

E.L. Fortin, *Dissidence et philosophie au moyen âge. Dante et ses antécédents*. Cahiers d'études médiévales de l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal, VI, Montréal, Bellarmin/Paris, Vrin, 1981. Broché, 201 p.

Claude Gagnon

Volume 9, numéro 1, avril 1982

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203189ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203189ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Gagnon, C. (1982). Compte rendu de [E.L. Fortin, *Dissidence et philosophie au moyen âge. Dante et ses antécédents*. Cahiers d'études médiévales de l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal, VI, Montréal, Bellarmin/Paris, Vrin, 1981. Broché, 201 p.] *Philosophiques*, 9(1), 175–178.  
<https://doi.org/10.7202/203189ar>

## COMPTES RENDUS

E.L. FORTIN, *Dissidence et philosophie au moyen âge. Dante et ses antécédents*. Cahiers d'études médiévales de l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal, VI, Montréal, Bellarmin/Paris, Vrin, 1981. Broché, 201 p.

par Claude Gagnon

Nous avons une idée tant soit peu « dixneuvièmiste » de ce qu'est un texte de philosophie politique. L'ouvrage du professeur E.L. Fortin replace les choses. Écrire un texte sur la chose politique, la Cité ou la République, c'est s'adonner à la pensée pratique plutôt que spéculative (*Dissidence et philosophie . . .*, p. 17) ; il s'agit là d'un contenu de pensée. La perspective travaillée par le professeur Fortin s'attaque au « problème . . . d'une pensée qu'on pourrait appeler politique par son *mode*, quel que soit son contenu » (p. 19). La pensée politique de contenu, si l'on suit Fortin, n'entre d'ailleurs que tardivement dans le monde latin via la traduction de la *Politique* d'Aristote dans la seconde moitié du XIII<sup>ème</sup> siècle (op. cit., p. 17 et 54). Pour sa part, la pensée politique comme mode « consiste à faire passer sous des dehors plus ou moins orthodoxes — donc quelque peu trompeurs — telle doctrine ou tel ensemble de doctrines dont l'hétérodoxie sauterait autrement aux yeux » (Idem, p. 14). Ainsi les philosophes anciens et médiévaux, devant les multiples cas de philosophes châtiés pour leurs propos trop directs ou clairs (Socrate, Anaxagore, Protagoras ; p. 19), optèrent pour une « dissimulation philosophique » (p. 4), c'est-à-dire que « l'auteur qui ne veut pas se compromettre écrira habituellement de manière à n'être pas compris de la même manière par tout le monde » (p. 26). C'est ce mode ambigu d'expression de la pensée que Fortin nomme « politique » (p. 26).

Il y a donc eu, des Anciens aux Renaissants, des philosophes qui ont suivi le conseil de prudence d'Augustin dans sa *Cité de Dieu* (p. 22). Au Moyen Âge, il n'y aurait eu que deux exemples : un courant dans la philosophie arabe et un seul cas dans la civilisation chrétienne, le poète Dante (p. 14 et 15).

Pour ce qui est de l'Islam, l'exemple couvert par le chapitre II de l'étude, son auteur souligne que bien « qu'en logique, en philosophie de la nature, en morale et en métaphysique, Aristote fait partout autorité, en matière de philosophie politique ce n'est plus vers lui mais vers Platon qu'al-Farabi et ses successeurs se sont tournés sans exception. Al-Farabi a

commenté la *République* et les *Lois* de Platon . . . Il n'existe d'autre part dans toute la tradition arabe aucun commentaire sur la *Politique* d'Aristote » (p. 37-38). Al-Farabi imite Platon qui aurait « repris » sa philosophie selon un mode d'expression « moins suspecte à ses contemporains » (p. 39). Or, dans cette perspective « toutes les œuvres de Platon sont politiques quant à leur mode » (p. 39). Fortin conclut sur ce point que « la philosophie politique est née dans le monde arabe » (p. 39). Et cette naissance est celle non pas tellement d'un contenu de pensée que celle d'un mode d'expression bien précis de cette pensée, c'est-à-dire le mode déjà énoncée de la dissimulation partielle de sens de la part du philosophe dans son propos.

La situation aurait aussi été analogue dans la pensée juïque de la même période. Maïmonide loue la politique platonisante d'al-Farabi (p. 43). Le contexte social de la pensée juive n'est pas moins déterminé que le contexte social de la pensée islamique, par la loi religieuse (p. 44). Des contextes contraignants similaires expliquent donc, selon l'auteur de la thèse, l'utilisation de la dissimulation pour l'usager de philosophie dans ces sociétés. Alors que dans la pensée en contexte chrétien la situation est toute autre : la philosophie y est plus étroitement intégrée à la théologie (p. 49). Fortin consacre son chapitre III au *modus vivendi* de la philosophie politique dans le monde médiéval chrétien.

La crise est connue : les œuvres d'Aristote percutent le néoplatonisme des intellectuels chrétiens du XIII<sup>ème</sup> siècle ; nous savons qu'ils ne s'en remirent jamais (p. 54). Aristote fait mal : la création du monde, la connaissance divine et l'immortalité de l'âme sont remises en cause (p. 56 et suivantes). La condamnation de 1277 ne fait qu'envenimer le conflit entre la foi et la raison : deux conceptions de la nature s'affrontent (p. 61 et suivantes). Pire, le contenu des arguments de l'« Aristote intégral . . . ne se coule plus dans ce moule « politique » ou platonicien qui en arrondissait les angles là où ils paraissaient trop rudes » (p. 67). Un Siger de Brabant fut détenu à la cour papale parce qu'il s'était exprimé trop clairement. Il aurait pu faire ce que Thomas d'Aquin faisait dans le même temps : utiliser Aristote en en atténuant l'autorité (p. 67). Qualité toute stratégique de l'aquinat remarquée justement par l'expert en dissimulation de cette période, le poète Dante Alighieri. Fortin va alors s'attarder jusqu'à la fin de son étude sur ce cas un peu spécial du « plus grand penseur « politique » de toute cette période » (p. 71).

Le cas de Dante est loin d'être simple. À la limite son poème de la *Comédie* serait une sorte de tragédie proprement politique. Les faits accumulés et les multiples interprétations des chercheurs comparées et évaluées par Fortin tendraient à le prouver. Tout se greffe autour du discours de type allégorique, principe moteur de la narration de la *Divine Comédie*. Nous sommes rapidement convaincus du « caractère polysémique » du poème de Dante par la synthèse de Fortin sur ce que Dante lui-même écrit sur les sens multiples de ses œuvres (p. 77 à 79). Or

cet allégorisme de type « philosophique » (p. 85) recèlerait un sens bien précis qu'ose proposer Fortin à ceux qui apprécient Dante. Plus importante que la relative orthodoxie de la *Comédie*, serait la question concernant un niveau de référence totalement ou presque totalement occulté par le poète ; il s'agirait d'un niveau proprement mais bassement politique : la riposte de Dante au Pape Boniface VIII responsable de son exil de Florence (p. 76). Toute cette question de l'occultation et des moyens techniques pour y parvenir est peut-être le passage le plus palpitant de l'étude de Fortin ; celui-ci s'avance sur une corde raide, les dantologues sont légions, mais tout n'aurait pas encore été dit, Fortin passe au-dessus du gouffre et traverse. Le décryptage de la dissimulation de Dante débute au chapitre V pour se poursuivre aux chapitres VI et VII. L'ensemble des multiples arguments ne peut être repris ici. Et puis il ne faut pas trop dénouer l'énigme à l'éventuel lecteur ; contentons-nous d'exciter sa curiosité en prélevant quelques dépôts cryptogrammatiques.

Des bêtes de la faune de la *Comédie* figurent Florence et les deux partis politiques qui s'y affrontent jusqu'à la violence ; nous avons déjà reconnu les Guelfes et Gibelins. Mais Dante torpille « Boniface » dans une anagramme en forme d'expression incise, « benigna faccia » (p. 111) ; une rime finale symptomatique, « appa », serait aussi une anagramme du « papa » (p. 113) ; des expressions bizarres dispersées dans des vers formeraient d'autres anagrammes à messages politiques (p. 114) ; des « anges indécis » (p. 115) figureraient peut-être, à la façon de l'Apocalypse, . . . l'évêque du lieu (p. 116 et 121), etc. Ce qui amène un jugement global : la *Divine Comédie* serait un hiéroglyphe de l'humaine tragédie des deux pouvoirs politiques s'affrontant à l'époque. Fortin rappelle que la *Monarchie*, autre ouvrage du même poète, proclame « l'autonomie de l'Empereur dans l'ordre temporel » (p. 126) ; la *Comédie*, pour sa part, nous enseignerait en filigrane, subliminalement dirait-on aujourd'hui, « une monarchie plus ou moins décentralisée et affranchie de toute médiation ecclésiastique » (Idem). Pourquoi alors Dante ne s'est-il pas exprimé plus ouvertement ? Fortin propose la réponse qu'il nous a préparée dans ses précédents chapitres : le poète pratiquerait une vertu de prudence toute politique nécessitant une dissimulation partielle de son message mais permettant de « se laisser les coudées plus franches pour châtier les abus du Saint-Siège » (Idem). La réponse que Fortin nous propose est donc rien de moins qu'une « interprétation impérialiste de la *Comédie* » (p. 129).

L'ouvrage du poète exilé véhiculerait donc un discours polémique. Comme ces ouvrages de huguenots qui, beaucoup plus tard en France, attaqueront le roi sous le manteau d'anagrammes déposées dans un discours pseudo-alchimique. Ce procédé littéraire se rattache à un type d'intentionnalité et porte un nom : c'est de la cabale (p. 165 et suivantes). Et l'auteur de cette recherche sur Dante, compilant acrostiches (p. 132) et anagrammes (p. 136, 144, 150 et 151), nous dévoile (*velo* : terme-clef utilisé par Dante lui-même pour pointer ses cryptogrammes) ce qui est peut-être un

appartement secret de l'édifice dantesque. La mort du Christ se dédoublerait en « mort politique » du poète condamné à mort et dépossédé de ses biens (p. 113 et 153) ; l'exil d'Adam du paradis terrestre se dédoublerait en « l'exil bien réel auquel Dante lui-même a été condamné (p. 157) ; « l'art de revenir » ne serait autre chose que la façon dont le poète a réintégré la cité interdite dans cette sorte de cheval de Troie qu'est le poème allégorique (p. 145).

Cette lecture ésotériste de la *Comédie* (p. 165) est fascinante et peut-être révélatrice. Elle s'accorde avec ce qu'on sait d'autres ouvrages ésotériques de cette période ; pensons au message politique crypté de Philippe de Maizières dans son ouvrage à connotation alchimique du *Songe du Vieil Pèlerin* rédigé à la fin du XIV<sup>ème</sup>. Mais c'est Dante qui serait le premier chrétien à pratiquer ce détournement de l'allégorisme biblique au service de ce qui se nomme la petite politique. Ce « mode politique dont on ne retrouve pas la théorie dans le monde avant la fin du treizième siècle » (p. 173), ajoute Fortin.

Pensons à cette intention bien précise qu'aurait eue le poète d'attaquer le papisme sous couvert d'un pèlerin en exil en Enfer. Et demandons-nous ce qu'est l'Enfer si ce n'est, pour un artiste, de ne plus jamais revoir Florence !

Département de philosophie  
Université du Québec à Montréal