

## **Le Pape et l'Empereur**

**Didier OTTAVIANI**

Maître de conférences en philosophie,  
ENS-LSH Lyon, Cerphi (UMR 5037) / Jeune équipe ANR ORACL

### **Introduction**

Une des principales querelles de la pensée politique médiévale est celle qui oppose deux figures centrales de l'autorité, le pape et l'empereur, qui représentent les deux pouvoirs, spirituel et temporel, auxquels se trouvent soumis les chrétiens de l'époque. Les domaines de compétence respectifs de ces deux autorités ayant tendance à se chevaucher dans l'Occident chrétien, la question de savoir si ces pouvoirs étaient autonomes, ou si l'un devait avoir une autorité sur l'autre, constitue un des aspects principaux de cette lutte. Cependant, l'exposé historique des rapports tumultueux entre ces deux figures ne doit pas masquer le fait que le débat est essentiellement mené à l'époque dans le champ théorique, les deux camps disposants de penseurs acquis à leur cause, tentant de fonder leur position à partir d'analyses philosophiques. Suivant le célèbre jugement de saint Paul, selon lequel « tout pouvoir vient de Dieu »<sup>[1]</sup>, le pape revendique ainsi, en tant que représentant du Créateur, le pouvoir suprême, une plenitudo potestatis qui le placerait au-dessus des princes, des rois ou des empereurs. En réaction, les partisans de l'Empire mettent en place un ensemble théorique complexe et non homogène, dont le but principal est la contestation de l'influence temporelle du pouvoir pontifical. Au cours de ces débats se constituent ainsi ce que nous nommerons deux « figures », c'est-à-dire deux personnages théoriques souvent éloignés de leurs correspondants réels. En effet, même revendiqué avec force, le pouvoir pontifical reste avant tout théorique, car il ne dispose dans les faits que de moyens très limités pour s'appliquer réellement : sans pouvoir coercitif puissant, sans armes autres que l'interdit ou l'excommunication, le pape ne dispose pas de la puissance pratique qu'il revendique pourtant au niveau théorique. Pour comprendre la manière dont ces figures se sont historiquement construites, il est nécessaire de présenter un aperçu de l'évolution de la figure du « pape », qui s'est profondément modifiée au cours du moyen âge.

## **Aperçu historique de la querelle [2]**

L'histoire des rapports entre ces deux figures antagonistes de l'autorité que sont le pape et l'empereur manifeste donc un hiatus entre les exigences théoriques formulées dans les textes et la pratique effective du pouvoir. En effet, si le pape ne cesse, surtout à partir du XI<sup>e</sup> siècle, de revendiquer un pouvoir sur l'ordre temporel, celui-ci lui est en pratique refusé puisqu'il ne dispose pas d'une puissance permettant d'imposer ses volontés. L'un des principaux arguments du pape pour revendiquer le contrôle du pouvoir temporel est un texte essentiellement symbolique, la Donation de Constantin. Il s'agit d'une lettre que l'empereur Constantin aurait adressé au pape Sylvestre en 315, en réalité un faux sans doute fabriqué au VIII<sup>e</sup> siècle. Ce texte raconte la conversion de Constantin, son baptême et sa guérison de la lèpre grâce à l'intervention de Sylvestre, mais il se présente surtout comme une transmission du pouvoir impérial au pape, Constantin léguant à celui-ci les insignes impériaux, le palais de Latran à Rome et surtout la totalité de son pouvoir qui était à la fois spirituel et temporel. Le but premier de cette lettre était de justifier la rupture entre le pape et l'empereur de Byzance, et de donner aux Francs l'assurance que les territoires byzantins en Italie appartenaient au pape, et que celui-ci pouvait donc les leur donner. Sur le plan théorique cependant, la Donation allait plus loin encore, en offrant au pape la possibilité de nommer l'empereur de son choix, c'est-à-dire de contrôler directement le pouvoir temporel. Pourtant, ce texte se révèle à double tranchant car, dans le récit de la Donation, c'est l'empereur qui donne le pouvoir et qui pose la couronne sur la tête du pape : n'est-ce pas pour signifier qu'en dernière analyse c'est l'empereur qui fait les papes plutôt que l'inverse ? Conscient de ce problème, Grégoire VII, élu pape en 1073, tente de renforcer le pouvoir spirituel, en affirmant que « le pape ne peut être jugé par personne », qu'il est le seul à pouvoir disposer des insignes impériaux (acquis de la Donation) ou encore qu'il « peut déposer les empereurs »[3].

C'est cependant sous le règne d'Innocent III (1198-1216) que le pouvoir pontifical produit ses revendications les plus fortes, considérant que le pape possède une plenitudo potestatis, puissance absolue qui le place au-dessus des rois et des empereurs. Ce changement est d'abord celui d'un titre : jusqu'alors, le pape était nommé le « vicaire de saint Pierre », tirant son autorité de l'Apôtre, qui lui-même la recevait directement du Christ. Si la source du pouvoir pontifical est à Rome, c'est en effet parce que s'y trouve la tombe de saint Pierre, et c'est lui que l'on vient

voir en réalité lorsque l'on a une audience auprès du pape, qui n'est que la persona, la manifestation physique de saint Pierre. En ce sens, le pouvoir n'appartient pas à l'individu élu pape mais bien à l'Apôtre, ce qu'Innocent III modifie en proclamant qu'il n'est pas le vicaire du « Prince des apôtres » mais « le Vicaire de Jésus-Christ ». Cette mutation est fondamentale, car elle ouvre sur la possibilité d'une domination universelle du pape, désormais investi du pouvoir christique (le Christ n'étant pas un simple individu mais représentant l'ensemble du genre humain), et le conduit à affirmer que les deux ordres du pouvoir, spirituel et temporel, sont investis dans la figure pontificale<sup>[4]</sup>. Il nous faut cependant noter qu'une fois encore le pouvoir que s'attribue le pape est avant tout théorique car, dans les faits, il ne peut agir sans l'appui des pouvoirs séculiers. Ainsi, la distribution des charges de l'Église ne peut se faire sans d'intenses tractations entre les souverains séculiers et le souverain pontife. La force principale de ce dernier est de disposer d'un appareil législatif considérable, ainsi que d'une organisation bien plus structurée que celle des royaumes. Mais à la charnière des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, la lutte va prendre une tournure plus violente dans l'affrontement qui oppose le pape Boniface VIII et Philippe IV le Bel, Roi de France.

Le conflit débute en février 1296, avec la décrétale de Boniface VIII intitulée *Clericis laicos*, par laquelle il veut empêcher le Roi de France d'exiger des ecclésiastiques de l'argent qu'il destine à une guerre contre Édouard I<sup>er</sup> d'Angleterre. Les terres de l'Église situées au sein du royaume de France se trouvent en effet sous la juridiction du pape, et lui seul peut y percevoir des taxes. Philippe IV cherche à empiéter sur la juridiction de l'Église, ne voulant pas qu'il y ait dans son royaume des zones qui ne soient pas soumises à son pouvoir. Il veut ainsi réaffirmer son autorité judiciaire et législative sur son royaume, et par la même occasion prendre son autonomie vis-à-vis des autorités ecclésiastiques. Bien que le pape cède dans un premier temps, le conflit s'envenime lorsque le roi fait arrêter en 1301 l'évêque de Pamiers sous prétexte de trahison. La même année, Boniface VIII réplique par la bulle *Ausculta filii*, dans laquelle il rappelle qu'il est le « père » et que le roi est le « fils », texte qu'il conclut en convoquant à Rome les représentants de l'Église de France. Cette bulle provoque d'importants remous en France, d'autant que le texte se trouve modifié par Guillaume de Nogaret, qui le rend bien plus offensant afin d'agiter les esprits du royaume. Aidés par les Colonna, famille exilée en France et hostile à Boniface VIII, les Français vont alors accuser ce dernier d'avoir assassiné son prédécesseur, Célestin V, et Philippe IV le « Très

Chrétien » se présente dès lors comme celui qui a à charge de démettre le criminel installé sur le trône de saint Pierre. En réponse, Boniface écrit la bulle *Unam Sanctam* [5] le 18 novembre 1302, dans laquelle il affirme la plenitudo potestatis du pape et le fait que les rois doivent se soumettre à lui, en tant qu'il est vicaire du Christ. La bulle suit des positions proches de celles d'Innocent III et de Thomas d'Aquin, proposant un texte théorique qui reprend l'idée selon laquelle le pape dispose des deux glaives du pouvoir, le temporel et le spirituel, le premier devant toujours être subordonné au second. La réaction de Philippe IV est très violente (d'autant que le pape le menace d'excommunication) : alors que Boniface se trouve à Agnani[6], une petite escouade est envoyée pour l'arrêter le 9 septembre 1303, menée par Guillaume de Nogaret. Si cette arrestation est finalement un échec, la population de la bourgade se portant au secours du pape, elle affecte fortement ce dernier qui mourra peu après. Agnani apparaît comme un tournant dans la querelle entre ces deux figures majeures de l'autorité à la fin du moyen âge, car il s'agit là de leur affrontement historique le plus important. Mais elle nous éclaire aussi sur la manière dont le conflit pouvait être mené : les deux partis se devaient d'appuyer leurs positions par des théories fortes, seules aptes à justifier leurs pratiques. En effet, l'attentat d'Agnani n'est que la manifestation événementielle d'une querelle avant tout théorique qui opposait depuis longtemps les deux ordres.

Plus encore que dans les faits, c'est au niveau des discours que les deux pouvoirs ont mené le combat durant le moyen âge. Les partisans du pape pouvaient s'appuyer entre autres sur la Donation, sur les écrits d'Innocent III ou encore sur les textes politiques de Thomas d'Aquin ; ceux de l'empereur avaient également leurs théoriciens, comme Jean de Paris, Dante ou encore Marsile de Padoue. Si des faits historiques comme la lutte entre Boniface VIII et Philippe IV permettent d'illustrer la querelle entre les deux autorités, ils ne suffisent cependant pas à en comprendre l'ampleur car celle-ci est avant tout une querelle idéologique. Pour cette raison, nous avons choisi de parler du pape et de l'empereur comme de deux « figures », voulant suggérer par là qu'elles n'ont pas de correspondants historiques réels, qu'elle ne sont que des figures du discours, constituées en son sein à partir de deux appareillages conceptuels distincts. Ainsi, même si le pape n'a dans les faits pas de réelle puissance coercitive ni de moyens de pression efficaces, lui-même ou ses partisans produisent un discours de puissance qui, comme tel, ne peut être combattu que par d'autres discours. Si l'histoire effective des relations entre ces deux pouvoirs est

surtout celle de compromis et de collaborations, malgré quelques moments d'achoppement, leur histoire est celle de la construction progressive de deux figures discursives antagonistes du pouvoir politique.

### **La suprématie du pouvoir spirituel**

Pour comprendre les arguments des partisans du pouvoir pontifical, il est nécessaire de noter que la différenciation entre le domaine spirituel et le domaine temporel ne se résume pas, pour les penseurs de l'époque, à la distinction entre les clercs et les laïcs. Elle se fonde surtout sur une métaphysique particulière, néoplatonicienne<sup>[7]</sup>, pensant le monde selon une structure hiérarchique qui consacre la primauté du céleste sur le terrestre. La métaphysique médiévale considère en effet que l'ensemble de l'être constitue une échelle ontologique, sur laquelle les étants se situent en fonction de leur degré de perfection. Le sommet de cette échelle est occupé par les êtres qui relèvent strictement du monde spirituel, les Intelligences angéliques, viennent ensuite les hommes, certes dotés d'un intellect mais également englués dans une existence matérielle, puis les animaux, les végétaux, les minéraux et enfin, au plus bas degré, se trouvent les quatre éléments ou la matière première, informe. Chacun de ces degrés se subdivise lui aussi, les hommes eux-mêmes se distribuant sur une échelle qui se fonde sur leur plus ou moins grande utilisation de l'intellect. Ainsi, les individus qui se consacrent à la vie active et utilisent de ce fait peu les fonctions intellectuelles se trouvent à la base de cette échelle, les plus vils d'entre eux étant presque réduits à l'état de bêtes, tandis qu'au sommet se trouvent ceux qui choisissent la vie contemplative, ceux qui font le plus haut usage de leur intellect. C'est ainsi que, dans une société où les lettrés sont avant tout des clercs, se met en place une hiérarchie sociale dans laquelle ces derniers revendiquent une dignité supérieure à celle des laïcs. C'est ce que cherchait à établir le pape Grégoire VII au XI<sup>e</sup> siècle, et une telle classification se trouve également dans le *De sacramentis christianæ fidei* d'Hughes de Saint-Victor au XII<sup>e</sup> siècle. Pour ce dernier, le laïc et le clerc se distinguent comme le terrestre du céleste ou le corporel du spirituel, ce qui, lu au travers de la hiérarchie ontologique, permet d'affirmer que le pouvoir de l'Église est supérieur au pouvoir politique. Il s'agit donc de penser deux ordres du pouvoir et leur dépendance mutuelle, qui est souvent illustrée par la théorie des « deux glaives ». Dans les Évangiles, avant l'arrestation de Jésus, les apôtres lui

présentent deux glaives[8], qui sont traditionnellement interprétés comme les deux versants du pouvoir, spirituel et temporel. Le glaive spirituel est celui du pouvoir pontifical, représentant par exemple l'excommunication, et le glaive temporel est celui du pouvoir politique. Il faut tout d'abord noter que ce second glaive n'est pas censé être manié par le pape, idée que l'on tire également de l'interprétation des Écritures, lorsqu'il est dit que Pierre doit « remettre son glaive au fourreau[9] ». Les défenseurs de la suprématie pontificale considèrent ainsi que le second glaive est bien manié par l'autorité laïque, mais qu'elle doit le faire en fonction des exigences du pouvoir spirituel. Bernard de Clairvaux note cependant que lorsque le danger est très grand, le pape peut se saisir de ce second glaive et l'utiliser, par exemple lorsqu'il s'agit de partir en croisade. Alors que les partisans du pouvoir séculier considèrent que les deux glaives sont des pouvoirs indépendants, les défenseurs du pouvoir pontifical vont au contraire défendre l'idée que c'est bien le pape qui a au final autorité sur les deux, bien qu'il n'en manie qu'un.

Les principaux arguments des partisans du pape peuvent être trouvés dans le *De ecclesiastica potestate* de Gilles de Rome[10], traité écrit vers 1301-1302, au cœur de la crise entre Boniface VIII et Philippe IV, peu de temps avant la bulle *Unam sanctam* qu'il inspira. Dans la première partie de ce texte se trouve exposée la nature du pouvoir ecclésiastique et les raisons de sa supériorité par rapport au pouvoir temporel. Au début de l'ouvrage, Gilles de Rome énonce le rôle du Souverain pontife, qui est avant tout de s'occuper de ce qui concerne la morale ou la foi, ce qui relève de sa stricte autorité spirituelle (*DEP*, I, 1, § 2). Cependant, la volonté de placer cette autorité spirituelle au-dessus de tous les pouvoirs temporels est marquée d'entrée de jeu, tout d'abord parce que, comme l'affirmait déjà Grégoire VII, le pape est « juge de toutes choses », mais ne peut être jugé « par personne » (*DEP*, I, 2, § 6), ce qui institue une immunité pontificale par rapport aux pouvoirs temporels. Les arguments proposés par Gilles de Rome sont avant tout métaphysiques, et c'est à partir d'une vision hiérarchique de l'ordre du monde qu'il pense la suprématie du pape. Toutes les choses sont en effet hiérarchisées en fonction de leur essence, et c'est parce que la nature, l'essence du pape est plus parfaite que celles des autres souverains que son autorité est supérieure et que ceux-ci lui doivent obéissance, car les créatures les plus imparfaites doivent se soumettre aux plus parfaites (*DEP*, II, 4, § 13). Pour appuyer son propos, Gilles de Rome va instituer différentes hiérarchies qui constituent le fondement de son argumentation, au premier rang desquelles se trouve la

hiérarchie naturelle dont la base est constituée par la matérialité non-vivante, représentée par la Terre et l'Eau. Puis viennent les vivants non sensibles (végétaux), les vivants sensibles (animaux) et enfin, au sommet, se trouvent les hommes, qui sont sensibles et pensants. De par sa position dans cette échelle, l'homme a donc pour vocation de soumettre à sa puissance tous les échelons inférieurs. Une seconde hiérarchie vient préciser la première, en introduisant cette fois une séparation entre le corps et l'âme. Le corps est considéré comme supérieur aux différents objets matériels (fer, bois, outils...) car il peut les utiliser ou les transformer, mais lui-même est soumis à l'âme qui lui est supérieure et le dirige (*DEP*, II, 4, § 8). L'âme est un principe spirituel immortel, mais son devenir doit être guidé par une instance qui lui permette d'atteindre la béatitude parfaite de l'autre vie. Or, comme le pape est celui qui a en charge la morale et la foi, c'est à lui qu'il appartient d'instaurer le gouvernement des âmes, afin de leur permettre d'atteindre la vie éternelle. Cette seconde hiérarchie a donc pour base les choses matérielles, sur lesquelles agissent les corps, eux-mêmes agissant sous l'égide de l'âme, qui se trouve pour sa part soumise au pape. A cette seconde hiérarchie vient se greffer une troisième qui cette fois organise les ordres sociaux en fonction de leurs finalités, temporelle ou spirituelle. Ce sont ici les différents ordres du pouvoir qui sont étudiés, mais toujours en fonction d'une hiérarchie métaphysique qui soumet le temporel au spirituel (*DEP*, II, 4, § 15). Le pouvoir des rois a le domaine corporel pour finalité, tandis que celle de l'Église réside dans les choses spirituelles. Le raisonnement est donc clair : puisque le corps est toujours soumis à l'âme comme l'indique la seconde hiérarchie, alors nécessairement le pouvoir temporel, qui ne s'occupe que de choses matérielles, doit se soumettre au pouvoir spirituel. Comme ce dernier a une structure hiérarchique dont le sommet est le pape, c'est à ce dernier que doivent obéir tous les ordres du pouvoir. Ainsi, le pape est le juge suprême de tous les seigneurs temporels, et il ne peut lui-même être jugé par aucun d'eux, mais seulement par Dieu. Le rôle des rois est donc de préparer le monde matériel pour qu'il puisse être gouverné par les instances spirituelles, leur rôle est donc de promouvoir la justice dans le champ corporel afin de faciliter le rôle de gouvernement du spirituel (*DEP*, II, 6, § 21). Outre ces arguments hiérarchiques, Gilles de Rome utilise également un argument d'ancienneté (*DEP*, I, 6, § 1) fondée sur l'idée que l'on trouve chez Aristote ou Thomas d'Aquin [11] selon laquelle ce qui vient avant est essentiellement plus parfait que ce qui vient ensuite. Considérant qu'Adam, Abel ou Noé avaient réalisé des actions qui relevaient d'une

forme de prêtrise, alors que le premier roi n'est mentionné qu'au dixième livre de la Genèse, il en conclut l'antériorité du religieux sur le politique, et donc sa plus grande perfection.

Nous retrouvons la même logique dans le traitement de la question des deux glaives, car le glaive spirituel, possédé par le pape, est essentiellement supérieur au temporel. De plus, l'Église a une vocation universelle que soulignait le titre pontifical de « Vicaire du Christ », tandis que les pouvoirs temporels sont limités, particuliers, puisqu'ils agissent sur le corporel et se trouvent limités aux frontières du royaume (DEP, II, 10). Prenant l'exemple d'un forgeron, Gilles de Rome montre que le pouvoir temporel, qui a pour finalité les choses matérielles, est semblable au marteau du forgeron, tandis que le pouvoir spirituel est comme le forgeron lui-même (DEP, III, 4, § 4). Le pouvoir « premier » est donc celui qui fixe la finalité ultime de l'action, c'est-à-dire que, comme le forgeron, le pouvoir spirituel dirige l'ensemble des opérations vers le but ultime ; cependant l'opération elle-même concerne les choses matérielles au sein desquelles elle prend place, et doit de ce fait être déléguée au pouvoir temporel. Par son exemple, Gilles de Rome marque très fortement la dépendance du temporel par rapport au spirituel, puisque le pouvoir des rois et des princes se trouve réduit à n'être que l'outil du pouvoir pontifical qui fixe la finalité universelle des hommes. Le pouvoir réellement primaire est cependant celui de Dieu, qui est le seul Roi véritable de toutes les créatures, ainsi que l'enseignait saint Paul affirmant que « tout pouvoir vient de Dieu ». Cette origine divine assure la bonté essentielle du pouvoir, mais dans son usage il peut devenir mauvais en s'écartant de la finalité voulue par le Créateur ; si le roi temporel ne poursuit pas cette finalité, il peut donc être destitué par le pape (DEP, II, 9, § 10). Il faut cependant noter que l'Église a pour rôle d'instituer un pouvoir qui aura en charge la gestion des choses temporelle (DEP, III, 4, § 5), mais qu'elle n'intervient pas en permanence sur celui-ci, qui dispose donc d'une autonomie relative. Ce n'est que dans certains cas particuliers – par exemple lorsque le roi s'écarte de la finalité spirituelle – que le pouvoir spirituel reprend ses prérogatives et influe sur le temporel.

Le *De ecclesiastica potestate* se présente comme un traité démonstratif qui prouve la domination du spirituel sur le temporel à partir d'une conception métaphysique hiérarchique constituant le fondement de l'argumentation. En présentant le pouvoir pontifical comme une fonction à vocation universelle, intermédiaire entre Dieu et les hommes, il relègue ainsi le temporel dans le champ de la particularité. Cependant, c'est dans le cadre de la même métaphysique générale que

les adversaires de la plenitudo potestatis vont formuler leurs démonstrations ; si donc tous les penseurs admettent le même système onto-théologique, ils vont se différencier dans l'interprétation de la place du temporel en son sein. Leurs arguments ne cherchent pas à renier totalement la supériorité essentielle du spirituel sur le temporel, mais plutôt à affirmer, dans cette hiérarchie, l'autonomie du pouvoir séculier.

### **L'autonomie du pouvoir temporel**

Écrit vers 1302-1303, peu de temps après le *De ecclesiastica potestate*, le *De potestate regia et papali* de Jean de Paris [12] répond aux arguments de Gilles de Rome tout en tentant de protéger la sphère temporelle de la domination spirituelle en proposant une séparation des pouvoirs plutôt qu'un rapport de dépendance. Jean de Paris ne conteste pas l'universalisme de l'Église, mais en restreint le pouvoir en considérant que son rôle se limite à conduire les hommes vers le salut. Pour ce qui est du pouvoir temporel, il ne conteste là encore pas sa particularité, affirmant même qu'il varie en fonction des différences climatiques et géographiques. Si donc le spirituel est plus digne que le temporel et que lui seul a une réelle vocation universelle, comment contester les affirmations de Gilles de Rome ? Jean de Paris contourne le problème en affirmant que la différence de dignité ne conduit pas à une dépendance, car les deux ordres du pouvoir sont directement institués par Dieu. En fait, il substitue à la hiérarchie simple Dieu-Pape-Roi une double hiérarchie, Dieu-Pape et Dieu-Roi. Le pouvoir du pape vient ainsi directement de Dieu, et est plus digne que celui des rois puisqu'il relève du domaine spirituel, mais le pouvoir du roi vient lui aussi directement de Dieu, et non du pape. De cette manière, le pouvoir séculier est bien inférieur en dignité au pouvoir ecclésiastique, mais comme les deux sont directement institués par Dieu, la hiérarchie intermédiaire Pape-Roi disparaît, le pouvoir du roi ne provenant pas du pape. Il existe cependant des cas pour lesquels le spirituel peut intervenir dans le temporel, par exemple lorsque se développe une hérésie ou des opinions erronées concernant le dogme, ou encore lorsqu'un individu commet des péchés. Si le pape peut procéder à une excommunication, il ne peut en aucun cas imposer une peine corporelle ou la mort. De plus, si le pape peut excommunier un roi hérétique, le roi peut pour sa part dénoncer un pape criminel – comme le fit Philippe IV dans sa querelle avec Boniface VIII – en faisant pression sur le pape lui-même, sur ses cardinaux ou sur le peuple. Si

Jean de Paris remet en question l'immunité pontificale et distingue clairement les deux ordres du pouvoir, sa démonstration semble contenir quelques faiblesses, tout d'abord parce qu'il reconnaît la particularité et l'éclatement du pouvoir temporel en une multitude de rois et princes. Dès lors, n'est-il pas contradictoire de penser d'une part une communauté spirituelle universelle gouvernée par le pape, et d'autre part une multitude de pouvoirs séculiers, morcelés, qui risquent de ruiner l'universalisme de l'Église? Ensuite, le fait que le pape ou le roi puissent se déposer mutuellement ne vient-il pas contredire une réelle autonomie des deux?

Pour les défenseurs d'une réelle autonomie du pouvoir temporel, la solution du problème ne peut être trouvée dans une pensée de la multiplication des pouvoirs temporels et suppose que ce construise, face au pape, un pouvoir temporel unique et universel. Pour cette raison, les penseurs du début du XIV<sup>e</sup> siècle vont s'efforcer de réactiver une ancienne figure du pouvoir, celle de l'empereur, sorte de roi des rois, disposant d'un pouvoir temporel universel et non plus particulier. Avec cette nouvelle figure, il devient possible de transformer les deux hiérarchie et de différencier l'ordre des pouvoirs spirituels (Dieu-Pape-Évêques) de l'ordre temporel (Dieu-Empereur-Rois). Il faut tout d'abord noter que cet empereur est bien une figure purement théorique, car il n'y a pas – contrairement au pape vis-à-vis des évêques – de réel empereur qui serait reconnu par l'ensemble des rois comme leur maître. L'Empire temporel est donc avant tout une idée, l'unification de tous les royaumes sous l'égide d'un seul pouvoir séculier à vocation universelle. C'est pour résoudre un tel problème que Dante, dans sa *Monarchie* composée dans les années 1316-1317, va proposer une nouvelle conception du rapport entre les pouvoirs, en insistant sur la vocation universelle du pouvoir impérial. Le fondement de son argumentation repose sur la distinction de deux ordres de la béatitude pour les hommes, alors que pour des théologiens comme Thomas d'Aquin n'existait qu'une seule béatitude, céleste, obtenue après la mort du corps (la béatitude terrestre ne se disant donc que par homonymie). Pour Dante, l'homme étant une créature à la fois spirituelle et corporelle, il dispose d'une double finalité : en tant que créature spirituelle, il aspire à une béatitude qui lui est promise par les enseignements spirituels et vers laquelle il se dirige par la foi, mais, en tant que créature terrestre, il a également une finalité en cette vie. Cette dernière peut être atteinte par la raison et l'enseignement philosophique, qui lui permet de réaliser la vie bonne<sup>[13]</sup>. Pour être exact, il faut cependant préciser qu'il y a pour lui trois ordres de félicité

pour l'homme, ainsi qu'il le précisait dans son *Convivio* écrit vers 1304-1307. En effet, tous les hommes ne peuvent se diriger vers la vie philosophique contemplative, ainsi que l'affirmait déjà Aristote, car une partie d'entre eux doit se consacrer à la vie active afin de répondre aux besoins essentiels de la communauté. Il y a donc deux ordres de la félicité en cette vie, l'un relevant de la vie active, l'autre de la vie contemplative et cette dernière, plus spirituelle, est supérieure en dignité à la première<sup>[14]</sup>. Si donc la béatitude la plus parfaite est bien celle de la vision directe en Dieu, elle ne peut cependant être considérée comme la finalité de l'homme *en cette vie*, puisqu'elle n'est qu'une espérance et non quelque chose qui pourrait être effectivement réalisé dans le temporel. Cette question est centrale car elle a des répercussions politique immédiates : si en effet nous pensons, avec Thomas, que la seule béatitude est celle de la vie spirituelle céleste, alors tous les hommes doivent se soumettre durant leur vie au pouvoir qui permet de l'atteindre, c'est-à-dire le pouvoir spirituel qui assure le gouvernement des âmes. Par contre, si l'homme a deux béatitudes distinctes, il doit obéir à deux ordres de pouvoirs différents : le pouvoir temporel lui permet de réaliser la vie bonne car il a en charge les choses terrestres, tandis que le pouvoir spirituel se limite à des ensembles de conseils moraux en vue d'atteindre la béatitude du Paradis. Dès lors, le pape ne peut intervenir dans la conduite des affaires temporelles, car son champ de compétences est purement moral et non politique. Le pouvoir politique s'inscrit donc totalement dans le temporel, n'ayant d'autre finalité que de permettre la béatitude terrestre, qui ne dépend pas de la céleste. En effet, je peux mener une vie malheureuse, sous l'égide d'un tyran par exemple, et accéder tout de même à la béatitude des bienheureux. A l'inverse, je peux réaliser la vie bonne terrestre sans pour autant que cela me permette d'accéder à la béatitude suprême, à l'image des anciens grecs qui menèrent une vie bonne mais qui, n'ayant pas connu le Christ, se retrouvent dans les limbes de son Enfer.

Cependant, Dante est bien conscient du morcellement des pouvoirs politiques à son époque et s'en émeut souvent, d'autant que la particularisation du pouvoir fait que tous les hommes risquent de ne pas réaliser la béatitude terrestre puisqu'ils restent dépendants des pouvoirs séculiers particuliers qui peuvent être tyranniques. Il est donc nécessaire selon lui de ne plus seulement considérer les groupements humains particuliers – principautés ou royaumes – mais bien l'humanité dans son universalité, c'est-à-dire de proposer une structure politique qui concerne l'ensemble des hommes. Pour étayer

son argumentation, Dante va recourir à un ensemble d'arguments classiques chez les averroïstes de son époque, proposant ainsi un idéal politique pour le genre humain dans son ensemble. Pour les averroïstes, chaque homme réalise une des fonctions de l'intellect possible, et ce n'est que dans la totalité du genre humain que ce intellect se trouve intégralement en acte. Ainsi, dans un traité intitulé *De la béatitude de l'âme* et attribué à l'époque à Averroès, il est dit qu'il est nécessaire, par exemple, qu'existe à chaque moment du temps au moins un philosophe qui réalise cette possibilité de l'intellect, sans cela une des fonctions intellectuelle n'aurait aucun acte, serait vaine, alors qu'Aristote affirmait que « la nature ne fait rien en vain ». Même si la philosophie averroïste est sulfureuse à l'époque, elle influence considérablement la pensée de Dante ainsi que nous pouvons le constater dans un passage très clair de la *Monarchia* qu'il nous faut citer:

Il existe donc une opération propre de l'humanité universelle, à laquelle l'humanité dans son immense multitude est ordonnée ; cette opération, c'est certain, ni un seul homme, ni une seule famille, ni un seul village, ni une seule cité, ni un royaume particulier ne peut y parvenir. [...] Le plus haut degré de la puissance de l'humanité en tant que telle, c'est la puissance ou vertu intellectuelle. Et puisque cette puissance ne peut être entièrement et simultanément actualisée ni à travers un seul homme, ni à travers une des communautés particulières distinguées plus haut, il est nécessaire qu'il y ait dans le genre humain une multitude à travers laquelle soit actualisée cette puissance tout entière. De la même façon, une multitude d'éléments générateurs est nécessaire pour que toute la puissance de la matière première soit toujours soumise à l'actualisation : autrement ce serait admettre une puissance séparée, ce qui est impossible. Averroès, dans son commentaire sur les livres *De l'Âme* admet cette opinion[15].

La totalité des possibilités ne pouvant être réalisée par des individus particuliers, elle ne peut l'être qu'au niveau du genre humain, ce qui suppose un gouvernement universel des hommes qui puisse les harmoniser. Ce passage de la *Monarchia* montre bien les difficultés inhérentes à l'argumentation de Jean de Paris car on ne peut penser la théorie politique à partir de communautés particulières, qu'elles soient des villages ou des royaumes. Face à l'universalité de la fonction spirituelle pontificale conférée par le titre de « Vicaire du Christ » doit donc se dresser une autre figure universelle, celle de l'empereur, qui

aura à charge de réaliser la béatitude terrestre pour tous les hommes. Si les hommes réalisent, en tant que genre humain, l'ensemble des puissances de l'intellect possible, alors c'est seulement au sein d'un Empire regroupant tous les hommes, un Empire universel, que l'humanité parviendra à sa pleine et entière expression, à sa béatitude terrestre qui est collective et non individuelle. Il est donc nécessaire de ne plus penser la politique au seul niveau de la cité, ni même du royaume particulier, mais de passer au niveau de l'Empire seul capable de permettre la paix universelle de tous les hommes, celui-ci étant défini comme « un principat unique sur tous les êtres qui vivent dans le temps » (*Monarchia*, I, II, 2).

Pourtant, l'empereur que Dante appelle de ses vœux n'est rien d'autre que ce que nous nommions une « figure », c'est-à-dire un personnage théorique qui n'eut pas de correspondant historique. Le poète florentin soutenait Henri VII, mais ce dernier n'accéda jamais à la fonction impériale. Ainsi, dans le voyage métaphysique qui le mène au Paradis, Dante constate que le trône de l'empereur est vacant<sup>[16]</sup>, toujours dans l'attente d'un individu digne de s'y asseoir. La conception impériale s'articule en effet autour de la vision d'une sorte de héros, un « prudent » capable d'organiser autour de lui un ensemble de pouvoirs séculiers émiettés. Cependant, comme le note Marsile de Padoue dans son *Defensor pacis* (1324), l'apparition de tels individus, si elle est possible, est tout de même très rare et ne peut permettre de fonder une théorie politique viable<sup>[17]</sup>. Pour cette raison, bien que son traité se donne comme une défense de l'empire, il semble se détacher d'un impérialisme idéaliste pour concentrer son étude, notamment dans le premier livre du traité, sur la manière dont les peuples se donnent eux-mêmes les gouvernants qui leurs conviennent. Si Marsile défend l'idée impériale, il manifeste également un certain pragmatisme politique qui le différencie considérablement de Jean de Paris ou de Dante. Son propos apparaît alors plus comme une méthode permettant d'instituer les gouvernements particuliers des cités, plutôt qu'un impérialisme qui reste idéaliste. Se rendant compte de la stérilité du conflit entre les deux figures d'autorité, Marsile ouvre ainsi un nouvel âge, celui d'une authentique « science politique » dont s'inspirera Machiavel : en attendant ce héros universel qui unifiera tous les individus, il propose une méthode d'institution de gouvernements séculiers autonomes, dont le pouvoir ne proviendra plus de Dieu mais directement du peuple et de ses choix électifs.

## Bibliographie

- Aristote, *Physique*, trad. P. Pellegrin, Paris, GF, 2000.
- Biblia sacra vulgata*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
- Corpus iuris canonici*, éd. Aemilius Friedberg, Pars II, Lipsiæ (Leipzig), Bernhardi Tauchnitz, 1922.
- Dante, *Le Banquet* (Il Convivio), trad. Ph. Guiberteau, Paris, Les Belles Lettres, 1968.
- Dante, *La Divine Comédie*, Le Paradis (Paradiso), trad. J. Risset, Paris, GF, 1990.
- Dante, *La Monarchie* (De Monarchia), I, III, 4-9, trad. M. Gally, Paris, Belin, 1993.
- Dyson, Robert W., *Giles of Rome on ecclesiastical power: The Ecclesiastica Potestate of Aegidius Romanus*, Suffolk-Dover, The Boydell Press, 1986.
- Fawtier, Robert, « L'attentat d'Agnani », *Mélanges d'histoire et d'archéologie*, 60, 1948, p. 153-179.
- Gilles de Rome, *Aegidius Romanus de ecclesiastica potestate*, éd. R. Scholz, Weimar, 1929.
- Grégoire VII, *Gregorii VII registrum, MGH Epistolae Selectae*, II, éd. E. Caspar, Berlin, 1920-1923.
- Jean de Paris, (Johannes Quidort von Paris), *Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali)*, éd. F. Bleienstein, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1969.
- Marsile de Padoue, *Le Défenseur de la Paix (Defensor Pacis)*, trad. J. Quillet, Paris, Vrin, 1968.
- Migne, Jacques Paul (éd.), *Patrologie latine*, vol. 214-217, Paris, 1855.
- Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Œuvres complètes*, trad. M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1943, rééd. 1980.
- Southern, Richard W., *L'Église et la société dans l'Occident médiéval* (1970), trad. fr. Paris, Flammarion, « Champs », 1997.
- Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, trad. fr. A.-M. Dubarle et al., Paris, Cerf, 4 vol., 1984-1986.

## Notes

[1] Épître aux Romains, 13, 1 : « Tout individu est soumis aux autorités supérieures, car il n'y a pas d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent sont ordonnées par lui (omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit, non est enim potestas nisi a Deo quæ autem

sunt a Deo ordinatæ sunt). », in *Biblia*, 1994, p. 1765.

[2] Sur ces points, voir par exemple R. W. Southern, 1997.

[3] Voir Grégoire VII, 1920-1923, p. 201-208.

[4] Pour les textes d'Innocent III, voir J. P. Migne, 1855.

[5] *Corpus iuris canonici*, 1922, p. 1245.

[6] Sur l'attentat d'Agnani, voir R. Fawtier, 1948.

[7] Pour les chrétiens, l'autorité principale instaurant ce système hiérarchique est le Pseudo-Denys de l'Aréopage, avec des ouvrages comme *La hiérarchie céleste* ou *La hiérarchie ecclésiastique*. Voir Pseudo-Denys, 1980.

[8] Luc, 22, 38.

[9] Jean, 18,011.

[10] Gilles de Rome, 1929. Nous donnerons en référence le découpage en paragraphes de l'édition anglaise du traité (R. W. Dyson, 1986).

[11] Aristote, 2000, II, 8, 199a ; Thomas d'Aquin, 1984-1986, la pars, qu. 85, resp. 3.

[12] Jean de Paris, 1969.

[13] Dante, 1993, III, XV, 7-8, p. 237-239.

[14] Dante, 1968, IV, XVII, 9, p. 374.

[15] Dante, 1993, p. 85-87.

[16] Dante, 1990, chant XXX, v. 133-144.

[17] Marsile de Padoue, 1968, prima dictio, chap. XVI, p. 143-147.