

Petite revue de philosophie

Idéologie et utopie dans le *De Monarchia* de Dante

Claude Savary

Volume 7, Number 2, Spring 1986

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1104228ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1104228ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

0709-4469 (print)

2817-3295 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Savary, C. (1986). Idéologie et utopie dans le *De Monarchia* de Dante. *Petite revue de philosophie*, 7(2), 111–130. <https://doi.org/10.7202/1104228ar>

Idéologie et utopie dans le *De Monarchia* de Dante*

Claude Savary

*Professeur au département de philosophie
de l'UQTR*

* Ce texte a fait l'objet d'une présentation au colloque de l'Institut d'Études Médiévales (Université de Montréal), en 1979, sur *L'Utopie au Moyen-Âge*.

Entre la vision tragique, l'utopie et l'idéologie, les relations sont multiples et subtiles. Nous y reviendrons. Par ailleurs, si dans les sociétés, l'utopie est «dans le discours idéologique» (Dumont, 1974, 116), ou est une pathologie de l'idéologie (Gouldner, 1976, 89), c'est-à-dire, en somme, si par la notion d'idéologie une compréhension plus approfondie et plus analytique de certains textes est réalisable, il nous paraît tentant de situer le discours de Dante dans le *De Monarchia* (Florence, c. 1311) selon ce qui est explicité dans cette dimension de la conscience philosophique et scientifique. Nous y sommes aussi conviés par l'étude de Claude Lefort sur «La naissance de l'idéologie et l'humanisme» (Lefort, 1978, 234-277). Je procéderai donc en faisant deux hypothèses: que le *De Monarchia* est l'élaboration d'une idéologie et qu'une analyse conduite selon ce présumé peut nous en donner une vue intéressante. Je serai amené à fournir de ce texte une interprétation et un découpage qui s'appuient sur des données théoriques ou conceptuelles que, puisque ce n'est pas l'occasion pour le faire, je n'aurai pas développées ici.

1. Le point de départ et le point d'arrivée de Dante

Aussi bien au début qu'à la fin de l'écrit se laisse voir un enracinement dans le monde, où, si l'on veut, dans l'historique et dans le politique. À la toute fin, se résumant, Dante présente les trois questions à propos desquelles la vérité était recherchée; la troisième qu'il énonce («... si l'autorité du Monarque dépendait immédiatement de Dieu ou d'un homme» (*De Monarchia*, III, xvi, p. 194*)), est pour nous la première qui se manifeste à sa conscience. Au tout début, il écrit:

Chez tous les hommes, à qui la nature supérieure a imprimé l'amour de la vérité, une chose semble importer par-dessus tout: de même que le travail des ancêtres les a enrichis, ainsi veulent-ils travailler à leur tour pour leurs successeurs, afin que la postérité reçoive d'eux quelque richesse. Il est très très loin de son devoir, [...], celui qui, instruit des doctrines politiques, n'a aucun souci d'apporter son concours à la République... (I, i, 81).

C'est d'autre part une préoccupation pour la «vie sociale», pour «la cité» (I, v, 90). Car la fin du royaume est «d'assurer avec plus de sécurité et de tranquillité les bienfaits de la cité, [...] autrement [...] le royaume tombe en dissolution» (I, v, 90-91). Il vise également, au plan de l'histoire universelle, un objet plus global qui est «la fin de la société humaine» (I, iii, 84), objet qui est déterminé comme «l'universalité du genre humain...» (I, vii, 92), de telle sorte qu'il pourra être argué «... que la Monarchie est nécessaire au bon état du monde» (I, vii, 93). Qu'un tel souci se manifeste d'abord à sa conscience, on peut aussi l'inférer de notre connaissance de la situation objective telle qu'elle se déroulait à l'époque en Italie dans la querelle entre Gibelins et Guelfes et, parmi ceux-ci, entre «blancs» et «noirs». Sous la forme d'une

* Nous citerons d'après la traduction Landry (Dante, *De la monarchie*, intr. et trad. de B. Landry, Paris, Alcan, 1933); dorénavant nous n'indiquerons que le livre, le chapitre et la ou les pages de cette édition: donc, III, xvi, 194.

plainte nostalgique, ce souci réapparaît lorsque, parlant du temps d'Auguste, il écrira: «Que le genre humain fût alors heureux, au milieu de la tranquillité de la paix universelle...» (I, xvi, 111). Et quelques lignes plus bas:

Comment se comporta le monde, comment la tunique sans couture fut déchirée par les ongles de la cupidité, nous pouvons le lire chez les historiens, puissions-nous ne jamais le revoir. O genre humain, de quelles luttes et querelles, de quels naufrages dois-tu être agité; tu es devenu un monstre aux multiples têtes, et tu te perds en efforts contradictoires... (I, xvi, 111-112).

2. Des adversaires et des intérêts

Notons ici que le texte du *De Monarchia* est fortement marqué par une intention polémique. Contre «ces juristes présomptueux» qui n'admettent pas que Rome a acquis l'empire légitimement (II, xi, 147). Cette lutte et ses principales cibles sont vigoureusement indiquées lorsqu'il écrit:

... Je descends dans l'arène, et, avec le bras de Celui qui nous délivra par son sang de la puissance des ténèbres, je chasserai, sous les yeux du monde entier, l'impie et le menteur hors du stade (III, i, 154).

Une structure polémique et bipolaire («nous»/«eux») est inscrite à divers niveaux de l'écrit. Dante distingue trois types d'adversaires: «Contre la vérité que nous allons établir, écrit-il, trois genres d'individus se dressent» (III, iii, 157). Les «décrétalistes» sont les premiers contradicteurs à être «définitivement écartés de l'arène» (*ibid.*, 158-159). Ils sont plutôt l'objet d'un mépris, taxés d'être «... ignorants et inexpérimentés quand il s'agit de théologie et de philosophie...» (*ibid.*, 158). Par contre, presque tout le livre III s'applique à discuter «... avec ceux qu'anime un amour actif envers notre mère l'Église et qui ignorent la vérité que nous cherchons» (III, iii, 160). Selon les dires explicites de Dante, c'est avec ces derniers seulement qu'il argumente. Et, comme les décrétalistes, un troisième type

d'adversaires, les cupides, doivent être exclus du combat (*ibid.*, 160); leur raison est «obscurcie par leur cupidité; ils ont pour père le diable et ils se disent les fils de l'Église...» (*ibid.*, 158) Ils réapparaissent à la dernière page de l'ouvrage, dans un passage très significatif:

... Ceux qui sont appelés aujourd'hui électeurs [...] n'ont aucun droit à ce titre; ils doivent plutôt être appelés les révélateurs de la Providence divine. Si, parfois, le désaccord se manifeste entre ceux qui ont la charge de révélateur, c'est que tous, ou du moins quelques-uns d'entre eux, ont l'esprit obscurci par les nuages de la cupidité, et qu'ils ne discernent pas la personne vers laquelle se dirigent les radiations divines (III, xvi, 193-194).

Le combat principal que Dante élabore et explicite se situe au plan des *idées*. Mais comment ne pas voir dans cette rémanence et cette récurrence des «cupides» une autre trame dans laquelle l'*intérêt* indique sa présence et son effet. Assurément, ce passage de la fin du livre premier où il est rappelé que «la tunique sans couture fut déchirée par les ongles de la cupidité ...» (I, xvi, 111; v. ci-haut, p. 2), et, au début du livre troisième, cette fureur de Dante contre «l'impie et le menteur» en constituent encore des indices assez peu équivoques.

3. Un discours rationnel

Je vais maintenant expliciter en quoi le *De Monarchia* est pensé et construit par Dante comme un discours prégnant de rationalité. En premier lieu, il s'affiche comme «scientifique». Selon ses termes, il traitera de «...la science de la Monarchie temporelle...» (I, i, 82) qu'il croit inexistante mais *possible* et dont il pense être le premier à entreprendre un exposé (*ibid.*). Voici de quelle manière il inaugure son entreprise:

... Il est nécessaire en toute recherche scientifique de posséder d'abord la connaissance du principe que l'analyse découvre; de ce principe dépend en effet la certitude [...]. Et parce que le présent traité est une recherche scientifique, il faut ...(I, ii, 83).

Notons-le dès maintenant: ce discours qui insiste sur sa scientificité, qui s'essaie à développer sur le monde un savoir qui se fonde sur le monde, n'est pas, nous en avons déjà des signes, un discours politique, mais, d'une façon embryonnaire peut-être, un discours *sur* la politique, c'est-à-dire un discours qui en s'élaborant cherchera à se fonder lui-même. Par ailleurs, et c'en est un second trait, il est d'un bout à l'autre une œuvre d'argumentation et de démonstration.

Il y a donc une rationalité qui s'affirme et une argumentation effective. Cela va au moins dans deux sens. Nous trouvons d'une part une démonstration qui s'adresse à ceux-là dont nous avons parlé, ceux-là «...qu'anime un amour actif envers...» l'Église. Dans ce cas, l'argumentation portera sur des contenus précis, des interprétations de l'Ancien et du Nouveau Testament (III, v à ix), des principes d'exégèse (III, iv), «certains actes du Pape et même de l'Empereur» (III, iv, 160) (III, x et xi) et finalement sur certains «arguments rationnels» définis (III, xii à xvi). D'autre part, et cela est plus intéressant pour nous, l'ensemble du texte est soutenu par une rationalité dont les contenus et les destinataires sont universels. Au départ, le contenu de ce discours est l'organisation politique du monde. Ce qui s'énonce ainsi: «La Monarchie temporelle, qu'on appelle Empire, c'est la Primauté unique; elle s'étend sur tous les êtres qui vivent dans le temps, sur toutes les choses qui sont mesurées par le temps» (I, ii, 82-83). Et la démonstration va porter sur les trois points suivants:

Au sujet de cette Monarchie, trois questions sont posées. Premièrement, on se demande et on cherche si elle est nécessaire à la bonne ordonnance du monde. Secondement, si le Peuple Romain s'est attribué légitimement la fonction de la Monarchie. Et troisièmement, si l'autorité de la Monarchie dépend de Dieu immédiatement, ou bien d'un ministre ou vicaire de Dieu (I, ii, 83).

Donc, ainsi va notre interprétation, une situation empirique conduit Dante à un désir de fonder le dis-

cours sur la politique, en même temps qu'il veut tenir un discours politique. Il en vient, dans une argumentation, à déterminer trois questions relatives à son projet. Je veux maintenant souligner que dans sa réponse à ces questions il va rationaliser une vision du monde. Pour donner une cohérence à un ensemble qui comporte des aspects matériels (ou situationnels) et des aspects idéels, il façonne une conception du politique qui résulte, en partie tout au moins, de l'application d'une vision du monde. Cette conception se verra de plus renforcée par une interprétation de l'histoire et de l'humanité qui sera elle aussi le fruit de la même rationalisation.

4. Une métaphysique et une éthique de l'organisation politique

Tout en présentant les contenus au sujet desquels j'ai supposé qu'il y avait rationalisation d'une vision du monde — contenus qui sont autant et conjointement cette vision, ce à quoi elle s'applique et ce qui est produit comme discours — je vais montrer en quoi ce discours se caractérise par divers aspects éthiques. Dans sa rationalité même — dont je continuerai à faire valoir la présence — il est toujours également impératif et prescriptif, il fait appel à des valeurs, et implique une axiologie qui donne sur une axiomatisation manichéenne des conditions générales de l'existence historico-sociale.

D'entrée de jeu les questions posées par Dante nous renvoient à des valeurs: si la Monarchie est nécessaire à la *bonne* ordonnance du monde, si l'Empire romain est *légitime*, si l'autorité de la Monarchie dépend de Dieu immédiatement ou de son vicaire (*autonomie du pouvoir temporel*). L'argumentation qui fait suite à cela va reposer sur l'idée d'une «perfection suprême de l'homme» (I, iii, 85-86) et nous ramener continuellement à des valeurs. Ainsi, la «perfection suprême de l'homme» qui est la «spéculation» sera favorisée par la paix:

... Si l'individu acquiert prudence et sagesse en vivant paisiblement et tranquillement, le genre humain, pareillement, se consacre très librement et très aisément à sa tâche propre, lorsqu'il jouit du repos et de la paix [...] D'où il suit que la paix universelle est le meilleur de tous les moyens qui peuvent nous procurer le bonheur (I, iv, 88).

Une idée de l'homme entraîne un jugement de valeur sur l'ordre politique. La valeur deviendra vérité première dont tout le reste découlera dans une démonstration. Il pourra donc écrire:

On a vu que le moyen le plus immédiat qui conduit au but suprême, c'est la paix universelle; c'est elle que nous prendrons pour principe des raisonnements suivants; là est le principe nécessaire des argumentations, dont nous avons parlé; là est le critère fixe, auquel nous ramènerons toute proposition, comme à une vérité très évidente (I, iv, 89).

Un état politique, auquel il est fait allusion dans cette phrase où il nous est indiqué que «la tunique sans couture fut déchirée par les ongles de la cupidité», et dont il est constamment question dans le livre premier (par exemple: «...le mal, c'est une pluralité de princes, donc il faut un prince unique» (I, x, 96)), cet état politique sera tacitement mesuré selon une vision du monde. Mieux encore: l'expérience de l'état du monde engendre une angoisse et une tension qui font recourir à une vision du monde. Celle-ci apparaît dans un discours par lequel, dans un projet, l'état pénible du monde se voit reconstruit selon les vérités et les valeurs propres à la vision.

Cette facture du discours dantesque en laquelle arguments et valeurs sont concaténés, où la prescription découle de la démonstration et la démonstration de la valeur, on peut l'illustrer pertinemment au moyen du chapitre v du livre premier. Partant de cette «vérité», à savoir que la «Monarchie temporelle est nécessaire», il nous est indiqué, pour en faire la démonstration, que «...puisque toutes ses forces [c'est-à-dire les forces de

l'homme] sont ordonnées au bonheur, *il faut** qu'elles soient toutes dirigées et régularisées par l'intelligence...», que «...*doit* exister un individu qui régularise et dirige...»; en évoquant le «père de famille», l'autorité d'Homère est appelée pour signifier qu'«à ce chef, [...] *appartient* de diriger tous les individus et de leur imposer des lois»; dans le village, «*il faut* qu'un seul soit le chef des autres...»; dans la cité, «...un gouvernement unique *s'impose*...». Série d'interpellations et de prescriptions qui se clôt par l'énoncé d'une conclusion et d'une prescription qui en découle:

Désormais *il est évident* que la totalité du genre humain est ordonnée à un but unique, ainsi qu'on l'avait déjà fait entendre. Donc, *il faut* qu'un seul commande, qu'un seul dirige...(I, v, 91).

À l'analyse, tous ces cas peuvent nous apparaître comme des jugements de valeurs déguisés en jugements de faits (e.g., qu'il y ait un but unique et qu'il y ait ordonnance): les prescriptions qui en dérivent ont alors plus de force (cf. Bergmann, 1968, 129).

Par ailleurs, si nous revenons au corps de ce chapitre, nous y trouvons incorporée l'axiomatisation manichéenne à laquelle nous faisons allusion:

... Un gouvernement unique s'impose; ...Le contraire se produit-il, non seulement la fin de la vie sociale est perdue, mais la cité elle-même disparaît (I, v, 90).

Il serait fastidieux d'ajouter à celles-ci nombre de citations qui témoignent en faveur de notre supposition et intempestif d'en faire ici l'analyse détaillée. Indiquons pour terminer qu'une vision du monde et son axiomatisation sont jouées dans deux registres. L'idée d'une «universalité du genre humain» (I, vii), d'un «genre humain [qui] imite Dieu le plus parfaitement, lorsqu'il est le plus parfaitement un ...» (I, viii) s'inscrit dans un premier registre; en celui-ci, l'axiomatisation se trouve,

* Ici et dans les citations qui suivent, c'est moi qui souligne.

par exemple, lorsqu'il est dit que «...le mal, c'est une pluralité de princes, donc...» (I, x, 96). Dans un deuxième registre, la vision et son axiomatisation sont jouées pour circonscrire les domaines plus particuliers de l'action. Elles sont appliquées aux tribunaux (I, x), à l'exercice de la justice (I, xi) et de la liberté (xii), au gouvernement (xiii), à «...l'état politique des mortels» «...alors qu'existait une Monarchie parfaite...» «...sous le divin Auguste monarque...» (I, xvi). Et en tout ceci une axiologie est toujours enchassée; la vision du monde est donnée comme attrayante et justifiée l'axiomatisation qui en est déduite. Ce que l'on peut illustrer par cette phrase:

Le genre humain, lorsqu'il jouit d'une très grande liberté, atteint à un état parfait. Cette assertion deviendra évidente [...]. Donc, à la bonne organisation du monde, la Monarchie est nécessaire (I, xii, 101-103).

Enfin, en interpellant l'auditeur, Dante exprime ici ce qui est peut-être l'axe principal de cette vision du monde:

Ô genre humain, [...] tu es malade en l'un et l'autre de tes intellects, et aussi en ta sensibilité: tu n'as pas souci de nourrir l'intellect supérieur [...] ni la sensibilité par la douceur de l'appel divin, lorsque les trompettes divines [...] annoncent «combien il est bon, combien il est agréable de vivre avec des frères et d'être fondus en un» (I, xvi, 112).

Ce texte fait suite à celui que nous citons plus haut (p. 113). Dans la vision du monde qui s'y manifeste, l'unité constitue à la fois l'axe principal et la valeur fondamentale. L'axiomatisation de l'action y est aussi impliquée. Cette vision va inspirer la construction d'une représentation de l'histoire et de l'humanité; d'autres ressources seront appelées par Dante pour la constituer. C'est ce que nous verrons dans ce qui suit.

5. La constitution du mythe de la Romanité

Dans ce qui précède, une certaine appréhension du social résulte de la mise en œuvre d'une vision du

monde. Mais, d'une part, la vision du monde est très explicitement verbalisée et le social est passablement absorbé dans cette vision. D'autre part, on en reste à l'énoncé de principes abstraits. Ce que nous voulons maintenant examiner en est le prolongement et, pour notre propos, est plus intéressant parce que plus au ras de la conscience sociale et historique.

Son souci pour la paix et la liberté de la cité, lorsqu'il traite de la deuxième question — «si le Peuple Romain s'est attribué légitimement la fonction de la Monarchie» —, ce souci conduit Dante vers une représentation mythique de l'histoire. Dans un système de représentations va se réaliser une jointure d'éléments de la vision du monde, de l'histoire profane et de l'histoire religieuse.

S'il se constitue une représentation mythique de la Romanité, c'est que des événements du passé forment (chez Dante) une structure permanente de l'histoire. Le «*fait vénérable*» (je souligne) dont il est question à la fin du livre premier, ce moment de la «Monarchie parfaite» «sous le divin Auguste», lorsque nous trouvons «le monde universellement en paix» (I, xvi, 111), deviendra ce par quoi pourra être recousue la tunique déchirée. Le montrent les arguments invoqués au livre premier en faveur de l'unité, et c'est bien ce qui semble motiver Dante qui, dans une entreprise visant à justifier l'autonomie du pouvoir temporel, fait valoir la légitimité de l'Empire Romain (du Peuple Romain) par une longue argumentation (livre deuxième). Et ce *fait* devient *valeur* pour constituer l'élément central de ce système de représentations dans lequel la Romanité et l'Humanité se rencontrent. Dans le passage que voici, d'une manière subtile, l'histoire religieuse vient sanctionner cette *valeur* du *fait*, malgré qu'il la possédât déjà — c'est l'autonomie radicale du temporel — et que Dante dise par ailleurs que le Christ ne vient que l'indiquer. On voit aussi comment apparaît l'articulation de la Romanité à l'Humanité:

Or le Christ [...] voulut naître [...] sous l'édit de l'autorité Romaine, afin que, dans la recension du genre humain, le Fils de Dieu fait homme, fût inscrit comme homme [...]; celui qui fut attendu par les hommes [...], s'inscrivait lui-même au nombre des hommes (II, xii, 149).

Le Christ ne vient donc pas conférer sa légitimité à Rome: cela signifie l'autonomie du temporel. Et, c'est même plutôt l'inverse, comme on peut le voir ici: «...Si l'Empire Romain ne fut pas légitime, la naissance du Christ, elle aussi, fut entachée d'injustice» (II, xii, 148). Ou encore:

Donc, si le Christ n'avait pas souffert, condamné par un juge compétent, sa peine n'aurait pas été une punition; or ce juge compétent ne pouvait être que celui qui a juridiction sur tout le genre humain, puisque c'était tout le genre humain qui était puni dans le Christ... Or César Tibère, dont le représentant était Pilate, n'aurait pas eu juridiction sur tout le genre humain, si l'Empire Romain n'avait pas été légitime... (II, xiii, 151).

Donc, la pertinence de la vie et de la mort du Christ suppose la légitimité de Rome et, de plus, cette articulation de Rome à l'Humanité. On peut voir que, d'une certaine manière, c'est par Rome que l'on accède à l'Humanité, et que le Christ l'a clairement signifié.

Le livre second, c'est donc l'utilisation de l'histoire religieuse et de l'histoire profane, du droit, de la théologie, de la métaphysique et de la cosmologie pour démontrer la valeur et la légitimité de l'Empire Romain et le constituer ainsi en cette représentation mythique. Le chapitre iii fait appel à l'histoire, dans une argumentation dont la majeure est: «Au peuple le plus noble convient de commander aux autres...» (II, iii, 118), et se prouve par la raison. La mineure est que «...le peuple romain fut le plus noble...», et cela s'établit «par le témoignage des anciens». Dans ce cas, la noblesse de Rome lui est conférée par celle d'Énée: «Par ces preuves accumulées, qui ne sera convaincu qu'Énée est le père du peuple romain, et par conséquent que ce peuple

est le plus noble de tous ceux qui vivent sous le firmament» (II, iv, 122). Et non seulement avons-nous en Énée une figure de la noblesse mais aussi une figure de l'unité du genre humain et sa réalisation historique: «Qui ne verra, dans la réunion en un seul homme du sang le plus noble de chaque partie du monde, la marque d'une prédestination divine?» (*ibid.*). Si la République Romaine est la réalisation historique de l'*humanisme*, ce n'est pas seulement en vertu de sa valeur intrinsèque mais aussi parce qu'en elle est rassemblée la valeur de «chaque partie du monde». Il y avait là cette structure permanente dont on s'est écarté: «Ô genre humain, [...] tu es devenu un monstre aux multiples têtes...» (I, xvi, 111-112; cf. ci-haut, p. 3 et 11). C'est cette structure que Dante veut faire valoir: elle fut déjà dans le passé la réalisation concrète du rassemblement des hommes, de la paix, de la liberté. Démontrer la valeur de la République Romaine, tel est le sens de l'argumentation de Dante tout au long de ce livre. Il en est une justification par une description de la pitié romaine: elle indique que le peuple romain s'est proposé le bien de tous et qu'il s'est donc proposé le droit; se trouve également ici un fondement de la légitimité de ses actes et de sa prétention à l'Empire (v-vi). Ce qu'il motive en outre par les nécessités de l'ordre naturel. La vision du monde réapparaît à l'horizon, et, à ce niveau, la Romanité et l'Humanité trouvent un fondement dans la nature; elles sont aussi légitimées par l'évocation de l'unité, de l'ordre et de la paix:

Or la fin du genre humain est subordonnée, et subordonnée comme moyen nécessaire, à la fin universelle de la nature; donc la nature doit avoir en vue la fin du genre humain. Aussi [...] la nature agit toujours pour une fin. [...] Ces points établis, nul doute que la nature n'ait disposé un lieu et un peuple pour le commandement; autrement elle serait fautive, ce qui est impossible. Quel est ce lieu et ce peuple, nos raisonnements [...] l'établissement avec évidence: c'est Rome et c'est le peuple romain (II, vii, 113-134).

La Romanité, ce «fait vénérable» que Dante nomme «la patrie», ce lieu de fondation «de la véritable liberté» (voir II, v), sa fonction historico-politique est ensuite ainsi décrite par un emprunt à Virgile:

Toi, Romulus, souviens-toi que ta mission, c'est de régir les peuples. Voici quels seront les arts: imposer les mœurs de la paix, pardonner aux vaincus soumis, dompter les superbes (II, vii, 134).

La démonstration «que la juridiction universelle du monde appartient aux Romains» (II, ix) se poursuit jusqu'à la fin de ce livre deuxième: par le fait du jugement de Dieu (II, viii-ix), par le fait du duel (II, x-xi), par des «arguments puisés dans la foi chrétienne» (II, xii).

Indiquons finalement que l'on trouve aussi cette figure mythique de «...l'Empereur qui, à la lumière des doctrines philosophiques conduit le genre humain à la félicité temporelle» (III, xvi, 193).

6. Pour conclure

D'une façon succincte et comme un sujet de réflexion, je propose les quelques indications suivantes. Deux remarques de Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme* me serviront de point de départ:

Mais comment et à partir de quoi se détermine l'essence de l'homme? Marx exige en faveur de l'«homme humain» connaissance et reconnaissance. Il trouve cet homme dans la «société». L'homme social est pour lui l'homme «naturel». Dans la «société» la nature de l'homme [...]

.....

et c'est à Rome que nous rencontrons le premier humanisme [...]. Ce qu'on appelle Renaissance aux XIV^e et XV^e siècles en Italie est une *renascentia romanitatis*... (Heidegger, 1957, 45; cf. Lefort, 1978, 271 et suiv.).

Malgré ce que dit Lefort (Lefort, 1978, 276) je crois juste l'appréciation de Marx qui est donnée ici par Heidegger. Et qu'à partir de Marx se posent avantageuse-

ment certaines questions relatives à la science et à l'idéologie. Et que contrairement à l'image qui nous en est habituellement donnée, ce qui importe à Marx c'est avant tout une science des sociétés et sa scientificité: l'idéologie demeure pour lui un phénomène second dont la signification a été démesurément grossie et coupée de sa relation au problème de la science, relation chez lui fondamentale, à un moment où se font valoir l'idée d'une science des sociétés et des prétentions à un tel «savoir» (cf. Gouldner, 1976, 6-9).

Quel rapport entre ceci et Dante? La pensée qu'il élabore présuppose que son «humanisme» implique que «l'essence de l'homme» se réalise dans la société (ou l'histoire) et que cette «essence» se trouve incorporée à la «nature». Un tel point de vue peut se déduire de la consistance et de la cohérence qu'il attribue à l'histoire, à son souci du politique et du social, et de l'autonomie qu'il voit dans le temporel. Je ne reprendrai pas les textes déjà cités. Je note que dans son introduction au *De Monarchia*, B. Landry va jusqu'à lui reprocher de faire dépendre le religieux du politique (Landry, 1933, 41-42), de construire la «science sociale» «comme une physique» et de faire de l'homme une chose (*ibid.*, 51). Mais Marx aussi et certains de ceux avec qui il polémiquait conçoivent radicalement l'homme comme un être naturel et social. C'est aussi pourquoi, comme Dante, Marx et ses vis-à-vis peuvent croire à la possibilité d'une science de l'homme et des sociétés, et, corrélativement, à ses échecs, ses contrefaçons et aux idéologies en tant que pseudo-sciences. J'ai fait l'affirmation que le discours de Dante était caractérisé par la rationalité et je l'ai étayée. Ceci le situait dans une position gnoséologique dans laquelle est possible la production d'un discours à prétention scientifique sur la société, en même temps que sa contestation. B. Landry insiste beaucoup, en faisant de cela une critique incessante, pour dire que le *De Monarchia* est une sociologie qui se veut scientifique. La chose est fort intéressante. On a déjà noté que «...l'idéologie est une sorte de sociologie

au premier degré ou de sociologie naturelle pour une collectivité donnée...» (Rocher, 1968, t. 1, 101; cf. Dumont, 1962, *passim*). Par ailleurs, l'idéologie est aussi «...faite de syncrétisme de conduites, de situations, de conflits qu'elle ne dépasse que parce qu'elle n'en confesse pas ouvertement toutes les implications, comme le langage qui serait impossible s'il lui fallait dire cette dispersion du monde et de l'action qu'il a justement pour fonction et pour espérance de surmonter...» (Dumont, 1974, 157); et puis, elle est également cette partie de la culture qui est «...un univers second où ma communauté historique tâche de se donner, comme horizon, une signification cohérente d'elle-même» (Dumont, 1968, 41). Ainsi en est-il chez Dante: les problèmes sociaux et politiques de son temps, les conflits, sa situation, il les dépasse, espérant les surmonter, en les fondant dans un moule conceptuel dont il hérite et qu'il adapte, et il engendre cette «signification cohérente» de l'ensemble historico-social dans lequel il vit. C'est ce qui fait, comme nous l'avons montré en signalant qu'il s'agissait d'une rationalisation, et comme le note B. Landry (Landry, 1933, 3, 29, 50), qu'*une métaphysique et une ontologie se transforment en sociologie*. Le système de représentations dans lequel on trouve cette «renascentia romanitatis» joue un rôle convergent, et les pièces maîtresses de l'ontologie s'y sont glissées. Résumons ce qu'est ce système en partant de ce creuset que nous avons nommé *Romanité*: en elle s'accomplissent Rome, le Peuple Romain et leur histoire, ce que Dante appelle «la patrie»; en elle se réalise cette «Plenitudo Temporis» (*De Monarchia*, I, xvi), le temps du «divin Auguste monarque», alors que le monde fut universellement en paix; c'est de plus en ce moment qu'est atteinte, en même temps qu'une perfection de l'ordre naturel, l'universalité du genre humain, son unité complète, l'idée même de l'Homme, lorsque ces descendants d'Énée, celui qui fut «...la réunion en un seul homme du sang le plus noble de chaque partie du monde...» lorsqu'ils eurent «légitimement conquis l'Empire de l'univers» (*De Monarchia*, II, xiii). Cette

Romanité constitue un mythe, une structure permanente de l'histoire (Lévi-Strauss, 1958, 231), et son «représentant», son prolongement effectif dans l'ordre historico-politique est, pour Dante, la figure à la fois mythique et concrète (dans son présent) de l'Empereur. De cette manière, les conflits réels sont dépassés; leur sens se trouve aussi transporté dans ce discours qui a pour thèmes la «cupidité», la «tunique déchirée» et le «monstre aux multiples têtes».

Chez Dante, notons-le brièvement, Curtius a vu une «collision» (*clash*) entre une idée philosophiquement transformée de l'Empire et une nouvelle Florence, capitaliste et hautement organisée. Cette «collision» est la source de sa passion politique et c'est d'un tel conflit que jaillit sa conscience d'une mission historique mondiale (Curtius, 1967, 378). Indiquons-le encore rapidement, à la suite de Dumont (Dumont, 1963b, 159, n. 2): «L'idéologie naît (...) proprement de l'angoisse historique caractéristique des sociétés «prométhéennes». [...] Ce qui entraîne à la recherche de ce que nous appellerions «un nouvel abri existentiel», à l'élaboration d'une *totalité* existentielle où l'homme puisse se retrouver — et retrouver ses semblables.» C'est bien ce que fait Dante, en instituant une définition de la situation, définition qui se formule dans une reprise de l'ontologie et de l'histoire et qui engendre un *projet* et des prescriptions pour l'action.

Qu'en est-il en ceci de l'utopie? Pourrait-on soutenir que le système de représentations que nous avons dégagé est une utopie, que la pensée de Dante est utopique? À ce sujet, comme Gouldner (Gouldner, 1976, 87-90), Dumont Dumont, 1974, 115-118) (Dumont, 1974, et Ruyer (Ruyer, 1950, 146, cité in Dumont, 1974, 116) que je vais citer ou paraphraser, je soutiendrais que l'utopie est «... l'exercice libre d'une intelligence s'amusant à la construction d'un monde qu'elle sait provisoirement irréaliste»; que, lorsqu'elle est pure, elle ne comporte «pas de plan pour l'action»; que dans l'utopie, on souhaite

mais n'espère pas (Dumont, 1974, 117, citant More) et que souhaiter n'engage à rien, mais qu'«espérer c'est reporter un horizon de valeurs sur des tâches présentes». De plus, dans l'utopie, les idées n'ont pas de pouvoir sur un monde brisé et le moi ne doit pas s'y compromettre; dans l'utopie, on ne négocie pas avec le monde et avec des adversaires: on pense tout changer comme par magie. Or Dante ne fuit pas ce qui est: il veut le redresser. Il ne pense pas dans l'intemporel mais dans l'historique. Il croit au pouvoir des idées sur le monde, à la critique des idées et au pouvoir du moi. Il raisonne et argumente, vise des opposants. Pour lui, ce qui est n'est pas donné mais problématique. Sa vision implique et entraîne des gestes et il croit en leur efficacité. Il donne d'un monde redressé une image attrayante qui est une motivation pour l'action.

Qu'il y ait dans l'idéologie une dimension utopique, Gouldner et Dumont l'indiquent abondamment. Et chez Dante cet élément utopique — que l'on illustrerait peut-être particulièrement par le contenu du discours — se trouve encastré dans un ensemble dont la tonalité, les fonctions et les caractéristiques sont telles que, bien qu'il puisse le fonder, il perd son autonomie pour devenir l'aiguillon d'une entreprise de rassemblement autour d'un consensus pour une action commune.

Références bibliographiques

- BERGMANN, G. (1951), «Ideology», in *Ethics*, LXI, pp. 205-218, repris in BRODBECK (1969), pp. 123-138.
- BRODBECK, M. (éd.) (1969), *Readings in the Philosophy of the Social Sciences*, Toronto, Collier-Macmillan.
- CORNFORD, F.M. (1967), *The Unwritten Philosophy*, London, Cambridge University Press.
- CORNFORD, F.M. (1971), *Thucydides Mythistoricus*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- CURTIUS, E.R. (1967), *European Literature and the Latin Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press.
- DANTE, *De Monarchia*, introduction et traduction de B. Landry, Paris, Alcan, 1933.
- DUMONT, F. (1962), «L'étude systématique de la société canadienne-française», in DUMONT-MARTIN, *Situation de la recherche sur le Canada français*, Québec, P.U.L., pp. 277-292, repris in DUMONT (1973), pp. 121-139.
- DUMONT, F. (1963a), «Idéologie et savoir historique», in *Cahiers internationaux de sociologie*, XXXV, juillet-décembre 1963, repris in DUMONT (1973), pp. 63-83.
- DUMONT, F. (1963b), «Notes sur l'analyse des idéologies», in *Recherches sociographiques*, IV, 2, pp. 155-165.
- DUMONT, F. (1968), *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*, Montréal, HMH.
- DUMONT, F. (1973), *Chantiers, essais sur la pratique des sciences de l'homme*, Montréal, HMH.
- DUMONT, F. (1974), *Les idéologies*, Paris, P.U.F.
- GOLDMANN, L. (1952), «Thèse sur l'emploi du concept de «vision du monde» en histoire de la philosophie», in *L'homme et l'histoire* (Actes du VI^e congrès des sociétés de philosophie de langue française), Paris, P.U.F., 1952.

- GOULDNER, A.W. (1976), *The Dialectic of Ideology and Technology. The Origins, Grammar and Future of Ideology*, London, Macmillan.
- HEIDEGGER, M. (1957), *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier.
- LANDRY, B. (1933), Dante, *De la monarchie*, introduction et traduction, Paris, Alcan.
- LE FORT, C. (1978), *Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard.
- LÉVIS-STRAUSS, C. (1968), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- NAESS, A. (1956), *Democracy, Ideology and Objectivity. Studies in the Semantics and Cognitive Analysis of Ideological Controversy*, Oslo, University Press et Blackwell.
- PACANT, M. (1957), *La théocratie. L'Église et le pouvoir au Moyen Âge*, Paris, Aubier.
- ROCHER, G. (1969), *Introduction à la sociologie générale*, T. 2, *L'action sociale*, Montréal, HMH.
- RUYER, R. (1950), *L'utopie et les utopies*, Paris, P.U.F.
- SHARPE, R.A. (1974), «Ideology and Ontology», in *Philosophy of the Social Sciences*, 4, pp. 55-64.
- SKINNER, Q. (1978), *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1, *The Renaissance*, London, Cambridge University Press.