

Monarchia de Dante : de l'idée médiévale d'empire à la citoyenneté universelle

Thierry Ménissier

► **To cite this version:**

Thierry Ménissier. Monarchia de Dante: de l'idée médiévale d'empire à la citoyenneté universelle.
Thierry Ménissier. L'idée d'empire dans la pensée politique, historique, juridique et philosophique,
L'Harmattan, pp.81-96, 2006, La Librairie des Humanités. halshs-00380493

HAL Id: halshs-00380493

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00380493>

Submitted on 1 May 2009

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.

***Monarchia* de Dante : de l'idée médiévale d'empire à la citoyenneté universelle**

Thierry Ménissier

Paru dans Thierry Ménissier (dir.),

L'idée d'empire dans la pensée politique, historique, juridique et philosophique,
Paris, L'Harmattan, coédition avec l'Université Pierre Mendès France, collection « La
Librairie des Humanités », 2006, p. 81-96.

La querelle entre les deux puissances revendiquant la souveraineté universelle – la papauté contre le saint Empire romain – est au cœur de la problématique politique la plus importante du Moyen-Âge, dont la civilisation s'est définie en référence à un idéal de *respublica christiana*, c'est-à-dire en regard d'une société régie par une unité à la fois religieuse et politique. Dans les faits, les deux ordres politiques se disputant le droit d'incarner cet idéal, l'Eglise et l'Empire, se sont l'une et l'autre appuyées sur la structure léguée par l'Empire romain, et elles en ont l'une et l'autre revendiqué la postérité. Cependant, la véritable distinction entre ces ordres concerne la question de savoir ce qui peut et doit constituer la nature du lien social universel : l'*auctoritas* du pape, d'après laquelle la relation entre les hommes est plutôt d'essence spirituelle, ou la *potestas* de l'Empereur, d'après laquelle elle consiste en la sujétion politique ?

Dans le traité *Monarchia*, composé vers 1310, Dante Alighieri développe une logique complexe dans le but de défendre les prérogatives de la fonction impériale contre l'*auctoritas* papale ; pour ce faire, il reprend des arguments développés tout au long du Moyen-Âge dans la querelle entre ces deux puissances¹. Mon propos vise à examiner l'équivoque qui se trouve au cœur de *Monarchie*, puis essayer d'en rendre raison : derrière les références théologiques et scripturaires, l'écrivain florentin développe une double argumentation qui est d'une part philosophique, et de l'autre historico-politique. Je voudrais montrer que ce dédoublement dans l'argumentation, au sein d'une stratégie unique de justification du modèle impérial, implique *deux idées* de l'empire, non seulement différentes, mais à bien des égards contradictoires entre elles. Or, dans le même temps, Dante semble également promettre le

¹ Pour toutes les références au traité, je renvoie le lecteur aux deux traductions actuellement disponibles en français, en m'appuyant plus particulièrement sur la seconde : Dante, *Monarchie*, dans *Œuvres complètes*, traduites, présentées et annotées par A. Pézard, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1965, et Dante, *La Monarchie*, avec le texte latin en regard, traduit par M. Gally, précédé de « La modernité de Dante » par Cl. Lefort, Paris, Belin, « Littérature et politique », 1993.

dépassement de l'équivoque. Alors, comment est-il possible de lier de manière nécessaire les deux dimensions de l'empire : représentation philosophique de la communauté des hommes d'une part, et souveraineté ou gouvernement mondial de l'autre ? Par suite, qu'est-ce qu'une telle équivoque est susceptible d'apporter à l'idée d'empire telle qu'un lecteur du XXIème siècle peut se la représenter ? Je voudrais également montrer que, malgré les apparences, l'argumentation de Dante dévoie profondément le modèle théologique qui constitue le référent d'origine de son propos ; et de quelle manière les arguments historico-politiques font basculer la question de l'empire de sa dimension médiévale à son âge moderne. Dante assumerait ainsi le rôle de passeur de l'Antiquité à la Modernité, en se faisant en quelque sorte avant Machiavel le témoin du « rôle de la violence dans l'histoire », pour reprendre un titre célèbre. Aussi le sous-titre de mon intervention pourrait-il être : « l'idée d'empire exprimée dans *Monarchie* est-elle la création d'un authentique dessein philosophique ou bien le produit du réalisme historico-politique ? ».

1. Monarchia, synthèse personnelle d'une tradition théologico-politique :

A première vue, *Monarchia* apparaît comme une synthèse des arguments utilisés tout au long du Moyen-Âge pour affirmer les droits de l'empereur face au pape. Cependant cette synthèse est orientée, car dominée par un certain type d'arguments, hérités de la période qui constitue le point d'incandescence de la querelle entre papauté et empire. On peut qualifier de la sorte l'opposition très virulente qui eut lieu, tout au long du XIIème et du XIIIème siècle, entre la dynastie des empereurs Staufens, Frédéric Barberousse (empereur de 1155 à 1190), Henri VI (empereur de 1190 à 1197), enfin Frédéric II Hohenstaufen (empereur de 1220 à 1250), et une lignée de papes fortement combattifs : Alexandre III, Innocent III, Grégoire IX et Innocent IV, tous engagés dans un combat qui les vit produire un appareil de raisons particulièrement stimulant du point de vue intellectuel. Les papes tentèrent de revendiquer la *plenitudo potestatis*, la plénitude de la puissance, c'est-à-dire notamment le fait qu'en tant que responsables de la cure des âmes, ils pouvaient juger l'action des princes temporels, sans que la réciprocité soit vraie.

De leur côté, les souverains Staufens affirmèrent tour à tour l'indépendance de l'Empire vis à vis de l'Eglise, et la subordination de l'Eglise à l'Empire. A cette fin, ils revendiquèrent pour le seul empereur le pouvoir législatif (« *solus conditor legis imperator* ») ; ils mirent en avant le fait que selon son mode d'élection par les princes électeurs, l'empereur détient

l'Empire de Dieu seul, le sacre par le pape n'ajoutant rien à sa souveraineté. Frédéric II développa pour sa part un type d'arguments empruntant plus explicitement au registre théologique, en revendiquant pour l'empereur le statut d'un second Messie, et en prétendant être l'incarnation même de la loi divine (« *lex animata in terris* »). Le règne de Charlemagne fut élevé par les Staufen à la hauteur d'un modèle idéal, en insistant sur deux aspects décisifs de la puissance carolingienne : la restauration de la puissance publique que Charlemagne avait initiée et la dimension charismatique, sinon sacrée, de sa figure. Ainsi, en 1165 Frédéric Barberousse fit canoniser Charlemagne.

Dante reprend plusieurs des arguments développés par les deux camps dans leur combat idéologique : par exemple l'argument des deux glaives² ; ou encore la coexistence des deux luminaires³ ont été tour à tour utilisés par la papauté et par l'Empire⁴. L'argumentation théologique et juridique développée dans ce débat doit donc être entendue dans un sens politique, dont l'enjeu est le commandement légitime des sujets chrétiens.

Le traité a également une portée politique à un second niveau, dans ses conditions même d'énonciation : en prenant de la sorte le parti de l'empereur contre le pape, l'auteur de la *Divine Comédie* s'inscrit dans la réalité du conflit entre les factions guelfes qui déchire à cette époque sa cité de Florence, car il a rallié le camp des Guelfes « Blancs », qui veulent soustraire la cité à l'influence de la papauté et qui sont favorables à l'autonomie florentine, contre celui des Guelfes « Noirs », liés au pape. *Monarchia* est précisément composé durant le long exil de la fin de la vie de Dante, qui est la conséquence de son engagement civique. Il s'inscrit de ce fait dans une stratégie précise : les arguments universalistes utilisés pour contrer les desseins de la papauté ont en réalité une finalité particulière : affirmer la liberté civique de Florence. La stratégie de Dante est ici très fine : si entre Florence seule et le pape, la partie serait perdue pour Florence, entre le pape et Florence représentée par un empereur dont la vocation est d'être le souverain universel du genre humain, les chances de l'emporter reviennent du côté de Florence⁵. Pourtant, ainsi que nous le verrons plus loin, la défense de l'idéal civique n'est pas seulement ni même fondamentalement liée à des circonstances biographiques et avancées par l'écrivain pour des raisons tactiques.

² *Monarchie*, III, 9.

³ *Monarchie*, III, 1, 5 ; cf. également *Divine Comédie*, Purgatoire, XVI, vers 106-112.

⁴ Cf. Robert Folz, *L'idée d'empire en Occident du Vème au XIVème siècle*, Paris, Aubier, 1953, p. 92-94.

⁵ Cf. Etienne Gilson, *Dante et la philosophie* (1939), chapitre III : « La philosophie dans la *Monarchie* », Paris, Vrin, 1972, p. 163-222, ici particulièrement p. 173.

Le traité est composé de trois livres, traitant successivement de questions dont l'enjeu semble précisément de faire passer la querelle politique sur le plan des raisons. Ce faisant, Dante transforme un propos polémique sur l'*Empire* (i.e. concernant les prérogatives et les limites du Saint Empire romain) en un essai théorique sur l'idée d'*empire*. Ces questions sont les suivantes :

- la monarchie temporelle ou empire est-elle nécessaire au bien-être du monde ?
- Le peuple romain dans l'Antiquité s'est-il arrogé l'office de la monarchie universelle selon le droit ?
- L'autorité du monarque dépend-elle immédiatement de Dieu ou d'un autre homme, qui serait ministre ou vicaire de Dieu (le souverain pontife) ?

Cette tripartition laisse clairement apparaître l'équivoque que mon propos vise à faire parler : les arguments philosophiques à portée universelle développés dans le premier et le dernier livre enchâssent littéralement des arguments d'une autre nature, historiques et politiques, et dont la portée paraît limitée à une expérience particulière : celle vécue par l'ancienne Rome dans le cadre de sa conquête du monde. Le rapprochement entre ces deux séries d'arguments crée une situation étonnante, inouïe même. De fait, la question de l'empire telle que Dante la pose consiste moins en l'examen de la possibilité d'une unité humaine de nature spirituelle et civique, qu'en la relation problématique entretenue par l'universel et le particulier, par ce qui est éternel et ce qui est circonstanciel.

L'empire ainsi conçu est désigné par Dante comme la « société universelle du genre humain »⁶. Cette saisissante formule est quasiment un oxymore (comment une société pourrait-elle être universelle ? Les sociétés politiques qui existent dans l'histoire ne sont-elles toutes particulières ?), et entend montrer que l'empire est une forme d'association susceptible de réaliser au plan civil l'unité de l'humanité. Par conséquent, il apparaît très rapidement que, du point de vue de l'histoire des idées politiques et philosophiques, la réélaboration de la notion d'empire par Dante présente un double intérêt : d'une part, après celles des Stoïciens et avant celles de Kant, elle s'inscrit dans la série des recherches philosophiques visant à forger la notion d'une citoyenneté cosmopolitique par-delà les nationalités particulières ; de l'autre, elle recouvre ce qu'on peut identifier comme la première idée universelle d'humanité ayant une signification à la fois philosophique et politique⁷.

Plus exactement, la forme impériale est aperçue selon un point de vue à la fois spirituel et politique ; mais s'il s'agit de reprendre pour le compte de l'empereur une idée de

⁶ Cf. *Monarchie*, I, 2, § 7 : « *universalis civilitas humani generis* ».

⁷ Ainsi que le montre Gilson, cf. *Dante et la philosophie*, op. cit., p. 180.

l'empire qui la considère comme une communauté ecclésiale, en réalité, parce que celle-ci se forme sous le magistère de ce chef politique qu'est l'empereur, Dante met en œuvre une *théologie politique civile*. Grâce à une telle idée d'empire, on pourrait dire que son travail consiste à arracher la notion d'universalité du genre humain à l'emprise de l'Église catholique. Or, dans le cadre de la partition des prérogatives qu'il imagine entre le pape et l'empereur, Dante assigne à celui-là le gouvernement des âmes d'après la révélation (en vue de la béatitude éternelle) et à celui-ci le gouvernement des hommes d'après la raison (en vue de la béatitude terrestre). D'où cette première question : comment concevoir et justifier le gouvernement des hommes dans le cadre d'un problème initialement posé de manière purement spirituelle en fonction du gouvernement des âmes ? En particulier, comment concevoir l'obéissance politique à un ordre purement civique, à partir d'un cadre qui permettait de penser le rapprochement des hommes d'après la communauté de leur foi, et compte tenu de l'hétérogénéité naturelle des aspirations humaines, qui est, non moins naturellement, factrice de différends, sinon de discordes dans l'ordre politique ?

Seconde série de questions : la « théologie politique » de Dante est servie par deux logiques de démonstration bien différentes : d'un côté, l'auteur déploie des arguments d'origine théologique en vue de constituer une philosophie de la béatitude naturelle, qui légitime l'indépendance de l'ordre impérial vis-à-vis des prétentions papales (livres I et III) ; de l'autre, il développe une argumentation qui paraît devoir être appréhendée comme ce que la Modernité a nommé une philosophie de l'histoire : ce sont les raisons articulées dans le livre II à propos de la légitimité de la suprématie des Romains dans l'Antiquité. La violence joue alors un rôle fondamental : Dieu, écrit Dante, s'exprime dans l'histoire en désignant les vainqueurs des duels qui la constituent. Comment, dès lors, justifier le droit par le fait ? Et, sur un plan plus général, de quelle philosophie de l'histoire « réaliste » peut se nourrir un modèle impérial théologique et philosophique revendiquant un idéal de béatitude terrestre ? En outre, même si la théologie politique dantesque est civile, elle utilise cependant des arguments scripturaires : comment dans ce cas justifier le gouvernement des hommes à partir d'une matrice d'argumentation qui concerne le gouvernement des âmes ?

Je vais examiner successivement les deux types d'arguments développés par le traité : d'abord les arguments philosophiques à vocation universelle, puis les arguments historico-politiques de type réaliste.

2. Les arguments philosophiques :

Afin de dresser, face à l'idéal chrétien de l'Eglise universelle, l'idéal humain d'un ordre temporel unique, « société universelle du genre humain », Dante emprunte à l'Eglise un même type d'idéal, et il le laïcise⁸ ; mais cette laïcisation ne peut s'opérer sans établir la philosophie comme fondement de la société universelle des hommes. Ici il est intéressant de détailler la manière dont le Florentin se sert des principes hérités d'Aristote et de Saint Thomas, car son travail de réinterprétation engendre les bases de son argumentation :

- Tout au long du livre I, il concentre son analyse sur le développement des implications de la sociabilité naturelle des hommes ; mais il étend sa réflexion bien au-delà du cadre de la *polis* telle que la pensait le philosophe grec. La fin que poursuivent les hommes en tant qu'espèce ne saurait s'épuiser, écrit Dante, dans les satisfactions procurées par les communautés inférieures (domestique, villageoise, citadine)⁹. On voit donc que s'il reprend la typologie des communautés proposées par Aristote au livre I des *Politiques*, l'écrivain italien la dépasse en proposant l'idée selon laquelle l'empire est une forme politique supérieure à la cité, et en affirmant qu'il s'agit même de la forme civique privilégiée. Notons encore que la manière dont Dante aborde le problème de l'empire revient à considérer que la politique la meilleure est celle qui comprend les phénomènes les plus universels, ou celle qui comprend les phénomènes à partir de la perspective la plus universelle¹⁰.
- Dante utilise l'argument aristotélicien selon lequel la partie est inférieure au tout et ne se réalise véritablement que lorsqu'elle est intégrée au tout¹¹ ; dans les *Politiques*, cet argument se formule ainsi : « la partie est antérieure au tout »¹², et il sert à montrer que la cité est plus une réalité plus fondamentale que la famille, puisqu'elle inclut plusieurs familles ; c'est ainsi que dans la pensée d'Aristote, le niveau de la nature vient se placer sous le régime de la loi, puisque la cité est une multiplicité d'hommes régis par une même subordination à la loi. Cependant, Dante confère à cette notion de totalité une extension à laquelle n'avait pas pensé Aristote, il pousse plus loin l'argument du Stagirite : l'humanité est en quelque sorte antérieure à la cité ; et elle est de ce fait l'unité plus haute dans laquelle la multiplicité des hommes, leur diversité

⁸ Cf. Gilson, *Op. cit.*, p. 167.

⁹ Cf. *Monarchia*, I, 3, § 2.

¹⁰ Cf. *Ibidem*, I, 3, § 2.

¹¹ Cf. *Monarchie*, I, 6, § 1.

¹² *Politiques*, I, 2, 1253 a 20 : « *To gar holon protéron anankaïon einai tous mérous* ».

civique même, vient s'inclure pour s'exprimer. On pourrait croire que ce déplacement est tout à fait logique chez un auteur chrétien, qui modifie le paradigme aristotélicien au profit de considérations de type chrétien telles que les a développées saint Thomas ; mais il est nécessaire d'admettre que ce travail permet également de penser l'empire comme forme civique privilégiée au-delà de l'ensemble constitué par l'humanité chrétienne, laquelle était le référent du philosophe latin, ainsi qu'on le verra dans le troisième moment de notre examen de *Monarchia*.

- La paix universelle est la fin que tous les hommes veulent atteindre¹³ ; c'est grâce à l'espoir d'une paix générale que l'idéal de la société du genre humain peut se réaliser. Cependant cette fin ne saurait être la fin suprême de l'humanité ; certes, elle n'est qu'une condition morale et politique de la contemplation, mais elle est sa condition sine qua non. Le thème de la paix universelle est traité ici de manière typiquement prékantienne : il n'apparaît pas dans le cadre d'une universalisation du droit naturel des individus, mais au sein d'une réflexion théologique ou métaphysique d'origine aristotélicienne sur les fins que Dieu et la nature poursuivent à travers l'humanité. On verra plus bas que, sur ce point également, la dimension historico-politique – par le biais de spéculations sur la signification de l'entreprise conquérante des Romains – joue un rôle capital vis-à-vis de la réflexion philosophique.

A partir de ces principes, les livres I et III du traité paraissent employer le maximum d'arguments possibles dans le but d'établir (1) que l'unicité du commandement politique de l'humanité est une nécessité ; (2) que ce commandement doit revenir sans équivoque à l'empereur plutôt qu'au pape. Non que ce dernier soit soumis à l'empereur ; il faut plutôt envisager une séparation de leurs prérogatives : le conflit entre les deux autorités est tranché par l'examen de leur genre spécifique.

Ici, nous pouvons d'ores et déjà répondre à une des questions posées plus haut : comment concevoir l'obéissance politique à un ordre purement civique, à partir d'un cadre qui permettrait de penser le rapprochement des hommes d'après la communauté de leur foi, et compte tenu de l'hétérogénéité naturelle des aspirations humaines, qui est, non moins naturellement, factrice de différends, sinon de discordes dans l'ordre politique ?

¹³ Cf. *Monarchie*, I, 4, § 2 : « La paix universelle est la meilleure des choses qui ait été ordonnées pour notre bonheur » (*pax universalis est optimum eorum que ad nostram beatitudinem ordinantur*).

La solution à ce problème consiste à lier intimement politique et philosophie, au point de rompre avec la conception classique de l'obéissance politique. Le monde médiéval comprenait l'obéissance politique dans le cadre de l'assujettissement de type féodal, et lui-même s'était appuyé, notamment grâce à la synthèse thomiste, sur des principes philosophiques hérités de la philosophie aristotélicienne : à tous les niveaux de la hiérarchie généralisée des obligations sociales, l'assujettissement du vassal à son suzerain reposait sur le principe aristotélicien de la soumission de ce qui est naturellement inférieur à ce qui est naturellement supérieur. La mise en relation par Dante de la philosophie et de la politique permet de substituer à ce modèle ancien celui de l'obéissance civile réfléchie par la raison. De manière tout à fait surprenante pour qui ne voit dans le traité qu'une synthèse tardive des arguments médiévaux, la question de l'empire telle qu'elle est pensée dans *Monarchia* constitue donc une étape importante dans l'évolution de la thématique de l'obéissance politique, puisqu'elle tend à promouvoir l'idée moderne d'obligation politique à la place de la notion ancienne d'assujettissement. Grâce à une telle notion d'empire, on peut en effet commencer à concevoir de quelle manière, dans l'ordre politique, obéir ne consiste pas à se soumettre passivement, mais à adhérer activement à un ordre qui porte nos existences¹⁴.

C'est pourquoi Gilson peut écrire que le monde de Dante apparaît « comme un système de rapports d'autorité et d'obéissance »¹⁵. Les rapports entre le philosophe, l'empereur et le pape, en fonction des relations entretenues par leurs principes d'action respectifs que sont la raison, la foi, la volonté et la foi, se configurent précisément de la sorte : la philosophie règne sur la raison, cependant la volonté du philosophe doit obéissance à l'empereur, et sa foi doit se soumettre au pape ; comme sa volonté est souveraine, l'empereur règne seul sur les volontés, toutefois sa raison doit obéissance au philosophe, tandis que sa foi doit obéissance au pape ; enfin le pape règne seul sur les âmes, sa raison devant obéissance au philosophe, et sa volonté obéissance à l'empereur. Enfin, philosophe, empereur et pape doivent obéissance inconditionnelle à celui dont ils tirent leur existence et la légitimité de leur prérogative, à savoir Dieu.

¹⁴ La réflexion de Dante constitue donc une étape philosophique essentielle dans la mutation des conceptions de l'autorité qui caractérise l'histoire politique moderne ; mais bien sûr cette mutation ne deviendra clairement sensible aux théoriciens moraux et politiques que plus tard, aux alentours du XVI^e siècle. Pour une interprétation de la manière dont cette mutation est devenue consciente, je renvoie sur ce point à mon article « La place des Monarchomaques dans le débat sur les relations d'obéissance au XVI^e siècle », dans Paul-Alexis Mellet (dir.), *Et de sa bouche sortait un glaive. Les Monarchomaques au XVI^e siècle*, Genève, Droz, 2005, p. 15-30.

¹⁵ Cf. Gilson, *Op. cit.*, p. 198.

Enfin, on voit comment Dante a fait évoluer le débat traditionnel entre l'auctoritas du pape et la potestas de l'empereur, qui confiait le pouvoir supérieur d'essence moral entre les mains de la religion, accordant seulement au pouvoir temporel politique la puissance ou une certaine puissance : Dante écrit littéralement que l'auctoritas de l'empereur ne dépend pas de l'auctoritas du pape¹⁶. Un tel glissement lexical signifie explicitement que, du point de vue de l'écrivain italien, le pouvoir politique est dans son ordre sa propre source de légitimité. En tenant compte du système des trois autorités que l'on vient d'examiner, on pourrait également affirmer que de la sorte, l'Alighieri transforme le débat traditionnel en reconnaissant l'existence d'une triple source de légitimité, et qu'il existe en fait pour lui une triple auctoritas dans le champ des affaires humaines : celle de la foi et des textes sacrés, celle de la politique quand son exercice est légitime, et celle de la raison dans l'entreprise philosophique. Cette tripartition offre cependant un avantage supplémentaire : la réflexion philosophique y figure comme la source d'une autorité suprême, elle dispose d'un incontestable avantage sur les autorités civiles et religieuses, puisque c'est elle qui, préalablement à toute adhésion à un commandement politique ou civil, voire avant tout engagement spirituel, examine leur légitimité et leur bien-fondé pour une existence raisonnable.

3. Les arguments réalistes :

Cependant ni le traité *Monarchia*, ni la question de l'empire selon Dante ne peuvent être traités dans ces seuls termes. Tandis que la tradition du commentaire philosophique ne retient que les arguments que nous venons d'évoquer, il nous faut prendre en compte les arguments historiques et géopolitiques exposés par le livre II. Ceux-ci peuvent être qualifiés de réalistes, au sens où, d'une manière que ne démentiraient ni Thucydide, ni Machiavel, ils prennent comme support les actions passionnées des hommes dans l'histoire, et ils s'en tiennent aux faits de la grande politique, de la politique de puissance. Je voudrais montrer qu'en entrant sur ce terrain, Dante prend un risque considérable : en axant sa recherche du côté de la manière dont les Romains conquièrent un empire qui a préfiguré l'Empire chrétien légitime, il court le risque de faire basculer sa recherche de la théologie et de la philosophie vers des considérations sur la souveraineté mondiale, c'est-à-dire, en présentant l'effectivité de la logique impériale par une enquête historique, il court le risque de s'interdire irrémédiablement la possibilité de penser l'empire comme fin politique légitime.

¹⁶ *Monarchie*, III, 12, § 3.

L'argumentation historique et géopolitique s'appuie sur le référent d'une histoire particulière, celle de la constitution de l'Empire romain dans l'Antiquité. Par Empire romain, Dante entend moins la réalité politique, juridique et administrative qui a succédé à la République à partir du moment où Auguste, à l'issue de longues guerres civiles, se fit *princeps senatus*, que la dimension proprement territoriale de l'expansion de l'*Urbs*. Il s'agit bien d'examiner la conquête du monde par les Romains, et de dire si elle possède ou non une légitimité.

Voici, en résumé, l'argumentation historico-politique de type réaliste du livre II ; on peut remarquer qu'une fois schématisée, elle prend la forme quasiment logique d'un problème clairement défini :

- Le problème traité est posé en ces termes : la conquête du monde par les Romains est-elle légitime ou non ? S'est-elle ou non effectuée selon le droit ? Quels sont les rapports entre le droit et la volonté ou les desseins de Dieu ? A l'expression du problème succède l'annonce de la thèse qui le solutionne et qui va être démontrée par l'argumentation constituant tout le livre II : c'est par droit et d'après la volonté de Dieu ou selon ses desseins que les Romains ont conquis le monde (chapitres 1 et 2).
- 1^{er} argument en faveur de la thèse : la noblesse naturelle du peuple romain l'a conduit à la victoire et lui a légitimement valu les honneurs (ch. 3).
- 2^{ème} argument : l'histoire romaine est marquée par la volonté de Dieu qui s'y exprime par de nombreux miracles (ch. 4).
- 3^{ème} argument : qu'est-ce que le droit ? C'est ce qui garantit le bien ou « l'utilité » de la chose publique ; il existe une dialectique du droit, qui réalise ce qui est juste à partir d'intentions qui ne le sont pas (ch. 5).
- 4^{ème} argument : conciliation du naturalisme de la force et du providentialisme chrétien : la nature commande que les plus forts l'emportent ; le jugement de Dieu s'exprime par les duels qui ont lieu dans l'histoire (ch. 6-9).

- 5^{ème} argument, ou comment la structure de l'empire romain a été bénéfique pour le développement mondial de la chrétienté « catholique » (ch. 10).

Un tel développement théorique appelle plusieurs remarques : (1) Différentes sortes d'arguments se voient associés : des arguments naturalistes (relevant d'une idée de la nature), visant la supériorité des Romains par la qualité de leur tempérament (premier argument) ; des arguments théologico-politiques (argument 2 et 4) ; et des arguments proprement politiques, qu'ils soient « tactiques » (argument 5) ou qu'ils relèvent d'une réflexion plus approfondie (comme le 3^{ème}, qui utilise la définition du droit donnée par le Digeste – le droit est une proportion réelle et personnelle d'homme à homme¹⁷ – dans le but d'examiner le rapport entre les intentions des agents et les résultats des actions du point de vue de la justice). Passant sur le terrain de l'histoire, Dante paraît très déterminé à l'emporter par tous les moyens qui sont à sa disposition.

(2) D'une manière plus générale, il est nécessaire de relever le caractère discordant de cette argumentation vis-à-vis des livres qui l'encadrent, mais également par rapport à la fin poursuivie par l'auteur. En effet, procéder de la sorte revient à faire référence à l'impérialisme en même temps qu'à l'empire, sinon à tenter de justifier l'empire par l'impérialisme. Le moyen privilégié de réalisation de la « société universelle du genre humain » serait donc l'établissement d'une souveraineté mondiale qui, dans les faits, correspondrait au gouvernement d'une cité particulière victorieuse.

Mais d'une part comment réaliser la société universelle du genre humain par une conquête et par une violence initiales ? De quelle légitimité peut donc se prévaloir une construction politico-juridique initialement produite sur le terrain des armes ? Et d'autre part, comment accorder le gouvernement d'une cité particulière et le dessein universel de la société du genre humain ?

Tels sont les épineux problèmes que l'on doit affronter si l'on veut intégrer le livre II dans la logique du traité. Sa réception par les commentateurs de Dante n'est donc pas surprenante : ou bien ils adoptent une position de déni et l'ignorent volontairement (Gilson), ou bien, s'ils le prennent en compte, ils adoptent une attitude critique, et dévalorisent le traité en

¹⁷ *Monarchie*, II, 5, § 1.

remarquant que l'argumentation qu'il développe est des plus maladroites (R. Folz : « la légitimité de l'empire romain est démontrée par des arguments plus ou moins bien venus »¹⁸).

(3) Dante veut réaliser une *restitutio imperii*, et il n'est pas le seul à son époque ; mais sa manière personnelle consiste à affirmer la continuité de l'Empire romain, et pour ce faire, il met en œuvre une véritable théologie de l'histoire. Une telle entreprise domine le livre II : il y consacre quatre chapitres (6 à 9), et même davantage puisque le premier argument développé n'est pas sans lien avec cette entreprise. Cette manière de penser la continuité de l'Empire, des Romains aux Modernes, relève elle-même de la propagande politique, elle évoque notamment la Chronique d'Otton de Freising, composée afin de justifier les revendications impériales des Staufens, Conrad III et son neveu Frédéric Ier : derrière la succession des royaumes transparaît l'avènement de la Monarchie universelle, avec la conversion de Constantin, empereur chrétien qui domine l'Eglise elle-même. Cependant Dante traite le même argument de la continuité non pas d'un point de vue mystique ainsi que le faisait Otton de Freising, mais d'un point de vue thomiste, et non pas sous l'angle augustinien qui caractérise la Chronique, mais sous un angle qui accorde une place centrale aux passions politiques. Il développe une théorie des relations internationales doublement sous-tendue par le thème de la conquête violente de la souveraineté suprême sur le monde, et par une représentation théologique du jugement de Dieu rendu sur le plan des armes. Dante veut montrer que la souveraineté mondiale entre dans les desseins de Dieu, et pour y parvenir, il met en œuvre une représentation de l'histoire dont il faut bien comprendre le caractère novateur, en dépit de son apparence classique.

Par là, tout en entreprenant de réfuter, sur le terrain de « l'actualité », les prétentions papales, Dante entre plus fondamentalement en débat avec la manière dont le christianisme a jusqu'à lui pensé les rapports de l'histoire et de la politique ; et la représentation dantesque ne se laisse réduire à aucune forme connue. Ainsi, l'auteur récuse implicitement le schéma augustinien. On se souvient que saint Augustin a longuement posé la question de la valeur de l'Empire romain pour le christianisme. Au terme des livres I-V de la *Cité de Dieu*, le bilan apparaît contrasté. D'une part les Romains fournissent à l'évêque d'Hippone l'exemple d'une civilisation arrogante et corrompue, dont les valeurs sont viciées à la base même (puisqu'ils ont adoré de faux dieux, l'ensemble de leur panthéon est comme une dangereuse illusion collective) ; mais de l'autre, Rome a permis le développement de dispositions préalables à

¹⁸ *L'idée d'empire en Occident...*, op. cit., p. 156.

l'expansion du christianisme, et il existe un aspect paradoxalement providentiel de Rome. La réflexion augustinienne était donc politique en un certain sens et antipolitique en un autre sens : politique, puisqu'elle analysait les relations entre l'Eglise et l'Empire en spéculant sur la possibilité offerte à la première d'investir l'espace créé par le second ; antipolitique, parce qu'elle dévalorisait le comportement civique au profit du comportement religieux. Dans sa version originale, avant de devenir bien après la mort de son auteur ce mouvement qu'on appelle « augustinisme politique » (soit la promotion d'un modèle théocratique où l'Eglise prend la place de l'Etat)¹⁹, la pensée de l'évêque d'Hippone ne reconnaît pas à la sphère politique une valeur particulièrement positive.

Dante reprend un cadre comparable, mais dans un esprit tout différent. En effet, s'il reprend la thèse de l'importance de l'Empire romain comme support de l'essor de la civilisation chrétienne, il met pour sa part en œuvre une théologie de l'histoire, qui est en même temps une philosophie politique. Or, tandis que saint Augustin déniait en particulier à l'activité politique une quelconque positivité pour comprendre le mouvement de l'histoire, c'est cette dernière qui, chez Dante, permet d'espérer comprendre la totalité de l'histoire du monde.

Comment procède la pensée dantesque de l'histoire ? De quelle manière sont exploitées en vue de ce dessein les ressources respectives de la théologie et de la philosophie ? Et, ce faisant, comment se trouvent liés le geste politique et la continuité du temps historique ? On peut élucider ces points en considérant deux éléments précis de l'argumentation de *Monarchia* :

- premièrement Dante développe une manière de penser le rapport de l'homme au temps permettant l'affirmation de *la raison naturelle* comme guide de la conquête du monde ; cette raison naturelle s'exerce *politiquement* ; c'est donc un *rationalisme pratique* qu'on trouve au cœur de la pensée politique de Dante, le geste politique constitue des œuvres qui structurent l'histoire.
- deuxièmement, Dante met l'accent sur *la dimension dialectique* de l'affirmation de la raison politique ou pratique. Pourquoi « dialectique » ? Parce qu'il existe entre les intentions et leur réalisation une distance irréductible ; et surtout parce que cette distance rend les secondes toujours surprenantes par rapport aux premières et leur donne une apparence originale, et parce que c'est sur le terrain de l'épreuve que les intentions doivent d'abord se confirmer avant d'espérer se réaliser. Or la politique

¹⁹ Voir sur l'augustinisme politique l'étude de référence de X. Arquillière, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age*, Paris, Vrin, 1956, 2004.

est précisément l'activité qui permet aux hommes d'affronter et de dépasser collectivement les épreuves. La théologie politique de Dante est donc avant tout une politique théologique dont le ressort est dialectique. A cet égard, la « dialectique du droit » esquissée au chapitre 5 est éloquente : de même que la justice se réalise parfois à partir d'intérêts partisans sinon injustes, dans l'histoire, la paix universelle se réalise grâce aux intentions belliqueuses.

Si, pour faire l'histoire, la politique a besoin d'un *deus ex machina*, celui-ci n'agirait pas sans le concours de l'action humaine ; plus précisément – et l'on retrouve ici la dialectique – sans que l'action humaine ne prenne la forme de l'épreuve. On le voit dans le chapitre 7 du livre II, lorsque l'écrivain florentin opère une déduction du caractère providentiel de la lutte des peuples en vue de la suprématie mondiale. Il écrit que les jugements de Dieu tantôt apparaissent aux hommes, tantôt leur restent cachés. Lorsqu'ils apparaissent aux hommes, c'est ou bien grâce à la raison naturelle, ou bien grâce à la foi, ou bien grâce à l'interprétation de l'Écriture. Mais il en existe d'autres encore qui se réalisent par grâce spéciale (de *gratia speciali*). Or celle-ci advient ou bien par simple révélation, ou bien par une révélation assortie d'une épreuve. Dans le premier cas, la révélation se produit par la volonté de Dieu, ou bien par une prière faite par le croyant (dans un sous classement, la volonté de Dieu peut se manifester directement, ou par un signe) ; dans le second cas, la révélation assortie d'une épreuve apparaît par le sort, ou par un combat. Ce combat, enfin, peut prendre deux formes, ou bien celle d'un choc de forces antagonistes, ou bien celle d'une compétition de plusieurs individus qui essaient de se devancer pour atteindre un étendard. L'exemple privilégié de la première forme, écrit Dante, est celui du combat singulier entre pugilistes ou duellistes, celui de la seconde est la course d'athlètes. Or le peuple romain l'emporta sur les autres comme des athlètes qui auraient concouru pour un trophée, pour remporter le trophée représenté par l'empire du monde. Ils devancèrent ainsi les Assyriens, les Egyptiens, les Perses et les Grecs d'Alexandre le Grand. La lutte pour la suprématie mondiale, qui est en réalité l'expression de la compétition internationale, vaut donc comme l'expression de la volonté de Dieu dans l'histoire. Dieu veut que les hommes fassent l'histoire en s'engageant dans la lutte pour l'hégémonie mondiale. Ici s'exprime à la fois le providentialisme et le naturalisme de Dante, auteur chrétien et aristotélicien : par sa grâce spéciale, Dieu dote certains peuples d'un naturel excellent et d'un désir de conquête, et par ce biais il les fait triompher à la fois dans leur combat singulier et dans la course à la suprématie mondiale²⁰. En d'autres termes, la politique

²⁰ Cf. *Monarchie*, III, 1, § 2 : « Dieu ne veut pas ce qui entre en conflit avec l'intention de la nature ».

nationale de conquête du monde sanctionne le plan divin d'unification du genre humain. Ici convergent donc deux modèles profondément antagonistes : le modèle de la « pax romana », c'est-à-dire celui d'une paix extorquée sous la menace des armes, est, dans les faits, l'auxiliaire du projet de paix universelle chrétienne aspirant à la concorde de tous les hommes.

Incontestablement, cet antagonisme des deux modèles est embarrassant : il constitue un véritable paradoxe, mais il apparaît aussi comme une contradiction, propre à dévaloriser le traité tout entier. On peut pourtant comprendre la démarche de Dante, et lui trouver une parfaite cohérence. Il est alors nécessaire de restituer entre les deux modèles un moyen terme, qui se comprend grâce à la considération suivante. Le peuple qui dans l'histoire du monde a triomphé par les armes et qui a imposé à presque toute l'humanité « sa » paix n'est pas n'importe quel peuple : c'est le peuple qui a promu le droit romain, c'est-à-dire celui qui a imposé sur le territoire de sa conquête la loi rationnelle valable pour tous (et non pas l'arbitraire de la volonté personnelle). Toute l'histoire du monde a même basculé autour de cet événement : l'extension à un vaste ensemble territorial de la juridiction civile unifiée inventée par les Romains. Le génie de ces derniers – expression de la « grâce spéciale » qui leur a été accordée – est d'avoir incarné la possibilité du règne de la loi ; le paradoxe de l'histoire veut que cette possibilité en soit passée par la conquête armée.

On pourrait donc dire que le principe même du providentialisme théologique de Dante est politique : l'avènement historique d'une citoyenneté mondiale suggère l'existence d'un Dieu, dans une histoire qui, du point de vue des hommes et parce qu'ils résistent à l'universalisation, procède dialectiquement.

Une telle manière d'interpréter le traité permet de dépasser le reproche d'archaïsme traditionnellement objecté au projet dantesque. Au moment où Dante écrit, la question des rapports entre le pape et l'empereur, si elle reste intellectuellement féconde, est sans conteste en voie d'être dépassée par une autre forme de problème : l'affirmation de l'Etat nation face à l'Eglise, dont témoigne la querelle qui oppose depuis le début du XIV^{ème} siècle les papes Boniface VIII et Jean XXII au roi de France Philippe le Bel, lequel refusait l'ingérence des souverains pontifes dans les affaires intérieures du royaume. Cette opposition constitue la première d'un type de rapport Etat/Eglise qui va littéralement donner le ton à plusieurs siècles. Elle implique également des modifications profondes dans la conception de l'Etat, qui lui donnent progressivement sa forme moderne : la querelle entre la papauté et le royaume de France permet aux légistes royaux de préciser leur philosophie de l'Etat, en particulier, la

revendication de l'inaliénabilité de la puissance publique vient étayer l'argument de la plénitude de juridiction, traditionnellement exigé par le souverain temporel contre le souverain pontife. On sait que cette revendication, qui travaille toute la philosophie politique de la Renaissance à l'âge classique, a contribué à créer, sur le terrain des relations internationales, la forme dominante des rapports entre Etats, qui sont des rapports de puissance à puissance. Il n'est d'ailleurs pas inintéressant de noter qu'avec sa lucidité coutumière, Machiavel, un des grands acteurs théoriques de cette mutation, a précisément joué ce rôle parce que de nouvelles conditions lui permettaient de *faire le deuil* de l'idée politique d'empire²¹. Si Machiavel a pu participer d'une manière décisive à la construction de l'idée moderne de souveraineté de l'Etat, n'est-ce pas du fait que tout en ménageant une place à l'idée d'empire dans le registre cosmologique et historique²², il l'a purement et simplement désactivée en tant que forme politique de référence en vue de l'organisation politique du monde ? La tâche qu'il assigne tant aux « princes » qu'aux chefs des républiques est désormais de « *mantenere lo stato* », ce qui ne signifie rien moins, dans la pleine extension de l'expression, que de « maintenir la chose civile » dans l'histoire contre l'adversité générale. Or cette tâche s'appuie sur l'instrument privilégié qu'est l'Etat national, dans la mesure où l'expression souveraine de ce dernier est désormais, et pour longtemps, le moyen par lequel la politique cherche à faire l'histoire²³.

Revenons maintenant à Dante. Parce qu'il était un écrivain « engagé » et exilé, l'Alighieri ne pouvait manquer d'être parfaitement renseigné sur l'actualité internationale ; et le réalisme dont il témoigne, comme nous l'avons constaté, incline à penser qu'il devait être fort lucide sur les implications théoriques et pratiques de la nouvelle donne politique. C'est pourquoi on est tenté de *supposer intentionnelle* sa défense archaïsante de l'Empire contre la papauté. Et l'écart entre l'actualité politique et la construction théorique pousse à interpréter *Monarchia* – même les arguments réalistes du livre II – comme une *utopie politique*. Au crépuscule d'une querelle presque millénaire entre pape et empereur, une telle manière de procéder ne trahirait nulle nostalgie de la part du penseur exilé, mais tout au contraire son

²¹ Une idée comparable est exprimée par Pierre Manent, envers qui je reconnais bien volontiers ma dette sur ce point, dans le chapitre premier (« L'Europe et le problème théologico-politique ») de son ouvrage *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Paris, Calmann-Lévy, 1987 ; Hachette Littératures, « Pluriel », 1997.

²² Voir dans ce volume la contribution de Jean-Yves Goffi consacrée à la pensée du Florentin.

²³ Pour la reconfiguration de l'idée de souveraineté chez Machiavel sur une telle base, je me permets de renvoyer le lecteur aux contributions que j'ai consacrées à la pensée du Florentin sur ce thème, « Principauté et souveraineté chez Machiavel », dans G. M. Cazzaniga et Y. C. Zarka (dir.), *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, Pise-Paris, Edizioni ETS/Vrin, 2001, volume I, p. 27-49 ; et « République, ordre collectif et liberté civile », dans *Machiavel*, M. Gaille-Nikodimov et Th. Ménissier (dir.), Paris, Ellipses, « Les Universels », 2005, p. 151-191.

traité acquerrait de la sorte une portée inédite, en signifiant que l'opposition papauté-empire est structurante, et cela à plusieurs niveaux. Au niveau de la politique italienne, l'effacement de l'Empire ne peut produire qu'un affaiblissement pour l'Italie divisée en une poussière de Cités-Etats incapables de s'entendre, elle se trouve désormais soumise à l'influence de l'Eglise, laquelle est pernicieuse sur le plan civique. Au niveau de la théorie et de la philosophie politiques, l'ethos civique – le comportement du citoyen cher à Aristote – est le seul susceptible de conférer à l'existence humaine consistance et dignité, dans la mesure où il consiste à agir non pour soi mais pour le bien de sa cité ou de sa patrie, entendue comme des communautés plus fondamentales que la famille²⁴.

Nous pouvons à présent comprendre les enjeux réels de la réflexion de Dante sur la conquête romaine : il faut conclure que l'expansion mondiale réalisée par cette dernière permet de se représenter un projet de communauté mondiale. L'extension territoriale continue de l'Empire romain s'est assortie d'une augmentation constante du nombre de citoyens, et même, à certains moments, d'une redéfinition des critères d'obtention du droit de cité. De ce fait, la citoyenneté romaine a en quelque sorte rendue civique l'appartenance à l'humanité. Aussi, l'idée d'empire apparaît-elle comme le moyen privilégié de réalisation d'un *universel civil*. Ce dernier permet notamment de concevoir la subordination à l'ordre politique comme la condition de possibilité d'une liberté pratique, mais aussi comme la reconnaissance mutuelle de tous les hommes : lorsque je me sou mets à l'empire de la loi, j'entre de fait dans la « société universelle du genre humain ». C'est pourquoi il faut traduire l'effacement de l'empire non pas dans les termes d'un progrès de la civilisation occidentale comme on le fait souvent (qui s'enrichirait intellectuellement en passant du Moyen-Âge à la Renaissance), mais dans ceux d'un recul de la conception politique de l'humanité, c'est-à-dire dans ceux d'un recul de la liberté.

Je serais donc tenté d'écrire qu'à défaut de connaître une issue satisfaisante sur un plan théorique (grâce aux lumières de la philosophie ou grâce à celles de la théologie) – mais comment aurait-il pu en connaître une ? – le débat entre l'Eglise et l'Empire se voit *tranché d'un point de vue pratique*, du fait de la mise au premier plan de l'activité civique²⁵. Quand

²⁴ Cf. *Monarchie*, II, 5, § 5-18.

²⁵ Si ni l'attachement « civique » de Dante ni son engagement « républicain » n'ont jamais été mis en question, la portée « civique » ou « républicaine » de son entreprise théorique demeure cependant une question controversée. Une interprétation traditionnelle nie purement et simplement cette dimension, en lisant *Monarchia* comme une défense médiévale de la monarchie, sur le mode thomiste. D'une manière très stimulante, Alessandro Passerin d'Entrèves a défendu la thèse inverse de la profonde visée civique de la pensée dantesque. Cf. « *Dante pensatore politico* » (1955) dans *Per la storia del pensiero politico medioevale*, Turin, Giappichelli, 1970, p. 137-233, ici particulièrement p. 145-157. Pour un bilan récent et une réinterprétation pénétrante des

bien même Dante se séparerait d'Aristote sur bien des points, il revendique sans cesse l'affirmation aristotélicienne selon laquelle l'homme se réalise en tant qu'être politique. L'activité humaine dans le cadre de la *polis* est une médiation anthropologique privilégiée, sinon la médiation anthropologique par excellence. De son côté, l'empire est la forme politique qui correspond le mieux à l'aspiration universelle du catholicisme, et cette forme, loin d'éloigner les hommes de la politique, contribue à relever la cité – car celle-ci est divisée et en crise à l'intérieur, et menacée à l'extérieur²⁶. La tentative de Dante contribue au transfert de la *plenitudo potestatis* de l'ordre ecclésiastique à l'ordre politique, transfert qui caractérise une des procédures par lesquelles la pensée médiévale agit fondamentalement sur la pensée moderne²⁷. Tel est bien le cas dans la pensée de Dante du fait que l'idée d'empire, héritée de celle-là, fait dans celle-ci office d'entité supranationale apte aussi bien à résoudre les contradictions internes de la cité qu'à effacer les menaces qui la guettent en politique internationale. Comme telle, l'idée d'empire offre *une solution architectonique* pour penser la réalisation de l'humanité par-delà ses particularismes antagonistes.

Dante délivre par conséquent une représentation très originale des relations entre la cité et l'empire, entre les niveaux particuliers et universels de l'ordre politique. On oppose la plupart du temps ces deux formes de la cité et de l'empire, en mettant en avant le fait que dans le cadre de ce dernier l'activité politique échappe aux citoyens, qu'elle leur est déniée au profit d'un pouvoir centralisé et lointain. Tout autrement, Dante revendique l'empire comme médiation de la médiation – comme médiation historique de la médiation politique. A cet égard, bien qu'il soit toujours délicat d'enjamber les siècles de la sorte, on serait tenté de dire que la réflexion du penseur italien est d'actualité : si la notion d'empire désigne un vaste ensemble politique qui coordonne les différences nationales, la question n'est pas de s'opposer à la constitution historique de l'empire ; elle serait plutôt d'examiner en quoi celle-ci véhicule en elle-même une manière d'être civique. Il est évidemment crucial de préciser les modalités de cette dernière. Cependant, l'empire qu'il faut s'engager à promouvoir, parce qu'il délivre une promesse qui sauve et affermit la liberté, c'est celui de l'action politique dans les formes du droit, car une telle promotion revient à défendre dans le même mouvement la *civitas* et l'*humanitas*. Bien sûr, la distance des temps interdit, sauf à commettre d'inutiles

enjeux de cette question en regard de la philosophie de l'histoire, cf. Thierry Sol, *Fallait-il tuer César ? L'argumentation politique de Dante à Machiavel*, Paris, Dalloz, 2005.

²⁶ Cf. Francesco Bruni, *La città divisa : le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, Bologne, Il Mulino, 2003.

²⁷ Selon la suggestion d'Yves Charles Zarka, dans l'Introduction au volume qu'il a lui-même dirigé : *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*, Paris, P.U.F., 1999, p. 5.

anachronismes, de transposer directement l'invention théorique proposée par Dante en des termes qui sont les nôtres aujourd'hui, à savoir dans ceux de la constitution d'une démocratie mondiale contemporaine du recul de la souveraineté étatique nationale ou de son amoindrissement. Mais parce que la conception dantesque de l'empire est fondamentalement civique, elle propose un modèle qui, tout en étant hérité du catholicisme romain, donne matière à penser sur un monde dans lequel désormais la religion n'est plus le principe déterminant de la vie collective.