

“ Ben puoi veder che la mala condotta è la cagion che ’l mondo ha fatto reo [...] ” Le XVIe chant du Purgatoire entre le mythe de Rome et l’idéal de l’Ecclesia spiritualis. Une utopie ?

Ettore Maria Grandoni

▶ **To cite this version:**

Ettore Maria Grandoni. “ Ben puoi veder che la mala condotta è la cagion che ’l mondo ha fatto reo [...] ” Le XVIe chant du Purgatoire entre le mythe de Rome et l’idéal de l’Ecclesia spiritualis. Une utopie ?. Italies, 2021, Utopies (25). hal-03496279

HAL Id: hal-03496279
https://amu.hal.science/hal-03496279

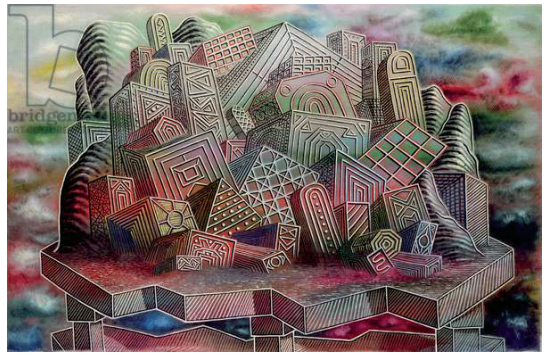
Submitted on 20 Dec 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Italies

Littérature civilisation société



Utopies

25

Centre Aixois
d'Études Romanes

Aix Marseille Université

Italies
25

Utopies

sous la direction de

Perle Abbrugiati, Raffaele Ruggiero et Martin Ringot

Centre Aixois d'Études Romanes
CAER EA 854

2021

Presses Universitaires de Provence

Comité de rédaction d'*Italies*

Perle Abbrugiati, Brigitte Urbani, Claudio Milanesi, Raffaele Ruggiero, Yannick Gouchan, Judith Obert, Ilaria Splendorini, Michela Toppano, Estelle Ceccarini, Stefano Magni

Comité de lecture d'*Italies*

Perle Abbrugiati (Aix Marseille Université), Philippe Audegean (Université de Nice-Sophia Antipolis), Luca Bani (Université de Bergame), Novella Bellucci (Université de Rome La Sapienza) Carla Benedetti (Université de Pise), Giuseppina Brunetti (Université de Bologne), Michael Caesar (Université de Birmingham), Donatella Coppini (Université de Florence), Romain Descendre (ENS-Lyon), Antonio Di Grado (Université de Catane), Anna Dolfi (Université de Florence), Denis Ferraris (Université Paris 3), Gerhild Fuchs (Université d'Innsbruck), Aurélie Gendrat (Sorbonne Université), Yannick Gouchan (Aix Marseille Université), Claude Imberty (Université de Dijon), Elzbieta Jamrozik (Université de Varsovie), Monica Jansen (Université d'Utrecht/Université d'Anvers), Jean-François Lattarico (Université Lyon 3), Stefania Lucamante (Catholic University of America, New York), Davide Luglio (Sorbonne Université), Stefano Magni (Aix Marseille Université), Claudio Milanesi (Aix Marseille Université), Claudio Milanini (Université de Milan), Christophe Mileschi (Université Paris Ouest Nanterre), Jean-Luc Nardone (Université de Toulouse Le Mirail), Judith Obert (Aix Marseille Université), Matteo Palumbo (Université de Naples Federico II), Ferdinando Pappalardo (Université de Bari), Ugo Perolino (Université de Pescara-Chieti), Raffaele Ruggiero (Aix Marseille Université), Antonio Prete (Université de Sienne), Matteo Residori (Université Paris 3), Giuseppe Sangirardi (Université de Lorraine), Michela Toppano (Aix Marseille Université), Brigitte Urbani (Aix Marseille Université)

Équipe éditoriale

Perle Abbrugiati, Brigitte Urbani, Claudio Milanesi, Raffaele Ruggiero, Yannick Gouchan, Judith Obert, Ilaria Splendorini, Michela Toppano, Estelle Ceccarini, Stefano Magni, Anna Proto Pisani, Andrea Natali, Armelle Girinon, Daniela Vitagliano, Martin Ringot, Gerardo Iandoli, Stefania Bernardini

Rédaction du présent volume

Perle Abbrugiati, Raffaele Ruggiero et Martin Ringot

Responsable de la publication

Perle Abbrugiati

© Presses Universitaires de Provence
Aix-Marseille Université

29, avenue Robert-Schuman – F – 13621 Aix-en-Provence cedex 1
Tél. 33 (0)4 13 55 31 91
pup@univ-amu.fr – Catalogue complet sur presses-universitaires.univ-amu.fr/editeur/pup
facebook

DIFFUSION LIBRAIRIES : AFPU DIFFUSION – DISTRIBUTION DILISCO

« Ben puoi veder che la mala condotta è la cagion che 'l mondo ha fatto reo […] »

Le XVI^e^ chant du *Purgatoire* entre le mythe de Rome et l'idéal de l'*Ecclesia spiritualis*. Une utopie ?

Ettore Maria Grandoni
Universités d'Aix-Marseille, CAER, France/Sorbonne Nouvelle, France

Résumé : L'objet de cette étude est une analyse de la théorie politique des « deux soleils » du XVI^e^ chant du *Purgatoire*. Cette étude sera menée à partir d'un *corpus* d'œuvres théologiques franciscaines du XIII^e^ siècle qui relèvent du milieu intellectuel des Frères Spirituels. Afin de comprendre le rôle que le franciscanisme pourrait avoir joué dans l'élaboration de la théorie sur la séparation des pouvoirs temporel et spirituel, nous nous pencherons sur les œuvres théologiques et juridiques du théologien franciscain Pierre de Jean Olivi. Le point de départ de cette étude est l'importance de la nouvelle conception de la personne humaine et juridique qui naît au XIII^e^ siècle lors de la querelle sur la pauvreté évangélique. La réflexion au cœur de ces pages nous permettra de formuler des hypothèses de travail sur la reprise de la part de Dante de l'héritage juridique des théologiens franciscains qui prirent part à cette querelle. Nous essaierons surtout de cerner la place de cet héritage au sein de la *visio* de Dante, et de comprendre si ce projet politique pouvait apparaître, à l'époque où le poète rédigeait le *Purgatoire*, comme une simple utopie ou comme un dessein politique légitime et parfaitement réalisable.

Riassunto: Nell'articolo si vuole analizzare la teoria politica dei « due soli » di *Purgatorio* XVI alla luce delle fonti teologiche francescane del XIII secolo prodotte all'interno della fazione degli Spirituali. Si focalizzerà l'attenzione soprattutto su alcune opere giuridiche e teologiche del teologo Pietro di Giovanni Olivi per comprendere come il francescanesimo possa aver influito sull'elaborazione della separazione del potere spirituale dal potere temporale che Dante auspica nel canto centrale del *Purgatorio*. Il punto di partenza sarà la nuova concezione di persona umana e giuridica che nasce durante la disputa sulla povertà evangelica del XIII secolo. Essa ci permetterà di elaborare alcune ipotesi di lavoro al fine di comprendere come questo retaggio giuridico-teologico possa essere stato ripreso nel canto XVI della seconda cantica. Si vorrà soprattutto comprendere come il retaggio francescano influisce sulla *visio* politica di Dante e se il progetto politico del poeta poteva apparire, all'epoca in cui Dante poneva mano al *Purgatorio*, alla stregua di una mera utopia o di un disegno politico legittimo e pienamente realizzabile.

Dans un article paru en 1965, Raoul Manselli posait les jalons d'un nouveau champ de recherches sur l'héritage franciscain dans la *Comédie* de Dante[1]. Sa contribution souhaitait mettre en évidence les liens existant entre l'idéal de l'*Ecclesia spiritualis*, l'Église pauvre, humble et dégagée de toute velléité temporelle désirée par les frères Spirituels[2], et l'image de la corruption du siège apostolique que Dante véhicule dans son poème[3]. Ayant oublié le mandat que saint Pierre avait reçu du Christ par la remise des deux clés[4], et s'étant tournée uniquement vers les richesses mondaines et les biens matériels, l'Église aurait dérogé à la mission que Dieu lui avait accordée, apparaît ainsi comme la prostituée du Paradis terrestre, vautrée sur le char de Dieu et enlaçant un géant, allégorie du roi de France[5]. Ainsi l'Église avait-elle remplacé son rôle de guide apostolique au profit d'une volonté de puissance qui la poussait à manigancer avec la monarchie française et l'opposait au pouvoir de l'Empereur, se disputant avec les autorités temporelles le pouvoir de légiférer et de gouverner les hommes. Dans son étude, Raoul Manselli estimait que les Spirituels francis-

1 Raoul Manselli, « Dante e l'*Ecclesia spiritualis* », dans *Dante e Roma*, *Atti del Convegno di Studi. Roma, 8-9-10*, Firenze, Felice Le Monnier, 1965, p. 115-135.

2 S'opposant aux frères de la Communauté, taxés d'un relâchement inexcusable, les Spirituels étaient la faction qui, au sein de l'Ordre des Frères Mineurs, souhaitait vivre plus rigoureusement la Règle de saint François. Cette lutte fratricide entraîna la très longue querelle sur la pauvreté évangélique, qui prit fin par la condamnation des frères Spirituels de la part du Pape Jean XXII dans les deux bulles pontificales *Ad conditorem canonum* (8 décembre 1322) et *Cum inter nonnullos* (12 novembre 1323). Sur les origines de la querelle sur la pauvreté, cf. David Burr, *Olivi and Franciscan Poverty: The Origins of the* Usus pauper *Controversy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1989. Sur les développements de la querelle sur la pauvreté et sur la condamnation des Spirituels de la part de la Papauté, soucieuse de mater toute secte dissidente, cf. Raoul Manselli, *Spirituali e Beghini in Provenza*, Roma, Istituto storico Italiano per il Medio Evo, 1959 et sa traduction française de Jean Duvernoy, *Spirituels et Béguins du Midi*, Toulouse, Privat, 1989.

3 Cf., par exemple, l'invective aux Papes simoniaques dans *Enfer* XIX, 90-117. Pour Dante, les raisons de la corruption de l'Église, s'embourbant dans ses velléités de toute puissance temporelle, seraient à rechercher dans la *Donatio Constantini*, que le poète croyait authentique : « Ahi, Costantin, di quanto mal fu matre, / non la tua conversion, ma quella dote / che da te prese il primo ricco patre! » Toutes les citations de la *Comédie* sont tirées de l'édition de Giorgio Inglese, *Commedia*, Roma, Carocci, 2016.

4 *Matthieu*, 16, 18-19.

5 *Purgatoire* XXXII, 148-160. La *Donatio Constantini* avait été évoquée aux vers 136-141. Dans le X[e] chapitre de la *Monarchie* (5-6), Dante réfute la légitimité de la *Donatio* en arguant qu'une telle opération reviendrait à briser l'unité de l'Empire. Pour une mise en perspective de la *Donatio* avec la théorie des « deux soleils », voir Gennaro Sasso, « "Soleva Roma che 'l buon mondo feo, / due soli aver" (*Pg* XVI 106) » [2002], dans « *Forti cose a pensar mettere in versi* », *Studi su Dante 2*, Torino, Nino Aragno Editore, 2020, p. 483-506.

cains et Dante Alighieri partageaient l'espoir jamais assoupi d'un renouveau de l'Église[6]. Les allusions du poète à la corruption du siège apostolique participeraient ainsi d'un idéal partagé par les fidèles souhaitant une *renovatio* des structures ecclésiastiques qui, à l'approche de la fin des temps, les rendît conformes à l'Église du premier âge, toute recueillie autour des valeurs de la pauvreté, de l'humilité et de la charité[7]. Loin de dresser un portrait de Dante comme un utopiste et un rêveur isolé, le chercheur italien faisait du poète l'une des voix les plus importantes, riches et complexes de cet idéal de l'*Ecclesia spiritualis*, sans pour autant en omettre les particularités et les traits distinctifs. En effet, selon Raoul Manselli, Dante mêle aux attentes eschatologiques d'Ubertin de Casale, d'Arnaud de Villeneuve et de Pierre de Jean Olivi, sa vision de l'Empire, d'une institution qui serait capable d'assurer la paix temporelle et de conduire les fidèles vers le Salut éternel[8]. Aussi l'idéal de l'*Ecclesia spiritualis* n'apparaît-il que comme une partie de la *visio* politique de Dante, comme l'une des briques sur lesquelles le poète bâtit l'édifice de son idéal. Ce n'est que lorsque l'Église, par un renouveau de ses structures, aura accepté de rendre à César le pouvoir de légiférer et d'assurer la paix temporelle[9], que l'« humana civitas », soit une société vivant dans l'harmonie et dans la paix, sera pleinement réalisée[10].

Dans les limites de cet article, nous nous proposons de mener une analyse du XVI[e] chant du *Purgatoire* à l'aune de quelques sources franciscaines relevant du milieu intellectuel des Spirituels, notamment les écrits du théologien franciscain Pierre de Jean Olivi[11]. Par cette analyse, nous nous efforcerons de comprendre le rôle que la théologie franciscaine pourrait avoir joué dans l'élaboration de la très célèbre théorie des « deux soleils » énoncée aux vers 106-108. Ainsi, nous essaierons de comprendre le sens que le franciscanisme

---

6 Il existe un autre courant de pensée selon lequel Dante serait parmi ceux qui ont mal compris, et en tout cas désamorcé, la véritable révolution opérée par saint François et sainte Claire. Sur ce sujet, voir Chiara Frugoni, *Storia di Chiara e Francesco*, Torino, Einaudi, 2017.

7 Raoul Manselli, « Dante e l'*Ecclesia spiritualis* », art. cit., p. 126-127. Pour le programme apocalyptique de Pierre de Jean Olivi, qui sera repris par les frères Spirituels, cf. David Burr, L. Bergamaschi (trad.), *Olivi e la povertà francescana. Le origini della controversia sull'*usus pauper, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 1992, p. 165-177.

8 Raoul Manselli, « Dante e l'*Ecclesia spiritualis* », art. cit., p. 127.

9 En ce sens, cf. le passage du XVI[e] chant du *Purgatoire*, v. 109-112, où Marco Lombardo dénonce la politique pontificale visant la réunion de l'« épée » et de la « crosse », soit des pouvoirs temporel et spirituel.

10 Raoul Manselli, « Dante e l'*Ecclesia spiritualis* », art. cit., p. 127.

11 Sur l'histoire de Pierre de Jean Olivi, voir David Burr, *The persecution of Peter Olivi*, Philadelphia, The American Philosophical Society, 1976.

pourrait avoir eu aux yeux de Dante, et la place qu'il pourrait avoir au sein de la *visio* politique que le poète nous livre dans le XVI^e^ chant du *Purgatoire*.

La rencontre entre Dante et la théologie franciscaine advint dans *le studium generale* de l'Ordre des Frères Mineurs situé à Santa Croce, dans la ville de Florence, entre 1293 et 1295. Inférieur aux *studia* de Paris, de Cambridge et d'Oxford, mais fort d'un prestige égal à celui de Bologne, ce *studium* accueillit, entre 1287 et 1289, l'une des personnalités les plus éminentes du spiritualisme franciscain, à savoir le théologien Pierre de Jean Olivi[12]. Nommé *lector sententiarum* par Matthieu d'Acquasparta, alors Ministre général de l'Ordre, Olivi passa deux ans à Florence, où il apporta les théories élaborées par les Spirituels du Midi de la France. Bien qu'il n'ait probablement pas assisté à ses cours, c'est à Santa Croce que Dante connut ses écrits ainsi que son enseignement, qui fut repris par ses successeurs, surtout par Petrus de Trabibus, *lector sententiarum* dans le même couvent autour de 1296[13]. Situé au cœur des trois *cantiche*, le XVI^e^ chant du *Purgatoire* joue un rôle crucial en ceci qu'il nous livre l'idéal politique qui soutient l'édifice philosophico-théologique de la *Comédie*. Reposant sur le célèbre axiome de la séparation des « deux soleils[14] », qui représentent l'un le pouvoir spirituel, l'autre le pouvoir temporel, ce chant envisage une *renovatio* de la chrétienté occidentale dont le modèle demeurerait l'Empire romain. Si déjà Gennaro Sasso, dans son célèbre article de 2002, soulignait que le « buon mondo » sous l'égide des « deux soleils » romains ne se fondait sur aucune donnée historique[15], il reste à comprendre si ce renouveau des structures politiques et religieuses des XIII^e^ et XIV^e^ siècles, né de la convergence de l'idéal impérial et de l'*Ecclesia spiritualis*, était réalisable au moment où Dante rédigeait la partie centrale du *Purgatoire*. Autrement dit, cette séparation des pouvoirs temporel et spirituel, qui ne pouvait être réalisée que par l'abandon de

12 Giorgio Inglese, *Vita di Dante. Una biografia possibile*, Roma, Carocci, 2018, p. 52-57.

13 Sur les liens entre Dante et l'enseignement théologique d'Olivi à Santa Croce, voir Raoul Manselli, « Olivi, Pietro di Giovanni » dans *Enciclopedia dantesca*, 1970, disponible en ligne sur https://www.treccani.it. Pour la reprise de l'enseignement de Pierre de Jean Olivi par Petrus de Trabibus, cf. Pierre de Jean Olivi, Sylvain Piron (dir.), *Traité des contrats*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, p. 38-39.

14 *Purgatoire* XVI, 106-108.

15 Gennaro Sasso, « "Soleva Roma che il buon mondo feo, / […] », art. cit., p. 483-506. Les « deux soleils » de l'Empire romain ne reposant sur aucune période historique bien définie – que ce soit l'âge chrétien ou paléochrétien de l'Occident – Gennaro Sasso affirme que les vers 106-108 du XVI^e^ chant du *Purgatoire* refléteraient la puissance de l'idéal de Rome partagé par le poète. Se greffant sur l'histoire, cet idéal produirait un « court-circuit » qui, en ombrant la réalité historique, éclairerait l'idéalité d'un Empire capable de gouverner les hommes dans la paix et l'harmonie.

toute velléité temporelle de la part de l'Église, était-elle réalisable ou est-elle destinée à être reléguée au rang des premières utopies précédant la modernité ?

Dans le XVI^e^ chant du *Purgatoire*, consacré aux âmes expiant le péché de la colère, Dante rencontre Marco Lombardo. Répondant à une question du poète, qui souhaitait savoir si les causes du fourvoiement du monde étaient à rechercher dans une mauvaise influence des cieux[16], ou bien dans la mauvaise conduite des hommes, Marco Lombardo, après un éloquent soupir, répond que ces derniers sont les seuls vrais coupables de cette décadence :

> Alto sospir, che duolo strinse in « uhi »,
> mis'e' fuor prima ; e poi cominciò : « Frate,
> lo mondo è cieco, e tu vien ben da lui.
> Voi che vivete ogne cagion recate
> pur suso al ciel, così come s'e' tutto
> movesse seco di necessitate[17].

Les mouvements des astres n'étant pas à l'origine des choix humains, Marco Lombardo affirme que si les causes des actions humaines étaient extrinsèques, le libre arbitre perdrait toute sa valeur[18]. Ainsi, dans le V^e^ chant du *Paradis*, où Béatrice énonce, en faisant allusion à l'histoire de Piccarda Donati et de Constance de Hauteville, la doctrine des vœux évangéliques[19], le libre arbitre deviendra le don le plus précieux que Dieu fit aux hommes :

> Lo maggior don che Dio per sua larghezza
> fesse creando, e ala sua bontate
> più conformato, e quel che più apprezza,
> fu della volontà la libertate
> di che le creature intelligenti,
> e tutt'e sole, fuoro e son dotate[20].

---

16 *Purgatoire* XVI, 58-63.

17 *Ibid.*, 64-69. Voici la traduction française : « Il émit un profond soupir, contraint / en "ouh" de douleur ; puis il commença : "Frère, / le monde est aveugle, et tu viens bien de lui. / Vous les vivants rapportez chaque raison / seulement aux cieux, comme s'ils entraînaient / seuls tout avec eux, nécessairement. » Toutes les traductions sont tirées de Dante Alighieri, Jean-Charles Vegliante (trad.), *La Comédie*, Paris, Gallimard, 2012.

18 *Purgatoire* XVI, 70-72.

19 *Paradis* V, 19-33. Pour la notion de vœux évangéliques, qui étaient les vœux que prononçaient à la fois les franciscains et les sœurs clarisses en promettant de suivre et d'observer l'Évangile, cf. David Burr, L. Bergamaschi (trad.), *Olivi e la povertà francescana*, *op. cit.*, p. 51-60.

20 *Paradis* V, 19-24. Voici la traduction française : « Le plus grand don que Dieu pût faire, en créant, / dans sa largesse, et à sa bonté le mieux / conforme, et celui qu'il prise le plus, / fut l'entière liberté du vouloir ; / ce dont les créatures intelligentes, / toutes et seules, furent et sont douées. »

Le premier enseignement que Dante tire de la rencontre avec Marco Lombardo est d'ordre anthropologique. En effet, ce personnage souhaite tout d'abord souligner l'importance du libre arbitre dans la conduite des êtres humains qui, tout le long de leur existence, sont appelés à faire des choix susceptibles d'être jugés comme bons ou mauvais. En outre, la notion de justice elle-même dépendrait de l'existence de la liberté humaine, car c'est seulement par un acte libre et volontaire que l'on peut accomplir une action méritoire ou bien déméritoire. En effet, si les actions humaines n'étaient pas entièrement libres et volontaires, et si elles devaient être appréhendées comme le simple reflet d'une conjonction des astres, la notion de justice se trouverait irrémédiablement compromise :

> Se così fosse, in voi fora distrutto
> libero arbitrio e non fora giustizia
> per ben letizia e per male avere lutto[21].

Si les causes des actions humaines demeuraient extrinsèques à la volonté de l'homme, comment pourrait-on alors condamner les mauvais actes et louer les bons ? Autrement dit, sans l'existence du libre arbitre, les fondements des justices divine et humaine – et donc du poème lui-même – s'écrouleraient, Dieu ne pouvant pas condamner des âmes ayant accompli des actions sous une contrainte extérieure.

La *visio* politique du XVI^e^ chant repose donc sur la notion de libre arbitre. Au treizième siècle, cette notion prend une importance considérable, et devient la pierre angulaire d'une nouvelle conception de la personne. En effet, selon le théologien Pierre de Jean Olivi, la *persona* est un être en soi, libre et capable d'un retour sur soi qui lui permet de s'appréhender comme le sujet de ses actions[22]. Cette nouvelle conception de la personne intéresse également les domaines juridique et politique. La *persona* devient ainsi un être capable d'assumer une charge ou une fonction de manière tout à fait libre et volontaire[23]. Ayant

---

21 *Purgatoire* XVI, 70-72. Voici la traduction française : « Si tel était le cas, serait détruit / votre libre arbitre, et n'y aurait justice / à rendre joie pour le bien, pour le mal deuil. »

22 Sur la définition de la personne par Pierre de Jean Olivi, voir Stève Bobillier, *L'éthique de la personne. Liberté, autonomie et conscience dans la pensée de Pierre de Jean Olivi*, Paris, Vrin, 2020, surtout les p. 83-137. Cf., par exemple, les propos d'Olivi dans P. J. Olivi, B. Jansen (éd.) *Quaestiones in secundum librum Sententiarum,* vol. II, Quaracchi, S. Bonaventurae, 1924, q. LII, p. 199-200 : « Quod etiam fortius probatur per eius personalitatem quae est idem quod per se existentia dominativa et libera et in se ipsam possessive reflexa et reflexibilis, id est, se ipsam cum quadam libera reflexione possidens. » Le terme *personalitas* n'est pas à saisir dans son acception psychologique. Il signifie plutôt l'aptitude d'un sujet à être une personne, c'est-à-dire sa capacité d'exercer son libre arbitre.

23 Stève Bobillier, *op. cit.*, p. 117-120.

fréquenté le *studium* de Santa Croce, où des questions quodlibétiques ouvertes au grand public étaient débattues[24], Dante pourrait avoir repris dans le XVI[e] chant du *Purgatoire* la doctrine du libre arbitre élaborée par les théologiens franciscains. Du domaine religieux, cette doctrine fut progressivement élargie aux réflexions socio-économiques et aux théories sur le fondement du pouvoir politique. C'est pourquoi elle pouvait représenter un système doctrinal particulièrement intéressant pour le poète désireux de livrer son idéal politique par le biais de son poème.

L'origine de cette nouvelle définition de la *persona* réside en la querelle sur la pauvreté, qui se cristallisa autour de 1279 avec la parution de la décrétale *Exiit qui seminat* du pape Nicolas III[25]. Désormais, la personne juridique est « cet être capable d'acheter, de vendre, de léguer et de recevoir un legs, susceptible de faute et de châtiment[26] ». Autrement dit, avec la parution des Ordres Mendiants, et surtout grâce au « chantier » juridique qu'est la querelle sur la pauvreté[27], la personne se définit désormais par ses attributs participatifs et par sa capacité à exercer sans contraintes son libre arbitre[28]. En effet, s'il était possible de penser la pauvreté évangélique des franciscains comme une condition mystique découlant d'un acte purement volontaire[29], il était également légitime d'appréhender le droit de propriété comme la conséquence d'un acte de volition humaine. Ainsi, le *dominium* (le droit de propriété) et l'*absolutio* (le détachement métaphysique des franciscains des objets de la création), représentent désormais les deux polarités de l'*habere*, et sont toutes deux considérées comme résultant d'un acte volontaire. Grâce à la querelle sur la pauvreté, et surtout aux notions juridiques recueillies dans la décrétale *Exiit qui seminat*, nous voyons apparaître une nouvelle définition

24 Sylvain Piron, « Le poète et le théologien. Une rencontre dans le *studium* de Santa Croce », *Picenum Seraphicum*, *Rivista di Studi storici e francescani*, Edizioni Porziuncola, 2000, 19, p. 87-134.

25 Sur l'importance de cette décrétale, voir Maria Caterina Jacobelli, *La povertà francescana e il capitalismo medioevale negli scritti di Pietro di Giovanni Olivi*, Roma, Casa Editrice Miscellanea, 2014, p. 47-53 et David Burr, L. Bergamaschi (trad.), *Olivi e la povertà francescana*, *op. cit.*, p. 1-56.

26 Alain Boureau, « Pierre de Jean Olivi et l'émergence d'une théorie contractuelle de la royauté au XIII[e] siècle », dans Joël Blanchard (dir.), *Représentation, pouvoir et royauté à la fin du Moyen Âge*, Actes du colloque organisé par l'Université du Maine, les 25 et 26 mars 1994, Paris, Picard, 1995, p. 173.

27 Cf. Alain Boureau, « Droit et théologie au XIII[e] siècle », *Annales ESC*, 1992, 6, p. 1113-1125 et S. Piron, « L'expérience subjective selon Pierre de Jean Olivi », dans Olivier Boulnois (dir.), *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, Paris, Vrin, 2007, p. 43-54.

28 Alain Boureau, « Pierre de Jean Olivi », art. cit., p. 173.

29 Sur la pauvreté franciscaine voir Claudio Leonardi (dir.), *Letteratura francescana*, *Francesco e Chiara*, vol. I, Milano, Mondadori, 2004, p. XXIX-XXX.

du droit qui place la volonté humaine au cœur des lois : dorénavant, seul un acte de volition humaine peut conférer aux simples phénomènes une valeur juridique, la volonté étant la condition *sine qua non* du passage, par exemple, du simple usage de fait (le *simpex usus facti*) au droit de propriété sur les biens (le *dominium*)[30].

Autour de 1279, lorsque la commission pontificale chargée de la rédaction de la décrétale *Exiit qui seminat* était au travail, Pierre de Jean Olivi rédigea la première strate de ses *Quaestiones de perfectione evangelica*[31], où il nous livre sa conception de l'idéal franciscain[32]. Dans la V^e^ *quaestio de perfectione evangelica*, il aborde le thème du libre arbitre, en le décrivant, en des termes très semblables à la définition donnée par Dante dans le V^e^ chant du *Paradis*[33], comme le don le plus précieux que Dieu accorda aux hommes :

> Praeterea, tantum Deus appretiatur omne a nobis sibi datum, quantum nobis est dilectum et carum, et quanto ipsa donatio est magis supra naturam voluntatis nostrae. Sed nihil sub Deo est nobis ita dilectum et carum sicut libertas et dominium voluntatis nostrae[34].

Dans le XVI^e^ chant du *Purgatoire*, le libre arbitre, soit le *dominium voluntatis*, est défini comme l'une des deux caractéristiques essentielles des hommes. Selon Marco Lombardo, l'homme, créature rationnelle, est un être à la fois fondamentalement libre et doué de raison :

---

30 Paolo Grossi, « Usus facti. La nozione della proprietà nella inaugurazione dell'età nuova », *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, n° 1, 1972, p. 287-355.

31 Pour la datation des *Quaestiones*, cf. Sylvain Piron, « Chronologie des écrits de Pierre de Jean Olivi », *Oliviana*, n° 6, 2020, p. 4-5, disponible en ligne sur http://journals.openedition.org/oliviana/1035.

32 David Burr, L. Bergamaschi (trad.), *Olivi e la povertà francescana*, *op. cit.*, p. 51.

33 Cf. *Paradis* V, 19-33.

34 Le passage de la V^e^ *quaestio* est cité dans Alberto Forni, « Pietro di Giovanni Olivi e Dante, ovvero il panno e la gonna », dans Alain Boureau, Sylvain Piron (dir.), *Pierre de Jean Olivi (1248-1298)*, *Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Paris, Vrin, 1999, p. 341-353 Le chercheur est le premier à mettre en regard la définition du libre arbitre d'Olivi avec la définition des vœux religieux du Ve chant du *Paradis*, mais il invite plutôt à lire l'ensemble de la *Comédie* comme une réélaboration poétique du contenu théologique de la dernière œuvre d'Olivi, sa *Lectura super Apocalypsim* (1297-1298). Sur ce sujet cf. Alberto Forni, « Pietro di Giovanni Olivi e Dante. Un progetto di ricerca », *Collectanea Franciscana*, n° 82, 2012, p. 87-156. Voici notre traduction : « En outre, Dieu apprécie autant tout ce que nous lui donnons que cela nous est cher et précieux, et d'autant plus que ce même don concerne l'essence de notre volonté. Mais rien au-dessous de Dieu ne nous est autant cher et précieux que la liberté et la maîtrise de notre volonté ». Dans le Ve chant du *Paradis*, la description de l'importance du libre arbitre se place au cœur de la doctrine des vœux religieux adoptée par Dante, qui envisage la *professio* religieuse comme un don de soi. En prononçant les vœux, les profès offraient à la divinité l'essence même de leur personne, à savoir la liberté.

Lo cielo i vostri movimenti inizia :
non dico tutti, ma, posto ch'i' 'l dica,
lume v'è dato a bene e a malizia,
e libero voler, che, se fatica
nele prime battaglie col ciel dura,
poi vince tutto, s'e' ben si notrica[35].

Bien qu'il ne nie pas tout à fait l'origine astrale des impulsions des âmes, l'action conjointe de la raison, du « lume », et de la libre volonté demeurent la cause efficiente de la conduite humaine[36]. Ainsi les hommes sont-ils uniquement sujets à une puissance supérieure aux simples astres, qui demeure la source même du droit et de la justice, à savoir Dieu :

A maggior forza e a miglior natura
liberi soggiacete ; e quella cria
la mente in voi, che 'l ciel non ha in sua cura[37].

Marco Lombardo poursuit son discours en affirmant que les hommes se tournent naturellement vers leur bien, et en cela ils peuvent être dupes ; car, en ne visant qu'un bien infime, ils pourraient nuire à un bien plus grand, oubliant ainsi leurs devoirs moraux vis-à-vis de Dieu et d'autrui. C'est pourquoi Marco Lombardo rappelle la nécessaire existence des lois et de l'autorité royale qui, agissant comme un tuteur, un échalas pour les âmes intempérantes, sont à même d'endiguer les désirs démesurés des hommes :

Di picciol bene [l'anima umana] in pria sente sapore :
quivi s'inganna, e dietro ad esso corre
se guida o fren non torce suo amore ;
ond'e' convenne legge per fren porre,
convenne rege aver che discernesse
della vera cittade almen la torre[38].

---

35 *Purgatoire* XVI, 73-78. Voici la traduction française : « Les cieux à vos mouvements donnent le branle ; / je ne dis pas à tous, mais, l'aurais-je dit, / vous avez le sens du bien et du mal, / et un libre vouloir ; lequel, s'il peine / aux premières batailles avec le ciel, ensuite vainc tout, si on l'a bien nourri. »

36 La théorie de l'autonomie de la volonté vis-à-vis des objets extérieurs et de son action conjointe avec l'intellect rappelle la définition de la volonté élaborée par Olivi. Pour le théologien languedocien, la volonté est la seule faculté qui est son propre moteur, « *se ipsa movens* ». Cf. Stève Bobillier, *op. cit.*, p. 35-46.

37 *Ibid.*, v. 79-80. Voici la traduction française : « À plus grande force et meilleure nature / libres vous vous pliez ; et celle-là crée / en vous l'esprit, dont le ciel n'a tutelle. »

38 *Ibid.*, v. 91-96. Voici la traduction française : « D'abord elle sent le goût de menus biens ; / d'où elle est trompée, et vers eux va courir, / si guide ou frein ne détord son amour. »

Dans la *quaestio* quodlibétique *Quid ponat jus vel dominium*, rédigée entre 1280 et 1281[39], le théologien Pierre de Jean Olivi s'intéresse aux fondements du droit. En effet, après la permission accordée aux frères d'accéder aux études universitaires, et dans le cadre de l'acceptation des nouvelles missions pastorales que l'Église accordait à l'Ordre[40], les théologiens franciscains purent se tourner vers une analyse du fonctionnement de la société des laïcs et de la moralité des lois[41]. Grâce au savoir juridique déjà mobilisé lors de la querelle sur la pauvreté, dans *Quid ponat jus vel dominium* Olivi souhaite avant tout mener une étude des fondements du droit humain et de la justice civile. Dès le début de la *quaestio*, nous remarquons que les notions de droit de propriété et de pouvoir politique sont appréhendées comme relevant d'une forme de *dominium*[42]. En effet, au même titre que le droit de propriété, le pouvoir politique demeure une condition volontaire, et l'on devient maître des objets de la création ainsi que dépositaire d'un pouvoir politique uniquement par un acte volontaire, qu'Olivi appellera ailleurs *vendicacio*[43]. Les signes volontaires (les *signa voluntaria*), qui se traduisent en la revendication d'un droit en justice, sont donc à l'origine des dispositions juridiques régissant la vie en communauté. Compte tenu de leur force contraignante et de leur aptitude au maintien de la paix temporelle, Olivi se demande : « est-ce que le droit du pouvoir et de l'autorité d'un roi sur son royaume et sur ses sujets, ou le droit de propriété sur sa propre demeure ajoutent une certaine réalité aux choses ou aux personnes auxquel[le]s ces droits sont dits appartenir ?[44] » Autrement dit, se penchant sur la consistance et sur la force

39 Sylvain Piron, « Chronologie des écrits de Pierre de Jean Olivi. Deuxième partie : après l'été 1279 », *Oliviana*, n° 6, 2020, p. 6, disponible en ligne sur http://journals.openedition.org/oliviana/1050.

40 Sur ce sujet, voir Pietro Maranesi, « La minorità e lo studio nelle tensioni ideali degli inizi dell'Ordine Francescano », *Laurentianum*, n° 44, 2003, p. 25-61.

41 Par exemple, cf. le très célèbre *De contractibus*, rédigé à Narbonne entre 1293 et 1294, où Olivi souhaite livrer une analyse des actes commerciaux au sein de la communauté des laïcs pour répondre probablement aux doutes des fidèles – surtout des marchands et des banquiers – dont les pratiques semblaient entrer en contradiction avec les préceptes de l'Évangile. Voir l'introduction à Sylvain Piron, *Traité des contrats*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 27-92.

42 Petrus Johannis Olivi, Sylvain Piron (éd.), « Quid ponat ius vel dominium », *Oliviana*, n° 5, 2016, p. 1, disponible en ligne à l'adresse suivante : http://journals.openedition.org/oliviana/882.

43 Sur la notion de *vendicacio*, l'acte volontaire par lequel les hommes revendiquent un droit en justice, cf. P. J. Olivi, Sylvain Piron (dir.), *Traité des contrats*, *op. cit.*, p. 43-49.

44 Petrus Johannis Olivi, Sylvain Piron (éd.), « Quid ponat ius vel dominium », art. cit., p. 6. Toutes le traductions sont tirées de Petrus Johannis Olivi, Sylvain Piron (trad.), « Quelle réalité construit le droit ou le pouvoir ? », *Oliviana*, n° 5, 2016, disponible en ligne sur http://journals.openedition.org/oliviana/838.

contraignante des dispositions juridiques qui fondent l'autorité royale et le droit de propriété, Olivi souhaite comprendre quelle est l'origine de leur légitimité.

Après la double série d'arguments affirmatifs et négatifs, les *pro* et *contra* qui suivent le cheminement du raisonnement scolastique, Olivi répond que ces dispositions « construisent » réellement quelque chose dans le monde, sans pour autant ajouter de nouvelles essences dans la personne des hommes ayant tel ou tel droit[45]. Pour le théologien languedocien, l'origine des dispositions juridiques résiderait en Dieu, moteur de l'univers et principe supérieur auquel toute créature rationnelle doit être soumise[46]. La volonté divine, par sa naturelle tendance à la vertu et à la justice, accorde des grâces à tel ou tel individu, et par la seule raison que Dieu ait voulu cet ordre rationnel, les hommes sont astreints à le respecter. Autrement dit, les droits de propriété et le pouvoir royal étant des grâces octroyées par la divinité, ils deviennent un objet « en acte » du vouloir divin[47], et leur transgression équivaudrait à une insubordination de la créature rationnelle à l'ordre institué par Dieu[48]. Ainsi, dans *Quid ponat jus vel dominium*, Olivi légitime la juridiction humaine en l'identifiant avec la rectitude de la volonté et de la sagesse divines[49].

Plusieurs éléments théologiques de cette *quaestio* quodlibétique entrent en résonance avec les théories juridiques du XVI[e] chant du *Purgatoire*. Premièrement, la nécessité, exprimée par le double emploi de la part de

45 Petrus Johannis Olivi, Sylvain Piron (éd.), « Quid ponat ius vel dominium », art. cit., p. 6.

46 *Ibid.*

47 *Ibid.*

48 *Ibid.*, p. 7 : « Dignitas igitur aut iurisdictio et potestas regalis ponit realiter duo predicta [*scilicet ordine naturali et voluntate divina*], et idem est de dominio seu iure proprietatis quod quis habet in domo vel agro; et hinc est quod transgrediens hoc ius vere dicitur transgredi dei voluntatem et legem et tanto magis quanto id est magis a deo volitum et in divino velle inclusum. Voici la traduction française : « La dignité, la juridiction et le pouvoir royal consistent donc réellement en ces deux aspects [en l'ordre naturel et en la volonté divine], et il en va de même de la seigneurie ou du droit de propriété que quelqu'un a sur une maison ou un champ. C'est pour cela que celui qui transgresse ce droit est dit véritablement transgresser la volonté et la loi de Dieu, et d'autant plus quand cela est davantage voulu par Dieu et inclus dans le vouloir divin. »

49 *Ibid.*, p. 7 : « Sed ius ipsius iuris principaliter consistit in duobus predictis et in ratione communis iustitie, que prout absolutissima et abstractissima est, est realiter idem quod rectitudo divini velle et divine sapientie ». Voici la traduction : « Mais le principe de ce droit consiste principalement dans les deux aspects dessus dits et dans la raison de la justice commune qui, en tant qu'elle est la plus absolue et la plus abstraite, est réellement identique à la rectitude du vouloir divin et de la sagesse divine ». Il en va de même dans le *Traité des contrats*, où Olivi reconnaîtra la faculté des communautés humaines à se doter de statuts juridiques fondamentalement justes et équitables, capables de mener les citoyens au Bien commun. Cf. Petrus Johannis Olivi, Sylvain Piron, *Traité des contrats*, *op. cit.*, p. 46.

Dante du verbe « convenire », d'avoir un roi et des lois qui puissent endiguer les intempérances des hommes[50]. Ce roi, qui doit accomplir la mission d'un véritable « prince législateur[51] » à l'instar de l'empereur Justinien, célébré dans le VI[e] chant du *Paradis*, doit être à même de conduire les citoyens vers le Salut éternel[52]. En effet, dans le sillage de Giorgio Inglese[53], nous pourrions interpréter la métaphore « il fallut un vrai roi, qui sache discerner / de la vraie cité au moins de loin la tour[54] », comme l'image d'un voyage où l'on verrait au loin, tout comme lorsqu'on aperçoit les bourgs médiévaux perchés sur les collines des campagnes italiennes, la tour la plus élevée de la cité de notre destination. Ainsi le roi se trouve-t-il investi par la divinité d'une mission politique et surtout juridique, et participerait activement au grand dessein de la Providence divine[55]. Cette tâche doit le pousser à agir à l'instar de l'empereur Justinien qui, dans la rédaction du *Corpus Iuris Civilis*, « trancha le trop et le vain[56] » au sein des lois pour mener les *cives romani* à bon port dans le long et périlleux voyage de l'existence humaine. Deuxièmement, dans la *quaestio* quodlibétique, tout comme dans le XVI[e] chant du *Purgatoire*, la dimension juridique se trouve étroitement liée à la question du libre arbitre. Dans *Quid ponat jus*, Olivi affirmait que les créatures rationnelles, par leur dette envers Dieu et envers leur prochain, doivent obéir à l'ordre naturel voulu par la divinité[57]. De plus,

50 *Purgatoire* XVI, 94-96.

51 Cf. Ernst H. Kantorowicz, L. Mayali, (trad.), « La souveraineté de l'artiste. Notes sur quelques maximes juridiques et les théories de l'art à la Renaissance », dans *Mourir pour la patrie*, Paris, Presses universitaires de France, 1984, p. 33-57. Raffaele Ruggiero reprend cette idée du prince-législateur qui, à l'instar d'un artiste, crée en imitant la nature. Cf. Raffaele Ruggiero, « A maggior forza e a miglior natura / liberi soggiacete. Libertà e diritto in *Purgatorio XVI* », dans Raffaele Cavalluzzi, Pasquale Guaragnella, Raffaele Ruggiero (dir.), *Il Diritto e il Rovescio. La gravità della legge e la sostenibile leggerezza delle arti*, Atti del convegno degli Studi di Bari « Aldo Moro », 15-16 dicembre 2010, Lecce, Pensa MultiMedia, 2012, p. 65.

52 Pour l'éloge de la politique de Justinien, cf. *Paradis* VI, 10-12. Justinien lui-même rappellera son investiture divine dans la rédaction du *Corpus Iuris Civilis* aux vers 22-24.

53 Cf. Dante Alighieri, G. Inglese (éd.), *Commedia*, *Purgatorio*, Roma, Carocci, 2016, p. 206, note aux vers 95-96.

54 *Purgatoire* XVI, 95-96.

55 Cf. Petrus Johannis Olivi, Sylvain Piron (éd.), « Quid ponat ius vel dominium », art. cit., p. 6-7, où le théologien languedocien décrit le pouvoir royal comme un « objet » du vouloir divin, dont la tâche est de favoriser la réalisation du dessein providentiel de la divinité. En cette mission divine résiderait la prééminence des lois instituées par les autorités temporelles sur le libre arbitre des hommes.

56 *Paradis* VI, 12.

57 Petrus Johannis Olivi, Sylvain Piron (éd.), « Quid ponat ius vel dominium », art. cit., p. 6-7.

« la justice de la raison commune » étant directement présente dans les esprits rationnels, les hommes sont capables de juger de leurs actes en comprenant ce qu'il faut et ce qu'il ne faut pas accomplir[58]. Cette théorie de la présence de la « raison de la justice commune » dans les esprits rationnels, et de leur capacité innée de discerner le bien du mal, évoque des passages cruciaux dans le discours de Marco Lombardo. En effet, au vers 75, ce personnage avait affirmé que les hommes possèdent « le sens du bien et du mal » et encore, aux vers 79-81, refusant la théorie selon laquelle les actions humaines découleraient d'une simple conjonction des astres, il estimait que les hommes sont uniquement soumis à la puissance de Dieu qui crée en eux l'esprit (la *mens*), soit la faculté de juger de leurs actes : « A maggior forza e a miglior natura / liberi soggiacete[59] […] ». Compte tenu de la dette de la nature rationnelle envers Dieu, Olivi affirmait que la volonté de la divinité, partout où elle se porte, doit être appréhendée comme une loi inviolable[60]. Bien que libres, les créatures rationnelles sont donc soumises aux lois divines.

Toutefois, si Dieu a voulu octroyer à l'une de ses créatures la grâce d'un droit ou d'un pouvoir, et s'il exige qu'on lui obéisse comme on obéirait à la divinité elle-même[61], il laisse à tout un chacun une liberté fondamentale, soit la faculté d'être en accord ou en désaccord avec sa volonté. En effet, dans la section *De signis voluntariis*, qui apparaît à la fin de la *quaestio Quid ponat jus vel dominium*, Olivi affirme que la réalité du pouvoir royal et des droits de propriété réside en la seule intention mentale de ceux qui l'acceptent et de ceux qui l'instituent, autrement dit en la volonté des hommes de se conformer à cet ordre voulu par Dieu[62]. Pour cela, les actions des créatures rationnelles peuvent être appréhendées comme méritoires et déméritoires, et ce non seulement vis-à-vis de Dieu, mais aussi vis-à-vis de toute autre créature douée de raison[63]. Ainsi, les lois divines et humaines ne sont pas des dispositions qui ôteraient aux

58 *Ibid.*, p. 7 : « […] prout vero est concretive in mentibus rationalibus est naturalis vel gratuita rectitudo intellectus et affectus earum, per quam tenent et dicunt hoc vel illud debere fieri vel non fieri, aut hoc vel illud esse iustum aut iniustum. » Voici la traduction française : « […] en tant qu'elle est concrètement dans les esprits rationnels, [cette raison] est la rectitude naturelle ou gratuite de leur intellect et de leur affect, par laquelle ils jugent et disent que ceci ou cela doit être fait ou ne pas être fait, ou que ceci ou cela est juste ou injuste. »

59 *Purgatoire* XVI, 79-80. Voici la traduction française : « À plus grande force et meilleure nature / libres vous vous pliez […] ».

60 Petrus Johannis Olivi, Sylvain Piron (éd.), « Quid ponat ius vel dominium », art. cit., p. 6.

61 *Ibid.*

62 *Ibid.*, p. 7-8.

63 *Ibid.*, p. 9.

hommes la capacité d'agir selon leur libre arbitre, mais seulement des prescriptions obligatoires auxquelles ils doivent conformer leur volonté, la transgression de ces dispositions juridiques équivalant à un péché mortel en raison de leur origine divine. Dans cette théorie, le discours de Marco Lombardo et la *quaestio* quodlibétique sont en accord en ceci qu'ils affirment la nature fondamentalement libre des hommes et leur capacité de discerner le bien du mal. En outre, les lois humaines reproduisant la justice et la bonté de Dieu, elles ont été instituées afin de préserver cet ordre rationnel de la volonté de toute créature qui, refusant délibérément de reconnaître sa dette envers la divinité, braverait ses lois ainsi que son projet providentiel.

Dans cette adéquation de la volonté de la créature à la volonté divine, la dette théologique franciscaine est patente. En effet, l'un des éléments théologiques fondamentaux de la mystique franciscaine, la voie royale menant à la *sequela Christi*, est la charité chrétienne, qui doit être appréhendée comme une transfiguration de la créature en le Créateur, une condition spirituelle lui permettant de conformer sa vie et son vouloir à celui du Sauveur[64]. Si nous admettons qu'Olivi procédait à l'analyse de la réalité juridique à partir de sa culture théologique, et compte tenu des résonances théoriques entre la *quaestio Quid ponat jus* et le XVI^e^ chant du *Purgatoire*, nous pouvons émettre l'hypothèse selon laquelle la théorie du libre arbitre de Dante trouverait son origine en la notion de volonté élaborée dans les *studia* franciscains lors de la querelle sur la pauvreté. Se vouant à une vie de pauvreté volontaire, et souhaitant reproduire, par la charité et les bonnes œuvres chrétiennes, la vie du Christ, l'adéquation de la volonté de la créature à celle du Créateur demeure une condition mystique essentielle de l'expérience franciscaine. Élargissant le contenu théologique relevant de la mystique au domaine juridique, Pierre de Jean Olivi envisageait pour tout chrétien la même condition spirituelle, le même abandon de la créature au Créateur, mais dans un contexte différent, plus humain. Si les frères s'engageaient à suivre le Christ dans la forme de vie la plus parfaite, celle qui les poussait à « mourir au monde » pour se tourner uniquement vers Dieu[65], les simples laïques pouvaient, dans leur imperfection, embrasser une vie conforme aux enseignements évangéliques, bien que cette dernière fût moins noble que l'existence menée par les Frères Mineurs. En effet, étant donnée l'adéquation – voire la filiation – des lois humaines aux lois divines, les premières reproduisant la même tension vers le Bien commun

64 Pour la charité et la *sequela Christi* dans l'expérience mystique franciscaine, cf. Claudio Leonardi (dir.), *Letteratura francescana*, *Francesco e Chiara*, *op. cit*., p. XXX-XLV.

65 Cf. le premier chapitre de la *Regula non bullata*, dans *ibid.*, p. 7.

des secondes, Olivi – tout comme Dante dans le XVI^e^ chant du *Purgatoire* –, envisagerait l'abandon des citoyens à l'équité et à la justice des lois humaines comme un moyen efficace pour sauver son âme. En effet, par la remise du fidèle aux lois humaines, par cette « *sequela legum* » bâtie sur le modèle de la *sequela Christi* des Frères Mineurs, les laïcs s'engageraient sur un chemin sûr capable de les mener au Salut éternel. Si nous observons les *exempla vitae* du poème, les deux polarités de cette condition mystique de tout chrétien, de cette libre adéquation de la volonté de la créature à celle du Créateur peuvent apparaître en Vanni Fucci, voleur et blasphémateur condamné dans la septième bolge de l'*Enfer*[66], et en Piccarda Donati, sœur clarisse se trouvant au *Paradis*, dans le ciel de la Lune[67]. Si le premier, l'esprit le plus orgueilleux que Dante rencontrât en *Enfer*[68], enfreignit de son vivant les lois humaines et continua de braver Dieu même après sa mort[69], Piccarda Donati, belle-sœur du poète qui entra au monastère des Pauvres Dames de Monticelli, près de Florence, est le personnage qui permet au poète de connaître l'essence de la béatitude, autrement dit le total abandon de la créature au vouloir du Créateur[70]. En effet, c'est par elle que Dante comprend que dans les cieux, le paradis est là où toute volonté est en accord avec la volonté de Dieu :

> Chiaro mi fu allor come ogni dove
> in cielo è Paradiso, *etsi* la grazia
> del sommo ben d'un modo non vi piove[71].

Le rôle des autorités temporelles dans la mission divine de conduire les âmes au Salut éternel est fondamental. Dans la *quaestio* quodlibétique d'Olivi, cette tâche est octroyée au pouvoir royal en général, tandis que sous la plume de Dante elle semble relever de l'autorité temporelle la plus élevée, du ministère de l'un des « deux soleils » de Rome, à savoir l'Empereur[72]. Si l'Empereur doit

---

66 Cf. les XXIV^e^ et XXV^e^ chants de la première *cantica*.

67 Cf. les III^e^, IV^e^, V^e^ chants du *Paradis*, où le thème principal est l'abandon confiant de la créature à la volonté du Créateur.

68 *Enfer* XXV, 14.

69 Cf. *Ibid.*, v. 1-3, où Vanni Fucci montre à Dieu « le fiche », un geste insultant et blasphématoire qui témoigne de sa rébellion au Créateur.

70 Sur Piccarda Donati, voir Mario Fubini, « Donati, Piccarda », dans *Enciclopedia dantesca*, 1970, disponible en ligne sur https://www.treccani.it.

71 *Paradis* III, 88-90. Voici la traduction française : « Il me devint clair alors que toute place / au ciel est paradis, [même] si la souveraine / grâce partout n'y descend pas égale. »

72 Ainsi, dans la référence aux « deux soleils » de Rome, le Pape et l'Empereur sont les deux autorités suprêmes. Cf. *Purgatoire* XVI, 106-108.

veiller au respect des lois, qu'en est-il du pouvoir spirituel, de la mission du Pape ici-bas ? Dans le XVI^e^ chant du *Purgatoire*, parallèlement aux lois agissant comme des freins aux passions des hommes, Dante envisage l'existence d'un guide qui, conjointement au pouvoir temporel, serait à même de montrer la voie vers le Salut éternel[73]. Ce guide spirituel est le Pape, qui doit agir de concert avec l'Empereur pour préserver l'harmonie au sein de la communauté des hommes. La critique des velléités temporelles des Papes aux vers 97-102 nous montre quel était l'idéal ecclésiastique admis par Dante au sein de sa *visio* politique. Ne pouvant pas s'octroyer la mission de légiférer et d'interférer dans la sphère juridique assurant l'harmonie et la paix temporelle[74], le deuxième soleil de Rome doit uniquement être un guide qui, par son exemple, sache montrer aux fidèles quelle est la voie pour atteindre la béatitude céleste[75]. Et si le trône impérial demeure vacant, si bien que personne ne pourrait se consacrer à la noble tâche de rénover la juridiction existante[76], la véritable raison du fourvoiement du monde est à rechercher, selon Dante, dans la « mala condotta[77] » de ce guide qui, malgré la mission que le Christ lui a accordée, se montre avide de biens matériels et uniquement tourné vers une politique ayant pour but la consolidation de son pouvoir temporel[78]. Encore une fois, le VI^e^ chant du *Paradis* semble recéler la référence idéale des théories politiques recueillies dans

73 Cf. surtout *ibid.*, v. 93.

74 *Purgatoire* XVI, 97-99, où Dante affirme que le pouvoir temporel, malgré la politique pontificale visant la consolidation de son autorité dans le monde, n'est pas apanage du Souverain pontife : « Le leggi son: ma chi pon mano ad esse? / Nullo, però che 'l pastor che procede / ruminar può, ma non ha l'unghie fesse […] ».

75 Ce guide ayant négligé son ministère pastoral, le peuple est fourvoyé et suit son mauvais exemple. Cf. *Ibid.*, v. 100-102 : « […] per che la gente, che sua guida vede / pur a quel ben fedire ond'ell'è ghiotta, / di quel si pasce e più oltre non chiede. »

76 *Ibid.*, v. 97-99.

77 Comme l'affirme à juste titre Marina Marietti, la « mala condotta » de *Purgatoire* XVI, 103 est à mettre en relation avec le « malo essemplo » de la Papauté de *Paradis* XVIII, 126. *Cf.* Marina Marietti, « "Toi, qui n'écris que pour effacer…" : les tribulations du mouvement franciscain dans le *Paradis* de Dante », *Chroniques italiennes*, n° 2, 1989, p. 39-59. Dans cet article, la chercheuse propose une lecture de l'invective de *Paradis* XXVII à l'aune des critiques que les Spirituels adressaient à la Papauté corrompue, notamment sous le pontificat de Jean XXII. Dans ce chant, aux vers. 124-126, il est également question du libre arbitre et de sa nature fondamentalement bonne.

78 En ce sens, la métaphore de la « nourriture » du libre arbitre des hommes du XVI^e^ chant du *Purgatoire* ne vise que l'exemple de la Papauté, qui seule a la tâche de montrer aux hommes comment ils peuvent adopter une conduite véritablement chrétienne. Cf. *Purgatoire* XVI, 75-78 : « […] lume v'è dato a bene e a malizia, / e libero voler, che, se fatica / nele prime battaglie col ciel dura, / poi vince tutto, s'e' ben si notrica. »

le XVI[e] chant du *Purgatoire*. En effet, au rôle de « prince législateur », assuré par l'empereur Justinien grâce à la rédaction du *Corpus Iuris Civilis*, est jointe l'action spirituelle du Pape Agapet I qui sut détourner le « saint » empereur de l'hérésie du monophysisme, assurant ainsi à la fois le Salut du chef temporel et de ses sujets[79]. En ce sens, le couple Justinien-Agapet I, dans leur concorde et leur action conjointe, pourrait être le référent idéal de la théorie des « deux soleils » du XVI[e] chant du *Purgatoire*[80]. Toutefois, comme l'affirme Gennaro Sasso, il serait impossible, voire illusoire d'affirmer qu'une telle concorde entre la Papauté et l'Empire ait jamais existé dans la chrétienté occidentale, et encore moins à l'époque où Rome était païenne, puisque le Pape n'existait pas[81]. Il conviendrait plutôt de voir derrière les deux astres de Rome non pas une réalité historique, mais un idéal « bifront » où au soleil de la justice, incarné par l'empereur, s'ajouterait celui de la sagesse, incarné par un guide spirituel capable de montrer aux fidèles l'*exemplum Christi.*

La critique du pouvoir temporel de l'Église qui traverse de part en part le poème – de l'invective aux Papes simoniaques du XIX[e] chant de l'*Enfer*[82] à celle adressée à la Papauté corrompue sous Boniface VIII, Clément V et Jean XXII du XXVII[e] chant du *Paradis*[83] – invite à lire la *renovatio* ecclésiastique comme une partie essentielle de la vision politique de Dante. Adoptant la théorie de l'histoire de l'Église promue par la faction des Spirituels, selon laquelle l'Ordre

79 L'action conjointe de « la crosse » et de « l'épée » est également évoquée aux vers. 94-96 : « E quando il dente longobardo morse / la Santa Chiesa, sotto le sue ali, / Carlo Magno vincendo la soccorse. » Sur ce sujet, cf. Enrico Fenzi, *Dante ghibellino*, Napoli, La scuola di Pitagora editrice, 2019.

80 À cet idéal s'opposerait le couple formé par Constantin le Grand et par le Pape Sylvestre, le « premier riche Père » dont la *Donation Constantini* était, selon Dante, la cause de la corruption de l'Église et de son pouvoir temporel. Déjà Paolo Brezzi et Luigi Vannosi, dans « Giustiniano », *Enciclopedia Dantesca*, 1970, disponible en ligne sur https://www.treccani.it, voyaient dans le portrait de Justinien la volonté du poète de le présenter comme un « double » positif de l'empereur Constantin.

81 Gennaro Sasso, *op. cit.*

82 Cf. *Enfer* XIX, 90-117. Giovanni Vedovotto propose une intéressante lecture de l'invective contre les Papes simoniaques comme une critique montrant des *exempla* de Pontifes romains qui avaient adopté des postures éthiques contraires aux principes du franciscanisme. Ainsi, la simonie serait la manière dont Dante dénonce le pouvoir temporel de l'Église qui agissait à l'encontre de la valeur suprême de l'Ordre des Frères Mineurs, à savoir la pauvreté. Cf. Giovanni Vedovotto, « L'Anti-francescanesimo dei papi simoniaci (*Inferno*, XIX) », dans Giovanni Vedovotto (dir.), *Ottocento anni di Francesco: percorsi storici e letterari dal santo di Assisi a Papa Bergoglio*, Atti della giornata di studi, 11 ottobre 2015, Crespano del Grappa, Editrice S. Libérale, 2016, p. 51-76.

83 Sur cette invective, voir Marina Marietti, *op. cit.*

des Frères Mineurs devait engendrer un renouveau ecclésiastique détachant le Saint Siège de tout lien à la matérialité du monde[84], Dante envisagerait la papauté idéale sous le modèle du franciscanisme, la décrivant pauvre, humble et uniquement consacrée à sa mission pastorale auprès des fidèles[85]. Ainsi, l'idée d'une *renovatio Ecclesiae* que Dante hérite du spiritualisme franciscain, s'accompagnerait irréductiblement d'une *renovatio Imperii*, de l'élection d'un Empereur capable de suivre l'*exemplum Iustiniani*, à savoir de rétablir les lois et les fondements juridiques nécessaires à l'établissement d'une société vivant dans la paix et l'harmonie. En effet, pour Dante la *beatitudo huius vitae* est une étape fondamentale et préliminaire à la béatitude céleste, et les hommes ne sauraient sauver leurs âmes qu'en étant de leur vivant de « bons citoyens ». Du côté de la Papauté, l'exemple qui doit motiver l'action des Souverains pontifes pourrait résider en le très célèbre éloge de saint François du ciel du Soleil. En effet, dans le XI[e] chant du *Paradis*, le saint d'Assise est décrit comme un soleil[86], un homme qui, par la pauvreté et la charité, sut incarner la sagesse évangélique[87] et montrer à autrui la voie vers le Salut éternel.

En conclusion, l'héritage franciscain dans la *visio* politique de Dante semble porter essentiellement sur trois éléments. Premièrement, à la suite de la querelle sur la pauvreté évangélique, Dante semble hériter de l'importance que les théologiens franciscains accordaient au libre arbitre et à la liberté de la volonté dans leur définition de la personne. Deuxièmement, grâce à l'élargissement de la théologie franciscaine aux domaines relevant du droit et de la vie en communauté, Dante reprendrait la légitimation effectuée par les théologiens de l'Ordre – surtout par Pierre de Jean Olivi – des lois humaines dans la préservation de l'ordre rationnel voulu par Dieu. C'est ainsi que le respect des

---

84 Raoul Manselli, « Dante e l'*Ecclesia spiritualis* », art. cit., p. 123-127. Sur la mission providentielle confiée aux Ordres Mendiants, cf. Francesco Bausi, *Dante fra scienza e sapienza. Esegesi del canto XII del* Paradiso, Firenze, Olschki, 2009, p. 25-74. Pour les théories eschatologiques du *Commentaire sur l'Apocalypse* d'Olivi, qui furent ensuite reprises par les frères Spirituels dissidents, cf. Gian Luca Potestà, Marco Rizzi (dir.), *L'Anticristo. La scienza della fine*, vol. III, Milano, Mondadori, 2019, p. 355-357.

85 En effet, dans le XXVII[e] chant du *Paradis*, aux vers 40-45, Dante décrit les premiers successeurs de saint Pierre comme des Papes pauvres et uniquement tournés vers les biens célestes. Quelques vers après (55-60), il décrira la fondrière dans laquelle s'est enfoncée la Papauté contemporaine, dont le chef n'est pas un guide, mais bien un « loup ».

86 *Paradis* XI, 49-54.

87 Pour l'incarnation de la sagesse évangélique par saint François, voir Teodoro Forcellini, *Fonti teologlogiche francescane della* Commedia *di Dante*, Spoleto, Fondazione CISAM, 2018, p. 1-27. Pour la sagesse de saint François et de saint Dominique dans le ciel du Soleil, cf. Francesco Bausi, *op. cit.*

lois, qui demeurent fondamentalement justes et équitables, peuvent permettre aux simples fidèles de vivre une vie en adéquation avec la volonté divine. Enfin, Dante ferait siennes les critiques des Spirituels franciscains à la corruption pontificale et à sa volonté de puissance, accueillant dans son projet politique un renouveau de l'Église qui, la privant de toute attache temporelle, la rendrait conforme au deuxième soleil de Rome, ce guide spirituel qui, par sa pauvreté et son humilité, pourrait montrer aux fidèles la voie menant à Dieu. S'agissait-il d'une véritable utopie ? Au moment où Dante rédigeait le *Purgatoire*, le poète espérait en un changement dans l'échiquier politique italien par l'élection du nouvel empereur, le futur Henri VII (1311)[88]. À ce moment, le mythe de Rome représentait pour Dante une véritable « découverte ». Ce mythe ne concerne pas une institution historiquement déterminée, mais englobe des « idéaux » que le poète souhaitait opposer au fourvoiement du monde : Virgile, la vertu morale et civique, la justice de l'empereur veillant à la paix temporelle, l'action bienfaisante des poètes et des moralistes sont autant de remèdes que Dante envisageait pour redresser l'« humana civitas ». À l'action impériale, Dante joint la valeur d'exemple, la *praxis* de la Papauté qui, sortant de la bourbe de sa volonté de puissance, puisse agir comme un guide spirituel pour les citoyens. Il est certes difficile de concevoir aujourd'hui la Papauté de Boniface VIII et de Jean XXII abandonnant tout à fait ses plans de domination temporelle. Toutefois, à l'époque où Dante rédigeait le *Purgatoire*, l'eschatologie spirituelle franciscaine invitait les fidèles à espérer et à attendre avec confiance la réalisation du dessein providentiel, qui aurait immanquablement entraîné la défaite de l'*Ecclesia carnalis* et la victoire des hommes spirituels[89]. L'idéal d'une *Ecclesia spiritualis* n'était pas seulement largement répandu, mais il était considéré comme quelque chose de réalisable en ceci qu'il dépendait du dessein providentiel. La théorie des « deux soleils », en tant que projet d'une stricte séparation du pouvoir religieux du pouvoir temporel, garde en soi un élan utopique tout en anticipant le fonctionnement de nos sociétés modernes.

88 Giorgio Inglese, *Vita di Dante. Una biografia possibile*, *op. cit.*, p. 107-113.

89 Pour le programme apocalyptique d'Olivi et des Spirituels, cf. David Burr, L. Bergamaschi (trad.), *Olivi e la povertà francescana*, *op. cit.*, p. 165-177. Déjà Raoul Manselli affirmait qu'il ne s'agissait pas d'une véritable utopie, car les idéaux de l'*Ecclesia spiritualis* et d'un renouveau de l'Empire pouvaient apparaître, au début du XIV^e^ siècle, comme parfaitement réalisables. Cf. Raoul Manselli, « Dante e l'*Ecclesia spiritualis* », art. cit., p. 127-128.

Table des matières

Perle Abbrugiati, Raffaele Ruggiero
Introduction 5

Utopies politiques

Ettore Maria Grandoni
« Ben puoi veder che la mala condotta
è la cagion che 'l mondo ha fatto reo […] »
Le XVI[e] chant du *Purgatoire* entre le mythe de Rome
et l'idéal de l'*Ecclesia spiritualis*. Une utopie ? 17

Andrea Salvo Rossi
Utopia dell'antico, distopia del presente
Le Guerre d'Italia e la crisi dell'esemplarità di Roma 37

Maria Cristina Figorilli
Utopia e paradosso in Anton Francesco Doni e Ortensio Lando 51

Silvia Zoppi Garampi
« ma la spada del Ciel per me lavora »
L'utopia di Tommaso Campanella 65

Francesco Bonelli
« Lei! Sempre lei! »
Utopia e paradosso nel discorso della Scapigliatura democratica 77

Stefano Magni
I progetti federalisti del Borgese americano
Utopie conservatrici e di matrice religiosa 91

Élise Santalena
Utopies carcérales dans l'Italie du deuxième *biennio rosso* 107

Judith Obert
Voyage en utopie(s)
Stefano Benni à la *Biennale Democrazia « Utopico ? Possibile »* 123

Giovanni Privitera
Maurizio Pallante ou l'utopie pragmatique de la *Decrescita felice* 139

Utopies intellectuelles

Raffaele Ruggiero
Utopie et ponctuation
La colonia felice de Carlo Dossi 155

Michela Toppano
Les utopies scientifiques en Italie entre XIX^e^ et XX^e^ siècle
Les visages multiples d'un rêve prométhéen 167

Giovanni Tesio
La memoria come utopia 185

Alessandro Marignani
Epica e utopia in *Dopo Campoformio* di Roberto Roversi 197

Amélie Aubert-Noël
L'utopie du retour à la « pure vie » dans *Il pianeta irritabile* de Paolo Volponi,
Dissipatio H.G. de Guido Morselli et *Il re del magazzino* d'Antonio Porta 211

Anna Taglietti
Per un « neocristianesimo a sfondo disattivistico e copulatorio »
Le utopie erotico-anarchiche di Luciano Bianciardi
tra speranza e disillusione 225

Stefano Pifferi
Distopia, disillusione, disgregazione
L'universo imploso de *Le venti giornate di Torino* di Giorgio De Maria 239

Marie Fabre
Sur deux heureuses apocalypses
Zabriskie point et *Il mondo salvato dai ragazzini*
ou l'utopie comme parodie 253

Martin Ringot
Le doux rêvolutionnaire
Modalités du jeu calvinien comme discours utopique dans *Marcovaldo* 271

Perle Abbrugiati
L'île, la révolte et le vent
Trois utopies de Piero d'Ostra et leur auto-traduction 287

Utopies visuelles

Elena Paroli
Carlo Michelstaedter lettore di Leonardo da Vinci
fra utopia del presente e utopia della conoscenza 325

Kathy Agazzini
Utopie, architecture et réflexions sur deux projets urbanistiques
Scampia et l'EUR 341

Greta Gribaudo
Utopia e illusione in *immagine* nella letteratura di Italo Calvino 355

Comptes rendus 381

Italies 25

Perle Abbrugiati, Raffaele Ruggiero — Introduction

Utopies politiques

Ettore Maria Grandoni — « Ben puoi veder che la mala condotta / è la cagion che 'l mondo ha fatto reo […] »
Le XVI[e] chant du *Purgatoire* entre le mythe de Rome et l'idéal de l'*Ecclesia spiritualis*. Une utopie ?

Andrea Salvo Rossi — Utopia dell'antico, distopia del presente
Le Guerre d'Italia e la crisi dell'esemplarità di Roma

Maria Cristina Figorilli — Utopia e paradosso in Anton Francesco Doni e Ortensio Lando

Silvia Zoppi Garampi — « ma la spada del Ciel per me lavora »
L'utopia di Tommaso Campanella

Francesco Bonelli — « Lei! Sempre lei! »
Utopia e paradosso nel discorso della Scapigliatura democratica

Stefano Magni — I progetti federalisti del Borgese americano
Utopie conservatrici e di matrice religiosa

Élise Santalena — Utopies carcérales dans l'Italie du deuxième *biennio rosso*

Judith Obert — Voyage en utopie(s)
Stefano Benni à la *Biennale Democrazia « Utopico? Possibile »*

Giovanni Privitera — Maurizio Pallante ou l'utopie pragmatique de la *Decrescita felice*

Utopies intellectuelles

Raffaele Ruggiero — Utopie et ponctuation
La colonia felice de Carlo Dossi

Michela Toppano — Les utopies scientifiques en Italie entre XIX[e] et XX[e] siècle
Les visages multiples d'un rêve prométhéen

Giovanni Tesio — La memoria come utopia

Alessandro Marignani — Epica e utopia in *Dopo Campoformio* di Roberto Roversi

Amélie Aubert-Noël — L'utopie du retour à la « pure vie » dans *Il pianeta irritabile* de Paolo Volponi, *Dissipatio H.G.* de Guido Morselli et *Il re del magazzino* d'Antonio Porta

Anna Taglietti — Per un « neocristianesimo a sfondo disattivistico e copulatorio »
Le utopie erotico-anarchiche di Luciano Bianciardi tra speranza e disillusione

Stefano Pifferi — L'universo imploso de *Le venti giornate di Torino* di Giorgio De Maria

Marie Fabre — Sur deux heureuses apocalypses
Zabriskie point et *Il mondo salvato dai ragazzini* ou l'utopie comme parodie

Martin Ringot — Le doux rêvolutionnaire
Modalités du jeu calvinien comme discours utopique dans *Marcovaldo*

Perle Abbrugiati — L'île, la révolte et le vent
Trois utopies de Piero d'Ostra et leur auto-traduction

Elena Paroli — Carlo Michelstaedter lettore di Leonardo da Vinci
fra utopia del presente e utopia della conoscenza

Kathy Agazzini — Utopie, architecture et réflexions sur deux projets urbanistiques
Scampia et l'EUR

Greta Gribaudo — Utopia e illusione in *immagine* nella letteratura di Italo Calvino

Comptes rendus

Presses Universitaires de Provence
Aix*Marseille université
Initiative d'excellence
Éditions
CAER
Centre Aixois d'Études Romanes

9 791032 003428

20 €