35; cf. également pp. 48-49. — Exactement la même année, nous arrivons de notre côté à la même conclusion : cf. *La doctrine de la double vérité*, dans *Études de Philosophie Médiévale*, Strasbourg, 1921, pp. 51-75. La plupart des historiens qui ont depuis lors repris le problème ont interprété la position des averroïstes latins dans le même sens.

(2) Je suppose, bien entendu, que l'on néglige les prolongements aventureux que M. B. Nardi ajoute à ses excellentes exégèses, et qui n'ont aucun lien réel avec elles. Considérer l'Empereur comme un premier rédempteur de l'humanité; parler d'une nature qui « cherche en elle-même le remède à ses propres blessures »; faire de l'Empereur le « premier Messie » qui prépare les voies au second Rédempteur, le Christ, c'est confondre les ordres. M. M. Barbi a d'ailleurs excellemment dit sur ce point tout ce qu'il faut, *op. cit.*, pp. 71-72.

Il en va tout autrement dans l'ordre de la vie pratique, et l'on comprend sans peine pourquoi. S'il s'agit d'organiser la vie humaine en vue du bonheur terrestre, la raison ne se heurte pas à l'invincible difficulté de connaître ces purs intelligibles que sont l'âme, l'Ange et Dieu ; elle n'a plus à s'occuper que de l'homme, et de l'homme terrestre pris dans les conditions de sa vie terrestre. Pleinement compétente cette fois, elle doit donc pouvoir adéquatement résoudre le problème de la félicité terrestre que l'homme peut trouver dans l'ordre de la vie pratique. C'est, comme on l'a vu, ce que Dante soutient en effet. Sa thèse revient donc essentiellement à poser *la parfaite suffisance de la raison naturelle à conférer à l'homme la félicité terrestre dans l'ordre de l'action*. Cet ordre de l'action, c'est celui de la politique, avec celui de la morale qu'il présuppose. Je ne vois pas que Dante ait jamais dit autre chose, mais il n'a guère cessé de le répéter depuis le commencement du *Banquet* jusqu'à la *Divine Comédie*. Tout ce qu'on lui fait dire d'autre, *y compris ce que je lui fais dire moi-même*, est une interprétation de ce que lui-même a dit. Car Dante ne dit pas que la raison soit « en révolte contre la transcendance », ni qu'elle soit « distincte et conjointe ». Ce qu'il ne dit pas de la raison, il ne le dit pas non plus de l'Empire. Toutes ces formules simples sont trop étroites ou trop larges pour vêtir adéquatement sa pensée. Nous nous mettrions plus aisément d'accord si nous reconnaissons honnêtement ce premier fait. Et si nous reconnaissons en outre ce deuxième, que même lorsqu'il cite Averroès ou saint Thomas, Dante n'est responsable que de la seule pensée de Dante, je crois bien que nous arriverions tôt ou tard à la vérité historique que nous cherchons.

Cette vérité, voici du moins comment elle m'apparaît. A la question très précise et très pertinente posée par M. Michele Barbi, il faut répondre que ce que nous nommons, par simple commodité, l'autonomie de la raison, ne consiste en effet nullement pour Dante au droit de penser contre la foi, et que l'autonomie de l'Empire ne consiste nullement au droit de gouverner contre l'Eglise. Non seulement Dante ne réclame rien de tel, mais la simple possibilité de tels faits suffirait à ruiner tout son système. L'ordre universel, tel que Dante le conçoit, *postule* et *exige* l'accord parfait et spontané de la raison et de la foi, de la philosophie et de la théologie, comme garant de l'accord qu'il poursuit entre l'Empire et l'Eglise. Si donc, comme c'est inévitable, on cherche à comprendre sa position en la situant historiquement parmi d'autres, il semble très difficile de l'apparater

à celle des averroïstes, dont la doctrine reposait sur la constatation de fait que, sur un certain nombre de points importants, foi et raison n'enseignent pas la même chose. Qu'on le leur concède, la question de savoir qui détient la vérité absolue sur ces points devient inévitable. Répondra-t-on : la philosophie ? Alors, l'Empire doit gouverner l'Eglise. La théologie ? Alors, l'Eglise doit gouverner l'Empire. Dans les deux cas l'édifice ajusté par Dante est à terre. Ce ne peut donc être là ce qu'il a pensé.

Nous voici ramenés, semble-t-il, à l'autre hypothèse : Dante a pensé là-dessus comme tous les théologiens et philosophes chrétiens de son temps. Pourtant, au seuil de cette conclusion, une grave difficulté nous arrête : si Dante a interprété comme saint Thomas le rapport de la philosophie à la théologie, comment se fait-il qu'il n'ait pas interprété comme lui le rapport de l'Empire à l'Eglise ? Car nul ne conteste que, chez l'un et chez l'autre, les deux thèses ne soient liées. Pour que, partant des mêmes prémisses, ils n'aient pas admis la même conclusion, il faut que l'un ou l'autre ait commis quelque paralogisme. J'avoue ne pas voir lequel. En fait, leurs prémisses ne sont pas les mêmes. Cet accord parfait de la raison et de la foi qui constitue pour lui une exigence impérieuse, Dante l'a trouvé tout fait grâce à l'œuvre de saint Thomas d'Aquin. La philosophie s'accorde spontanément pour lui avec la théologie, parce qu'il identifie la philosophie avec Aristote et l'Aristote de l'histoire avec celui de saint Thomas d'Aquin. En ce sens, il est rigoureusement vrai de dire que l'attitude de Dante à l'égard de la philosophie présuppose l'existence même du thomisme. Elle ne se confond pourtant pas avec lui, parce qu'elle prétend au bénéfice de l'œuvre accomplie par saint Thomas tout en refusant une des conditions essentielles de sa réalisation : ce magistère de la théologie sur la philosophie qui entraîne inévitablement celui de l'Eglise sur l'Empire.

Dieu me garde de rouvrir ici, une fois de plus, l'interminable procès de la « philosophie chrétienne » ! J'avais cru pouvoir en parler parce que des papes en avaient parlé, mais les théologiens m'ont bien fait voir que les papes n'ont autorité que sur les laïcs. Laissons-nous donc instruire par les théologiens, quitte à continuer de croire ce que disent les papes. Quoi que l'on pense de la question, le double fait subsiste que, en quelque sens qu'il l'ait d'ailleurs entendue, saint Thomas a écrit de la théologie cette formule : *aliae scientiae dicuntur ancillae hujus* (1), et que, cette formule, Dante ne l'a jamais

(1) SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Pars I, qu. I, art. 5, *Sed Contra*.

écrite. Nous avons même vu qu'il lui en a substitué une autre, de sens différent (1). L'accord de la raison et de la foi tel que le conçoit saint Thomas, bien qu'il puisse être spontané, n'exclut donc pas cette subordination de la première à la seconde qui, dans sa doctrine, est celle de l'ordre de la nature à l'ordre surnaturel. C'est pourquoi, selon saint Thomas, l'ordre moral et politique ne peut pas être dernier : il est subordonné à l'ordre religieux comme à l'ordre ultime; la félicité terrestre ne peut pas être dernière : elle est ordonnée à la félicité céleste comme à la fin ultime; l'ordre moral et politique ne peut pas être tenu pour totalement suffisant dans son ordre propre, parce que, même pour atteindre sa fin en tant que nature, la nature a désormais besoin de la grâce (2). Toute la nature thomiste est gouvernée de haut et comme informée par la surnature; leur accord est donc le résultat d'un véritable concours, non l'effet d'un décret divin qui assurerait une fois pour toutes l'harmonie préétablie d'une nature suffisante en son ordre avec une surnature cantonnée dans le sien. Dante n'a fait en cela qu'obéir à la coutume qui veut qu'un héritier accepte l'héritage et rejette l'effort qui l'a constitué. Voyant que, désormais, foi et raison s'accordent, il prend leur accord sans la hiérarchie de juridiction qui l'a rendu possible.

Si Dante s'y est trompé, il a eu bien des excuses à le faire. La question n'est d'ailleurs pas ici de savoir s'il s'est trompé en le faisant, mais s'il l'a fait. De quelque manière que je retourne ses textes, je ne parviens pas à voir comment on pourrait le contester. Les averroïstes séparent les ordres pour les opposer; saint Thomas distingue et subordonne les ordres pour les unir; Dante sépare les

(1) Voir plus haut, ch. II, p. 117.

(2) La différence qui sépare les conclusions de Dante de celles de saint Thomas a été fort bien marquée par M. Francesco ERCOLE, *Sulla filosofia politica di Dante*, dans *Il pensiero politico di Dante*, Alpes, Milano, 1923, vol. II, pp. 245-246. (Cet article est une critique du travail de Sebastiano VENTRO, *La filosofia politica di Dante nel De Monarchia studiata in se stessa e in relazione alle pubblicistica medievale da San Tommaso a Marsilio di Padova*, Torino, Bocca, 1921. Je ne connais pas ce dernier livre). Pour une étude de la doctrine politique de Dante prise en elle-même, et non pas simplement, comme j'ai fait, en ce qu'elle nous apprend de l'attitude de Dante à l'égard de la philosophie, on devra consulter le mémoire classique de M. Fr. ERCOLE, *Le tre fasi del pensiero politico di Dante*, dans *op. cit.*, vol. II, pp. 273-407. L'évolution de la pensée politique de Dante décrite par l'auteur n'a pas été unanimement admise; mais quoi que l'on pense de ce point, dont la discussion doit être réservée aux dantologues, ce travail abonde en vues utiles, et qui resteraient telles même pour qui n'admettrait pas la thèse générale que son auteur y soutient.

ordres dans l'espoir de les accorder. Assurément, Dieu, et le Dieu chrétien, est la clef de voute du système de Dante; sa pensée est ordres dans l'espoir de les accorder. Assurément, Dieu, et le Dieu donc celle d'un chrétien. Pourtant le Dieu chrétien de Dante s'intéresse au moins autant à protéger l'Empire de l'Église qu'à protéger l'Église de l'Empire. Et je sais bien qu'ainsi le veut la justice ! Mais il protège l'Empire selon la méthode que lui dicte Dante. Que cette méthode soit ou non la bonne, nous n'avons pas ici à en décider mais ce n'est certainement ni celle d'un averroïste, ni celle d'un disciple de saint Thomas d'Aquin.

---

## IV. ÉCLAIRCISSEMENT

### Sur l'averroïsme de Siger de Brabant

---

Nous ne savons pas ce que Dante a connu de la doctrine de Siger, ni comment il a compris ce qu'il peut en avoir connu, et les historiens d'aujourd'hui ne s'entendent pas sur le sens de cette doctrine. Nous nageons donc ici dans une mer d'incertitudes. Pourtant, comme chaque nuance dans l'interprétation de Siger affecte l'explication que l'on propose du rôle que lui fait jouer Dante, il est indispensable de prendre soi-même position, ne serait-ce que pour se rendre plus intelligible et ne pas s'exposer au reproche d'ignorer des difficultés dont, *in petto*, on croit pourtant avoir tenu compte.

Il semble que l'on s'accorde aujourd'hui pour admettre que Siger fut visé et atteint par les deux condamnations portées, contre certaines thèses averroïstes, par l'évêque de Paris, Etienne Tempier, en 1270 et en 1277. On admet également, depuis les mémorables articles du P. M. Chossat, S.J., qu'il a dû exister un écrit de Siger sur le *De Anima* d'Aristote, antérieur à la condamnation de 1270, et où ce philosophe enseignait, sans aucune atténuation, que l'intellect humain est une substance séparée, unique pour toute l'espèce humaine. On admet encore, à quelques nuances près, que ce traité perdu est celui, ou l'un de ceux, contre lequel, ou contre lesquels, saint Thomas d'Aquin écrivit ce traité *De unitate intellectus*, qui fut peut-être l'une des causes de la condamnation de 1270. Il est enfin généralement accordé, qu'après cette condamnation, et en réponse au traité de saint Thomas, Siger écrivit les *Quaestiones de anima intellectiva* publiées par le P. Mandonnet (1).

---

(1) Il y a d'abord eu une controverse Mandonnet-Baemker, rendue plus aiguë par la publication du livre de F. BRUCKMÜLLER, *Untersuchungen über Sigers (von Brabant) Anima intellectiva*, Munich, 1908. Le P. Mandonnet a fini par y voir un complot (*Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle*, Louvain, 1911, t. I, p. 190, note 6). La vraie discussion commence pourtant avec



C'est ici que les difficultés commencent. On se demande en effet jusqu'à quel point Siger a modifié sa position dans ces *Quaestiones*, c'est-à-dire, jusqu'à quel point il y a atténué son averroïsme pour faire droit aux objections de saint Thomas et se mettre en règle avec la condamnation de 1270 ! En publiant ce texte, le P. Mandonnet déclara rondement que Siger y enseignait la pure doctrine averroïste de l'unicité de l'âme intellectuelle. Cependant, pour ne rien dire de l'épisode F. Bruckmüller, qui relève plutôt de la préhistoire du problème, le P. Chossat fit observer avec beaucoup de finesse que le P. Mandonnet avait simplifié à l'excès la position adoptée par Siger dans cette œuvre. En effet, à examiner de près les questions cruciales III et VII, on constate que, dans la première, Siger maintient bien la doctrine de l'âme intellectuelle séparée, mais que, dans la deuxième, il n'enseigne plus expressément l'unicité de cette âme. Je crois d'ailleurs que les remarques du P. Chossat sont, non seulement justes, mais très fécondes, et qu'il faudra dater de ses articles le début des recherches qui s'annoncent déjà sur le polymorphisme de l'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle.

La question reste pourtant de savoir si, à son tour, le P. Chossat n'a pas simplifié à l'excès la position de Siger. A l'en croire, notre philosophe aurait finalement, dans ces questions, « pris parti contre l'unité de l'intellect » (1). L'argument principal du P. Chossat pour soutenir cette thèse est que, à la fin de la qu. VII, Siger de Brabant a formulé un certain nombre d'objections, que lui-même tenait pour « insolubles », contre la doctrine averroïste de l'unité de l'intellect humain (2).

En réalité, ce n'est pas tout à fait ainsi que les choses se présentent. Dans la qu. VII, Siger commence par soutenir que l'intellect humain est unique, ce qu'il avait déjà soutenu avant 1270. Il est vrai, et c'est le grand mérite du P. Chossat d'y avoir insisté, que Siger modifie l'expression de sa doctrine, de manière à pouvoir soutenir cette thèse sans s'obliger à nier que l'âme intellectuelle soit la forme de l'individu. Pour réussir ce tour d'adresse, Siger déclare que, bien qu'elle ne soit pas forme en ce sens qu'elle informerait l'homme, l'âme intellectuelle peut être dite forme en ce sens qu'elle opère au

---

les admirables articles du P. M. CHOSSAT, S.J., *Saint Thomas d'Aquin et Siger de Brabant*, dans *Revue de Philosophie*, t. XXIV (1914), pp. 553-575, et t. XXV (1914), pp. 25-52.

(1) M. CHOSSAT, *art. cit.*, p. 28, note 1.

(2) M. CHOSSAT, *art. cit.*, p. 42.

dedans de chaque homme : *intrinsicus operans*. Ceci dit, Siger ajoute qu'il reste contre sa thèse des objections très difficiles à résoudre et, après les avoir formulées sans y répondre, il conclut qu'en pareil doute le mieux est de s'en tenir à la foi.

Tels étant les faits, il y a doute sur le sens exact de l'attitude de Siger dans ces *Quaestiones*. On peut voir dans les formules dont il use un artifice pour maintenir, au prix de concessions verbales, l'unicité de l'intellect; c'est ce qu'a fait le P. Mandonnet, et peut-être avait-il raison, mais ce n'est pas évident. On peut y voir le désaveu discret d'un professeur embarrassé qui, sans se rétracter ouvertement, laisse entendre à tout bon entendeur qu'il a changé d'avis; c'est ce qu'a fait le P. Chossat, et peut-être avait-il raison, mais ce n'est pas évident. Dans les deux cas, on dépasse les textes. Et je sais bien qu'il faut les prolonger de quelque façon pour les comprendre, mais je prie de remarquer que le P. Chossat argumente comme si le P. Mandonnet seul avait dépassé les textes, alors que lui-même en fait autant.

Observons d'abord que le recours ultime de Siger à la foi sur cette question, loin de suggérer une volte face du philosophe, invite plutôt à penser qu'il se trouvait alors encore dans cette situation typique de l'averroïste latin, où ce que la philosophie enseigne sur un certain point ne s'accorde pas avec les enseignements de la foi. Siger aurait pu facilement dire que, puisque la foi se prononçait, ou obligeait un chrétien à se prononcer, contre l'unicité de l'intellect, lui-même considérait cette thèse comme *philosophiquement fausse*. On peut supposer qu'il l'ait pensé, mais on ne peut pas soutenir qu'il l'ait dit. La seule chose certaine est que cet homme, dont on admet que, dans un écrit aujourd'hui perdu, il a pour un temps enseigné l'unicité de l'intellect, et qu'il a été condamné sur ce chef en 1270, continue, dans les *Quaestiones*, d'enseigner que l'intellect est une substance séparée et de démontrer que cette substance est unique. Il est également certain que, philosophiquement, l'unicité de l'intellect lui semble désormais difficile à soutenir contre plusieurs objections qu'il laisse sans réponse, mais, d'abord, il dit avoir jugé la question douteuse *a longo tempore*; de plus, même après la condamnation de 1270, Siger n'enseigne pas, dans les *Quaestiones* éditées par le P. Mandonnet, que l'unicité de l'intellect soit une erreur philosophique, ni par conséquent que la pluralité des intellects soit une certitude philosophique. Son hésitation, qui est indiscutable, le laisse encore sur ce point sans autre certitude que celle de la foi.

On doit donc concéder au P. M. Chossat, ce qui est d'ailleurs l'essentiel de sa thèse, que les *Quaestiones* publiées par le P. Mandonnet sont postérieures, non antérieures au *De unitate intellectus* de saint Thomas d'Aquin. On reconnaîtra également avec lui que l'averroïsme de Siger s'avère, dans ces textes, plus discret et plus hésitant qu'on ne pourrait le penser d'après les formules trop peu nuancées du P. Mandonnet (1). Ce sont là des résultats importants et dont nous sommes redevables à cet excellent historien. Pourtant, pas plus qu'il n'a vraiment pris parti contre cette doctrine, Siger de Brabant n'a présenté comme « insolubles » ses objections contre l'unicité de l'intellect agent. Siger les laisse non résolues, c'est un fait; il les déclare « multum difficiles », et c'est un autre fait; mais c'est tout. Un homme qui commence par démontrer une doctrine pour laquelle il a déjà été condamné, qui formule ensuite contre elle des objections très difficiles à résoudre et ne les résout pas, est certainement un homme embarrassé, mais ce n'est pas exactement un homme en présence d'objections « insolubles ». S'il les avait tenues pour insolubles, Siger eût dû tenir sa thèse pour réfutée et l'abandonner, ce que, philosophiquement parlant, il n'a pourtant pas fait. Rappelons une fois de plus la formule dont il use : « Et ideo dico propter difficultatem praemissorum et quorundam aliorum, quod mihi dubium fuit a longo tempore, quid via rationis naturalis in praedicto problemate sit tenendum, et quid senserit Philosophus de dicta quaestione : et in tali dubio fidei adhaerendum est, quae omnem rationem humanam superat » (2). Siger croyait-il pouvoir résoudre ces objections, et se serait-il abstenu de le faire par prudence ? Je l'ignore, car il ne l'a pas dit. Tenait-il au contraire ces objections pour absolument insolubles ? Nul n'a le droit de soutenir qu'il l'ait pensé, car Siger ne l'a pas dit.

S'il est excessif d'affirmer, comme fait le P. Chossat, que Siger ait ici « pris parti contre l'unité de l'intellect », il l'est aussi de soutenir, du moins pour ces *Quaestiones*, que Siger déclare régulièrement « que les théories philosophiques sont fausses dans la mesure où elles contredisent la révélation chrétienne... » (3). Comme tous

(1) M. CHOSSAT, *art. cit.*, p. 39.

(2) P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle*, t. II, p. 169.

(3) Ferd. VAN STEENBERGHEM, *Les œuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, Bruxelles, 1938, p. 72. Les nouvelles *Quaestiones* attribuées à Siger sont d'ailleurs tenues par l'auteur pour authentiques, ce qui modifie naturellement sa perspective sur l'œuvre de Siger.

les averroïstes, Siger dit bien qu'il tient pour vrai ce qu'enseigne la foi, et qu'il ne parle pas en son nom propre, mais au nom des philosophes ; il ne dit pourtant pas que, même là où ils contredisent la vérité de la foi, les enseignements des philosophes soient *faux*. Même dans le texte de MANDONNET, *op. cit.*, t. II, p. 163 : « Quod si quis dicat hoc esse erroneum... », Siger ne prend pas cet *erroneum* à son compte ; la seule chose qu'il dise, ici comme ailleurs, est qu'il ne s'occupe pas de vérité, mais de philosophie.

On doit donc distinguer avec soin, si du moins on veut s'en tenir aux textes. Jamais Siger n'a présenté comme vraie, dans ces *Quaestiones*, une seule conclusion philosophique opposée aux enseignements de la foi ; au contraire, en cas de conflit, Siger a régulièrement affirmé que la vérité se tient du côté de la foi ; en ce sens, on peut dire en effet que, pour lui, « la foi et la vérité coïncident ». Mais Siger n'a jamais dit non plus, parlant en son propre nom, que ce qu'enseigne la philosophie soit faux, même là où elle contredit la foi. Il a bien pu dire : « quod nostra intentio principalis non est inquirere qualiter se habeat veritas de anima » (1), mais il n'a pas dit, ni dans ces textes ni dans aucun autre que je connaisse, que ce qu'enseigne là-dessus la philosophie fût faux. Rien ne lui eût été plus aisé que de le dire ; constatons simplement qu'il ne l'a pas dit, et que tout se passe comme s'il avait évité l'expression.

L'objection inévitable est que, quoi qu'il en ait écrit, Siger l'a pourtant pensé. Si la foi est vraie, comment la philosophie pourrait-elle contredire la foi sans être fausse ? J'avoue, en effet, que je ne la vois pas ; mais c'est justement pourquoi je ne suis pas averroïste. Et c'est aussi pourquoi, dans une position semblable à celle de Siger, j'enseignerais franchement les conclusions suivantes : ce qu'enseigne la foi est vrai ; donc ce qu'enseigne la philosophie est faux. Ce n'est pourtant pas ainsi qu'argumente Siger, mais bien plutôt de la manière suivante : ce qu'enseigne la foi est vrai ; ce qu'enseigne la philosophie contredit ici la foi ; *mais la philosophie ne sait que ce que la raison naturelle peut savoir de l'ordre naturel, et c'est l'ordre surnaturel qui détient ici la vérité*. Nous sommes donc bien loin d'une doctrine où connaissance naturelle s'accorderait avec vérité surnaturelle. Il ne s'agit même pas d'une doctrine où la vérité surnaturelle entraînerait, *ipso facto*, la fausseté naturelle de la connaissance naturelle. Pour Siger, la raison philosophique décrit la nature

---

(1) P. MANDONNET, *op. cit.*, t. II, p. 163.

telle qu'elle est, ou telle qu'elle serait, s'il n'y avait eu un Dieu dont la puissance surnaturelle a substitué à la nature un ordre réel que la Révélation seule nous fait connaître. Comment soutenir que l'ordre de la nature soit le vrai, puisque la foi nous assure que l'ordre réel en est un autre ? Pourtant, rationnellement parlant, ce que la philosophie nous dit de la nature est exactement ce que doit penser la raison naturelle parlant de la nature, même si ce qu'elle pense contredit la Révélation. Le fait que la vérité révélée soit contre ce qu'elle pense ne l'autorise pas à penser autrement, parce que, comme raison naturelle, elle ne peut pas penser autrement.

C'est pourquoi, dans sa description en trois points de l'attitude de Siger, M. Ferd. Van Steenberghen me semble avoir tout à fait raison sur les deux derniers, mais non point peut-être sur ce premier : « Il ne peut exister de contradiction entre le vrai révélé et le vrai découvert par la raison. Car le vrai, c'est ce qui est, et Dieu ne peut concilier des choses contradictoires, faire que ce qui est ne soit pas, que ce qui est impossible soit possible » (1). La position de Siger ne peut s'exprimer correctement de ce point de vue, du moins dans les *Questiones* publiées par le P. Mandonnet. Ce qui le frappe est bien plutôt le fait que ce qui s'offre à la raison philosophique comme naturellement impossible, soit pourtant réel, et donc vrai, pour la foi guidée par la Révélation. Qu'il n'y ait pas, aux yeux de Siger, de contradiction entre le vrai découvert par la raison et le vrai révélé, c'est littéralement correct, mais ce n'est correct que parce que Siger cesse de qualifier vraie toute conclusion rationnelle, dès qu'elle contredit la Révélation. Or, vraie ou non, sa conclusion n'en reste pas moins pour lui intégralement rationnelle. La contradiction qui ne peut pas se rencontrer chez lui entre une vérité rationnelle, à laquelle il renonce, et la vérité révélée à laquelle il adhère, n'en subsiste pas moins intégralement entre la philosophie et la Révélation, entre cet ordre du naturellement possible que connaît la raison et celui du surnaturellement réel que la foi sait être le vrai. Le monde où se meut Siger, si du moins il pense exactement ce qu'il dit, peut donc être décrit comme un ordre naturel, sur la nature duquel, dans l'immense majorité des cas, raison et foi se trouvent spontanément d'accord, bien que, dans un petit nombre de cas, elles ne le soient plus. En pareils cas, que peut faire le philosophe ? La

---

(1) Ferd. VAN STEENBERGHEN, *op. cit.*, p. 179.

nature reste pour lui la nature, et puisque la philosophie n'est que la description de l'ordre naturel par la raison naturelle, sa philosophie n'a ni obligation, ni même possibilité de changer. Ce qui se passe pour lui est simplement que Dieu a fait un miracle, que la Révélation nous l'enseigne, et que nous devons accepter par la foi, comme un fait certain, que Dieu a librement substitué sur ce point, à l'ordre naturel qui devrait exister, mais n'existe pas, un ordre surnaturel qui, naturellement parlant, ne devrait pas exister, et qui pourtant existe. Le problème ne se pose pas pour l'averroïste chrétien entre le faux et le vrai, mais entre le naturel et le miraculeux.

On comprend dès lors ce que l'averroïste reproche à ses adversaires chrétiens : c'est de chercher des explications naturelles de faits que le philosophe ne peut tenir pour réels qu'à titre de miracles. Que peut-il donc penser lui-même de sa philosophie ? Qu'elle est vraie ? Certes non, puisqu'il sait que la réalité vraie est autre que celle que connaît sa raison. On conçoit pourtant qu'il évite de qualifier sa philosophie de fausse, car, philosophiquement et rationnellement parlant, elle est sans reproche et impossible à changer. C'est la description correcte de ce que serait le monde, si la puissance divine ne lui avait imposé une structure que la raison naturelle ne peut connaître, et qu'elle ne saurait aucunement justifier.

Rien de plus significatif à cet égard que l'attitude adoptée par Siger sur la question, si dangereuse pour lui : « Comment l'âme intellectuelle est la perfection du corps et sa forme ? ». En principe, la réponse est claire : philosophiquement parlant, l'âme intellectuelle est une forme séparée. Sans doute Albert le Grand et Thomas d'Aquin soutiennent le contraire, mais « *isti viri deficiunt ab intentione Philosophi, nec intentum determinant* » (1). Que leur reproche donc Siger ? Exactement de vouloir faire dire par Aristote, non ce que dit la philosophie, mais ce que dit la Révélation. C'est une tout autre affaire ! « *Quaerimus enim hic solum intentionem philosophorum et praecipue Aristotelis, etsi forte Philosophus senserit aliter quam veritas se habeat, et per revelationem aliqua de anima tradita sint, quae per rationes naturales concludi non possunt. Sed nihil ad nos nunc de miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus.* » (2).

(1) P. MANDONNET, *op. cit.*, t. II, p. 152.

(2) P. MANDONNET, *op. cit.*, t. II, pp. 153-154.

Souligner cette dernière phrase vaut sans doute mieux que la commenter. Ne transposons pas en termes de « vrai-faux », l'anti-thèse établie par Siger entre les groupes raison, philosophie et nature d'une part, révélation vérité et miracle d'autre part. Il croit que l'âme intellectuelle est la forme informante du corps; seulement, pour lui c'est un miracle, et partout où ils se produisent, ce sont les miracles qui sont vrais. — Mais, demandera-t-on, que devient donc alors le reste ? — Le reste ne devient rien; il demeure ce qu'il était : la nature; or, qu'elle existe ou non, la nature est la seule chose dont nous puissions nous occuper en tant que philosophes, *cum de naturalibus naturaliter disseramus*.

Saint Thomas d'Aquin ne semble pas avoir répondu aux arguments nouveaux adoptés par Siger. Nul ne doute pourtant que la doctrine des *Quaestiones* ne lui soit apparue comme pratiquement aussi fausse que celle qu'il avait réfutée avant 1270. Quant à l'attitude de Siger touchant le rapport de la raison à la foi, elle diffère beaucoup de celle de saint Thomas, puisque ce qui semble à saint Thomas du naturel et du philosophique s'offre aux yeux de Siger comme du surnaturel et du miraculeux. Après 1270 comme avant, le problème que soulève la glorification de Siger par saint Thomas au *Paradiso* de Dante, semble donc conserver le caractère paradoxal qui, s'il le recommande à notre curiosité, n'en facilite pas la solution.

---

## V. ÉCLAIRCISSEMENT

### Sur le thomisme de Siger de Brabant

---

Jusqu'à ces derniers temps, la présence de Siger de Brabant au paradis dantesque posait aux historiens un problème ardu, mais bien défini : comment se fait-il que Dante ait béatifié et glorifié un averroïste ? Ayant hérité de ce problème posé sous cette forme, c'est à partir de cette donnée que je l'ai moi-même discuté. Certains interprètes de Dante sont persuadés que le poète était thomiste ; ils cherchent donc à expliquer le fait qu'un thomiste ait mis un averroïste en paradis. D'autres, partant de la présence d'un averroïste notoire au paradis de Dante, y voient au contraire l'indication que Dante n'était pas aussi thomiste qu'on l'a prétendu ; ils cherchent donc dans les œuvres du poète toutes les traces d'opinions étrangères au thomisme qu'il est possible d'y relever. Ils en trouvent d'ailleurs, mais peu inopertes, car le problème vient de changer de face depuis que, dans le livre si suggestif que j'ai déjà cité (1), M. l'abbé Ferd. Van Steenberghen soutient qu'en fin de carrière, Siger de Brabant lui-même se serait rallié au thomisme. Il n'y aurait donc plus de difficulté à résoudre : un thomiste glorifie un thomiste, cela est dans l'ordre, et rien n'est plus naturel.

Je regrette vivement de n'avoir connu ce travail qu'après avoir achevé le mien. Il est vrai que, de toute manière, j'aurais été mal placé pour le discuter. Puisque ses conclusions ruinent la thèse que je soutiens, je suis trop intéressé à les juger contestables pour n'être pas suspect de prévention contre elles en les discutant. En outre, il s'agit ici d'un problème d'histoire littéraire, qui doit être traité pour lui-même entre spécialistes de la question et indépendamment de toute autre préoccupation. Je voudrais donc simplement résumer

---

(1) Voir plus haut, chap. IV, p. 257, note.



l'état de la question tel que je la connais, puis formuler quelques remarques suggérées par les faits actuellement connus.

En 1924, Mgr Martin Grabmann, l'érudit à qui l'histoire de la pensée médiévale doit tant, annonçait la découverte de toute une série d'œuvres inédites de Siger de Brabant (1), contenues dans le manuscrit latin 9559 de Munich (2). Parmi ces écrits se trouvent des *Quaestiones in libros Aristotelis De Anima*, que M. F. Van Steenberghen a publiées, en 1931, dans son *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*. Cette publication soulevait un curieux problème, car si l'on se reporte au livre III, qu. 7 : *Utrum intellectus sit idem numero in omnibus hominibus*, on constate que l'auteur de ce traité y prend nettement position contre Averroès sur ce point : « *Quamvis via Commentatoris probabilitatem habet, non tamen est vera* » (3). Il semblerait suivre de là que, à l'un quelconque des moments de sa carrière, et vraisemblablement vers la fin, Siger de Brabant aurait déserté Averroès pour se rallier à la position de saint Thomas d'Aquin, au moins sur un point capital.

Il convient d'ailleurs de noter que, dans ce premier volume consacré à la publication ou à l'analyse des textes inédits de Siger, M. F. Van Steenberghen n'avait pas à discuter les problèmes d'histoire doctrinale que cette question soulève. Il ne l'a donc pas fait, remettant avec raison à plus tard d'examiner cette question. Nul ne doutera pourtant qu'il l'ait vue. C'est donc en connaissance de cause qu'il a publié ces Questions sous le nom de Siger, sans formuler alors de doute sur leur authenticité. Mgr Martin Grabmann les avait considérées comme certainement authentiques, et, quoi qu'il puisse en avoir pensé lui-même à cette époque, M. F. Van Steenberghen ne me semble pas avoir exprimé la moindre incertitude sur ce point en les publiant.

(1) M. GRABMANN, *Neuaufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien*, dans *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, philosophisch-historische Abteilung, 1929, 7; Munich, 1929. — du même auteur : *Neuaufgefundene « Quaestiones » Siger von Brabant zu den Werken des Aristoteles*, dans *Miscellanea Ehrle*, vol. I, Rome, 1924, pp. 103-147.

(2) Voir la table des ouvrages contenus dans ce manuscrit, dans F. VAN STEENBERGHEM, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, pp. 5-6. — Sur les questions déjà découvertes par Mgr. A. Pelzer, *ibid.*, p. 6. — D'autres œuvres ont été depuis lors attribuées à Siger par F. STEGMÜLLER, *Neugefundene Quaestiones des Siger von Brabant*, dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, III (1931), pp. 158-182. On trouvera dans cet article un résumé détaillé de ce problème d'histoire littéraire, pp. 158-162.

(3) F. VAN STEENBERGHEM, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, p. 133.

Je laisse à penser l'effet que produisit pareille pierre tombant à l'improviste dans la mare aux dantologues. Si M. l'abbé Van Steenberghen avait espéré qu'on allait le laisser tranquillement poursuivre son travail jusqu'à la publication du t. II, il a dû être amèrement détrompé. Le Siger de Brabant converti au thomisme qui ressortait de son texte était exactement celui qu'attendait le P. Busnelli pour écraser M. Bruno Nardi. « Attendait » n'est pas tout à fait exact, car il n'avait sans doute jamais osé l'espérer. Quoi qu'il en soit, ce fervent partisan du thomisme de Dante devança aussitôt des conclusions que M. Van Steenberghen avait certainement déjà conçues au moins comme possibles, et déclara que ces Questions exprimaient la pensée dernière de Siger. Si le philosophe a fini par se rallier au thomisme, les tercets que Dante lui consacre s'expliquent aisément; disons même, ajoute le P. Busnelli, qu'« ils acquièrent un sens certain et profond de vérité, parce qu'ils supposent chez l'Aquinat [qui prononce au ciel son éloge] la connaissance du changement de Siger, de l'averroïsme exagéré à la vraie doctrine aristotélicienne telle que lui-même l'interprétait. » (1).. Bref, saint Thomas aurait glorifié sa propre victoire sur Siger en le béatifiant de cette façon.

On pouvait s'attendre à une réplique de M. Bruno Nardi, mais on n'en avait sans doute pas prévu la forme, car il riposta en contestant purement et simplement l'authenticité de ces Questions. Parmi les divers arguments invoqués à l'appui de sa thèse, il en est un que l'on doit mettre à part à cause de son importance, car nul que je sache ne l'a contesté jusqu'ici et ses adversaires me semblent se borner, aujourd'hui encore, à en limiter la portée. Voici cet argument : dans le ms. 9559 de Munich, le seul ouvrage qui porte le nom de Siger est le groupe des Questions sur la Métaphysique d'Aristote; quant aux autres, dont les désormais fameuses *Quaestiones in libros Aristotelis de Anima*, ils sont anonymes. Ainsi, Mgr M. Grabmann, et M. l'abbé Van Steenberghen à sa suite, ont pris pour accordé que l'auteur de l'un de ces traités était aussi l'auteur des autres, bien que ce ne soit aucunement évident.

---

(1) G. BUSNELLI S.J., *La Civiltà cattolica*, 1932, vol. III, p. 185. Ce texte est cité par Bruno NARDI, *Il preteso tomismo di Sigieri di Brabante*, dans *Giornale critico della filosofia italiana*, II<sup>e</sup> série, III (1936-XVII), p. 29. — Une conclusion semblable fut alors proposée par Lea PERUGINI, *Il tomismo di Sigieri e l'elogio dantesco*, dans *Giornale dantesco*, vol. XXXVI, Nuova Serie, VI, pp. 105-168; cité par B. NARDI, *op. cit.*, p. 30.

On peut penser que si le contenu de ces Questions avait été de nature averroïste, M. B. Nardi n'aurait probablement pas songé à soulever cette difficulté; mais il est juste de reconnaître qu'attribuer à Siger de Brabant, sans fondement externe décisif, un traité qui contredit sa doctrine, était prendre d'un cœur léger une responsabilité assez grave (1). On doit admettre, me semble-t-il, que puisque le fait signalé par M. B. Nardi n'est pas contesté, on ne saurait exiger de lui la preuve que ces Questions ne sont pas de Siger; c'est à ceux qui les tiennent pour authentiques de prouver qu'elles le sont.

En fait, l'argument a porté. Lorsque M. l'abbé Van Steenberghen déclare qu'« aucun des arguments de M. Nardi ne constitue une difficulté sérieuse contre l'attribution de ces *Quaestiones* à Siger de Brabant » (2), sa remarque peut valoir contre les cinq objections qu'il discute, mais non contre celle qu'il ne discute pas, et pour cause, puisque sa force l'a conduit à ne présenter que comme moralement certaine (3) l'authenticité d'une œuvre admise par Mgr M. Grabmann comme indubitablement authentique, et qu'il a lui-même publiée sous le nom de Siger de Brabant. Quoi qu'en disent les adversaires de M. Bruno Nardi, ils ont senti le coup, puisque personne ne soutient aujourd'hui comme incontestable l'authenticité de ces Questions.

Je ne saurais non plus me sentir ébranlé par la remarque de M. Van Steenberghen, « que M. Nardi conteste l'authenticité de ces *Quaestiones* pour les besoins de sa polémique avec le P. Busnelli et d'autres dantophiles italiens » (4). Il va de soi que M. B. Nardi ne désire pas voir prouver une thèse qui, si elle était vraie, affaiblirait considérablement son interprétation de Dante. Là n'est pourtant pas

(1) B. NARDI, *op. cit.*, pp. 31-33.

(2) Ferd. VAN STEENBERGHEN, *Les œuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, p. 40.

(3) Voir plus haut, ch. IV, p. 257, note 1. — De même, Lea Perugini, qui avait immédiatement tiré de l'authenticité des *Quaestiones* toutes les conséquences qu'elle comporterait pour le problème Dante-Siger, s'est empressée de déclarer, devant la contre-offensive de B. Nardi, que la discussion sur ce point était « sinon oiseuse et étrange, du moins prématurée » (dans *Sophia*, V, 1-2; pp. 159-161). M. B. Nardi, qui a repris à ce propos le problème, conclut de nouveau : « Les *Quaestiones* sur le *De Anima* publiées par Steenberghen, dans les deux manuscrits que l'on en connaît aujourd'hui sont anonymes; aucun indice interne, ni de technique, ni de style, et bien moins encore de contenu, ne nous autorise à les attribuer à Siger », dans *Giornale critico della filosofia italiana*, Seconda Serie, vol. V, 1937-XVIII, pp. 160-164, fin de l'article.

(4) F. VAN STEENBERGHEN, *Les œuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, p. 25.

la question. Dès ses premières études sur Siger de Brabant dans la *Divine Comédie*, en 1912, M. B. Nardi s'est montré un historien non seulement érudit, mais remarquablement pondéré dans ses jugements. Jamais on ne l'a vu faire de Dante un averroïste. Dès cette époque, il soutenait simplement que, « dans son ensemble, la philosophie de Dante n'est une adhésion à aucun des systèmes déjà établis. » Contre les partisans du thomisme intégral de Dante, sa thèse reste vraie. Je le pense du moins, mais quand bien même sa thèse serait fautive, il me semble excessif de dire qu'il conteste l'authenticité des *Questions* pour les besoins de sa polémique. M. F. Van Steenberghen sait mieux que personne comment la question se pose. Si un manuscrit attribuait ces Questions à Siger, M. B. Nardi conserverait peut-être des doutes (car on sait assez que ces attributions sont parfois fausses) mais le problème serait renversé. Ce serait à lui de prouver que ces Questions *ne sont pas* de Siger de Brabant. Dire, comme il fait, que rien jusqu'à présent ne prouve qu'elles soient de lui, c'est constater ce qui est. Aucune polémique sur aucun point n'est requise pour expliquer qu'un traité sans nom d'auteur, et dont la doctrine contredit celle du philosophe à qui on l'attribue, ne lui soit pas attribué sans soulever des objections.

Il me semble d'ailleurs difficile d'admettre qu'il y ait désormais dans cette controverse une seule des parties en cause qui soit totalement désintéressée. M. Van Steenberghen publie ces Questions comme authentiques ; si elles le sont, il faudra que M. B. Nardi revise son interprétation d'un ensemble de faits dont il est sûr ; la connaissance même qu'il a de ces faits l'invite à les protéger contre celui qu'on leur oppose ; s'il a une bonne raison de le tenir pour un pseudo-fait, pourquoi ne le dirait-il pas ? De même en ce qui me concerne. Dès que j'ai connu, en 1932, les Questions *De Anima* publiées par M. Van Steenberghen sous le nom de Siger, je me suis senti convaincu qu'elles n'étaient pas authentiques. Préjugé ? Assurément. Les conclusions auxquelles m'avait déjà conduit l'étude de la *Monarchie* m'invitaient à considérer Siger comme représentant au *Paradis* un séparatisme de l'Église et de l'État, de la théologie et de la philosophie, qui vont bien au-delà des distinctions posées par saint Thomas d'Aquin. On pouvait pourtant, sans céder à aucune préoccupation personnelle, s'étonner qu'un philosophe eût fait une volte-face aussi complète, sur un point si important, et qu'il l'eût faite sans même croire utile de dire qu'il la faisait. Je n'avais pas pensé à l'argument principal de M. B. Nardi : l'absence d'attribution manuscrite.

J'avoue sans détour que je l'accueillis avec reconnaissance : il justifiait objectivement mon sentiment d'incrédulité.

M. l'abbé Van Steenberghe n'est pas non plus sans intérêt intellectuel personnel dans cette controverse. Il a publié ces *Questions* sur le *De Anima* sous le nom de Siger, comme si le problème de leur authenticité n'avait même pas à se poser. Peut-être se proposait-il de le poser plus tard. Quoi qu'il en soit, on peut se demander si, en 1931, il avait prévu l'objection qu'allait soulever en 1932 M. B. Nardi ? S'il l'a prévue, il l'a traitée comme un doute hyperbolique et que l'on pouvait pratiquement congédier sans discussion. Sa position n'est plus aujourd'hui la même. Aux prises avec les objections de M. B. Nardi, il plaide sa propre cause, à laquelle il ne porte pas moins d'intérêt que les autres n'en portent à la leur, et si plein de talent que soit son *Pro domo sua*, ce n'en est pas moins un plaidoyer.

Il ne suit d'ailleurs pas de là que les répliques de M. l'abbé Van Steenberghe soient sans portée. Tout au contraire, j'estime, pour ma part, que les pages 146-160 de son livre sur la *Psychologie humaine* de Siger, sont d'une intelligence et d'une ingéniosité vraiment admirables. On ne saurait tirer meilleur parti de ce qu'il y a d'hésitant dans la pensée authentique de Siger pour rendre vraisemblable le revirement complet qu'on veut lui attribuer. Il s'agit d'ailleurs là d'un fait réel. Si ce philosophe avait été un averroïste sans scrupules théoriques pendant toute sa carrière antérieure, l'abandon de l'averroïsme qu'on lui prête ne serait aucunement concevable ; mais le Siger que l'on nous décrit, d'après ses textes authentiques, est certainement un indécis et un inquiet, dont on ne saurait soutenir qu'il n'ait pas pu changer finalement d'opinion. Bref, M. F. Van Steenberghe a fort bien montré qu'un ralliement final de Siger au thomisme ne peut être écarté *a priori* comme invraisemblable, étant donné ce que nous savons de lui par ailleurs, et c'est un fait important.

La question reste pourtant entière de savoir si, possible, ce ralliement s'est produit. Nous voici donc ramenés au problème de l'authenticité des *Quaestiones* que l'on a publiées sous son nom. Leur présence dans un manuscrit où se trouvent d'autres œuvres, l'une au moins attribuée à Siger, les autres d'inspiration averroïste, invite certainement à les attribuer à Siger. C'est d'ailleurs pourquoi Mgr Grabmann et M. l'abbé Van Steenberghe l'ont fait. Il se peut même que le copiste ait cru qu'elles étaient de lui, mais cela même ne prouve aucunement qu'elles le soient, et il resterait à le démontrer

Les objections d'ordre stylistique soulevées par M. B. Nardi me laissent tout à fait insensible. Si les *Quaestiones de Anima* sont une reportation, que peut-on conclure de leurs particularités de rédaction ? Rien, semble-t-il. La réponse de M. Van Steenberghen sur ce point me paraît inattaquable, et, en tout cas, invincible (1). De même encore, sur la possibilité psychologique d'un Siger changeant finalement d'opinion, M. Van Steenberghen marque un point. Cela en fait deux, et qui ne sont pas sans importance. contre les objections de M. B. Nardi (2). Par contre, l'argument positif tiré par M. B. Nardi des témoignages de Jean Baconthorp, de Gilles de Rome et de Jean de Jandun, me semble conserver toute sa force (3). Non seulement, en effet, ces textes ne disent rien d'une adhésion de Siger au thomisme, ou même à un quasi-thomisme, mais Baconthorp le présente comme touché par la condamnation de 1270, Gilles de Rome dit l'avoir connu comme partisan d'une thèse averroïste et Jean de Jandun le défend contre les ennemis d'Aristote et du Commentateur (4). Si notre philosophe a rétracté plus tard son opinion, tout se passe comme si ces trois témoins n'en avaient jamais rien su. Objecter à cela que ces témoignages « n'excluent d'aucune manière une évolution ultérieure de Siger », c'est ne rien dire que de vrai, mais qu'une hypothèse ne soit pas exclue par les faits la laisse entièrement à l'état de pur possible, ce n'est même pas un commencement de démonstration. De plus, les témoignages allégués par M. B. Nardi, s'ils ne rendent pas impossible l'hypothèse en question, en diminuent beaucoup la vraisemblance. Jean Baconthorp est mort en 1348, Gilles de Rome en 1316 et Jean de Jandun vers 1328 ; ces trois témoins semblent ne rien savoir d'une rétractation de Siger de Brabant mort avant 1285, leur silence est un argument assez fort contre la réalité d'un tel fait. Répondre à cela que « les événements de 1277 et la disparition prématurée du maître branbançon expliquent aisément que ses derniers écrits et surtout ses derniers enseignements n'aient

---

(1) *Op. cit.*, p. 32.

(2) *Op. cit.*, pp. 35-36.

(3) Les références sont données dans B. NARDI, *Il preteso tomismo...*, pp. 33-34. — *Contra*, F. VAN STEENBERGHEN, pp. 37-38.

(4) L'édition du *De Anima* de Jean de Jandun que j'ai sous les yeux (Venetia, apud Juntas, 1544) donne « Remigius de Brabantia » (f° 51 v° a, bas de la page), mais l'*Incipit* du traité, tel qu'il le cite, est bien celui des *Quaestiones de Anima intellectiva* publiées par le P. Mandonnet sous le nom de Siger (*Siger de Brabant*, t. II, p. 145). Il n'y a donc aucun doute sur ce point.

pas laissé de traces profondes à Paris » (1), c'est trouver aisée une explication bien étrange. Ainsi, parce que l'averroïsme fut condamné en 1277, la rétractation d'un des principaux averroïstes, écrite dans un traité qui serait parvenu jusqu'à nous, serait passée inaperçue ? Comment penser que, dans la joie de leur triomphe, ses adversaires ne l'eussent pas au contraire proclamée sur tous les tons ? C'est un peu comme si l'on disait que M. Alfred Loisy a rétracté son exégèse biblique, mais que, à cause de la condamnation du modernisme, nul n'en a jamais parlé. Ce troisième round est tout à l'avantage de M. B. Nardi.

Il en est de même du quatrième. M. F. Van Steenberghen estime « qu'il n'y a aucune raison de situer la composition des *Quaestiones de Anima* après 1277 » (2). Je le regrette pour sa thèse. En tout cas, il est tout à son honneur de le maintenir. Si je croyais comme lui que ces Questions sont de Siger, je les placerais certainement après 1277, pour la simple raison que je ne vois pas comment on pourrait les placer avant. La condamnation de 1277 fut dirigée, selon les manuscrits, *Contra Segerum et Boetium hereticos*, ou *Contra Magistrum Sogerum*, ou *Contra errores Boetii et Sigeri*. Le fait qu'un catalogue des propositions condamnées désigne Boèce de Dacie comme *principalis assertor istorum articulorum* ne supprime pas le nom de Siger là où il se trouve (3). Sur quoi j'ai déjà demandé comment on explique l'accusation de Siger, sa condamnation, sa citation à comparaître devant le tribunal de l'Inquisition et, finalement sa fuite, s'il avait déjà abandonné l'averroïsme sur un point crucial, qui entraînait pratiquement tout le reste ? (4). On répond à cela que saint Thomas, lui aussi, fut atteint par la condamnation. Les deux cas sont pourtant assez différents. On nous parle de « l'issue du procès », mais nous ignorons ce qu'elle fut au juste pour Siger et, dans le cas de Thomas d'Aquin, il n'y eut même pas de procès. M. F. Van Steenberghen a pleinement raison de dire que, par delà l'averroïsme, la condamnation atteignait l'aristotélisme, même non averroïste, mais pas au même degré ni de la même façon. Entre un Thomas d'Aquin qui, n'ayant jamais rétracté aucune des

---

(1) F. VAN STEENBERGHEN, *Les œuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, p. 38.

(2) *Op. cit.*, p. 38.

(3) B. HAURÉAU, cité par P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, 2<sup>e</sup> édit., t. I, p. 220. — Cf. F. VAN STEENBERGHEN, *op. cit.*, p. 39, note 1.

(4) Voir plus haut, ch. IV, p. 264, note.

thèses qu'on lui reproche, n'est pas cité au tribunal de l'inquisiteur de France ni d'ailleurs, et un Siger de Brabant qui, ayant rétracté ses erreurs, serait pourtant cité à ce tribunal, il n'est pas facile d'établir une comparaison (1).

L'attitude de Dante à son égard, ajoute-t-on encore, s'explique aisément « si le maître brabançon a manifesté la tendance à atténuer ses erreurs et surtout celle de l'unicité de l'intellect, qui heurtait de front le sens chrétien » (2). Assurément, Dante et saint Thomas sont d'accord contre cette thèse; s'il est prouvé que Siger l'ait rétractée, on comprend mieux que Dante ait fait glorifier Siger par saint Thomas d'Aquin. Seulement, on ne peut lever cette difficulté sans en soulever une autre. Saint Thomas ne loue pas Siger d'avoir rétracté des erreurs, mais d'avoir souffert pour des vérités. Je demande donc : quelles sont-elles ? Pour ma part, je n'en puis imaginer qu'une : le séparatisme pratiqué par certains aristotéliens. Sur quoi l'on dira que saint Thomas ne l'entendait pas de la même manière. Et cela aussi est vrai, mais, de toute manière, il est impossible d'accorder les philosophies politiques de Dante et de saint Thomas d'Aquin. Il y a donc difficulté des deux côtés. On peut choisir entre plusieurs hypothèses : Dante glorifie Siger parce qu'il en ignore la doctrine, mais c'est bien invraisemblable; Dante le fait louer par saint Thomas d'avoir souffert pour les mêmes vérités que saint Thomas lui-même enseignait, mais ce n'est pas pour ces doctrines que Siger fut cité au tribunal de l'Inquisition, c'est pour d'autres; Dante fait louer par saint Thomas un philosophe rallié au thomisme, mais Dante lui-même ne s'est pas rallié partout au thomisme, et il a célébré Siger dans un contexte (Gratien, Salomon) qui suggère que son séparatisme pourrait l'avoir intéressé; Dante, enfin, célébrerait Siger comme représentant de ce séparatisme, mais il n'en

(1) M. F. Van Steenberghen suggère (*op. cit.*, p. 39) que Siger restait encore vulnérable en 1277, car il n'avait pas « abandonné grand chose de l'aristotélisme hétérodoxe » à cette époque. C'est possible, mais alors on ne voit plus en quoi Siger serait devenu ce « disciple de Thomas d'Aquin, fils soumis de l'Eglise » (p. 183) dont l'éloge par saint Thomas au *Paradiso* « n'a plus rien de déconcertant » (p. 182). De plus, ce ne serait pas alors pour « ses erreurs passées » (p. 39), mais pour ses erreurs présentes, qu'il aurait été condamné. Si donc sa condamnation s'explique, sa présence au *Paradiso* pose toujours un problème; pour qu'elle n'en pose pas, il faut que sa condamnation ne s'explique pas.

(2) F. VAN STEENBERGHEN, *op. cit.*, p. 39. — Je laisse de côté la « Cinquième difficulté » (*op. cit.*, pp. 39-40), qui semble sans grande importance, car il s'agit d'une hypothèse de psychologie personnelle dont chacun pensera toujours ce que sa propre thèse l'invite à penser.



accepte pas la philosophie, et il le fait louer par un de ses adversaires, saint Thomas d'Aquin.

Il n'y a donc pas de solution du problème qui en divise toutes les données sans laisser de reste. Quelle que soit celle que l'on choisisse, il faut opérer un rétablissement pour expliquer comment, quoi qu'il en semble, elle peut rendre raison de telle ou telle donnée gênante pour elle. Je ne puis donc que redire, en concluant, ce que je disais dès l'introduction de ce livre : la question n'est pas de trouver une solution qui satisfasse mieux que les autres à une ou deux données du problème, ce qui n'est pas difficile, mais de trouver celle qui satisfait le mieux à toutes ces données, telles du moins que nous les connaissons. Que Siger de Brabant soit devenu sur le tard un disciple de saint Thomas, ce n'est pas encore une donnée certaine du problème : il n'y a donc pas encore lieu de chercher à le résoudre comme si c'en était une ; même si c'en était une, cette donnée nouvelle inviterait certainement à chercher la solution du problème dans une direction nouvelle, mais on se heurterait par là même à des difficultés nouvelles. L'espoir qu'elle puisse faciliter la solution de notre problème ne saurait donc créer en sa faveur aucune présomption favorable, car rien ne garantit qu'un tel espoir soit bien fondé.

---



# INDEX

des noms de personnes contenus dans ce volume

N.-B. Dante n'est pas inclus dans cet Index. Les nombres en italique renvoient aux noms contenus dans les notes.

---

## A

ABÉLARD (Pierre), 72.  
ADAM, 18, 253.  
ALBERT DE COLOGNE, voir : Albert le Grand.  
ALBERT LE GRAND (saint), 134, 158, 166, 255, 256, 260, 263, 270, 272, 289, 314.  
ALEXANDRE D'APHRODISE, 170.  
ALEXANDRE DE VILLEDIEU, 144.  
ALEXANDRE LE GRAND, 167, 174.  
ALGAZEL, 145.  
ALIGHIERI (Pierre), 237, 240.  
ALLULI (R.), 5, 164.  
ANCONA (Alexandro d'), 221.  
A'NE (sainte), 55.  
ANSELME DE CANTORBÉRY (saint), 152.  
APPEL (G.), 62.  
ARISTOTE, 13, 92, 102, 103, 105-113, 115, 118, 122, 124, 129, 131, 134-139, 141, 143-157, 164-168, 174-180, 188-190, 193, 194, 211, 213, 215, 216, 217, 218, 258, 263, 265, 268, 276, 278, 302, 305, 314, 317, 318.  
ARNAUT (Daniel), 58.  
AROUX (E.), 4, 91.  
ARQUILLIÈRE (H. X.), 202.  
AUGUSTE (empereur), 131.  
AUGUSTIN (saint), 49, 152, 167, 201, 202, 203, 219.  
AVERROÈS, 106, 127, 157, 169-172, 210, 211, 212, 214, 215, 219, 257, 260, 264, 300, 304, 317.  
AVICENNE, 145.

## B

BACON (Roger), 204, 205, 209, 211, 219.  
BACONTHORP (Jean), 322.  
BARUMKER (Cl.), 256, 308.  
BARBADORO (B.), 164.  
BARBI (Michele), Epigraphe, X, 16, 51, 64, 78, 86, 87, 90, 91, 93, 99, 100, 151, 152, 154, 159, 164, 177, 195, 292, 295, 298, 300, 301, 302, 303, 304.  
BARDI (Simone dei), 52, 78.  
BARRÈS (Maurice), 99.  
BARTOLI, 4.  
BAUDELAIRE, 284.  
BASILE (saint), 114.  
BAUMGARTNER (M.), VIII, 95, 134, 158.  
BÉATRICE, 3-10, 12, 14-16, 18-81, 85, 86, 88-95, 97, 98, 99, 100, 101, 152, 155, 157, 158, 159, 164, 227, 228, 229, 234-241, 243, 251, 265, 283, 284, 288, 291, 85, 296, 297.  
BÉATRICE (fille de Dante), 39.  
BECCARIA, 244.  
BÈDE (Vénéral), 114, 255.  
BELLARMIN (Cardinal), 197.  
BENOIT (saint), 49.  
BERCHTOLD DE MOSBURG, 158.  
BERNARD (saint), 6, 49, 51, 155, 209, 235, 237, 238, 239, 265, 266, 279, 291, 293, 294, 297.  
BERTOLDI, 244.  
BERTRAND (Juliette), 276.  
BICE PORTINARI, 52-54.  
BISCIONI, 4.  
BOCCACCÉ, 52, 53, 86, 163, 285.

BOËCE, 95, 134, 255.  
 BOËCE DE DACIE, 157, 212, 323.  
 BONAVENTURE (saint), 6, 115, 155,  
 180, 243, 248, 249, 250, 252,  
 253, 261, 262, 266, 267, 268,  
 272, 274, 275, 294.  
 BONIFACE III, 209, 270, 276.  
 BREWER, 204, 205.  
 BRUCKMÜLLER (F.), 308, 309.  
 BRUTUS, 278.  
 BUSNELLI (G.), VII, 86, 87, 104,  
 106, 115, 117, 118, 121, 125,  
 132, 136, 144, 153, 318.  
 BYRON, 287.

## C

CAN GRANDE, 115, 226, 276, 290.  
 CAPONSACCHI (Cilia), 52, 53.  
 CARLYLE, (R. W.), 203.  
 CARTON (R.), 204.  
 CASELLA (Mario), 288.  
 CASSIUS, 278.  
 CASINI (T.), 152.  
 CATON, 145, 291, 296.  
 CAVALCANTI (Guido), 21, 22, 29,  
 34, 55, 56, 62, 66.  
 CÉRÈS, 140.  
 CÉSAR, (Jules), 278.  
 CHAPELAIN (Jean), 228.  
 CHARLEMAGNE, 72, 202.  
 CHARLES (d'Anjou), 146.  
 CHIMINELLI (P.), 221.  
 CHOSSAT (M.), 308, 309, 310, 311.  
 CICÉRON, 95, 124, 164, 290.  
 CIPOLLA (C.), 256.  
 CLARENO (Angelo), 261.  
 CLAUDEL (Paul), 284.  
 COCHIN (Henry), 16, 24, 29, 41,  
 42, 45, 57, 60.  
 COLONNA (Egidio), 216.  
 COMPARETTI (D.), 176.  
 CONSTANTIN (empereur), 203.  
 CORNOLDI (R. P.), VII.  
 COURCELLE (P.), 95.  
 CYRILLE (saint), 18.  
 CYRILLE (Pseudo-), 184.

## D

DANIEL (prophète), 181.  
 DANIEL, voir : Arnaut Daniel.  
 DAVID (roi), 182, 254.  
 DELORME (F.), 6.  
 DENYS (Pseudo-), 255.  
 DIETRICH DE VRIEBERG, 158.  
 DOMINIQUE (saint), 156, 242, 243,  
 244, 246-250, 278, 297.  
 DOMINIQUE DE SAINT-SÉVERIN,  
 206.

DONATI (Forese), 63, 64, 65, 68,  
 69, 71, 79, 81.  
 DONATI (Gemma), 61, 67.  
 DUBOIS (Pierre), 213.  
 DUNS SCOT (Jean), 128.  
 DWYER (W. J.), 270.

## E

ENGELBERT D'ADMONT, 165, 192.  
 EPICURE, 145.  
 ERASME (D.), 218.  
 ERCOLE (Francesco), X, 93, 101,  
 149, 159, 163, 164, 173, 292,  
 306.  
 EUGÈNE III (pape), 209.  
 EVRARD DE BÉTHUNE, 144.

## F

FAVEZ (Ch.), 95.  
 FOÇILLON (Henri), 284.  
 FOLIGNO (C.), 163.  
 FORESE DONATI, voir : Donati  
 (Forese).  
 FOURNIER (P.), 209.  
 FRANÇOIS D'ASSISE (saint), 243,  
 244, 247, 248, 249, 250.  
 FRANCESCA DA RIMINI, 55.  
 FRANCESCO DA BUTI, 39.  
 FRANÇOIS D'ASSISE (saint), 49,  
 156, 267, 279, 297.  
 FRANÇOIS DE MAYRONNES, 179.  
 FRÉDÉRIC II (de Souabe), 143,  
 146, 156, 166.

## G

GAUTHIER (L.), 157, 211.  
 GAUTIER (Judith), 285, 288.  
 GEBHARDT (Emile), 263.  
 GÉLASE (pape), 203.  
 GEMELLI (Agostino), 296.  
 GEMMA DONATI, voir : Donati  
 (Gemma).  
 GENTILE (Giovanni), 163, 164,  
 197.  
 GILBERT (A. H.), 106, 177, 216.  
 GILBERT DE LA PORRÉE, 176.  
 GILLES DE ROME, 322.  
 GILSON (Ét.), 6, 211, 234, 249,  
 259.  
 GIOVANNA, voir : Vanna (Monna)  
 GOETHE, 285.  
 GRABMANN (M.), 184, 199, 205,  
 206, 210, 128, 273, 316, 317,  
 318.  
 GRATIEN, 255, 272, 273, 294, 324.  
 GUGLIELMO DI SAZARNA, 221.

GUIDO VERNANI, voir : Vernani (Guido).  
 GUILLAUME DE LORIS, 72.  
 GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, 6.  
 GUY DE MAUPASSANT, voir : Maupassant.

## H

HALPHEN (L.), 172.  
 HAURÉAU (Barth.), 323.  
 HAUVETTE (H.), 97, 290.  
 HEINE (Henri), 285.  
 HÉLOÏSE, 72.  
 HENRI VII, 163, 181.  
 HENRI DE SUSE, 249.  
 HERTZ (M.), 144.  
 HOMÈRE, 33, 34, 56.  
 HORACE, 33, 34.  
 HUBERTIN DE CASALE, 267.  
 HUGUES DE SAINT-VICTOR, 191.  
 HULL (Robert), 203.

## I

IBN ROCHD, voir : Averroès.  
 ISIDORE (de Séville), 255.

## J

JARRO, 169, 199, 221.  
 JEAN (saint), 116, 125.  
 JEAN XXII (pape), 221, 274.  
 JEAN-BAPTISTE (saint), 49.  
 JEAN DE JANDUN, 195, 322.  
 JEAN DE MEUN, 72.  
 JEAN DE PARME, 261.  
 JEAN DE VIRGILE, 288.  
 JEAN PECKHAM, 261.  
 JÉRÉMIE, 74, 75.  
 JÉSUS-CHRIST, 74, 120, 131, 155, 195, 207, 208, 253.  
 JOACHIM, 18.  
 JOACHIM DE FLORE, 250, 261, 262, 266, 267, 268, 272, 275, 294.  
 JONAS D'ORLÉANS, 203.  
 JORDAN (Ed.), 209.  
 JOURNET (Ch.), 184, 205.  
 JUDAS ISCARIOTE, 278.  
 JUNON, 140.

## K

KEELER (L. W.), 139.  
 KELSEN (Hans), 184.  
 KERN (Fr.), 197, 198, 210.  
 KOCKEN (E. J.), 163.  
 KRAMMER (Marius), 193.  
 KREBS (E.), VII, 158.

## L

LA FONTAINE, 284.  
 LAGIA (Monna), 22, 55.  
 LANBRY (B.), 164, 210, 222.  
 LAPO, 55.  
 LAPPARENT (P. de), 179.  
 LAURE (de Noves), 5, 284.  
 LELIUS, 95.  
 LISZT (Cosima), 285, 288.  
 LOIZY (Alfred), 323.  
 LOT (Ferdinand), 202.  
 LOUIS LE PIEUX, 202, 203.  
 LUC (saint), 131, 132.  
 LUCAIN, 33, 34.  
 LUCIE (sainte), 33, 55.  
 LUTHER (M.), 218

## -M-

MAHOMET, 70, 157.  
 MANACORDA (G.), 193, 197.  
 MANDONNET (Pierre), VII, IX, 3, 4, 6 - 10, 13, 14 - 48, 50 - 52, 70, 75, 76, 77, 78, 91, 117, 123, 184, 213, 226 - 236, 238 - 242, 244 - 248, 250, 251, 256, 257, 258, 260 - 265, 269, 270, 276, 283, 289, 290, 308 - 314, 322, 323.  
 MANFRED (de Sicile), 276.  
 MARC (saint), 132.  
 MARIE (mère du Christ), 11, 17, 18, 45, 46, 52, 55, 74, 77, 237, 253, 291.  
 MARIE (sœur de Lazare), 131, 132.  
 MARIE JACOBI, 133.  
 MARIE MADELEINE, 133.  
 MARIE SALOMÉ, 133.  
 MARSILE DE PADOUE, 195, 214, 215, 298.  
 MARTHE (sœur de Lazare), 131, 132.  
 MATELDA, 55, 291.  
 MATTHIEU (saint), 150, 175.  
 MATTHIEU D'AQUASPARTA, 250, 268.  
 MAUPASSANT (Guy de), 39.  
 MELCHISÉDEC, 206.  
 MIEROW (C. Christ.), 204.  
 MIGNON (P.), 197, 209.  
 MINOS, 291.  
 MIRAT (Mathilde), 285.  
 MOORE (Edward), 4, 24, 86, 100.  
 MORGAN (Charles), 287.  
 MURARI (Rocco), 95.

## N

NARDI (Bruno), VII, X, 104, 106, 124, 125, 126, 134, 153, 154, 158, 163, 164, 170, 191, 194, 197, 239, 256, 257, 259, 262, 272, 273, 298, 299, 301 - 303, 318 - 323.  
NERI Ferd.), X.

## O

OCKHAM (Guillaume d'), 128).  
OSTIENSE, voir : Henri de Suse.  
OTHOÏ DE FREYSING, 203, 204.  
OVIDE, 33, 34.  
OZANAM (A. F.), VIII.

## P

PALACIOS (M. Asin). 66.  
PALLAS, 140.  
PAPA (Pasq.), 5, 86.  
PAPINI (Giovanni), 52, 276.  
PARIS (Gaston), 251.  
PARODI, 159.  
PASCOLI (Giovanni), 292.  
PASSERINI (G. L.), 38, 53, 86, 97, 289.  
PATCH (H. R.), 95.  
PAUL (saint), 50, 274.  
PÉGUY (Charles), 187.  
PELZER (Mgr. A.), 317.  
PÉREZ, 4.  
PERUGINI (Lea), 318, 319.  
PÉTRARQUE (Fr.), 5, 54, 284, 285.  
PHILIPPE LE BEL, 197.  
PICCINI, voir : Jarro.  
PIERRE (saint), 183, 184, 185, 186, 197, 244, 252, 274.  
PIERRE D'ABANO, 259.  
PIERRE GAUTHIEZ, 39, 53.  
PIERRE HÉLIE, 144.  
PIERRE LOMBARDE, 36, 255, 290.  
PIETROBONO (Luigi), X, 6, 39, 64, 88, 97, 152, 154, 195, 291.  
PIRENNE (H.), 172, 173.  
PLANER (Minna), 285.  
PLATON, 71, 145, 210.  
PORTINARI (Bice), voir : Béatrice.  
PORTINARI (Folco), 52, 53.  
POURTALÈS (Guy de), 286, 287.  
PREVITÉ-ORTON, 195, 215.  
PRIMAVERA, voir : Vanna (Monna).  
PRISCIEŒ, 144.  
PROTONOÏ, 115.  
PROLÉŒ, 154, 155, 276.  
PROLÉŒ DE LUCQUES, 193.  
PYTHAGORE, 145.

## Q

QUINTILIEN, 95, 290.

## R

RAJNA (Pio), 96.  
REINACH (Salomon), 260, 262, 263.  
REMI DE BRABANT (Pseudo -), 322.  
RENAN (Ernest), 260.  
RENIER, 4.  
REVIRON (J.), 203.  
RICHARD DE SAINT-VICTOR, 255.  
RIVIÈRE (J.), 197.  
RONZY (P.), 197.  
ROSSETTI (Dante Gabr.), 4.

## S

SAGNAC (P.), 172.  
SAINT-BEUVE (cité), 69.  
SALOMON, 19, 20, 21, 116, 117, 118, 167, 182, 243, 252 - 256, 272, 273, 294, 324.  
SALVEMINI (G.), 20.  
SANTI (Antonio), 292.  
SARZANA, voir : Guglielmo di Sarzana.  
SASSEN (F.), 259.  
SCARTAZZINI (G. A.), 64, 68, 229, 232, 233, 236, 242, 256.  
SCHOLZ (H.), 202, 249, 254.  
SCIPION, 95.  
SELDEN (Camille), 285.  
SERRAVALLE (O. F. M.), 63.  
SHELDON (E. S.), 229.  
SHELLEY, 287.  
SIGER DE BRABANT, VII, 3, 123, 128, 157, 158, 160, 212, 213, 214, 219, 225, 250, 251, 252, 255, 256 - 275.  
SILVERSTEIN (Theodore), 193.  
SIMON DU VAL, 262, 264.  
SIMONIDE, 108.  
SOCRATE, 145.  
SPEUSIPPE, 145.  
SPÖRL (J.), 204.  
STAGE, 291.  
STEGMÜLLER (F.), 317.  
STEEBERGHEN (Ferd. van), 123, 257, 258, 264, 272, 311, 313, 316 - 324.  
STEIN Mme de), 285.  
STEINER, 163.  
STRABON, 144.

## T

TADDEO, 249.  
 TEMPIER (Etienne), 218, 259, 308.  
 THOMAS D'AQUIN (saint), 4, 15,  
 18 - 20, 47 - 50, 76, 77, 102,  
 103, 106 - 109, 111, 112 - 115,  
 117 - 122, 125, 126 - 128, 136 -  
 139, 141, 153 - 155, 157 - 159,  
 166 - 168, 172 - 177, 179, 180,  
 183, 184, 187, 190, 191 - 194,  
 199, 205, 206-211, 213 - 214,  
 216 - 219, 237 - 257, 259, 260 -  
 266, 268 - 273, 275, 276, 289,  
 290, 294, 295, 296, 302, 304 -  
 308, 311, 314, 315, 317, 318,  
 320, 323 - 325.  
 THÉRY (Gabriel), 169.  
 THUROT (Charles), 144.  
 TOLOMEO DI LUCCA, voir : Pto-  
 lémée de Lucques.  
 TORRACA (Fr.), 62.  
 TOYNBEE (Paget), 158.  
 TRAVERSI, 163.  
 TYCONIUS, 291.

## U

ULRICH DE STRASBOURG, 158.

## V

VALÉRY (Paul), 284.  
 VALLI (L.), 64, 292.

VANDELLI (G.), 64, 68, 86, 87, 104,  
 106, 115, 117, 118, 121, 125,  
 132, 136, 144, 153, 256.  
 VANNA (Monna), 22, 55.  
 VENTO (Sebastiano), 306.  
 VERLAINE (Paul), 284.  
 VERNANI (Guido), 169, 199, 200,  
 210, 221.  
 VIANELLO (N.), 219.  
 VILLANI (Filippo), 97.  
 VILLANI (G.), 20, 38, 96, 97, 289.  
 VIRGILE, 33, 34, 37, 65, 66, 68,  
 70, 74, 155, 164, 175, 176, 181,  
 216, 234, 235, 239, 266, 276,  
 278, 291, 293, 294, 296.  
 VULCAIN, 140.  
 VULPIUS (Christiane), 285.

## W

WAGNER (Cosima), voir : Lizst  
 (Cosima).  
 WAGNER (Richard), 60, 61, 285 -  
 288.  
 WESENDONCK (Mathilde), 60, 285-  
 288.  
 WHITE (A. C.), 229.  
 WITTE (C.), 163, 164.

## Z

ZAPPIA (E. V.), 78.  
 ZÉNON, 145.  
 ZINGARELLI (N.), 86, 197, 221.

# INDEX

## des principales questions traitées dans ce volume

### A

- ACTION.** — Vie active, 132 - 143 ;  
— voir : **BÉATITUDE.**
- ADVERSAIRES DE DANTE.** — 182 - 183 ; — **DÉRÉTALISTES.**
- AIGLE.** — Symbole de l'Empire, 274, 293.
- ALLÉGORIE.** — Evitée par Dante, 55, 72 - 73 ; — n'est pas le symbolisme, 265 (voir : **SYMBOLISME**) :
- ÂME.** — Son origine, 152 ; — son immortalité, voir : **IMMORTALITÉ.**
- AMMAESTRAMENTO.** — 155.
- AMOUR.** — Amour courtois, 58 61 ; — source de valeur, 62 ; — et création artistique, 58-61, 69-71, 283-288 ; — émotion contemplative, 69 ; — finalité de l'amour du poète, 61 ; — pour une bienheureuse, 72, 89-92 ; — de la philosophie, 93 - 94.
- ANGES.** — Ou substances séparées, 130, 140 ; — sont les dieux et déesses du paganisme, 140 ; — leur nombre, 140 ; — contemplatifs ou actifs, 140 - 141 ; — chœurs des anges, 253.
- APORIA DANTESCA.** — 156.
- ARISTOTE.** — Autorité suprême en philosophie, 144 - 146, 148, 151, 153, 156, 175 ; — surtout en morale, 134 ; — pas en astronomie, 155 ; — inspirateur de Dante, 135, 166, 215 - 216 ; — préposé par Dieu à la morale, 145 ; — est à la morale comme l'empereur à l'Empire et le pape à l'Eglise, 147 ; — pièce essentielle du monde médiéval, 147.
- ASTRES.** — Leur influence, 102.
- AUGUSTINISME POLITIQUE.** — 201-205.
- AUTONOMIE.** — De la philosophie, 160.
- AUTORITÉ.** — Sa définition, 144 ; — varie selon les disciplines, 154 - 155, 278 - 279 ; — respectées par Dante, 131, 146, 152, 174 ; — de Ptolémée en astronomie, 155 ; — séparation des ordres d'autorité, 188 ; — tableau des autorités, 189 - 190 ; — classées selon leurs moyens, 195 - 196 ; — voir : **ARISTOTE. ORDRES. JURIDICTIONS.**
- AUTOSCOPIE.** — 39.
- AVARICE.** — Et cupidité, 177 ; — voir : **CUPIDITÉ.**
- AVERROISME.** — Analogies de ton, 123, 124 ; — ruine du monde dantesque, 157 - 158 ; — d'Averroès, 127, 156, 168 - 170, 210, 211, 212 ; — des averroïstes latins, 128, 157, 212, 213 ; — et Siger de Brabant, voir **SIGER DE BRABANT** ; — son polymorphisme, 214, 309.

### B

- BABYLONE.** — Cité mystique, 201-202.
- BANQUET.** — Date et composition, 85, 86, 108, 150 ; — problèmes traités, 88, 151 ; — son public, 87, 96 ; — ce que Dante y sent, 13 - 14, 164 ; — n'exclut pas Béatrice, 89, 100 - 102 ; — inspiration essentiellement morale, 112 ; — pas un traité de théologie, 14 ; — causes de son inachèvement, 23, 164 ; — prépare la *Monarchie*, 148, 190 ; — son rationa-



- lisme, 151 - 153 ; — étudie deux autorités, 148 ; — est un *Contra-li-erranti*, 157 - 158 ; — esprit du *Banquet*, 151 - 160.
- BAPTÊME.** — De Dante, identifié à Béatrice, 25 - 27.
- BÉATITUDE.** — Sa définition, 131 ; — tableau des béatitudes, 133 ; — est double, 4, 5, 131 - 143, 190 - 200 ; — est triple, 134, 138, 153 ; — spéculative en cette vie, 13, 134, 303 ; — les béatitudes sont incompatibles, 140 - 141 ; — humaine est celle de l'action, 141 - 142, 304 ; — obtenue par des moyens humains, 153 - 154 ; — dans l'*Éthique* d'Aristote, 216 - 217 ; — assurée par la raison seule, 30 ; — et par la justice, 216 ; — béatitude éternelle est formellement connaissance, 47 - 48 ; — mais proportionnelle à la charité, 48 - 51, 238.
- BÉATRICE.** — Infra-Béatrices et ultra-Béatrices, 52 - 54 ; — comment l'interpréter, 54 - 55.
- I. Les fausses Béatrices.** — Symbolismes divers, 4, 284 ; — hérésie albigeoise, 4, 91 ; — béatitude céleste, 4, 5 ; — lumière de gloire, 46 - 51 ; — ordre surnaturel, 6, 7 ; — un Dieu incarné, 6 ; — la théologie, 9, 14 - 15, 21 ; — un cordon sacerdotal, 33 - 37 ; — pas une femme, 15 - 18 ; un nombre, 19 - 23, 227 - 230 ; — est le baptême de Dante, 24 - 27 ; — sa vocation cléricale, 27 - 31, 42, 43, 80 - 81 ; — est l'évêque de Florence, 40 ; — ou la Révélation, 75 - 76 ; — Confondue avec l'Incarnation, 77 - 78 ; — avec la foi, 238, 239 - 241.
- II. La vraie Béatrice.** — Et Bice Portinari, 52 - 54 ; — sa fonction religieuse, 56 - 57 ; — et Gemma Donati, 61 ; — attitude envers Dante, 40, 59 ; — rôle de sa beauté, 69-70, 73 ; — a sauvé Dante, 67, 78, 295 - 298 ; — muse de Dante, 69 - 71, 288 ; — sa réalité, 55, 73, 295 ; — miracle de la Trinité, 76 - 77 ; — Connue de Dieu seul, 77 ; — n'exclut pas la *donna gentile*, 93, 94, 98 ; — est une bienheureuse, 78 - 81, 89, 101, 296 ; — sa place dans le *Banquet*, 100 - 102 ; — éclipse par l'Amour, 237 ; — amour de Béatrice et morale, 78 - 79.
- BERNARD DE CLAIRVAUX.** — Son rôle dans la *Comédie*, 49 - 50, 235, 237 - 239.
- BIBLE.** — Usage de la langue biblique, 73 - 75.
- BIEN HUMAIN.** — 112, 113.
- BIENHEUREUX.** — Noblesse de leur état, 75 - 77.
- BLASPHEMES.** — Imputés à Dante, 74, 75.

## C

- CANZONE.** — Dite, baptismale, 27.
- CEINTURON.** — Symbole de toute milice, 36 - 37.
- CHARITÉ.** — Son rôle dans la béatitude, 48 - 49 ; — aiguise la justice, 177 - 178.
- CIEL. CIEUX.** — Symbolisent les sciences, 102 - 106.
- CITÉ DE DIEU.** — Absorbe l'Etat, 200 - 204.
- CONTEMPLATION.** — Supérieure à l'action, 120, 143 ; — séparée de l'action, 140 - 141 ; — relève de la théologie, 134, 139 ; — sa béatitude propre, 141 ; — voir : BÉATITUDE.
- CORDON.** — Signe du célibat ecclésiastique, 35 ; — divers cordons, 35 - 36 ; — et la panthère, 36 ; — et ceinturon militaire, 36 - 37 ; cordon franciscain, 39.
- CORREGER. CORREGIER.** — 244 - 245, 247.
- CRYSTALLIN.** — Ciel le plus élevé, 104 ; — ou Premier Mobile, 106 ; — symbolise la morale, 106 - 107 ; — mu par l'Empyrée, 115, 121 ; — terme de l'astronomie, 154.
- CUPIDITÉ.** — Opposée à la justice, 176 - 177, 222, 247, 251, 274, 292 ; — méprise la *perséité* des hommes, 178 ; — impossible à convaincre, 183 ; — voir : LOUVE.

## D

- DAMES.** — ne sont pas des femmes, 10 - 11 ; — les soixante Dames, 19 - 23 ; Dame n° 9, 21 - 22 ; — Dame n° 30, 21 -

- 22 ; inconnue identifiée à Béatrice, 25 - 27.
- DANTE.** — Et la *donna gentile*, 8, 9 - 10, 92, 93 ; — entre les grands poètes, 33 - 34 ; — et les consolations philosophiques, 10, 95 - 96 ; — fut un laïc, 38, 86 ; — vocation cléricale, 27 - 31 ; — clerc mineur, 31 - 33 ; — aurait déserté la théologie, 10, 43 - 46 ; — symbolise l'*homo viator*, 293 ; — et sa cléricature, 15, 43 ; — ne veut pas qu'on le sache, 43-44 ; — études de Dante, 11-12, 27, 38, 96, 97 ; — et les Dominicains, 35, 38, 39 ; — et les Franciscains, 39 ; — rêve de Dante, 28 - 31 ; — hallucination autoscopique, 39 ; et la mort de Béatrice, 44, 46 ; — et Forese Donati, 63 - 64 ; — et Cavalcanti, 29, 62 ; — et ses guides, 155 - 156, 278 - 279 ; — admire Thomas d'Aquin, 157, 166 ; — ne s'oppose pas à la théologie, 247 ; — et les Spirituels, 209 ; — n'a pas été l'élève de Siger, 260 ; — n'est pas hérétique, 299 ; — n'a pas trahi Béatrice, 45, 46 ; — néglige Béatrice, 46, 62 - 65, 92 - 93 ; — respecte les autorités, 131, 152, 154, 171 - 172 ; voir **AUTORITÉ** ; — crise philosophique, 68, 94 - 100 ; — son laïcisme chrétien, 300 - 301 ; — lit l'*Ethique* à Nicomaque, 110 - 112, 216 - 219 ; — et la transcendance scolastique, 299 ; — n'est pas un averroïste, 127 - 128, 138, 157, 163, 170 - 172, 210 - 216, 218, 298 - 307, 320 ; — ni un augustinien, 219 ; — ni un thomiste, 138 - 139, 153 - 154, 158, 183, 198, 199, 226 - 241 ; — ni un rationaliste, 151 - 153 ; — doit son séparatisme à Aristote, 219 ; — n'adhère à aucune école, 158 ; — limites de la philosophie, 289 ; — philosophe chrétien, 159, 305 - 306 ; — sa vraie personnalité, 279 ; — un réformateur, 171 ; — un justicier, 222 ; à l'Index, 221.
- DÉCRÉTALISTES.** — 182 - 183, 222, 251, 252.
- DÉSIR NATUREL.** — Limité par la nature, 142.
- DEUX CITÉS.** — Réduites à une seule, 203.
- DIEU.** — Créateur de la sagesse, 120, 125 ; — cause des causes, 107 ; — fin des béatitudes, 133 ; — autorité suprême en tous ordres, 189, 198, 210 ; — principe et chef de tous les ordres, 149, 155 - 156, 182, 185 - 186 ; — ne veut rien contre la nature, 182 ; — limite la nature, 148 - 149 ; — exécuteur des hautes-œuvres de Dante, 274 - 275, 276.
- DIRECTEUR DE CONSCIENCE.** — Ou père spirituel de Dante, 39-40 ; serait un Dominicain, 39 ; et le Minorat de Dante, 41 ; — confondu avec le père de Béatrice, 42 - 43.
- DIVINE COMÉDIE.** — Sens de la conclusion, 49 - 51, 275 - 279 ; — sens de son début, 64 - 66 ; — sa place dans la vie de Dante, 66 - 68 ; — entièrement peuplée de vivants, 72 - 73 ; — sens de sa conclusion, 48 ; — intègre le thomisme, n'y est pas intégrée, 239 ; — n'est pas un système, 279, 289 - 290 ; — nombre de protagonistes, 233 - 239 ; — sens général, 275-279 ; — place qu'y occupe Dante, 72.
- DONNA GENTILE.** — Symbole de la philosophie, 8, 62, 142 ; — personnage purement fictif, 89, 91 ; — supplante Béatrice, 89 - 90 ; — la même dans *Vita Nuova* et dans *Convivio*, 89-93 ; — philosophie comme consolatrice, 89, 96, 98 ; — son apparition, 89 ; — amour de la sagesse, 96 ; — ses titres d'honneur, 97 ; — prédestinée par Dieu comme un miracle, 119, 120.
- DOUBLE VÉRITÉ.** — 259, 302 - 303, 310 - 315 ; — ou nature et miracle, 312 - 313.
- DROIT CANON.** — Seul légitime, 204, 249, 251.
- E**
- ÉGLISE.** — Infaillibilité, 154 ; — pas de salut hors d'elle, 191 ; — assure le salut, 212 ; — sé-

- parée de l'empire, 159 - 160 ;  
 -- inclut l'Etat, 191, 203 - 204 ;  
 -- épouse du Christ, 242 ; —  
 et Cité de Dieu, 201.
- EMOTION.** — Emotion désir et  
 émotion contemplation, 69, 71.
- EMPEREUR.** — Sa nécessité, 143-  
 144, 173 - 175 ; — gouverne  
 selon la philosophie, 196 ; —  
 soumis à Aristote en philoso-  
 phie, 146, 156, 165 ; — et, com-  
 me empereur, à Dieu seul, 86,  
 90, 195, 196 - 200 ; — choisi  
 par Dieu, 301 ; — cavalier des  
 volontés, 147, 195 ; — n'éprou-  
 ve aucune cupidité, 177 - 178 ;  
 — protecteur des Etats, 173 ;  
 — fixe et promulgue la loi,  
 147, 149 - 150 ; n'a pas d'enne-  
 mis, 178 ; — soumis au pape  
 comme à un père, 185, 187,  
 189, 196, 197 ; — pape de l'hu-  
 manité, 165, 179 - 180 ; — ser-  
 viteur de tous, 180 ; — ignoré  
 de saint Thomas, 172 - 173,  
 179 ; — arbitre entre les pou-  
 voirs, 173 - 174 ; indépendant  
 du pape, 148 - 149 ; limites de  
 son autorité, 149 ; — assure les  
 libertés, 275.
- EMPIRE.** — Problème neuf, 164 -  
 165, 173 - 180 ; — et dominant  
 pour Dante, 222 ; — passion  
 durable de Dante, 163 ; — in-  
 dépendant de l'Eglise, 148 -  
 150, 154, 186 ; — décalque de  
 l'Eglise, 165 ; — sous l'influen-  
 ce de l'Eglise, 185, 186 ; —  
 ordonné, non subordonné, 154,  
 189 ; — ses adversaires, 182 -  
 183 ; — nécessaire à l'Eglise  
 et à la philosophie, 195 ; —  
 requiert l'accord de la philo-  
 sophie et de la théologie, 215 ;  
 — solidaire de la philosophie,  
 98, 196 - 197 ; — empire Ro-  
 main Germanique, 173 - 180,  
 202 - 203 ; — limite les arts  
 et offices humains, 149.
- EMPRÉE.** — Ciel des théolo-  
 giens, 104, 115, 140, 154 ; —  
 assimilé à la théologie, 114 -  
 116 ; — ciel des Bienheureux,  
 115 ; — n'exerce pas d'action  
 transitive, 115, 121.
- ENFER.** — Pour ceux qui violent  
 la justice, 155 - 156.
- ÉTAT.** — Parallélisme entre son  
 rapport à l'Eglise et celui de  
 la philosophie à la théologie,  
 200 ; — inclus dans l'Eglise,  
 203, 204.
- ÉTHIQUE A NICOMAUQUE.** — Son in-  
 fluence sur Dante, 106, 111 -  
 112, 135, 166, 215 - 217.
- ÈVÊQUE.** — L'évêque de Floren-  
 ce, 40.

## E

- FÉLICITÉ.** — voir : **BÉATITUDE.**
- FINS DERNIÈRES.** — Deux fins  
 dernières selon Dante, 154,  
 191 - 192, 193 - 194, 196 - 199 ;  
 — leurs moyens, 194-195 ; —  
 il n'y en a qu'une seule selon  
 saint Thomas, 191 - 192, 208 -  
 209, 217 ; — et la politique,  
 217 ; — tableau des finalités  
 dantesques, 199 ; — finalités  
 et unités, 208 ; — fin dernière  
 et politique, 217 ; — voir :  
**BÉATITUDE.**
- FIRMAMENT.** — 104 - 105 ; sym-  
 bolisme du nombre de ses étoiles,  
 105.
- FLORENCE.** — Au temps de Dante,  
 19 - 20, 110 ; — nombre de  
 ses habitants, 20 ; — ses soixante  
 Dames, 19 ; — fondée  
 par le démon, 252 ; — fausse-  
 ment confondue avec la *selva*,  
 64.
- Foi.** — Plus certaine que la rai-  
 son, 127 ; — s'accorde avec  
 la raison, 157 - 158, 301 - 307.

## G

- GENTILEZZA.** — Voir : **NOBLESSE.**
- GRACE.** — Ses effets dans l'âme,  
 6 ; — et nature en politique,  
 187 ; — en philosophie, 312 -  
 313 ; — illumine l'empereur,  
 185, 196 - 197.
- GRAMMAIRE.** — Étudiée par Dan-  
 te, 12, 28 ; — définie par Quin-  
 tilien, 95 ; — correspond à la  
 Lune, 103.
- GUELFISME.** — Attribué à Dan-  
 te, 159.
- GUIDES.** — Nécessaires à Dante,  
 155 - 156 ; leur rôle, 235, 237.

## H

- HIÉRARCHIE.** — Les hiérarchies  
 de dignité n'entraînent pas de  
 hiérarchies de juridiction, 141,

153, 174 ; — sauf s'il s'agit de Dieu, 153 ; — hiérarchie des finalités, 202 - 206.

**HISTOIRE.** — Histoire des lettres et sciences auxiliaires, 51-52.

**HOMME.** — Sa nature, 190 - 191 ; — sa place dans le monde, 168 ; — animal politique, 143 ; — autorité dans l'ordre de l'homme, 188.

**HUMANITÉ.** — Société universelle, 165, 172, 174 ; — analogue à l'Eglise, 166 - 167, 180 ; — sa fin dernière, 168 - 169 ; — son opération propre, 169, 174 ; pas conçue par Aristote, 167.

**I**

**IDÉES.** — Sont des anges, 140 ; — sont les dieux et déesses du paganisme, 140 ; — idée de l'homme, 188.

**IMMORTALITÉ.** — 124 - 128, 138 - 139 ; — signes et preuves, 126 ; — évidente selon saint Thomas, 126.

**IMPERIATUM.** — 189 ; voir : EMPIRE.

**INTELLECT.** — Intellect agent, 138 ; — intellect possible, 168-171, 309 - 319 ; — symbolisme, 231-232 ; — leur diversité, 253.

**INTELLIGENCES.** — Voir : ANGES.

**INVIDIOSI.** — 256, 264.

**J**

**JÉRUSALEM.** — Cité mystique, 201 - 202.

**JEUNE HOMME.** — Vêtu de blanc, est un Dominicain, 39-40 ; — père spirituel de Dante, 39-42 ; — père de Béatrice, 41 - 44.

**JUGEMENT.** — Et libre arbitre, 178.

**JUPITER.** — Correspond à la Géométrie, 103.

**JURIDICTIONS.** — Problème essentiel pour Dante, 303 ; — du spirituel sur le temporel et de la théologie sur la philosophie, 209 ; — de la nature universelle, 149 ; — de l'empereur, 149 ; — leur répartition, 151, 157 ; — voir : ARISTOTE, PAPE, HIÉRARCHIES.

**JUSTICE.** — Sa définition, 176 ;

— faiseuse d'ordre et de bonheur, 110, 216 ; — justice légale, 177 ; — est un absolu, 176 ; — est toute la vertu, 110, 177 ; — la plus humaine des vertus, 139 ; — thème conducteur, 181, 276 - 279 ; — créatrice des ordres du réel, 155 - 156 ; son sens proprement dantesque, 277 ; — règle la *Divine Comédie*, 72.

**L**

**LAÏCISME CHRÉTIEN.** — 300 - 301.

**LÉTÉ.** — 99 - 100.

**LIBRE ARBITRE.** — 178.

**LOUVE.** — 292, 293, 294 ; — symbolise la cupidité, ou injustice, 177.

**LUMBARE.** — 35, 39.

**LUMIÈRE DE GLOIRE.** — 47 - 48.

**LUMINAIRES.** — Grands luminaires, 185 - 187.

**LUNE.** — Correspond à la Grammaire, 103 ; — a une lumière propre, 185 ; — n'existe pas en vertu du soleil, 186.

**M**

**MARIE (mère du Christ).** — Vraie femme, 17 - 18.

**MARS.** — Correspond à la Musique, 103.

**MERCURE.** — Correspond à la Dialectique, 103.

**MÈRE.** — De Dante, 74, 79.

**MÉTAPHYSIQUE.** — Plus divine qu'humaine, 107-110, 112, 122-123, 134-143 ; — déesse des sciences, 109 ; — métaphysique thomiste, 109, 122 ; — ses limitations, 123, 126-127, 141-143, 152, 153, 166 ; — voit mal l'intelligible pur, 128-130.

**MINORAT.** — Attribué à Dante, 31-33.

**MIRABILE VISIONE.** — 62, 88, 89, 91, 94.

**MIRACLES.** — 119, 120-121 ; — et vérité, 312-314.

**MODES.** — Dans l'expression littéraire, 290-291.

**MONARCHIA (De).** — Date de composition, 163 ; — son objet, 164-166 ; — ses adversaires dans ce traité, 182, 198 ; — traité politique, 171 ; — sens de sa conclusion, 197-198 ; —

- complète le *Banquet*, 198 ; — nécessité de la monarchie, 172-180.
- MONDE.** — Structure du monde dantesque, 188, 213-214, 219 ; — médiéval, 147 ; — augustien, 201-202 ; — baconien, 204-205 ; — thomiste, 205-210 ; — requiert l'accord de la raison et de la foi, 213, 215 ; — repose sur la justice, est ruiné par la trahison, 278.
- MORALE.** — Dirige les autres sciences, 106-107, 111, 122 ; — et métaphysique, 109-110 ; — achevée par Aristote, 145, 166 ; — beauté de la sagesse, 122 ; — confère la béatitude, 110-112, 141-142, 165-166 ; — science proprement humaine, 123, 135 ; — vise une fin purement humaine, 153-154 ; — son autonomie, 159 ; — détermine l'homme idéal, 188 ; — soumise par Dieu à Aristote, 144-145.
- MOUVEMENT.** — Ses trois genres, 105.

## N

- NATURE.** — Son rapport à la grâce, 200 ; — limitée par des lois, 149 ; — nature et finalité, 190 ; — et vérité dans l'averroïsme, 312 ; — nature universelle, 149.
- NOBLESSE.** — Sa définition, 143, 146, 156.
- NOMBRES SYMBOLIQUES.** — 20-22.
- NOMBRES SYMBOLIQUES.** — 20-22 ; — et leurs multiples, 20 ; — voir : **SYMBOLISME.**
- NOVA. NUOVA.** — Sens du mot, 24.

## O

- OBÉISSANCE.** — Due à Aristote, 145-146.
- ORDRES.** — Distinction et indépendance, 118, 141, 148, 154, 160, 188-190, 200-222 ; — principe d'unité, 188, 208 ; — garantis par Dieu, 155-156 ; — surnaturel, 212 ; — de la substance, 188 ; — de la relation, 189 ; — dualité de l'Eglise et de l'Empire, 196 ; — juif, païen et chrétien, 207-208.

- ORDRES MENDIANTS.** — Critiqués par Dante, 242-252 ; — leur fonction, 248-249 ; — leur vocation spirituelle, 250.

## P

- PAIN DES ANGES.** — 13-14, 129-130.
- PAIX.** — 171, 174, 178.
- PAPÉ.** — Son autorité, 150, 219 ; sa sainteté, 180 ; — successeur de Pierre, 181, 208 ; — guide l'Eglise par la foi, 196. — limites de son autorité, 149-151, 183-184, 209 ; — son autorité selon saint Thomas, 184, 192-193, 208 ; — roi parce que prêtre, 206 ; — pouvoir indirect, 205-209 ; — hérite du pouvoir de Pierre, non de celui du Christ, 183 ; — agit sur l'empereur comme père, 185 ; — sans autorité sur l'ordre naturel, 150.
- PAS.** — Fait au diaconat, 31-32.
- PATERNITÉ.** — Définit la papauté, 189.
- PÉCHÉ.** — Symbolisme, 64.
- PERSONNAGES DE DANTE.** — Réalité historique et symbolisme, 266, 271-272 ; — leur importance relative, 235-236, 238.
- PHILOSOPHES.** — Ne gouvernent pas l'Etat, 210.
- PHILOSOPHIE.** — Science de laïcs, 87, 96 ; — inaccessible à beaucoup, 13, 14 ; — difficile pour Dante, 95 ; — a soixante parties, 22-23 ; — ressemble à Béatrice, 93, 97 ; — béatifiante, 93, 96-98, 160 ; — fille de Dieu, 97 ; — fausse école suivie par Dante, 99, 100 — aide la théologie comme un miracle, 119-122 ; — prédestinée par Dieu à cette fin, 119, 121 ; — identique à Aristote, 166 ; — n'est pas servante de la théologie, 120-121, 160, 270 ; — s'accorde avec la théologie, 157, 159-160, 213 ; — accord requis par la doctrine de Dante, 213-214 ; — les trois sectes, 133-134 ; — totalement découverte par les philosophes, 195 ; — indépendante de l'Empire, 148 ; — son indépendance liée à celle de l'Empire, 197, 209, 270, 302, 304, 305 ; — phi-

lophilosophie chrétienne, 159, 305-306 ; — voir : *Donna Gentile*.  
**POLITIQUE.** — Et vertu de Justice, 111-112 ; — préparée par l'*Éthique*, 111, 217 ; — assure le bien humain, 111, 216, 217 ; — sa fin, 143 ; — vise la fin dernière de l'homme, 112 ; — science principale, 217.  
**POUVOIR.** — Les deux pouvoirs, 187 ; — pouvoir direct ou indirect, 205-208.  
**PREMIER MOBILE.** — Voir : **CRYSTALLIN**.  
**PROTESTANTS.** — Divulguent la *Monarchie*, 221.  
**PROTONOË.** — Assimilée au Verbe, 115.

## Q

**QUADRIVIUM.** — 103-104.

## R

**RAISON.** — Aidée par la foi, 124, 126, 128-129, 152-154 ; — ne peut voir l'intelligible, 129-130 ; — ses limites, 153 ; — s'accorde avec la foi, 157-158, 213-214 ; — conjointe à la révélation, 301.  
**RAPTUS.** — De saint Paul, 50 ; — de Dante, 66, 88-89, 101.  
**RATIONALISME.** — 151-152, 159.  
**RÈGLES D'INTERPRÉTATION.** — 91, 266, 295.  
**RHÉTORIQUE.** — Et le troisième ciel, 95, 103.  
**REINES.** — Les soixante reines, 19-21.  
**RELATIONS.** — De substance, autorité et paternité, 189.  
**RELIGION.** — Notion averroïste, 211 ; — rejetée par Dante, 212.  
**REMORDS.** — Source d'inspiration, 66.  
**RESPUBLICA CHRISTIANA.** — 165.  
**RÉVÉLATION.** — Voir : **RAISON MÉTAPHYSIQUE. THÉOLOGIE**.  
**ROUTE DE SAINT-JACQUES.** — 104 ; — voir : **VOIE LACTÉE**.

## S

**SACERDOCES.** — Leurs pouvoirs, 208.  
**SACERDOTAL.** — Conception sacerdotale du monde, 200-201, 204.

**SAGESSE.** — Est la philosophie, 119 ; — contient les sciences, 122 ; — les absorbe, 204.  
**SALOMON.** — Type idéal du roi, 243, 252-256 ; — lumière plus belle que saint Thomas, 255 ; — ses soixante reines, 19, 21, 117.  
**SALUT.** — Salut de Béatrice, 28, 40.  
**SATURNE.** — Correspond à l'Astronomie, 103.  
**SCHIERA.** — Sens du mot, 33, 34, 37.  
**SCIENCES.** — Classification, 102-107 ; — les soixante sciences, 19-21, 116-118 ; — sont des reines, 118-119.  
**SCUOLA.** — Suivie à tort par Dante, 99 ; — ne désigne pas une faute morale, 99-100.  
**SELVA OSCURA.** — 64, 65, 292 et note.  
**SENS.** — Les sens scripturaires, 290-291.  
**SIGER DE BRABANT.** — Représente la philosophie pure, 98 ; — son symbolisme, 256-279 ; — est un modéré, 258, 270, 272, 311, 321 ; — sa condamnation, 262 ; — et saint Thomas, 270-271 ; — sa place dans la *Comédie*, 98, 273 ; — son averroïsme, 308-315, 322-324 ; — problème de son ralliement au thomisme, 316-325 ; — rapport avec sa place dans la *Comédie*, 264, 318.  
**SMARRIMENTO.** — 11.  
**SOCIÉTÉ.** — Sa fin, 167-168 ; — et l'homme de bien, 178-179 ; — société universelle, voir : **HUMANITÉ**.  
**SOLEIL.** — Deux soleils, 220, 221 ; — symbolise la papauté, 185-186 ; — correspond à l'Arithmétique, 103.  
**SOUFFRIR.** — Son symbolisme, 230-231.  
**STRANIARSI.** — 99.  
**SYMBOLISME.** — Symbolisme des nombres, 22, 227-233 ; — du nombre 22000, 105 ; — n'est pas allégorie, 54, 70, 265-273 ; — des personnages de Dante, 265 ; — des choses et des personnes, 291-297 ; — ses limites, 226-227 ; — divertissement symboliste, 21.

## T

**THÉOLOGIE.** — Transcende les sciences, 19, 21, 118, 117-122, 123, 217 ; — colombe pure, 21, 116, 117, 141 ; — est l'enseignement du Christ, 116 ; — soustraite aux conflits, lieu de paix, 116, 118 ; — indépendante de la philosophie, 157 ; — n'est pas reine des sciences, 121-122 ; — l'est selon Thomas d'Aquin, 117.

**THOMAS D'AQUIN.** — Forme de sa sainteté, 49 ; — soumis à Aristote en philosophie, 153, 166 ; — n'a pas parlé d'une société universelle, 167-168 ; — opposition à Dante, 153-154, 159, 160, 179, 183, 184, 193, 199, 210, 221-222 ; — n'admet qu'une fin dernière, 191-193.

**TONSURE.** — Symbole de la continence, 36.

**TRAHISON.** — Contre le Saint-Esprit, 222 ; — contre la majesté, 278 ; — contre la justice et les Ordres qu'elle régit, 155-156 ; — est une injustice, 277.

**TRANSCENDANCE.** — Dans la scolastique, 163-164.

**TRIVIUM.** — 103-104.

## U

**UNITÉ.** — Son principe, 188.

## V

**VANEGGIA.** — 242, 246.

**VELTRO.** — 273-274.

**VÉNUS.** — Correspond à la Rhétorique, 103.

**VERTU.** — Définition, 112 ; — sont les plus humaines, 112, 113, 132 ; — entièrement en notre pouvoir, 112, 113, 135, 136, 137 ; — opposition à saint Thomas, 137-138 ; — fondement du bonheur humain, 165-166 ; — vertus des païens, 124 ; — homme vertueux idéal, 188-189.

**VILE. VILMENTE.** — 11, 62, 92.

**VIRGILE.** — Libérateur de Dante, 65-66, 68 ; — prince des poètes, 33-34 ; — un sage, 181 ; — n'attend aucune Béatrice, 163-164 ; — annonce la Monarchie, 175-176, 181.

**VITA NUOVA.** — Son comput est symbolique, 23-24, 27, 38, 93 ; — sauf pour la mort de Béatrice, 24 ; — sens du titre, 24, 25 ; — problème de composition, 56-57, 65, 88 ; — autobiographie poétique, 98 ; — concorde avec le *Banquet*, 93.

**VOIE LACTÉE.** — 104-105 ; — symbolise la métaphysique, 105-106.

**VOLONTÉ.** — Symbolisme, 232-233

**VRAI.** — Est le dien de l'intellect, 102, 103.

## Z

**ZÈLE.** — Excessif pour le pouvoir des clefs, 182, 183.

## TABLE DES MATIÈRES

---

Préface .....	VII
<b>Chapitre Premier. — CLÉRICATURE DE DANTE ET MÉTAMORPHOSES</b>	
DE BÉATRICE .....	3
I. — Béatrice métamorphosée en Théologie.	4
II. — Béatrice métamorphosée en nombre ..	18
III. — Béatrice métamorphosée en Baptême..	23
IV. — Béatrice métamorphosée en Tonsure..	27
V. — Béatrice métamorphosée en Minorat ..	31
VI. — Béatrice métamorphosée en Corde.. ..	33
VII. — Béatrice métamorphosée en Evêque. — Mort de Béatrice .....	38
VIII. — Béatrice métamorphosée en Lumière de gloire .....	46
IX. — Mission de Béatrice .....	51
X. — Transfiguration de Béatrice .....	72
<b>Chapitre II. — DANTE ET LA PHILOSOPHIE DANS LE « BANQUET ».</b>	85
I. — La Donna Gentile .....	88
II. — Le Primat de la Morale .....	100
III. — Transcendance de la Théologie .....	114
IV. — Limites de la Métaphysique .....	124
V. — Primat de la Contemplation .....	130
VI. — Le Philosophe et l'Empereur .....	143
VII. — L'Esprit du Banquet .....	151
<b>Chapitre III. — LA PHILOSOPHIE DANS LA « MONARCHIE » .....</b>	163
I. — La fin du genre humain .....	167
II. — Nécessité de la Monarchie .....	172
III. — Indépendance de l'Empire .....	180
IV. — Les deux béatitudes .....	196
V. — Position de Dante dans l'histoire .....	200



<b>Chapitre IV. — LA PHILOSOPHIE DANS LA « DIVINE COMÉDIE »</b> . . . . .	<b>225</b>
I. — Le Thomisme de Dante . . . . .	226
A. — <i>Le Nombre de Béatrice</i> . . . . .	227
B. — <i>Le verbe « sourire »</i> . . . . .	230
C. — <i>Le symbolisme d'« intelletto »</i> . . . . .	231
D. — <i>Le symbolisme de « volonté »</i> . . . . .	232
E. — <i>Les acteurs du Poème sacré</i> . . . . .	233
F. — <i>La voix de saint Thomas</i> . . . . .	239
II. — La Critique des Ordres Mendians . . . . .	242
III. — La Sagesse de Salomon . . . . .	252
IV. — Le Symbolisme de Siger de Brabant . . . . .	256
<b>ÉCLAIRCISSEMENTS :</b>	
I. — Des Poètes et de leurs Muses . . . . .	283
II. — Sur deux familles de symboles . . . . .	289
III. — Sur l'idéal politique et religieux de Dante . . . . .	298
IV. — Sur l'averroïsme de Siger de Brabant . . . . .	301
V. — Sur le thomisme de Siger de Brabant . . . . .	316
<b>Index des noms de personnes</b> . . . . .	<b>327</b>
<b>Index des principales questions traitées</b> . . . . .	<b>332</b>

JOSEPH FLOCH  
MAITRE IMPRIMEUR  
A MAYENNE  
3<sup>e</sup> TRIMESTRE 1953.

68 81 AA A 30 ..







