



UNIVERSITÉ DE STRASBOURG
École doctorale des Humanités (ED 520) – UR 4376, CHER
Programme de Doctorat
En ‘Langues et Littératures étrangères – Études italiennes’

UNIVERSITÀ CA' FOSCARI DI VENEZIA
Dipartimento Filosofia e Beni Culturali
Corso di dottorato di ricerca
In ‘Filosofia e Scienze della Formazione – Filosofia’
Ciclo 37



Università
Ca' Foscari
Venezia

THÈSE EN COTUTELLE

En vue de l'obtention des grades de :

DOCTEURE DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG
Discipline : Études italiennes

Et de

DOCTEURE DE L'UNIVERSITÀ CA' FOSCARI DI VENEZIA
Discipline : Philosophie et Sciences de la Formation

Présentée et soutenue par

Mona RORTAIS

Le __ septembre 2025

**Agir en philosophe, penser en politique :
Brunetto Latini, intellectuel italien du XIII^e siècle**

•

**Agire come filosofo, pensare come politico:
Brunetto Latini, intellettuale italiano del Duecento**

Thèse dirigée par
M. Emanuele Cutinelli-Rendina, Professeur – Université de Strasbourg
M. Gianluca Briguglia, Professore associato – Università Vita-Salute San Raffaele (Milano)

Jury

REMERCIEMENTS

Mes remerciements s'adressent en premier lieu aux deux instituts de recherche grâce auxquels j'ai pu réaliser cette thèse : l'École doctorale des Humanités de l'Université de Strasbourg, qui m'a accordée un contrat doctoral de trois ans afin de pouvoir réaliser mon travail dans les meilleures conditions, ainsi que le Département « Filosofia e Beni Culturali » de l'Università Ca' Foscari de Venise, grâce auquel j'ai pu réaliser ma thèse en cotutelle. Cette dernière m'a incontestablement apporté beaucoup et m'a permis de passer un semestre à Venise qui, malgré le confinement, a en réalité constitué une période d'émulation scientifique inestimable.

À Strasbourg, merci à Monsieur Emanuele Cutinelli-Rendina, pour son indéfectible soutien depuis le commencement de cette thèse, ses précieux conseils, avant même que celle-ci ne s'initie et pour son implication sincère dans mon travail. Il a été un appui durant ces dernières années, en sachant toujours m'orienter (ou me réorienter) dans la structuration de ma recherche et en représentant, à mes yeux, un grand monsieur. À Venise, je remercie Monsieur Gianluca Briguglia, sans lequel je n'aurais probablement jamais pris goût à la philosophie médiévale et grâce auquel ce projet de thèse a mûri. Merci d'avoir cru en la jeune étudiante que j'étais à l'issue de ma Licence, de l'avoir poussée et encouragée à poursuivre - d'abord en Master, puis en Doctorat - ses pérégrinations médiévales. Durant ces six années de thèse, bien qu'il m'ait parfois poussée dans mes retranchements, il a su constituer pour moi un « port sûr ».

Je tiens également à remercier personnellement Madame Carole Mabboux, pour les conseils qu'elle a pu me prodiguer au début de mon travail de recherche et pour la grande bienveillance qu'elle a su me témoigner lors de tous nos divers échanges. Merci également à Mesdames Julia Bolton Holloway et Christel Meier qui m'ont gracieusement fait part de leurs travaux et qui m'ont toutes deux témoigné un regard bienveillant lors de nos courts échanges.

Au cours de ces six années, je suis extrêmement reconnaissante d'avoir pu croiser la route de nombreuses personnes, et je pense particulièrement à Madame Greta Komur-Thilloy, qui m'a accordé toute sa confiance au niveau professionnel, mais qui m'a également manifesté, au niveau personnel, d'une tendresse sincère au cours de ces dernières années.

* * *

Je tiens également à remercier chaleureusement mes amis, qui m'ont apporté bien plus qu'ils ne le croient durant cette quête doctorale. En particulier, merci aux filles, à mes « sorcières » bien-aimées et durables : Marion, pour avoir cru en moi plus que je n'y croyais moi-même et pour sa sincérité unique ; Cassandra, pour nos rires partagés qui m'ont toujours fait un bien fou et pour sa loyauté sans faille ; Stéphanie, pour notre complicité qui me fait avoir foi dans les meilleurs côtés de l'humain ; et Marie, pour notre complicité indéfectible. J'adresse aussi un merci tout particulier à mon amie et acolyte dans ce parcours : Tara, merci pour ton sourire, nos moments studieux et d'échange, ainsi que nos francs éclats de rire à Venise.

Je pense aussi à l'inimitable groupe colmarien : merci la vie de m'avoir permis de croiser votre route. J'espère que la nôtre sera encore longue et que nous partagerons encore beaucoup

de ces beaux moments, avec ces bouts d'choux qui prendront la relève, et ces moments qui ont su me donner beaucoup de joie lorsque j'en avais grandement besoin. Merci aussi à celles et ceux que je ne nomme pas ici mais qui se reconnaîtront, et qui ont su m'apporter leur soutien, depuis le début comme depuis peu.

J'adresse également mes remerciements les plus émus et mon amour éternel à mes parents, Nadia et Vincent, sans lesquels je n'aurais jamais entrepris un tel travail et une telle quête. Merci papa, pour ta sagesse que j'admire depuis enfant, et la confiance que tu as toujours su me témoigner. Un grand merci, maman, pour tes relectures intensives et très précieuses de mon travail et pour m'avoir transmis ta pugnacité. Merci à mon frère, Thomas, d'avoir été là et d'être là, en toute simplicité. Merci également à Christelle, Michel et Jeanne, qui rendez heureux ceux que j'aime. Je pense aussi à Tantue, qui sait illuminer le monde des siens avec son sourire. Je pense aussi à ceux qui ne sont plus là, en particulier mon grand-père Claude, dont je garde en mémoire le dernier regard plein de fierté qu'il m'a accordé, au commencement de ce parcours. Merci à toutes celles et tous ceux qui ont compté durant ces six dernières années et qui sont encore là aujourd'hui.

Enfin, me vient le moment de remercier, du fond du cœur, mon bien-aimé Jason. Les mots me semblent trop étroits pour te témoigner toute la gratitude, le respect profond et l'amour éternel que je te porte. Merci d'être toi.

À la fin, il ne reste que la tendresse, dissimulée dans l'encre.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	3
TABLE DES MATIÈRES	5
INTRODUCTION	8
1. PREMIERE PARTIE – HORIZON HISTORIOGRAPHIQUE : AUTOUR DE L’INTELLECTUEL, DU PHILOSOPHE LAÏC ET DU PRE-HUMANISTE	35
1.1. La figure de l’intellectuel médiéval : de nouvelles méthodologies et l’importance de « l’intellectuel laïc »	35
1.1.1. Qu’est-ce qu’un « intellectuel » du Moyen Âge ? Contextualisation et explication du débat historiographique	36
1.1.1.1. L’intellectuel médiéval chez Jacques Le Goff	36
1.1.1.2. L’« intellectuel » au Moyen Âge : élargissement, opposition ou reformulation du terme ?	44
1.1.1.3. Lecture polémique : la philosophie comme idéal de vie chez Alain De Libera	51
1.1.2. L’intellectuel de nouveau genre : le philosophe laïc et les langues vulgaires	60
1.1.2.1. La distinction entre le clerc et le laïc et la lecture cléricale du savoir dans l’historiographie médiévale	63
1.1.2.2. Changement de paradigme historiographique, ou la philosophie laïque par le prisme de l’histoire de la philosophie	86
1.2. La singularité de l’Italie médiévale : la rhétorique, la culture juridique et la question du prétendu pré-humanisme de Brunetto Latini	114
1.2.1. Particularité de l’Italie médiévale : la fonction de la rhétorique dans la création d’un nouveau contenu intellectuel	118
1.2.1.1. À propos de « l’exception italienne » : double culture, développement de l’ars dictaminis et engagement civique des intellectuels italiens	118
1.2.1.2. Du prétendu lien entre les humanistes et les dictateurs du XIII ^e siècle	131
1.2.2. L’« humanisme civil », les valeurs républicaines dans la commune et le débat historiographique autour du prétendu « pré-humanisme » de Brunetto	142
1.2.2.1. Brunetto Latini, un pré-humaniste aux idéaux républicains : interprétation de Quentin Skinner	142
1.2.2.2. Critique de la lecture skinnérienne : le « républicanisme commercial » de Brunetto Latini chez Cary J. Nederman	191
2. DEUXIEME PARTIE - CONSTRUCTION D’UNE PHILOSOPHIE POLITIQUE « EN PAROLES ». LES VOLGARIZZAMENTI AU SERVICE DE LA CONSTRUCTION D’UNE BASE THEORIQUE DANS LA <i>RETTORICA</i> ET DANS LE <i>TRESOR</i>.	214
2.1. Du lien entre l’apparition des <i>volgarizzamenti</i> et le contexte social et politique de Brunetto Latini	219
2.1.1. Brunetto Latini « fue cominciatore e maestro in digrossare i Fiorentini, e farli scorti in bene parle, e in sapere guidare e reggere la nostra repubblica secondo la Politica » (Villani)	222
2.1.1.1. Brunetto Latini comme « cominciatore e maestro in digrossare i Fiorentini, e farli scorti in bene parlare... » : la fonction notariale et l’ars dictaminis	226
2.1.1.2. Brunetto Latini comme « ...[maestro] in sapere guidare e reggere la nostra repubblica secondo la Politica » : quelle signification ?	231
2.1.2. Les pratiques oratoires et les modèles cicéroniens : quelle(s) influence(s) pour Brunetto Latini ?	239

2.1.3. Les <i>volgarizzamenti</i> et l'exil : consolidation d'une culture communale ou stratégie de retour ?	251
2.1.3.1. Les conditions de l'exil	259
2.1.3.2. Les <i>volgarizzamenti</i> : élaboration d'une stratégie de retour	262
2.2. Les <i>volgarizzamenti</i> brunéliens : élaboration d'une nouvelle culture politique par le biais des anciens	271
2.2.1. Expérimentation du lien entre rhétorique et politique : la récupération et l'adaptation de modèles anciens	272
2.2.1.1. La structure de la <i>Rettorica</i> de Brunetto Latini : <i>volgarizzamento</i> des dix-sept premiers chapitres du <i>De inventione</i> de Cicéron	275
2.2.1.2. Le Trésor : Pourquoi une encyclopédie ?	301
2.2.2. Le traitement de la philosophie et la fonction civilisatrice de la parole dans la <i>Rettorica</i> et le Trésor	321
2.2.2.1. Le traitement de la philosophie dans la <i>Rettorica</i> et le Trésor	321
2.2.2.2. La fonction civilisatrice de la parole (<i>Rettorica</i> et Trésor)	339
3. TROISIEME PARTIE - DEUXIEME PHASE : ILLUSTRATIONS D'UNE PHILOSOPHIE PRATIQUE ET PEDAGOGIE ETHICO-POLITIQUE A VISEE PRAGMATIQUE : <i>TRESOR</i> , II, <i>TESORETTO</i> ET <i>ORAZIONI</i>	346
3.1. Le Trésor, II : éducation aux vertus pour un monde multipolaire, entre éthique communale, idéal chevaleresque et héritage chrétien	348
3.1.1. Traduction de l' <i>Ethique à Nicomaque</i> d'Aristote : la vertu se trouve dans un juste-milieu	352
3.1.2. Commentaire : adaptation de l'éthique aristotélicienne aux idéaux communaux	368
3.1.2.1. De la prudence (dans l'action et dans les paroles) : II.57-70	374
3.1.2.2. De la tempérance et de la force : II.71-80, 81-90	379
3.1.2.3. De la justice : II.91-97 et II.112	382
3.2. Le <i>Tesoretto</i> : illustration poétique et ludique de l'enseignement moral du « <i>gran Tesoro</i> » et enjeux politiques renouvelés	393
3.2.1. Le premier incipit (vv.1-112) : le dédicataire du <i>Tesoretto</i>	398
3.2.2. Le deuxième incipit (vv.113-190) : pour un positionnement politique implicite et grille de lecture potentielle du Trésor, III	409
3.2.3. La « fiction vraie » : la forêt, l'ineffable et la nature personnifiée	425
3.2.3.1. La « fiction vraie »	425
3.2.3.2. Le début d'une quête initiatique (iter médiéval) : « pensando a capo chino, perdei il gran cammino e tenni ala traversa d'una selva diversa » (vv.187-190)	433
3.2.4. Entre « éthique chevaleresque » et « éthique civique » : la rencontre avec les Vertus et l'Amour	448
3.2.4.1. Les « vingt » vertus ?	449
3.2.4.2. L'éducation « civique » du chevalier	463
3.2.4.3. Rencontre avec Amour et Pénitence de Latini : l'importance de la foi	467
3.3. Illustration de l'importance du lien parole-sagesse-pouvoir : la traduction des oraisons cicéroniennes par Latini ou l'adaptation d'un contenu républicain à une éthique du discours civique	478
3.3.1. Hypothèses sur le contexte d'élaboration des <i>Orazioni</i> : état de la recherche	479
3.3.2. Les <i>Orazioni</i> : les modèles de discours cicéroniens adaptés à de nouveaux enjeux communaux	488
CONCLUSION	505
BIBLIOGRAPHIE	513
ANNEXES	538

Annexe n°1 : Détails de la fresque d'Ambrogio Lorenzetti, <i>Allegoria del Buon Governo</i>, 1338-1339, Palazzo Pubblico, Sienne	538
Annexe n°2 : L'organisation du <i>Trésor</i>, selon l'édition critique de Pietro G. Beltrami : <i>Introduzione</i> (p.xvi-xxv) : arguments et inspirations.	542
Annexe n°3 : Tableau des excellences éthiques (« vertus morales ») et des excellences dianoétiques (« vertus intellectuelles ») chez Aristote.	555
Annexe n°4 : Traduction en français moderne du <i>Trésor</i>, III.73-77 (version originale : édition Pietro G. Beltrami)	556
Annexe n°5 : Structure et contenu du <i>Tesoretto</i> (version originale : édition Giorgio Inglese)	561
Annexe n°6 : Organisation des vertus du <i>Trésor</i> vs. les vertus du <i>Tesoretto</i> ; décompte des vertus dans le <i>Tesoretto</i>.	564
Annexe n°7 : Traductions des deux prologues et de l'épilogue des <i>Orazioni</i> (version originale ici citée : édition Cristiano Lorenzi).	565
Annexe n°8 : Frise chronologique [1250-1282] (<i>Orazioni</i>)	570
SINTESI SCRITTA DELLA TESI	573
RELAZIONE SULLA ATTIVITÀ SVOLTE NEL CORSO DI DOTTORATO	616

Introduction

*Ed io ponendo cura
Tornai ala natura
Ch'audivi dir che tene
Ogn'om ch'al mondo vene:
nasc'e' primeramente
al padre e a' parenti
e poi al Suo Comuno;
ond'io non so nessuno
ch'io volesse vedere
la mia cittade avere
de tutto ala sua guisa,
né che fosse 'n divisa;
ma tutti per comune
tirassero una fune
di pace e di ben fare,
che già non può scampare
terra rotta di parte.*

Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, vv.163-179¹

C'est par ces quelques vers tirés du *Tesoretto* de Brunetto Latini que nous souhaitons ouvrir notre travail, en tant qu'ils canalisent bien, à nos yeux, notre démarche de recherche. Ces vers semblent, en effet, condenser, à eux seuls, les traits saillants du vaste projet, tant culturel que politique, qu'est celui de notre auteur. C'est tout d'abord la référence à la nature qui saute aux yeux du lecteur. Par définition, la « nature » désigne tout ce qui n'est pas le fruit d'une production humaine et renvoie à l'ensemble des phénomènes du monde, qu'ils soient physiques ou organiques. La « nature », c'est également ce qui est donné, c'est-à-dire l'assise sur laquelle les « accidents » (de la culture, de l'histoire) reposent. En ce dernier sens, la « nature » renvoie donc, aussi, au cadre dans lequel se meut l'espèce humaine. Depuis une perspective

¹ Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, G. Inglese (éd.), Carocci Editore, Rome, 2024, p.56-57. Il existe, à ce jour, une traduction française de ce texte : Brunetto Latini, *Le Petit Trésor*, B. Levergeois (éd.), Michel de Maule, Paris, 1999, bien qu'elle ne se base pas sur le même manuscrit que l'édition italienne citée, sur laquelle nous nous baserons tout au long de notre travail. Traduction Levergeois, p.89 : « En y réfléchissant, je repensai à la nature dont j'ai entendu dire qu'elle gouverne chaque homme qui vient au monde. On naît d'abord à son père, à ses parents, puis à sa Commune. Je ne connais donc personne que je souhaiterais voir dominer entièrement ma ville, laquelle ne saurait être non plus divisée par ses querelles intestines. Mais tout le monde devrait ensemble tirer sur la corde de la paix et du bien-être, puisqu'un pays déchiré par les factions ne peut survivre ».

Un point méthodologique doit ici être précisé. Tout au long de la thèse, nous traduirons toujours les citations directement en français dans notre corps de texte, en prenant soin de préciser le texte original en note de bas de page, entre crochets et guillemets, après la référence dudit texte. Autrement dit, les citations allemandes ou anglaises seront toujours immédiatement traduites en français. En revanche, nous laisserons les citations italiennes en langue originale dans notre corps de texte, en en proposant une traduction française en note de bas de page, soit entre guillemets (si une traduction française existe déjà, en en précisant bien entendu la référence), soit en italique (s'il s'agit de notre propre traduction). Le choix de laisser l'italien dans le corps du texte réside dans le fait que cette thèse est franco-italienne, qu'elle est pluridisciplinaire et inclut les études italiennes (bien qu'elle soit majoritairement écrite en français), et que notre auteur est italien. Nous pensons donc que ce choix était le plus pertinent.

contemporaine, où le rapport à la nature est de plus en plus questionné (et questionnable), il est difficile d'imaginer comment les médiévaux pouvaient se représenter la nature et quel était le rapport qu'ils entretenaient avec elle. Aujourd'hui appréhendée comme une ressource, la nature n'est plus ce qui encadre l'humanité. Les rapports de force ont changé. Dans une logique anthropocène, où l'homme s'auto-considère comme une force tellurique, le rapport qu'il entretient avec la nature a changé, voire a été complètement inversé relativement à une époque où l'homme appréhendait la nature comme une forme et une force mystique. Devenue objet d'étude synonyme de maîtrise, la nature s'est extériorisée de son enjeu purement analytique pour devenir réification fantasmatique, en tant qu'elle est à la fois réduite à l'état d'objet – elle n'est plus sujet –, et en tant qu'il s'agit précisément de se l'approprier¹. Cette « pratique » de la nature par l'homme semble donc corrélative à la représentation qu'il s'en fait.

Mais qu'en était-il pour un homme du Moyen Âge, et plus précisément un homme du XIII^e siècle, tel que Brunetto Latini (v.1220-1294) ? Pour le comprendre, il convient tout d'abord de revenir sur ce que l'on a coutume d'appeler la « renaissance du XII^e siècle »² dans l'Occident latin : cela renvoie à l'appréhension de nouveaux savoirs, d'origine gréco-arabe. Encouragée par l'Eglise (Réforme grégorienne) qui, depuis un siècle déjà, voulait renforcer son emprise sur la société chrétienne, cette dynamique allait en effet disrupter la représentation traditionnelle que les médiévaux se faisaient de la nature³. Jusqu'ici conçue comme un ordre

¹ Sur la question de l'anthropocène, cf DESCOLA, Philippe, « Humain, trop humain », dans *Esprit* (2015), pp.8-22 ; BEAU, Rémi et LARRERE, Catherine (dir.), *Penser l'Anthropocène*, Presses de Sciences Po, Paris, 2018 ; ou encore FEDERAU, Alexander, *Pour une philosophie de l'Anthropocène*, PUF, Paris, 2017.

² Cette notion, élaborée par Charles Homer Haskins au XX^e siècle, désigne, dans l'historiographie médiévale, une exaltation épistémologique liée à des changements d'ordre démographique et économique : HASKINS, Charles Homer, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Harvard University Press, Cambridge, 1927. C'est notamment par l'intermédiaire de Marie-Dominique Chenu que cette notion a été relayée en France : cf, notamment, CHENU, Marie-Dominique, *La théologie au douzième siècle*, Vrin, Paris, 1957, en part. pp.19-51 et PARE, Gérard, BRUNET, Adrien et TREMBLAY, Pierre, *La Renaissance du XII^e siècle : les écoles et l'enseignement*, Vrin, Paris, 1933. Pour un regard général sur cette périodisation et cette appellation historiographique ainsi que ses limites, nous renvoyons à VERGER, Jacques, *La Renaissance du XII^e siècle*, Les éditions du Cerf, Paris, 1996, qui la définit (quoiqu'il lui préfère une autre appellation, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir durant la thèse) comme « la remise en honneur des textes provenant de l'Antiquité classique et jusque-là négligées ou ignorées, l'adoption, plus ou moins complète, des valeurs intellectuelles, morales et esthétiques transmises par ces textes et enfin, par voie de conséquence, le développement d'un secteur, sinon laïcisé, en tout cas moins strictement contrôlé par l'Eglise, du savoir et de la pensée », p.12. Cf également LE GOFF, Jacques, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Points, Paris, 1985 et ID., *L'Europe est-elle née au Moyen Âge ?*, Éditions du Seuil, Paris, 2003 ; RIBEMONT, Bernard, *La « Renaissance » du XII^e siècle et l'encyclopédisme*, Champion, Paris, 1996, en part. p.9-10 ; ou encore BISSON, Thomas N., *La crise du XII^e siècle. Pouvoir et seigneurie à l'aube du gouvernement européen*, Les Belles Lettres, Paris, 2014.

³ Sous le pontificat de Grégoire VII (1073-1085), l'Eglise romaine adopta une réforme visant à affirmer son indépendance par la domination du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel et par sa volonté de se défaire de toute empreinte laïque, notamment dans la désignation des évêques (jusqu'ici opérée par l'empereur). Henri IV se positionna contre ces promulgations, tout en insistant sur la stricte séparation des pouvoirs : il était effectivement dans son intérêt de conserver une mainmise sur la désignation des évêques, dont l'administration lui était essentielle pour la gérance du royaume. Le différend fut finalement réglé lors du pontificat de Calixte II, au Synode de Worm (1122), où il fut établi que les évêques devaient être élus canoniquement. L'empereur dû alors se résoudre à abandonner la pratique de l'investiture, bien qu'il soit encore autorisé à assister à l'élection des élus et à recevoir leur hommage (et il pouvait d'ailleurs refuser celui-ci à sa guise si le candidat lui paraissait inadéquat). Dans les faits, ce « statut quo » ébranla les relations entre la Papauté et l'Empire et n'avait débouché sur aucune solution

divin, dont l'homme n'était qu'un rouage, la nature devient, dès lors, un sujet d'étude à part entière, alimenté par la redécouverte des écrits naturalistes d'Aristote et complété par la lecture chrétienne du monde. Ainsi, la nature cesse d'être simplement lue et interprétée de manière symbolique, pour être observée et décrite rationnellement. C'est à partir de ce moment-là que s'opère le passage, dans le genre encyclopédique, d'une première phase qui prenait notamment appui sur la méthode étymologique d'Isidore de Séville (VIIe siècle) à une seconde phase, qui débute aux alentours de 1200. Cette phase « post-isidorienne », bien qu'elle conserve certains aspects de l'encyclopédisme isidorien, intègre les nouveaux éléments mentionnés, issus de la philosophie gréco-arabe. Dès lors, la représentation du monde s'opère par le prisme de la vision naturaliste aristotélicienne – où les phénomènes de la nature peuvent être compris en eux-mêmes, en fonction de leurs propres causes¹. Les auteurs d'encyclopédies prennent également soin de recourir aux *auctoritates*, auteurs antérieurs (antiques ou médiévaux) qui dotent le traité d'une autorité reconnue².

La nature devient ainsi objet d'investigation scientifique et est appréhendée par un prisme réaliste, au sein d'encyclopédies (considérées dans un sens médiéval ici) visant à proposer un ensemble de connaissances sur la nature et le monde. Au sein de ces encyclopédies, nous pouvions ainsi trouver la présence de bestiaires ou de lapidaires, directement greffés aux traités et qui les dotaient d'une empreinte scientifique, en se concentrant sur un domaine spécifique du savoir³. Par rapport à la première phase susmentionnée (isidorienne), on assiste

viable (aucune des deux puissances n'ayant réellement vaincu l'autre). Ce compromis proposa donc seulement une fin provisoire au conflit, qui allait ressurgir, quelques décennies plus tard, avec le premier représentant de la lignée Hohenstaufen : Frédéric Ier. Sur la réforme grégorienne et l'essor du pouvoir ecclésiastique dès la fin du XIe siècle, cf CANNING, Joseph, *Histoire de la pensée politique médiévale : 300-1450*, Editions Universitaires-Éditions du Cerf, Fribourg-Paris, 2003, ou encore BASCHET, Jérôme, *La civilisation féodale de l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Flammarion, Paris, 2006.

¹ Cf RIBEMONT, Bernard, *Les origines des encyclopédies médiévales. D'Isidore de Séville aux Carolingiens*, Champion, Paris, 2001 et ID., *Littérature et encyclopédies du Moyen Âge*, Paradigme, Orléans, 2002 (pour ne citer que ces deux études), où il rappelle que la qualification d'encyclopédie pour parler de ces ouvrages médiévaux est, en réalité, une rétroprojection anachronique. Il convient alors de définir « l'encyclopédie médiévale » comme une somme portant sur le monde (ce dernier étant perçu comme une totalité) et ordonnée en fonction d'une sélection de sources compilées. Voir aussi encore VENTURA, Iolanda, « Encyclopédie et culture philosophique : quelques considérations », dans A. Zucker (dir.), *Encyclopédire : Formes de l'ambition encyclopédique de l'Antiquité au Moyen Âge*, Brepols, Turnhout, 2013, pp.107-123.

² Répondant, dans un premier temps, à une vocation théologique, les encyclopédies médiévales – produites par des clercs et généralement pour des clercs – tentaient alors de concilier la connaissance de la nature et du monde avec les Écritures, en prenant également appui sur ces *auctoritates*. A noter également que c'est tout d'abord dans le monde religieux que se développe cette activité encyclopédique. Sur l'apparente contradiction entre le fait de vouloir faire appel à ces *auctoritates* (pour certaines païennes) tout en les conciliant aux Écritures, cf BEYER DE RYKE, Benoît, « Le miroir du monde : un parcours dans l'encyclopédisme médiéval », dans *Revue belge de philologie d'histoire*, 81-4 (2003), pp.1243-1275, étude sur laquelle nous aurons également l'occasion de revenir.

³ Quoique les bestiaires pouvaient également proposer une lecture allégorique de la nature, dans la mesure où les animaux pouvaient être appréhendés par ce qu'ils signifiaient d'un point de vue spirituel. Sur l'interprétation des bestiaires médiévaux, leur visée scientifique et/ou symbolique, mais aussi politique, cf BRIGUGLIA, Gianluca, *Bestiario politico*, HarperCollins, Milan, 2021. Pour une étude très récente sur le bestiaire du *Trésor* de Brunetto Latini en particulier, cf RAO, Riccardo et CHECCHI, Davide, *Il bestiario di Brunetto Latini: indagine sulle fonti e lettura politica*, dans G. Briguglia et A. Montefusco (dir.), *Brunetto Latini intellettuale medievale*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Rome, 2025, pp.185-204. Pour les lapidaires, cf par exemple DRAELANTS, Isabelle, *La*

désormais à la volonté d'opérer un tri, au sein d'une somme de savoirs devenue trop grande, et d'en structurer une compréhension plus restreinte et, surtout, plus utile. Dorénavant, l'ambition n'est plus seulement d'assurer la transmission de connaissances « parce qu'il n'y a plus assez de livres » – comme c'était par exemple le cas chez Isidore de Séville – mais de synthétiser ce qui était devenu une « abondance livresque »¹. Véritable outil d'investigation, les encyclopédies permettent ainsi aux médiévaux d'étudier la représentation de la nature et du monde et c'est au XIII^e siècle que le mouvement encyclopédique médiéval semble atteindre son point culminant² - il suffit de penser aux œuvres imposantes d'Alexandre Neckam (*De naturis rerum*), de Barthélémy l'Anglais (*De proprietatibus rerum*), ou encore de Vincent de Beauvais (*Speculum Maius*).

Nonobstant le fait que celles que nous venons de citer soient rédigées en latin, c'est également à ce moment-là qu'apparaissent les premières encyclopédies destinées à un public d'*illitterati*. Comme nous le verrons plus attentivement dans la première partie de la thèse, ce terme renvoie non seulement à une distinction éducative (l'*illitterati* désignant celui qui n'a pas suivi le programme éducatif traditionnel), mais également à une distinction sociale (avec, d'un côté, les hommes d'Églises et de monastères, qu'on peut appeler les « clercs », et de l'autre, les « laïcs ») et une distinction épistémologique (le *litteratus* désignant, à un certain moment, celui capable de lire et de connaître les *auctoritates*)³. Le *Trésor* (ou *Livre du trésor*) de Brunetto Latini, encyclopédie rédigée en français, s'inscrit dans ce panorama, dans la mesure où l'ambition de l'auteur, lui-même laïc, est d'élargir le spectre de transmission des connaissances à un public laïc, afin de lui donner accès à un savoir organisé et systématisé sur la nature et sur

science encyclopédique des pierres au XIII^e siècle, l'apogée d'une veine minéralogique, dans C. Thomasset, J. Ducos et J.-P. Chambon (dir.), *Aux origines de la géologie de l'Antiquité au Moyen Âge*, Champion, Paris, pp.91-139.

¹ BEYER DE RYKE, Benoît, « Le miroir du monde : un parcours dans l'encyclopédisme médiéval », *op. cit.*, p.1245-1246.

² Sur l'encyclopédie comme source de savoir au Moyen Âge, outre les références déjà mentionnées, cf BOUARD (de), Michel, « Les encyclopédies médiévales : sur la connaissance de la nature et du monde au Moyen Âge », dans *Revue des questions historiques*, 112 (1930), pp.258-304. Sur l'essor du mouvement au XIII^e siècle, cf LE GOFF, Jacques, *Pourquoi le XIII^e siècle a-t-il été particulièrement un siècle d'encyclopédisme ?*, dans M. Picone (dir.), *L'enciclopedismo medievale*, Longo, Ravenne, 1994, pp.23-40.

³ Bien que nous aurons l'occasion de revenir de manière approfondie sur cette distinction, nous renvoyons déjà, ici, aux études significatives de CONGAR, Yves Marie-Joseph : *Jalons pour une théologie du laïc*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1964 ; Clercs et laïcs au point de vue de la culture au Moyen Âge : « laicus » = sans lettres, dans *Studia mediaevalia et mariologica* P. C. Balic OFM septuagesimum expleti annum dicata, Antonianum, Rome, 1971, pp.309-322 ; de GRUNDMANN, Herbert : « Sacerdotium – Regnum – Studium », dans *Archiv für Kulturgeschichte*, 34 (1952), pp.5-21 ; 'Litteratus-illitteratus'. *Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter*, dans *Ausgewählte Aufsätze*, 3, Hiersemann, Stuttgart, 1978, pp.1-66. Cf aussi SCHREINER, Klaus, « Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft. Religiöse Vorbehalte und soziale Widerstände Gegen die Verbreitung von Wissen im späten Mittelalter », dans *Zeitschrift für historische Forschung*, 11 (1984), pp.257-354. Du point de vue philosophique, cf les travaux de IMBACH, Ruedi : *Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema*, Grüner, Amsterdam, 1989 ; Dante, la philosophie et les laïcs, Les Éditions du Cerf, Paris, 1996 ; ID. et KÖNIG-PRALONG, Catherine, *Le défi laïque. Existe-t-il une philosophie de laïcs au Moyen Âge ?*, Vrin, Paris, 2013.

le monde¹. Il s'agit probablement d'une des encyclopédies françaises les plus novatrices du XIII^e siècle, dans la mesure où, bien qu'elle soit rédigée en français, Latini y insère des éléments philosophiques destinés – quoique non exclusivement, selon nous – à la commune italienne.

Le *Trésor* se divise en trois livres. Le premier est à teneur éminemment naturaliste et historique et comprend un bestiaire. Le deuxième livre est à teneur morale : Latini y traduit et commente, en français, l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote, via l'abrégé italien de Taddeo Alderotti, lui-même issu du *Compendium Alexandrinum* d'Hermann l'Allemand². Enfin, le troisième livre, qui constitue le point culminant de l'ouvrage – et que Latini compare précisément à de « l'or fin », comme aboutissement de la quête au trésor, c'est-à-dire, métaphoriquement, des connaissances – traite d'une part, de rhétorique, et d'autre part, de politique. Ces deux disciplines (rhétorique et politique) sont ainsi placées au sommet d'une classification inédite du savoir, où la « philosophie pratique » culmine dans une « politicizzazione della parola »³. Originellement adressé à l'un de ses amis, le *Trésor* se clôt sur le double enseignement de l'art de gouverner les cités et de l'art de la parole, implicitement conçues comme deux disciplines essentielles – si ce n'est urgentes – pour la société communale italienne du XIII^e siècle.

Les premiers livres qui précèdent ont réitéré les natures et les commencements des choses du monde, les enseignements des vices et des vertus, et la doctrine de l'éloquence ; mais dans cette dernière partie, maître Brunet Latin veut exécuter ce qu'il avait promis à son ami au commencement du premier livre, là où est dit que son livre s'achèverait sur la politique, c'est-à-dire [sur] le gouvernement des cités, qui est la plus noble et haute science, et le plus noble office qui soit sur terre, selon ce qu'Aristote prouve dans son livre⁴.

¹ Brunetto Latini, *Trésor*, P. G. Beltrami, P. Squillacioti, P. Torri et S. Vatteroni (éd.), Einaudi, Turin, 2007, pour l'édition la plus récente. Pour une cartographie très récente de la circulation du *Trésor*, cf ZINELLI, Fabio, « *Plus comune a touz language* ». *La tradizione manoscritta del "Trésor" come tradizione 'globale'*, dans G. Briguglia et A. Montefusco (dir.), *Brunetto Latini intellettuale medievale*, op. cit., pp.151-164. Cf aussi ID., *Tradizione 'mediterranea' e tradizione italiana del "Livre dou Trésor"*, dans I. Maffia-Scariati (dir.), *A scuola con ser Brunetto. La ricezione di Brunetto Latini dal Medioevo*, Edizioni del Galluzzo Florence, 2008, pp.35-89.

² Bien que nous aurons l'occasion de revenir également sur cette réception de l'œuvre aristotélicienne et sur la récupération, par Latini, du matériel de Taddeo Alderotti, nous renvoyons déjà ici à l'étude de SIRAISI, Nancy G., *Taddeo Alderotti and his Pupils. Two Generations of Italian Medical Learning*, Princeton University Press, Princeton, 1981 et de GENTILI, Sonia, « *L'Etica volgarizzata da Taddeo Alderotti (m.1295)* », dans *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 17 (2006), pp.249-281, et ID., *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Carocci, Rome, 2005.

³ Nous empruntons cette formule à ARTIFONI, Enrico, « *I podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale* », dans *Quaderni Storici*, 21-63 (1986), pp.687-719, p.688 [*une politisation de la parole*]. Sur l'originalité de l'encyclopédie brunétienne dans le panorama que nous avons décrit ci-dessus, cf MEIER, Christel, « *Cosmos Politicus. Der Funktionswandel der Enzyklopädie bei Brunetto Latini* », dans *Frühmittelalterliche Studien*, 22-1 (1988), pp.315-356, ou encore ID., *Grundzüge der mittelalterlichen Enzyklopädie*, dans L. Grenzmann et K. Stackmann (dir.), *Literatur und Laienbildung in Spätmittelalter und in der Reformationszeit*, J.B. Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, pp.467-500.

⁴ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.790, III.73.1. Pour faciliter la lecture, tout au long de la thèse, nous traduirons toujours directement les propos rapportés du *Trésor* en français moderne (sauf indication contraire).

Par ailleurs, sur un autre versant, la nature est également regardée, dès le XII^e siècle, de manière protéiforme, tel un « paysage » qui suscite l'émerveillement et suppose la contemplation. La nature devient, en effet, vectrice d'émotions et impulse un véritable mouvement narratif et poétique. Cette nouvelle sensibilité de l'homme face à la nature – face à ce qui l'entoure – se manifeste notamment dans la littérature courtoise, qui naît à partir du XI^e siècle et se développe particulièrement au XII^e siècle en Occident, tout d'abord auprès des troubadours (dans le sud de la France, en langue d'oc), puis auprès des trouvères (plus au nord, en langue d'oïl), avant de gagner d'autres aires européennes, telles que l'Italie. Faisant directement écho à l'émergence des cours seigneuriales françaises, la littérature courtoise se développe d'abord à travers des chants adulateurs de la dame aimée et courtisée, avant de se ramifier dans les romans arthuriens de Chrétien de Troyes, à travers la fiction poétique. Le thème de l'amour courtois se mêle ainsi à celui de l'aventure du chevalier (dans laquelle se mêlent, à leur tour, les thèmes de l'errance et de la cour), dans un environnement spécifiquement français où les vertus courtoises sont exaltées. Latini s'inscrit également dans ce panorama oscillant entre réel et imaginaire, vérité et fiction, à travers *Il Tesoretto*, poème allégorique d'où sont issus les vers que nous citons dans l'épigraphe. Créant ici un « autre monde » – dont la finalité sera d'appréhender le monde réel, alors en proie à de profondes mutations –, Latini exaltera, par le prisme de son autobiographie, la puissance de la Nature, ici personnifiée et prodiguant des enseignements à teneur naturaliste, qui seront accompagnés, au fil du récit, par des enseignements moraux. C'est à un chevalier que s'adresseront personnellement les Vertus (sous forme personnifiée) et Latini, de loin, observera et nous décrira la scène. Comme nous le verrons en troisième partie, bien que le destinataire précis du poème nous soit aujourd'hui inconnu, nous pouvons supposer qu'il s'agissait de Charles I^{er} d'Anjou (frère du roi de France, Louis IX, et fils de Louis VIII), dont Latini semble adresser une dédicace au début du poème. Cette dédicace permet ainsi de dépasser l'intérêt purement esthétique du poème, pour le doter d'un enjeu avant tout politique, puisqu'elle le positionne, de fait, dans le cercle provençal angevin – duquel Latini aurait pu être proche à un moment donné¹.

¹ Sur les possibles relations de Brunetto Latini avec le cercle angevin (et pas que), cf CEVA, Bianca, *Brunetto Latini. L'uomo e l'opera*, Riccardo Ricciardi Editore, Milan-Naples, 1965, en part. pp.7-58. Cf aussi, sur la relation entre l'Italie et les Angevins au XIII^e siècle, MILANI, Giuliano, *Sulle relazioni politiche e ideologiche tra Carlo I d'Angiò e i comuni italiani. Una nota*, dans I. Taddei et A. Lemonde (dir.), *Construction et circulation des modèles et des pratiques politiques (France et Italie, XIII^e-XV^e siècles)*, École Française de Rome, Rome, 2013, pp.115-128. Sur l'érudition spécifique de la cour angevine, dans sa phase provençale comme sicilienne, cf BARBERO, Alessandro, *Éducation et culture à la cour angevine (1266-1343)*, dans I. Heullant-Donat (dir.), *Cultures italiennes (XII^e-XV^e siècles)*, Éditions du Cerf, Paris, 2000, pp.146-168. Plus généralement, sur la dynastie angevine, cf BOYER, Jean-Paul, *De force ou de gré. La Provence et ses rois de Sicile (milieu XIII^e siècle – milieu XIV^e siècle)*,

Les deux ouvrages susmentionnés, le *Trésor* français d'un côté, le *Tesoretto* toscan de l'autre, s'inscrivent dans une démarche qui nous paraît commune et, surtout, processuelle. Tous deux illustrent, soit de manière théorique, soit de manière pragmatique, les manifestations protéiformes de la nature. Ici (le *Trésor*), dans l'ambition de réaliser une « opera-mondo »¹, concept spécifique qui renvoie à l'idée d'une œuvre *pour* le monde (en tant que compilation qui s'adresse à un public étranger grâce à l'ample diffusion du français à cette époque), à laquelle où nous voudrions ajouter la volonté brunétienne de créer une œuvre *sur* le monde (c'est-à-dire qui dit quelque chose *à propos de* lui). Là (le *Tesoretto*), dans l'ambition de réaliser une œuvre où la Nature parle à l'homme, c'est-à-dire où le rapport au monde est inversé par rapport au *Trésor*, mais dans lequel l'homme peut toutefois se sentir en sécurité². Autrement dit, là où Latini était plutôt décrypteur (du monde, de la nature) dans le *Trésor*, il devient observateur dans le *Tesoretto* : là où il était auparavant acteur (en transmettant des connaissances sur le monde), il a aussi appris à en être le spectateur.

De prime abord, ce changement de paradigme semble paradoxal, car le processus ne paraît pas être dans le bon ordre : ne faudrait-il pas tout d'abord être spectateur, observateur, avant d'être décrypteur et acteur ? N'est-ce pas là, d'ailleurs, le processus de toute démarche scientifique ? En réalité, il nous semble que le processus original auquel invite Latini constitue la preuve que c'est son propre rapport au monde qui s'en trouve mûri, puisque les contextes d'élaboration des deux œuvres ne sont plus les mêmes. En effet, Latini passe de l'expérience douloureuse de l'exil, lorsqu'il rédige le *Trésor* entre 1260 et 1266, à celle du *Tesoretto*, où cette épreuve existentielle est rappelée mais progressivement dépassée, puisque Latini aurait rédigé le poème entre 1270 et 1274³. Désormais, les attentes personnelles comme collectives ne sont plus les mêmes. Premièrement, du point de vue personnel, lorsque Latini rédige le poème, il n'est plus dans la situation d'urgence dans laquelle il se trouvait lors de son exil en France. Deuxièmement, du point de vue collectif, là où cette condition d'urgence de l'écriture du *Trésor*

dans N.-Y. Tonnerre et E. Verry (dir.), *Les princes angevins du XIIIe au XVe siècle : un destin européen*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2003, pp.23-59.

¹ Nous reprenons ce terme à Gianluca Briguglia et Antonio Montefusco, dans l'introduction de leur ouvrage très récent sur *Brunetto Latini intellettuale medievale*, *op. cit.*, p.10 [une œuvre monde].

² Comme nous le verrons, cette image de la sécurité est elle-même appréhendée dans le *Tesoretto* : après que Nature (personnifiée) ait prodigué ses enseignements à Latini, celui-ci est effrayé face à cette quantité de savoir qu'il vient d'acquérir et face à ce qui l'attend (c'est-à-dire les autres enseignements qu'il apprendra sur sa route). Pour le rassurer, Nature lui fournit un étendard (« sugello », v.1163), image que Latini emprunte à la littérature courtoise.

³ La question des datations exactes des ouvrages reste encore débattue aujourd'hui. Bien que nous aurons l'occasion d'en reparler, nous renvoyons déjà, entre autres, aux introductions des deux éditions critiques que nous utilisons et référons ici, ainsi qu'à CEVA, Bianca, *Brunetto Latini. L'uomo e l'opera*, *op. cit.* ; BELTRAMI, Pietro G., « Tre Schede sul 'Trésor' : 1. Il sistema delle scienze e la struttura del *Trésor*, 2. *Trésor* e *Tesoretto*, 3. Aspetti della ricezione del *Trésor* », dans *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, 23-1 (1993), pp.115-190 ; et MAFFIA SCARIATI, Irène, *Dal "Trésor" al "Tesoretto". Saggi su Brunetto Latini e i suoi fiancheggiatori*, Aracne, Rome, 2010.

l'avait poussé à proposer des solutions efficaces pour une génération de guelfes florentins – en poussant ceux-ci à l'action immédiate –, le *Tesoretto* propose une inversion du regard porté sur les conditions diplomatiques effectives (et sur le monde environnant), en invitant davantage à la réflexion et la contemplation de l'avenir. Comme nous le verrons, il s'agit de préparer le temps de la paix, ce qui n'était pas, à priori, l'enjeu du *Trésor*.

Ainsi, lorsqu'il rédige le *Tesoretto*, c'est du point de vue de l'observateur que Latini apprend de la Nature (dans les vers mentionnés) que l'homme « nasc'e' primeramente | al padre e a' parenti | e poi al Suo Comune » (« naît d'abord à son père, à ses parents, puis à sa Commune »). Au-delà du thème de la naturelle socialisation de l'homme, c'est l'engagement partisan de Latini qui est particulièrement mis en lumière ici, bien plus (nous semble-t-il) que dans le *Trésor*¹. L'encyclopédie politique (« politique » en ce qu'elle culmine dans l'enseignement de cette discipline, comprise dans sa relation essentielle avec la rhétorique) s'insérait déjà dans une perspective guelfo-angevine, mais l'intention politique du *Tesoretto* nous semble encore plus explicite.

Par ailleurs, il nous faut expliquer ce que Latini entend ici par « comune ». Celle-ci fait référence au phénomène de centralisation autonome de citoyens italiens à partir du XI^e siècle. Réunies autour d'une coalition d'intérêts, les villes italiennes allaient effectivement revendiquer progressivement leur indépendance vis-à-vis du contrôle impérial². Par rapport à ses voisins européens, l'Italie du nord et du centre se caractérisait ainsi par sa volonté de s'émanciper des cadres féodaux et monarchiques, volonté qui allait précisément se cristalliser dans la création d'un système communal autonome – également alimenté par une forte croissance démographique et topographique³. Dès le XIII^e siècle, le pouvoir se centralisa alors autour de magistrats uniques, appelés « podestats », devant garantir l'indépendance des villes et la cohésion sociale⁴. Or, ce système podestarial ne parvenait pas, pour autant, à échapper à des

¹ Où était effectivement déjà abordée une telle idée, mais de manière bien plus élargie et relative à une explication de la pitié, en II.91.1 : « *La pitié est une vertu qui nous fait aimer et servir diligemment nos parents et notre pays. Cela nous vient par nature, car nous naissons premièrement à Dieu, puis par nos parents et par notre pays* », Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.570 (nous soulignons).

² Qui était, rappelons-le, ressorti plutôt affaibli de la querelle des Investitures, puis de la réforme grégorienne. Pour une documentation sur ces sujets, nous renvoyons aux chapitres respectifs dans (entre autres études) QUILLET, Jeannine, *Les clés du pouvoir au Moyen Âge*, Flammarion, Paris, 1972 ; TIERNEY, Bryan, *The Crisis of Church and State 1050-1300*, University of Toronto Press, Toronto, 1988 ; DUBY, Georges, *Le Moyen Âge : 987-1460*, Fayard, Paris, 2011 [1^{re} éd. : 1987].

³ Sur les conditions démographiques et économiques particulières des villes italiennes, cf CANNING, Joseph, *Histoire de la pensée politique médiévale : 300-1450*, Éditions Universitaires-Éditions du Cerf, Fribourg-Paris, 2003 ; FOSSIER, Robert, *Le Moyen Âge*, 2, Armand Collin, Paris, 1982 ; DUBY, Georges, *L'Europe du Moyen Âge*, Flammarion, Paris, 1984. Plus spécifiquement, sur les rapports et tensions entre ville et campagne, cf MAIRE VIGUEUR, Jean-Claude, *Cavaliers et citoyens. Guerre, conflits et société dans l'Italie communale, XIIe-XIIIe siècles*, Fondation de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris, 2003 ; DUBY, Georges, *L'économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval*, 2, Flammarion, Paris, 1977.

⁴ Pour être plus précis, le pouvoir se cristallisa dans un corps spécifique et permanent de magistrats qui furent tout d'abord celui des « consuls », en référence à la pratique romaine, avant de désigner, un siècle plus tard, un magistrat

tensions d'ordre social (*milites* et *popolo*¹), factionnel (guelfes et gibelins²) et politique (mainmise du souverain germanique sur l'indépendance de communes localisées).

À Florence, où Brunetto Latini exerçait les fonctions de notaire, ambassadeur et chancelier³, la situation politique pourrait être appréhendée en deux phases. La première phase correspond à l'établissement du *Primo Popolo*, gouvernement de type populaire, qui remplace celui des fonctionnaires impériaux après la mort de Frédéric II de Hohenstaufen (dès 1250). Dans cette première phase, le gouvernement se compose alors de groupes populaires et a pour première ambition de contrebalancer le style de vie et l'hégémonie de pouvoir des *milites* – c'est-à-dire cette partie de la classe chevaleresque principalement composée de grandes familles (qu'elles soient guelfes ou gibelines). Il ne s'agit pas tant, encore, d'un gouvernement pro-guelfe (le conflit guelfes-gibelins n'étant, pour l'instant, qu'un pan de ce régime populaire), que d'une tentative de créer un nouveau modèle institutionnel qui prenne en considération les

unique : le podestat. La question plus spécifique du lien symétrique entre la présence des consuls dans le *Regnum* et l'avènement des communes italiennes reste aujourd'hui largement débattue. Elle est, de plus, complexifiée par le manque de documentation à ce sujet, l'histoire consulaire italienne semblant avoir été beaucoup moins documentée que celle sur le régime podestatal, et par le fait que les villes italiennes ne se sont pas constituées en communes au même moment (et le sont même parfois devenues avec des écarts importants). Jean-Claude Maire-Vigueur déplore cette image dépréciative de l'ère consulaire, comme « celle d'un régime totalement dominé par une poignée de grandes familles capables d'asservir les institutions communales et de mettre en coupe réglée les ressources de la collectivité ». Pourtant, il précise que, quiconque s'intéresse à l'histoire communale italienne ne saurait faire l'impasse sur le consulat, qui constitue son principal organe à ses débuts. Pour plus de détails sur cette période, cf (entre autres) MAIRE VIGUEUR, Jean-Claude, *Cavaliers et citoyens*, op. cit., en part. p.337.

¹ La distinction entre *milites* et *popolo* (ou *popolares*) renvoie à deux groupes sociaux distincts dans la société médiévale. Les *milites* désignent à la fois les nobles urbains et les chevaliers, souvent issus de l'aristocratie féodale, là où les *popolares* désignent l'ensemble des citoyens non nobles, la classe populaire mais assez aisée, comme les marchands, les médecins, les juristes, etc., ou encore les membres de guildes. À partir du XIII^e siècle, le *popolo* prend progressivement une place de plus en plus importante au sein des villes italiennes, allant jusqu'à revendiquer une structure de gouvernement autonome face à l'hégémonie des *milites* (hégémonie qui était alors d'ordre militaire, sociale et politique) : on parlera alors du *Popolo* (avec un P majuscule, pour le distinguer du cadre purement social du *popolo*). Nous en reparlerons de façon plus approfondie au cours de la thèse. Sur ce sujet, nous renvoyons déjà à MAIRE VIGUEUR, Jean-Claude, *Cavaliers et citoyens*, op. cit. et ARTIFONI, Enrico, « I governi di "popolo" e le istituzioni comunali nella seconda metà del secolo XIII », dans *Reti Medievali Rivista*, 4-2 (2003), pp.1-20, pour ne citer qu'eux pour le moment.

² Originellement, les guelfes désignaient les partisans des Welf de Bavière et les gibelins tiraient leur nom du château de Weiblingen de la famille de Souabe. Ils désignaient deux clans rivaux dans la crise successorale du pouvoir impérial en Germanie au cours du XIII^e siècle : « Les termes de guelfe et de gibelin apparaissent en Italie pour la première fois à Florence vers 1240 et de là ils se répandent dans toute la Toscane et ensuite dans le reste de l'Italie. Ces appellations relèvent à l'origine de l'antagonisme entre la dynastie des Welf, ducs de Souabe et de Bavière, et celle des Hohenstaufen, seigneurs du château de Weiblingen. Dans le cadre de l'opposition idéologique et politique entre les deux universalismes, les guelfes vont constituer la *pars ecclesiae* et les gibelins la *pars imperii* » : FRANCESCHI, Franco et TADDEI, Ilaria (dir.), *Les villes d'Italie : du milieu du XII^e au milieu du XIV^e siècle : économies, sociétés, pouvoirs, cultures*, Bréal, Rosny-sous-Bois, 2005, p.64. Néanmoins, ce n'est que progressivement que les allégeances envers le parti impérial ou le parti pontifical allaient se dessiner, et allaient finalement devenir un prétexte pour des revendications idéologiques bien plus larges. Cf, en plus de la référence susnommée, RAVEGGI, Sergio, *L'Italia dei guelfi e dei ghibellini*, Mandadori, Milan, 2009 et ID., TARASSI, Massimo, MEDICI, Daniela et PARENTI, Patrizia (dir.), *Ghibellini, guelfi e popolo grasso. I detentori del potere politico a Firenze nella seconda metà del Duecento*, La Nuova Italia, Florence, 1978.

³ Sur la biographie de Latini et les attestations textuelles de ses activités professionnelles, avant, pendant et après l'exil, cf INGLESE, Giorgio, « Brunetto Latini », dans *Dizionario Biografico degli Italiani*, 64 (2005) [en ligne], désormais dans Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, G. Inglese (éd.), op. cit., pp.9-23. Voir également, plus récemment, une étude sur les recensions documentaires des signatures de Latini : DE VINCENZI, Amedeo, *I nomi del maestro. Corpo documentario e identità politiche di Brunetto Latini*, dans G. Briguglia et A. Montefusco (dir.), *Brunetto Latini intellettuale medievale*, op. cit., pp.15-50.

intérêts populaires. En revanche, la seconde phase du *Primo Popolo* correspond à une position plus radicale de celui-ci, en tant qu'il revendique expressément sa position pro-guelfe et anti-gibeline, tout d'abord en chassant les gibelins de Florence en 1258, puis en entrant en guerre contre sa voisine Sienne, où s'étaient majoritairement réfugiés lesdits gibelins en 1260. En effet, la même année, lors de la bataille de Montaperti, les gibelins siennois, qui avaient eu le temps d'organiser leur revanche, purent compter sur le soutien des forces armées de Manfred pour défaire les guelfes Florentins. Cela engendre l'exil d'un grand nombre de ceux-ci ainsi que de *popolares* de Florence, exil qui sera également celui de Brunetto Latini¹.

Ce dernier, alors sur la route d'une ambassade dont il avait été chargée auprès du roi Alphonse X de Castille (afin de solliciter un appui dans la défense de la cité toscane), apprend la nouvelle de la défaite des siens et est forcé de s'exiler en France, comme il nous l'apprend dans sa *Rettorica* :

La cagione per che questo libro è fatto si è cotale, che questo Brunetto Latino, per cagione della guerra la quale fue tralle parti di Firenze, fue isbandito della terra quando la sua parte guelfa, la quale si tenea col papa e colla chiesa di Roma, fue cacciata e sbandita della terra. E poi si n'andò in Francia per procurare le sue vicende, e là trovo uno suo amico della su cittade e della sua parte, molto ricco d'avere, ben costumato e pieno de grande senno, che lli fece molto onore e grande utilidade, e perciò l'appellava suo porto, sì come in molte parti di questo libro pare apertamente ; et era parlatore molto buono naturalmente, e molto disiderava di sapere ciò che' savi aveano detto intorno alla rettorica; e per lo suo amore questo Brunetto Latino, lo quale era buono intenditore di lettera et era molto intento allo studio di rettorica, si mise a ffare questa opera, nella quale mette innanzi il testo di Tulio per maggiore fermezza, e poi mette e giugne di sua scienza e dell'altrui quello che fa mistieri².

C'est effectivement durant son exil en France que Latini aurait composé la *Rettorica* (antérieure au *Trésor* et donc, aussi, au *Tesoretto*), traduction et commentaire en langue vulgaire (toscan) du *De inventione* de Cicéron, qui resta cependant inachevée puisque Latini n'en traduit que les dix-sept premiers chapitres³. Il s'agit, plus précisément, d'un *volgarizzamento*, c'est-à-

¹ Sur la situation institutionnelle spécifique de Florence au Moyen Âge, cf NAJEMY, John M., *Storia di Firenze*, Einaudi, Turin, 2014 [1^{re} éd. : 2006].

² Brunetto Latini, *La Rettorica*, F. Maggini (éd.), Le Monnier, Florence, 1968, p.6, 1.10 [*La raison pour laquelle ce livre a été écrit est la suivante : ce Brunetto Latino, à cause de la guerre qui a eu lieu entre les partis de Florence, a été banni de la ville lorsque son parti guelfe, qui était aligné sur le pape et l'Eglise de Rome, a été expulsé et banni de la terre. Et puis, il alla en France pour poursuivre ses affaires, et là il trouva l'un de ses amis de sa ville et de son parti, très riche en biens, aux bonnes mœurs et plein de grande sagesse, qui lui fit beaucoup d'honneurs et de grande utilité, et pour cette raison il l'appela son port, comme cela est clairement démontré dans plusieurs parties de ce livre ; il était naturellement un très bon orateur, et était très désireux de savoir ce que les sages avaient dit sur la rhétorique ; et, pour son amour, Brunetto Latino, qui était un bon connaisseur des lettres et très attentif à l'étude de la rhétorique, s'est mis à écrire cet ouvrage, dans lequel il met en avant le texte de Tullius [Cicéron] pour plus de fermeté, et ajoute ensuite de sa propre science et de celle des autres dont c'est le métier*].

³ Une nouvelle édition critique de la *Rettorica* est actuellement en préparation par Elisa Guadagnini, Carole Mabboux et Irene Ceccherini. À ce propos, cf GUADAGNINI, Elisa et MABBOUX, Carole, *Una nuova edizione della Rettorica di Brunetto Latini*, dans G. Briguglia et A. Montefusco (dir.), *Brunetto Latini intellettuale medievale*, op. cit., pp.51-68.

dire « la particolare e libera modalità di traduzione dal latino attuata nel medioevo », pour reprendre ici la définition d'Antonio Montefusco¹. De plus, Latini ne fait pas que traduire le texte latin, puisqu'il en propose également un commentaire – qui était traditionnellement un outil réservé à l'institution universitaire. En « vulgarisant », c'est-à-dire en traduisant non seulement en langue vernaculaire le texte latin, mais aussi en commentant (également en vernaculaire) son contenu, afin d'en spécifier ou d'en simplifier le contenu – en ce sens, cela était également lié à de réels choix de traduction –, les auteurs médiévaux « domestiquaient » les exemples anciens, pour reprendre ici un terme cher à Alison Cornish². Les communes italiennes étaient en effet particulièrement friandes de ces *volgarizzamenti*, dans un contexte de dépendance à l'écrit qui ne connaissait aucun comparatif dans le reste de l'Europe³.

En effet, parallèlement au développement significatif de l'encyclopédisme susmentionné, on assiste à l'essor des traductions – toujours en lien avec cette « renaissance du XIIe siècle » dont il était question en début d'introduction. En réponse au désir d'instruction des laïcs, les textes sources subissent ainsi un transfert culturel, dans le but de proposer une littérature didactique à un nouveau public. Par conséquent, cela pousse les traducteurs à adapter les textes anciens à ces nouveaux publics : en résulte alors un produit secondaire, les textes vulgarisés étant subordonnés aux textes sources, eux-mêmes supérieurs en qualité littéraire. Toutefois, ce processus de traduction – et de commentaire qui l'accompagne, dans le cas de Latini – *traduit*, avant toute autre chose, la volonté d'éduquer des personnes ne pouvant, ou ne désirant pas, s'instruire plus que nécessaire (qui plus est en latin).

Néanmoins, ce qui nous semble particulièrement intéressant dans le cas de la *Rettorica* de Latini, c'est qu'avec son commentaire de l'œuvre source – ici, le *De inventione* de Cicéron –, il crée un autre texte. Ce dernier ne lui est pas tant subordonné qu'autonomisé, car il répond, en tant que nouveau texte, à une finalité éducative précise : adapter les enseignements de l'art oratoire cicéronien aux besoins discursifs typiques du XIIIe siècle italien, représentés par le *dictamen*. En ce sens, Latini n'hésite donc pas à se revendiquer co-auteur du *De inventione*, en

¹ MONTEFUSCO, Antonio, « Banca e poesia al tempo di Dante », dans *Quaderni dell'Associazione per lo Sviluppo degli Studi e Banca e Borsa*, 58 (2017), pp.9-45, p.17 [la méthode particulière et libre de traduction du latin utilisée au Moyen Âge].

² CORNISH, Alison, *Vernacular Translation in Dante's Italy Illiterate Literate*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, p.1 [dans le texte : « domestication »]. Nous reviendrons sur cette appellation dans la deuxième partie de la thèse.

³ *Ibid.* : « Notaries, bankers and merchants of the northern Italian communes, whose dependence on the written word was unprecedented, became engaged in the transcription, domestication and circulation of ancient and foreign literature » [Les notaires, les banquiers et les marchands des communes du nord de l'Italie, dont la dépendance à l'écrit était sans précédent, se sont engagés dans la transcription, la domestication et la diffusion de la littérature ancienne et étrangère]. Nous employons le terme « Europe » dans un sens évidemment anachronique ici. Sur ce sujet, cf. Duby, Georges, *L'Europe au Moyen Âge*, op. cit.

s'auto-proclamant « sponitore » (que l'on pourrait traduire par « commentateur ») du texte¹. Par là même, Latini *acte* sa création (au sens où il l'*actualise* d'une part, en la mettant à jour, et au sens où il l'*officialise* d'autre part, par une revendication auctoriale qui lui est de fait donnée par son statut notarial), qui s'accorde, ou du moins collabore avec celle de Cicéron. Par là même, il revendique expressément ses compétences rhétoriques, dans un enjeu d'adaptation du texte source au contexte communal du XIII^e siècle². Comme nous le mentionnions, il s'agit alors de concilier l'art oratoire – qui constituait l'enseignement spécifique et traditionnel du *De inventione* – avec le *dictamen*, technique rédactionnelle et rhétorique devenue absolument centrale dans la culture administrative des communes italiennes. Le *dictamen* (issu de *dictare*, signifiant « dicter » ou « rédiger ») désignait, dans l'Italie communale, l'art de rédiger des textes en prose et l'apprentissage d'une technique concernant avant tout les domaines juridique, administratif et épistolaire – et, dans ce dernier champ, il recouvrait également un enjeu diplomatique. Dans un contexte de participation de plus en plus active des classes « populaires » (*Primo popolo*) au gouvernement communal, de nouvelles classes sociales, non nobles, voulaient en effet avoir accès à cet enseignement, devenu primordial dans l'exercice de leurs fonctions³.

¹ Brunetto Latini, *La Rettorica*, op. cit., p.5, 1.7 : « L'autore di questa opera è doppio: uno che di tutti i detti de' filosofi che fuoro davanti lui e dalla viva fonte del suo ingegno fece suo libro di rettorica, cioè fue Marco Tulio Cicero, il più sapientissimo de' Romani. Il secondo è Brunetto Latino cittadino di Firenze, il quale mise tutto suo studio e suo intendimento ad isponere e chiarire ciò che Tulio avea detto » [*L'auteur de cet ouvrage est double : celui qui, à partir de toutes les paroles des philosophes qui l'ont précédé et par la source de son propre génie, a fait son propre livre de rhétorique, c'est-à-dire Marcus Tullius Cicéron, le plus sage des Romains. Le deuxième est Brunetto Latino, citoyen de Florence, qui a mis tous ses efforts et toute son attention à expliquer et à clarifier ce que Tullius avait dit*].

² Sur la récupération du modèle cicéronien chez Brunetto Latini, nous renvoyons ici aux travaux de MABBOUX, Carole : *Cicéron et la Commune. Le rhéteur comme modèle civique (Italie, XIII^e-XIV^e s.)*, École Française de Rome, Rome, 2022 ; « Cicero as a communal Civic Model: Italian Communes of the Thirteenth and Fourteenth Centuries », dans *Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplements*, 135 (2017), pp.30-45 ; « Être auteur aux côtés de l'auctoritas : Brunet Latin, Cicéron et la Commune », dans *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, 115 (2013), pp.287-325. Plus spécifiquement, sur le « cicéronianisme » de Brunetto Latini, voir son étude très récente *Il « ciceronianismo » di Brunetto Latini : regole retoriche e norme civiche*, dans G. Briguglia et A. Montefusco, *Brunetto Latini intellettuale medievale*, op. cit., pp.205-222.

³ Pour une étude très complète sur l'histoire du développement de l'*ars dictaminis*, cf CAMARGO, Martin, *Ars dictaminis, Ars dictandi*, Brepols, Turnhout, 1991. Cf également GREVIN, Benoît, « L'ars dictaminis entre enseignement et pratique (XII^e-XIV^e siècle) », dans *Revue de synthèse*, 133 (2012), pp.175-193. Sur le rapport de Brunetto Latini avec l'*ars dictaminis*, cf MABBOUX, Carole, « Entre rhétorique classique et *dictamen* : l'actualisation du *De inventione* par Brunetto Latini », dans Id., *Cicéron et la commune : présence(s) d'une autorité rhétorique et politique dans la culture civique citadine : XIII^e-XIV^e siècles*, Thèse de doctorat, Université Grenoble Alpes, 2010, pp.184-238 ; WITT, Ronald G., « Brunetto Latini and the Italian Tradition of Ars Dictaminis », dans *Stanford Italian Review*, 3-1 (1983), pp.5-24. Du même auteur, sur le débat historiographique autour de l'émergence de l'*ars dictaminis* comme origine de l'humanisme, cf « Medieval 'Ars Dictaminis' and the Beginnings of Humanism : a new construction of the problem », dans *Renaissance Quarterly*, 35-1 (1982), pp.1-35. Plus spécifique est l'étude de TURCAN-VERKERK, Anne-Marie, « Le prosimetrum des artes dictaminis médiévales (XII^e-XIII^e s.) », dans *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 71 (2003), pp.111-174. Cf aussi ARTIFONI, Enrico, *L'oratoria politica comunale e i "laici rudes et modice literati"*, dans C. Dartmann, T. Scharff et C. F. Weber (dir.), *Zwischen Pragmatik und Performanz: Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur*, Brepols, Turnhout, 2011, pp.237-262.

C'est dans ce cadre que le rôle du notaire (tout comme celui du juriste), c'est-à-dire de l'homme de droit, devenait absolument central : ce dernier était effectivement habilité, par son statut professionnel, à rédiger et conserver des actes, et il travaillait à la fois pour le compte de particuliers et pour les communes, pouvant également constituer un maillon clé des relations diplomatiques intercommunales, voire internationales – c'est dans ce cadre que Latini fut envoyé en ambassade auprès du roi castillan. Fin connaisseur du droit et de l'*ars dictaminis* (qui désignait l'ensemble des techniques de rédactions de lettres), le notaire incarnait ainsi un médiateur central dans la société communale¹. En traduisant le *De inventione*, Latini adapte ainsi le propos cicéronien traditionnel (spécifique à l'oralité) à l'enseignement dictaminal (quant à lui essentiellement écrit, que ce soit à travers les lettres ou les discours). Par là même, la définition de la rhétorique s'en trouve transformée et adaptée. Latini précise : « Ed è rettorica una scienza di bene dire, ciò è rettorica quella scienza per la quale noi sapemo ornatamente dire e dittare »². Cette double définition de la rhétorique, qui passe donc par l'insertion du *dittare*, hisse alors la rhétorique au rang de science politique. C'est pour cette raison que, dans son *Trésor* – au profit duquel est certainement abandonnée la rédaction de la *Rettorica* –, Latini considère la politique comme la science suprême, en tant qu'elle est appréhendée dans le lien essentiel qu'elle entretient avec la rhétorique.

En effet, dans le *Trésor*, où Latini propose, comme nous l'avons évoqué, une refonte considérable de l'organisation des sciences, la politique est classée parmi les sciences de la « philosophie pratique » (distinguant initialement entre philosophie théorique, pratique et la logique), aux côtés de l'éthique et de l'économie. La politique y est définie comme étant « incontestablement la plus haute science et plus noble métier qui soit parmi les hommes, car elle nous enseigne à gouverner les étrangers d'un royaume et d'une ville, un peuple et une commune en temps de paix et de guerre, selon la raison et la justice »³. Latini distingue ensuite, au sein de la science politique, entre la politique « en fait » et la politique « en paroles » : la première catégorie renvoie aux métiers manuels (également appelés « arts mécaniques ») et la seconde catégorie renvoie aux disciplines du *trivium* médiéval, c'est-à-dire la grammaire, la dialectique et la rhétorique. Se faisant, Latini redonne non seulement toute leur légitimité aux

¹ Sur le rôle spécifique du notaire dans l'Italie communale, cf ZABBIA, Marino, *Formation et culture des notaires*, dans I. Heullant-Donat (dir.), *Cultures italiennes*, op. cit., pp.297-324 ; GREVIN, Benoît, « Le notaire, animal politique et parlant. Jalons pour une histoire des représentations de la fonction notariale (XIIIe-XIVe s.) », dans *Philosophical Readings. Online Journal of Philosophy*, 12-1 (2020), pp.72-85. Sur le rôle, plus spécifique, de Brunetto Latini notaire, cf RIBEMONT, Bernard, « Un notaire savant », dans *Cahiers de recherches médiévales*, 23 (2012), pp.153-154.

² Brunetto Latini, *Rettorica*, op. cit., p.4, 1.4 [Et la rhétorique est une science du bien dire, c'est-à-dire que rhétorique est cette science par laquelle nous savons parler (faire des discours) et écrire des lettres avec ornement (pratique épistolaire)]. Nous soulignons.

³ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.12, I.4.5.

arts mécaniques (*artes mechanicae*), traditionnellement considérés comme moins nobles que les arts libéraux (*artes liberales*). Ces derniers constituaient en effet l'apanage des *liberi* – une classe sociale considérée comme supérieure, dite « libre » (*liber*) de s'engager dans l'étude de ces arts, considérés comme plus dignes, et constituant les disciplines fondamentales dans l'enseignement monastique et universitaire au Moyen Âge¹. Là où les arts libéraux étaient nécessaires pour pouvoir comprendre l'ordre naturel et le monde, les arts mécaniques, quant à eux, étaient nécessaires à l'organisation de la vie sociale et quotidienne médiévale. Ils désignaient alors l'ensemble des arts utiles, caractéristiques des travaux manuels et artisanaux (par exemple, « les forgerons, les drapiers, les cordonniers et ces autres métiers qui sont nécessaires à la vie des hommes »²) et se transmettaient par l'expérience. En incluant ces arts mécaniques au sein de la politique (politique « en œuvre »), au même niveau que les arts libéraux (politique « en paroles »), Latini participe ainsi à disrupter la considération inférieure des premiers, en démontrant leur absolue nécessité dans la vie humaine. D'autre part, c'est au sein de la politique « en paroles » que Latini classe la rhétorique, désormais définie comme « cette noble science qui nous enseigne à trouver, à ordonner et à prononcer de bonnes et belles paroles, pleines de sentences, selon ce que le sujet en requiert », mais aussi, et surtout, comme « la mère des orateurs, [...] l'enseignement des auteurs, [...] la science qui adresse le monde tout d'abord à bien agir, puis qui le dirige [...] selon le droit et la justice »³.

C'est précisément à cette parole droite et juste qu'aspire Latini et c'est vers elle qu'il souhaite que tende la politique « en particulier selon les usages des Italiens », comme il l'affirme lui-même au début de son encyclopédie⁴. C'est en ce sens que celle-ci peut être qualifiée d'« encyclopédie politique », en tant qu'il s'agit-là de sa visée principale. Mais cette « politique » est profondément orientée vers une utilisation spécifique du discours : on ne saurait appréhender le pouvoir sans son lien essentiel avec la parole⁵. Toutefois, bien que cette visée italienne du *Trésor* soit précisée dans un premier temps, il nous paraît erroné d'affirmer

¹ À savoir le *trivium* susnommé et le *quadrivium*, comprenant l'arithmétique, la géométrie, la musique et l'astronomie.

² *Ibid.*, I.4.6.

³ *Ibid.*, I.4.9.

⁴ *Ibid.*, p.4, I.1.4. Latini présente en effet le plan du *Trésor* ainsi : « La troisième partie est d'or fin, c'est-à-dire qu'il enseigne à l'homme à parler selon la doctrine de la rhétorique, et comment les seigneurs doivent gouverner les hommes qui lui sont soumis, en particulier selon l'usage des Italiens ; et tout cela appartient à la deuxième science de la philosophie, c'est-à-dire la pratique ».

⁵ Sur l'organisation conceptuelle du langage politique au XIII^e siècle italien, nous renvoyons aux nombreuses études d'Enrico Artifoni à ce sujet, devenues incontournables : par exemple, ARTIFONI, Enrico, « I podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale », dans *Quaderni Storici*, 21-63 (1986), pp.687-719 ; *Rettorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano*, dans P. Cammarosano (dir.), *Le forme della propaganda politica nel Due e Trecento (Relazioni al Convegno di Trieste : 2-5 marzo 1993)*, École Française de Rome, Rome, 1994, pp.157-182 ; *L'éloquence politique dans les cités communales (XIII^e siècle)*, dans I. Heullant-Donat (dir.), *Cultures italiennes, op. cit.*, pp.270-291 ; etc.

que l'adresse de l'encyclopédie soit *exclusivement* italienne. Certes, Latini se penchera longuement, en troisième partie du *Trésor*, sur le régime typiquement communal et italien représenté par la figure du podestat – auquel Latini prodiguera d'ailleurs de nombreux conseils. Mais il est faux, selon nous, d'avancer que ce troisième livre est totalement hermétique aux autres types de « seigneuries » internationales : cela est notamment prouvé (comme nous le verrons) par le fait que Latini écrive en français, et par le fait qu'il inclut, à plusieurs reprises et tout au long du *Trésor*, les « prévôts » dans ses considérations (agent d'autorité français, tant royal que seigneurial), aux côtés des podestats. L'ambition du *Trésor* ne consisterait donc pas tant à glorifier un ancien régime communal désormais déchu (le régime du *Primo Popolo* précédant l'exil), mais il s'agirait plutôt, pour Latini et ses compagnons d'exil, de réfléchir, depuis la France, aux temps d'un retour dans la patrie natale. Les perspectives ne sont plus celles d'antan : il s'agit maintenant d'intégrer les ambitions populaires et guelfes dans un rayonnement angevin. Par là même, Latini s'insère dans une historiographie politique : le chroniqueur Giovanni Villani (fin XIII^e s.-XIV^e s.) le dépeindra effectivement à la fois comme « gran filosofo e sommo maestro di rettorica » et « dittatore del nostro Comune »¹. Ici, est non seulement avéré son rôle au sein de la commune italienne, mais également son engagement partisan – bien que cela ne signifie pas que Latini fut hostile aux autres factions, comme nous le verrons. Le *Tesoretto* confirmera cette ambition, par la revendication d'une ouverture à un nouvel espace politique qui invite à intégrer – quoique difficilement – le monde chevaleresque dans une expérience communale à-venir.

Aussi, il convient de souligner que, chronologiquement, le *Trésor* – qui contient des matériaux déjà exposés et préparés dans la *Rettorica* – précède l'arrivée de Charles I^{er} d'Anjou à Florence. Cette précision est importante puisque c'est grâce à son impulsion que la ligue gibeline de Manfred sera battue en 1266, à la bataille de Bénévent. C'est à partir de là que la politique florentine, composée d'une base plus large qu'auparavant, s'oriente plus concrètement vers une dynamique guelfo-angevine². C'est également à partir de là que l'activité professionnelle de Latini reprend (puisqu'il rentre à Florence) et qu'il compose le *Tesoretto*, probablement aux alentours de 1270-1274. Lorsqu'il rédige ses vers, la situation politique est donc bien différente de celle de l'exil et Latini entre dans une dynamique qui semble plus pacificatrice. On décèle, à travers son écriture, « una generale considerazione sulla necessità,

¹ Giovanni Villani, *Nuova Cronica*, G. Cura Curà (éd.), Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Rome, 2002, IX.x [grand philosophe et plus grand maître de rhétorique ; dictator de notre commune].

² Sur les relations politiques entre les Angevins et les communes italiennes, cf MILANI, Giuliano, *Sulle relazioni politiche e ideologiche tra Carlo I d'Angiò e i comuni italiani*, *op. cit.*

per una città, di essere amministrata in concordia, senza che gli interesse di una parte, quale essa sia, trionfano in modo esclusivo », pour reprendre ici les termes de Giulino Milani¹. C'est en ce sens que la « corde » de la paix (dont nous avons fait mention à travers les vers cités dans l'épigramme) est nécessaire pour unifier les hommes autour d'une éthique commune, à cheval entre une éthique chevaleresque et une éthique communale : « ma tutti per comune | tirassero una fune | di pace e di ben fare, | che già non può scampare | terra rota di parte »². L'exhortation à « bien faire » était déjà présente dans la *Rettorica* et le *Trésor*, par le prisme de l'exposition – et l'enseignement – d'une parole politisée et civilisée. Il semble que ce soit également dans le sens de cette concorde civile que Latini projette ses deux autres poèmes, le *Favolletto* et la chanson *S'eo son distretto inamoratamente*³, le premier concernant le thème de l'amitié et s'adressant à l'un de ses amis et adversaire politique, Rustico Filippi, et la chanson traitant de la douleur vécue et ressentie durant l'exil, par le prisme de l'éloignement des siens et de sa patrie. Mais, de façon encore plus vigoureuse, dans le *Tesoretto*, c'est à une véritable redéfinition de la noblesse que le lecteur est invité, au cours d'un itinéraire fictionnel qui mêle l'univers chevaleresque et courtois à l'univers communal⁴. L'ambition de Latini semble, dès lors, plus resserrée que dans les ouvrages antérieurs : selon Gianluca Briguglia, il s'agit de « convincere il ceto cavalleresco urbano ad accettare l'autorità del Comune », voire à exhorter les deux modèles à une « ibridazione reciproca »⁵. Cette conjugaison des opposés, réunifiés par l'image de la corde et de la concorde civile, exhorte à cultiver une éthique civique qui se base sur l'amitié entre les citoyens, thème que développait déjà Latini dans le *Favolletto*, mais qu'il

¹ MILANI, Giuliano, « La guerra e la giustizia: Brunetto Latini e l'esclusione politica », dans *Arzanà*, 16-17 (2013), pp.37-51, p.47 [une considération générale sur la nécessité, pour une ville, d'être administrée dans la concorde, sans que les intérêts d'un parti, quel qu'il soit, ne triomphent de manière exclusive].

² Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, op. cit., vv.174-179 (traduction Levergeois : « Mais tout le monde devrait ensemble tirer sur la corde de la paix et du bien-être, puisqu'un pays déchiré par les factions ne peut survivre »). Sur la distinction entre les deux formes éthiques susmentionnées, cf WITT, Ronald G., *Florence and Vernacular Learning*, dans Id., 'In the Footsteps of the Ancients'. The origins of Humanism from Lovato to Bruni, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2000, pp.174-229, en part. pp.193-200. Sur l'image de la corde utilisée par Latini et sa possible réutilisation dans une fresque de Lorenzetti (débat sur lequel nous aurons l'occasion de nous pencher attentivement dans la première partie de la thèse), nous renvoyons déjà à SKINNER, Quentin, « Ambrogio Lorenzetti : the artist as a political philosopher », dans *Proceedings of the British Academy*, 72 (1986), pp.1-56 et RUBINSTEIN, Nicolai, « Political Ideas in Sienese Art : the Frescoes by Ambrogio Lorenzetti and Taddeo in Bartolo in the Palazzo Pubblico », dans *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 21, 3-4 (1958), pp.179-207.

³ Tous deux se trouvent dans Brunetto Latini, *Poesie*, S. Carrai (éd.), Einaudi, Turin, 2016.

⁴ Sur la question de la noblesse et les caractéristiques des chevaliers en Italie, cf les travaux de CASTELNUOVO, Guido, notamment *Entre marqueurs d'appartenance et négociation identitaire : les noblesses citadines dans l'Italie communale du XIIIe siècle*, dans J.-P. Genet (dir.), *La légitimité implicite*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2015, pp.23-37 et *Être noble dans la cité. Les noblesses italiennes en quête d'identité (XIIIe-XVe siècles)*, Éditions Classiques Garnier, Paris, 2014.

⁵ BRIGUGLIA, Gianluca, « Brunetto Latini, Italian (Political) Theory ? », dans *Rivista Neo-Scolastica*, 2020, pp.1-16, p.14 [convaincre la classe chevaleresque urbaine à accepter l'autorité de la commune / hybridation réciproque].

développera aussi, quoique de manière moins explicite, dans ses traductions de trois oraisons cicéroniennes (dernier écrit de Latini)¹.

En effet, au sein de ces trois discours adressés à César, Cicéron s'attelait à la défense de trois personnages importants qui s'étaient ralliés à la cause de Pompée lors de la guerre civile. Les thèmes communs des trois plaidoyers sont le traitement des ennemis politiques et la question de la clémence de César. En traduisant ces discours – de façon postérieure, selon nous, aux œuvres dont nous avons déjà fait mention –, Latini se trouve dans une phase qui est encore différente de celles évoquées jusque-là². Latini aurait ici préparé (selon les dernières recherches réalisées par Antonio Montefusco) le temps de la paix (Paix de 1280), c'est-à-dire la trêve obtenue par le Cardinal Latino Malabranca en faveur d'un retour temporaire des gibelins à Florence, à un moment où l'alliance guelfo-angevine était en train de se fissurer drastiquement. Ce thème des oraisons (plus particulièrement celui du traitement des ennemis politiques), que Latini alimente de paratextes (adressés à un ou des amis, difficiles à identifier, mais qui ne semblent pas avoir connu l'expérience douloureuse de l'exil), nous semble ainsi ciblé vers le thème, plus communal, de la réinsertion potentielle des gibelins à Florence, en vue de la concorde civile. Et, en réalité, on voit donc bien que, avant les *Orazioni*, Latini écrivait et évoquait déjà ce souhait, notamment dans le *Tesoretto*. Ainsi, bien qu'il ne connaisse personne qu'il souhaite voir dominer Florence, il tolère encore moins l'idée qu'elle puisse être rongée, à nouveau, par des conflits internes et factionnelles : « ond'io non so nessuno | ch'io volesse vedere | la mia cittade avere | del tutto ala sua guisa, | né che fosse 'n divisaé »³.

Au regard de la multiplicité des domaines investis par Brunetto Latini (tant sur le plan littéraire que professionnel) et compte tenu de la pluralité des plans sur lesquels s'élaborent sa pensée ainsi que son action, il nous semblait légitime d'intituler cette thèse : « Agir en philosophe, penser en politique : Brunetto Latini, intellectuel du XIIIe siècle ». Que ce soit à travers une conception originale de la philosophie (qui passe par une reconstruction de la hiérarchie traditionnelle des savoirs au Moyen Âge) ou à travers une nouvelle approche du public de cette même philosophie, ainsi qu'une utilisation renouvelée des « langages » dans et par lesquels s'adresser à ce public (que ce soit au niveau méthodologique, par les

¹ Cicerone, *Pro Ligario, Pro Marcello, Pro rege Deiotaro (orazioni cesariane)*. *Volgarizzamenti di Brunetto Latini*, C. Lorenzi (éd.), Edizioni della Normale, Pise, 2018.

² Bien que nous aurons l'occasion de revenir sur la question de la datation de la composition des *Orazioni*, nous renvoyons ici à l'étude de MONTEFUSCO, Antonio, « La politicizzazione popolare del tradurre : Brunetto Latini e le Orazioni Cesariane », dans *La Cultura*, 1 (2021), pp.73-96. Cf aussi LORENZI, Cristiano, *Introduzione*, dans Brunetto Latini, *Cicerone, Pro Ligario, Pro Marcello, Pro rege Deiotaro*, *op. cit.*, pp.3-55.

³ Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, *op. cit.*, vv.170-175.

volgarizzamenti et les commentaires en vernaculaire, ou au niveau linguistique, par un trilinguisme avéré, qui mêle français, italien et latin), il est manifeste que Brunetto Latini apparaît comme un intellectuel de nouveau genre. Il manipule, en effet, divers niveaux réflexifs, sa réflexion se déployant non seulement autour du contenu à transmettre (au niveau philosophique et politique), mais également autour de la façon dont ce contenu doit être formulé (que ce soit au niveau linguistique et stylistique), et autour de sa propre position d’auteur (au niveau épistémologique et, en fait, aussi, politique). Il paraît ainsi légitime de se demander comment cette stratification de la pensée brunétienne est au service d’une « pensée en action », au sens où l’on trouverait ici l’expression d’une réflexion médiévale originale sur la théorie et sa « mise en pratique », c’est-à-dire son effectivité.

Si la recherche réalisée au cours des dernières décennies s’est longuement penchée sur l’étude de l’objet encyclopédique, ou encore sur l’étude de l’élaboration conceptuelle du, ou des langages politiques aux XII^e et XIII^e siècles, les perspectives ont majoritairement été historiques, philologiques, littéraires et culturelles. Concernant plus spécifiquement Brunetto Latini, la plupart des études se sont consacrées à l’analyse de ses textes (leurs styles, leurs formes) et à la délimitation de leurs sources – en se concentrant en fait en grande majorité sur le *Trésor*¹ –, ou encore, à l’analyse historique de sa biographie et de sa bibliographie, l’histoire de sa *vie* et de ses *œuvres* étant intimement liée, comme nous l’avons vu, à l’histoire de la *commune florentine*. Dans la recherche actuelle, sa présence est donc attestée au sein d’environnements disciplinaires hétéroclites : études italiennes, histoire de la pensée politique médiévale, histoire culturelle, histoire de la philosophie politique², mais son appréhension ne semble jamais globale.

¹ L’intérêt pour la *Rettorica* semble toutefois de plus en plus prégnant dans l’historiographie actuelle. Voir, par exemple, à ce sujet GUADAGNINI, Elisa et MABBOUX, Carole, *Una nuova edizione della Rettorica di Brunetto Latini*, *op. cit.*

² Bien que nous ayons, jusqu’ici, mentionné une bonne part de la bibliographie correspondante à ces lignes de recherche, nous renvoyons, pour un bon aperçu général sur l’historiographie (pluridisciplinaire) autour de Brunetto Latini, à BRIGUGLIA, Gianluca, “Annotazioni su alcune linee storiografiche attorno a Brunetto Latini”, dans *Rivista di storia della filosofia*, 4 (2024), p.689-699. Cf aussi ID., « Che tipo di intellettuale è Brunetto Latini (1220ca-1294) ? Osservazioni sul progetto filosofico-politico di un uomo del Comune », n.5 [à paraître]. Dans ce dernier texte, Briguglia scinde ainsi l’état de la recherche en quatre domaines : l’histoire de la philosophie, la pensée politique médiévale, l’histoire institutionnelle et culturelle médiévale et, enfin, les études globales menées sur Latini. Dans le premier domaine, il est indispensable de citer les travaux de Ruedi Imbach, dont nous avons déjà fait mention, en tant qu’il est un pionnier dans l’appréhension de Latini sous l’angle de l’histoire de la philosophie, en l’appréhendant par le prisme de la « philosophie laïque » : IMBACH, Ruedi, *Dante, la philosophie et les laïcs*, *op. cit.*, étude qui sera ensuite complétée par celle co-réalisée avec KÖNIG-PRALONG, Catherine et ID., *Le défi laïque. Existe-t-il une philosophie de laïcs au Moyen Âge ?*, *op. cit.* Gianluca Briguglia a la modestie de ne pas se citer dans ce champ, mais nous semblent absolument et sincèrement incontournables ses propres travaux qui, à la suite d’Imbach, s’insèrent dans une étude d’histoire de la philosophie (et plus précisément de la philosophie politique) : par exemple, outre l’article susmentionné dans cette note, voir BRIGUGLIA, Gianluca, *Brunetto Latini. Pensare il Comune*, dans ID., *Il pensiero politico medievale*, Einaudi, Turin, pp.34-54 ; ID., « “Io, Brunetto Latini”. Considerazioni su cultura e identità politica di Brunetto Latini e il *Tesoretto* », dans *Philosophical Readings*, 10-3 (2018), pp.176-185 ; ID., « Brunetto Latini, Italian (Political) Theory ? », dans *Rivista Neo-Scolastica*, 2020, pp.1-16 ; ID., « Annotazioni su alcuni linee storiografiche attorno a Brunetto Latini », dans *Rivista di Storia della*

D'une part, les chercheurs ne l'ont jamais appréhendé au sein de monographies. Des réflexions collectives ont pourtant existé : il suffit de penser aux études réunies par Irène Maffia Scariati dans *A Scuola con Ser Brunetto. La ricezione di Brunetto Latini dal Medioevo*, paru en 2008, à la suite d'une conférence agrégeant plusieurs spécialistes italiens et concernant, majoritairement (mais pas exclusivement) l'étude du *Trésor*¹. L'ouvrage proposait un bilan très riche des études menées jusque-là sur Brunetto Latini, en mêlant des disciplines telles que la philologie, l'histoire de la langue et l'histoire des idées, ou encore la littérature. Depuis ces (presque) vingt dernières années (le colloque a eu lieu en 2006), la recherche sur Brunetto Latini semble toutefois avoir fait un bon, que ce soit au niveau éditorial² ou au niveau historiographique. L'intérêt pour Latini semble effectivement s'être développé, car sa figure apparaît dans de multiples historiographies, portant, entre autres, sur sa qualification d'« intellectuel » (qui compose un élément de notre titre), ou encore sur celle, potentielle et débattue, de « pré-humaniste » (sur laquelle nous reviendrons).

En outre, l'ouvrage collectif *Brunetto Latini, intellettuale medievale*, co-dirigé par Gianluca Briguglia et Antonio Montefusco et en cours de publication, fait suite à un colloque tenu en 2021, qui avait pour ambition de soulever ce caractère interdisciplinaire (en réalité essentiel) des recherches portant sur Brunetto Latini, en intégrant des études approfondies portant par exemple sur la figure de ce dernier (la matérialisation de ses activités politiques), sur son corpus (en ne s'arrêtant pas au seul *Trésor*), sur ses positionnements politiques concrets, sur son utilisation de la langue (par son statut de vulgarisateur de Cicéron), ou encore sur sa

Filosofia, 2024-4 (2025), pp.689-699. Dans le domaine de la pensée politique médiévale, Briguglia renvoie aux travaux de Cary J. Nederman, qui a participé à la mise en avant de Latini dans ce champ d'étude : NEDERMAN, Cary J., « The Union of Wisdom and Eloquence before the Renaissance: the Ciceronian Orator in Medieval Thought », dans *Journal of Medieval History*, 18 (1992), pp.75-95, et en a proposé une lecture républicaine « mercantile » dans ID., « Commercial Society and Republican Government in the Latin Middle Ages: the Economic Dimensions of Brunetto Latini's Republicanism », dans *Political Theory*, 31 (2003), pp.644-663. Voir aussi, ID., *Rhetoric, reason and republic: republicanisms – ancient, medieval and modern*, dans J. Hankins (dir.), *Renaissance Civic Humanism. Reappraisals and Reflections*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp.247-269 ; ID., *Rhetoric and Republicanism in the Thought of Brunetto Latini*, dans G. Ballacci et R. Goodman (dir.), *Populism, Demagoguery and Rhetoric in Historical Perspective*, Oxford University Press, New York, 2024, pp.103-122, qui sera repris en grande partie dans ID., *The Rhetorician and the Republic Brunetto Latini, Cicero and Republican Rome*, dans G. Briguglia et A. Montefusco (dir.), *Brunetto Latini intellettuale medievale*, op. cit., pp.223-240. Dans le champ de l'histoire des institutions et de la culture des communes italiennes, Briguglia renvoie aux études absolument fondatrices d'Enrico Artifoni, que nous avons déjà pu mentionner et auxquelles nous pouvons encore ajouter ici ARTIFONI, Enrico, *Una politica del dittare: l'epistolografia nella Rettorica di Brunetto Latini*, dans P. Cammarosano, B. Dumézil, S. Giovanni et L. Vissière (dir.), *Art de la lettre et lettre d'art. Epistolaire politique*, 3, Cerm-Ecole Française de Rome, Trieste-Rome, 2016, pp.175-193. Enfin, Briguglia renvoie aux deux ouvrages collectifs dont nous allons maintenant faire mention.

¹ MAFFIA SCARIATI, Irène (dir.), *A Scuola con Ser Brunetto. La ricezione di Brunetto Latini dal Medioevo (Atti del Convegno internazionale di Studi: Università di Basilea, 8-10 giugno 2006)*, op. cit.

² En 2007, Pietro G. Beltrami publiait une nouvelle édition du *Trésor* ; en 2016, Stefano Carrai publiait une édition critique des différents textes poétiques de Latini ; en 2018, Cristiano Lorenzi nous offrait une édition critique des oraisons cicéroniennes traduites par Latini ; et, en 2024, c'est Giorgio Inglese qui publiait une nouvelle édition du *Tesoretto*, sans oublier que (comme nous l'avons indiqué), une nouvelle édition de la *Rettorica* est en cours de production.

réception postérieure (notamment à travers la *Commedia* de Dante)¹. Les autres études menées jusqu'à ce jour, qui s'intéressent à l'un ou l'autre point spécifique sur Brunetto Latini, s'insèrent toutes dans des investigations plus générales, ne portant pas exclusivement sur Latini.

D'autre part (et cela découle du premier point), comme nous l'avons souligné, il n'existe pas, à ce jour, d'étude globale sur Latini : nous entendons « globale », ici, dans le sens d'une étude monographique qui prenne en considération l'ensemble de son corpus et s'interroge spécifiquement sur sa pensée, de façon autonome. Loin de nous l'ambition (à notre avis, présomptueuse, aux vues de l'ampleur de la tâche) de vouloir constituer, ici, un bilan de l'ensemble des études interdisciplinaires menées jusqu'à ce jour, ou au cours des cinquante dernières années, sur Latini. En contrepartie, il ne nous semble pas non plus fécond de vouloir circonscrire de manière trop rigide (et nécessairement hermétique) le champ d'étude dans lequel s'inscrit notre démarche. Notre sujet requiert, en lui-même, une approche ouverte et irrémédiablement interdisciplinaire². Vouloir enfermer Latini dans une seule discipline et un seul champ d'étude nous paraît, en effet, complètement contre-productif. Bien que nos affinités intellectuelles (et, nécessairement, académiques) nous poussent plus naturellement vers l'histoire de la philosophie médiévale et de la littérature médiévale italienne, il serait toutefois réducteur de vouloir enserrer notre réflexion dans un cadre disciplinaire précis. Une étude globale sur la réflexion et le corpus de Brunetto Latini ne saurait faire l'impasse sur une approche interdisciplinaire, tant les contributions des chercheurs ces dernières années ont été fécondes dans l'attribution d'un rôle important à Brunetto Latini. De plus, comme nous allons l'expliquer, le fait même de parler du statut « intellectuel » de ce dernier dans notre titre invite à cette posture pluridisciplinaire.

Nous étudierons, pour notre part, la réflexion brunétienne à travers le corpus que nous considérons comme « majeur », à savoir : la *Rettorica*, le *Trésor*, le *Tesoretto* et les *Orazioni* – le corpus « mineur » renvoyant aux deux autres petits poèmes susmentionnés : le *Favolletto* et la chanson *S'eo sono distretto innamoratamente*, que nous ne ferons qu'évoquer ponctuellement dans notre thèse. Cette première considération en amène nécessairement une seconde : en mettant sur le devant la scène les quatre ouvrages susnommés (malgré les proportions évidemment différentes de ceux-ci), nous souhaitons montrer qu'elles méritent d'être appréhendées dans une perspective d'ensemble. L'intérêt est de montrer que ces quatre

¹ BRIGUGLIA, Gianluca et MONTEFUSCO, Antonio, *Brunetto Latini, intellettuale medievale*, op. cit. [à paraître : nous les remercions ici de nous avoir gracieusement transmis la totalité de ces études, qui ont été d'une grande richesse pour notre travail de thèse].

² Point sur lequel insistent d'ailleurs Gianluca Briguglia et Antonio Montefusco dans l'introduction de l'ouvrage collectif qu'ils dirigent : *Brunetto Latini, note introduttive per un intellettuale medievale*, dans Id. (dir.), *Brunetto Latini, intellettuale medievale*, op. cit., pp.7-14.

ouvrages sont constitutifs du vaste projet de Latini, qui ne peut être compris que par une vue globalisante de ce corpus majeur – lui-même remis en question. Ces ouvrages, présentés dans notre développement dans leur ordre chronologique (du moins tel que nous le soutenons), manifestent l'évolution et l'affirmation d'une pensée en action. Par-là, nous souhaitons effectivement démontrer en quoi l'œuvre « totale » de Latini est l'expression d'une intelligence qui conjugue la théorie et la pratique. La pensée de Latini est à la fois « en parole » et « en œuvre » - pour reprendre ici une distinction qui lui tient à cœur et que nous avons évoquée. Offrant de nouvelles perspectives de pensées et d'actions politiques à un public à la fois laïc (d'un point de vue épistémologique, mais aussi social) et « populaire » - mais pas que - (d'un point de vue socio-politique), Latini apparaît comme un auteur, voire un « intellectuel » de son temps et son œuvre en est une du présent.

Notre étude partira alors du postulat historiographique posé par Jacques Le Goff, qui s'interrogeait, dans un ouvrage aujourd'hui devenu incontournable dans les études médiévales, sur la définition de « l'intellectuel médiéval »¹. L'utilisation de ce terme pose de nombreux problèmes, étant donné son orientation évidemment anachronique (le terme n'étant pas médiéval), mais aussi par le fait qu'il s'agit d'un terme complexe à définir et amplement relatif aux situations et aux temporalités dans lesquelles il s'utilise². Malgré les définitions multiples de ce terme, il désigne, dans le cadre délimité par Le Goff (qui est lui-même nourri par une série de débats enclenchés dans le contexte de lecture des écrits d'Antonio Gramsci portant sur les intellectuels) :

[...] un groupe aux contours bien définis : celui des maîtres des écoles, qui apparaît au haut Moyen Âge, se développe dans les écoles urbaines du XII^e siècle et s'affirme à partir du XIII^e siècle dans les universités. Ce nom désigne ceux qui font le métier de penser et de transmettre leur pensée à travers l'enseignement³.

Selon Le Goff, le terme « intellectuel » s'applique ainsi, au Moyen Âge, aux maîtres des écoles, mais aussi des universités, c'est-à-dire aux clercs et aux *litterati* qui étaient des « professionnels » de la pensée. Leurs conditions d'émergence étaient reliées à un contexte particulier, à la fois urbain (rattachement à la ville) et culturel (liés au développement de « lieux de culture » commun, tel que l'université). « L'intellectuel » désigne alors celui qui défend son

¹ LE GOFF, Jacques, *Les intellectuels au Moyen Âge*, op. cit.

² La bibliographie actuelle sur ce thème est en réalité non exhaustive, tant ce thème est évolutif. À titre d'exemple, cela dit, nous renvoyons à CASSESE, Sabino, *Intelletuali*, Il Mulino, Bologne, 2021 et à ASOR ROSA, Alberto, *Il Grande Silenzio. Intervista sugli intellettuali*, Laterza, Bari, 2009.

³ LE GOFF, Jacques, *Les intellectuels au Moyen Âge*, op. cit., p.4.

statut clérical avec ferveur (nous nous pencherons sur la définition, complexe, du terme « clérical »), en tant qu'il détenait, par définition, une épaisseur politique non négligeable dans la société médiévale. Or, la recherche de Le Goff portait exclusivement sur une « sociologie historique de l'intellectuel occidental » : il rattachait ce « travail intellectuel » à une catégorie sociale spécifique de la société médiévale, envers laquelle « l'intellectuel » avait alors certaines responsabilités et sur laquelle il exerçait un pouvoir manifeste¹.

En contrepoint, comme nous le verrons plus attentivement dès la première partie de la thèse, Alain de Libera poursuivra cette réflexion legoffienne tout en attirant l'attention sur ce qu'il préfère appeler une « déprofessionnalisation de la philosophie »². Déplaçant la focale des intellectuels intra-universitaires (au sens où ceux-ci revendiquaient leur titre professionnel au sein de l'université, et plus spécifiquement au sein de corporations) vers « la revendication de l'intellectualité comme telle, c'est-à-dire l'idéal de vie qu'aucune institution ne peut satisfaire quand même elle l'hébergerait socialement »³, De Libera montre l'importance des « intellectuels » non-universitaires qui se *déprofessionnalisent* en exerçant cet idéal en dehors du lieu où il a pris forme. Cela correspond au prestige des philosophes et de la philosophie, cette dernière sortant de ses lieux institutionnels traditionnels pour être appréhendée par des classes sociales inédites. Pour De Libera, c'est précisément cette philosophie non-académique qui aurait alors précipité l'émergence des « intellectuels » médiévaux.

En partant de ce présupposé historiographique (qui méritera d'être plus amplement explicité), l'ambition est alors de montrer en quoi Brunetto Latini peut être considéré comme un « intellectuel de nouveau genre », dans le contexte médiéval spécifique du XIII^e siècle. Bien

¹ Sur la réception de l'étude de « l'intellectuel » chez Le Goff, cf (bien que nous y reviendrons amplement dans la thèse) en premier lieu DE LIBERA, Alain, *Penser au Moyen Âge*, Seuil, Paris, 1991, puis VERGER, Jacques, *Condition de l'intellectuel aux XIII^e et XIV^e siècles*, dans R. Imbach et M.-H. Meleard (dir.), *Philosophes médiévaux. Anthologie de textes philosophiques (XIII^e-XIV^e s.)*, 10/18, Paris, 1986. Sur la réception de ce débat, cf CASAGRANDE, Carla, « Jacques Le Goff e la storia degli intellettuali », dans *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 121-2 (2009), pp.257-265 ; ANHEIM, Etienne et PIRON, Sylvain, « Le travail intellectuel au Moyen Âge. Institutions et circulations », dans *Revue de synthèse*, 129-4 (2008), pp.481-484 ; BEONIO BROCCIERI FUMAGALLI, Maria Teresa, *L'intellettuale*, dans J. Le Goff (dir.), *L'uomo medievale*, Laterza, Rome-Bari, 1993, pp.192-220 ; BRIGUGLIA, Gianluca, « Che tipo di intellettuale è Brunetto Latini », *op. cit.* Sur la spécificité de l'intellectuel laïc dans ce qu'ils appellent une « saison italienne » au Moyen Âge, cf PIRON, Sylvain et COCCIA, Emanuele, « Poésie, sciences et politique. Une génération d'intellectuels italiens (1290-1330) », dans *Revue de synthèse*, 129-4 (2018), pp.549-586. Sur le rôle de « l'intellectuel laïc » dans ce qui fut appelé une « spécificité italienne », cf (entre autres) WITT, Ronald G., *L'eccezione italiana. L'intellettuale laico nel Medioevo e l'origine del Rinascimento (800-1300)*, Viella, Rome, 2017. Un mot cependant sur cet ouvrage : il ne s'agit pas, ici, du titre original de l'ouvrage : *The Two Latin Cultures and the Foundation of Renaissance Humanism in Medieval Italy*, Cambridge University Press, New York, 2012. L'ouvrage a été renommé par la maison d'édition italienne, en mettant l'accent sur l'idée de spécificité italienne.

Sur le rôle des maîtres universitaires dans la société médiévale, cf MARMURSZTEJN, Elsa, *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII^e siècle*, Les Belles Lettres, Paris, 2007. Sur les figures intellectuelles représentantes de la philosophie médiévale, cf (entre autres) KÖNIG-PRALONG, Catherine, *Le bon usage des savoirs. Scolastique, philosophie et politique culturelle*, Vrin, Paris, 2011.

² DE LIBERA, Alain, *Penser au Moyen Âge*, *op. cit.*, p.11.

³ *Ibid.*

qu'il n'entre pas directement dans les deux considérations et définitions susnommées de « l'intellectuel médiéval », n'ayant lui-même pas fréquenté les bancs universitaires, Latini mérite, selon nous, cette considération intellectuelle. Bien qu'il n'appartienne pas au monde académique – qui est donc a priori crucial dans les définitions de « l'intellectuel » données par un Le Goff et par un De Libera –, Latini est cependant profondément ancré dans la société de son temps, en tant que notaire. Par là même (et pour reprendre ici un terme cher à De Libera), Latini est un « médiateur » : d'une part, il détient un rôle important dans la société italienne du XIII^e siècle, qui exige de lui des connaissances techniques particulières (parole écrite et orale), et d'autre part, il répond à une demande « laïque » du savoir (c'est-à-dire une demande issue de milieux non-académiques qui ne connaissent pas forcément le latin). Bien qu'il soit difficile de parler d'un « philosophe » pour qualifier Latini¹, nous verrons, par une approche globalisante de ses œuvres, qu'il participe de cette nouvelle considération de la philosophie au Moyen Âge, et plus spécifiquement, qu'il s'insère dans un nouveau paradigme épistémologique. Ses *volgarizzamenti* (en première ligne des *auctoritates*, mais aussi de ses contemporains) apparaissent comme le signe d'une nouvelle manière de « faire » de la philosophie au Moyen Âge. En l'occurrence, le commentaire sort du cadre universitaire pour devenir outil épistémologique et pédagogique à destination d'un nouveau public : les laïcs. De même, la poésie (en particulier le *Tesoretto*) rattache ce projet éducatif à un autre, de plus grande ampleur, d'ordre politique : l'unification d'une éthique chevaleresque à une éthique communale, elle-même déjà théorisée dans le *Trésor*. Ce cheminement processuel est en lui-même philosophique, puisqu'il invite à repenser et redimensionner le rapport de l'homme au savoir.

Comment ces œuvres s'entrelacent ? Comment fonctionnent-elles ensemble, malgré les mouvances des situations politiques et sociales (l'expérience du *Primo Popolo* et la question de « l'après »), mais aussi existentielles de Latini (l'expérience de l'exil et, là également, celle de l'après) ? Et dans quelle mesure ces mouvances alimentent-elles une réflexion qui s'exprime à la fois « en paroles » et « en œuvre », c'est-à-dire dans la pensée et dans l'action ? De façon plus conceptuelle, il s'agit de s'interroger sur ce que signifient la « théorie » et la « pratique » chez Latini, en tant que ce dernier tisse un lien inédit entre les deux, permettant d'alimenter un nouveau paradigme réflexif. Ainsi, pourquoi peut-on dire que Latini opère une transposition de la théorie, dans des lieux et des manifestations dans lesquels nous ne sommes pas habitués à la trouver à ce moment-là – c'est-à-dire hors des lieux académiques qui lui étaient jusqu'alors

¹ Sur ce point, cf BRIGUGLIA, Gianluca, « Che tipo di intellettuale è Brunetto Latini », *op. cit.*

exclusifs, mais aussi à destination d'un public (voire même, de plusieurs publics) au(x)quel(s) il s'agit d'adapter des contenus philosophiques, si ce n'est d'en imaginer de nouveaux ? En traduisant ces contenus, Latini ne fait effectivement pas que *déplacer* le texte original dans une autre langue : par ses choix de traduction et par la complémentarité du commentaire, il *alimente* la source de nouveaux contenus, plus adaptés aux enjeux contemporains. Par là même, il invite à repenser l'effectivité de la théorie, au sens où celle-ci doit produire un effet tangible. Il en va de même dans sa poésie, où la fiction vient alimenter une réflexion sur l'action collective et réelle.

En ce sens, il convient également de se demander en quoi le corpus de Latini est phénoménologique de l'histoire communale dans laquelle il éclot et se développe. Finalement, quel « genre » d'intellectuel est Latini, si tant est qu'il ne participe pas plutôt à l'élaboration d'un nouveau paradigme intellectuel et d'une pensée originale, en lien avec une situation inédite ? En invitant le philosophe à l'action et le politique à la réflexion (« agir en philosophe, penser en politique »), Latini ne dessine-t-il pas, en effet, un nouveau modèle réflexif pour la société de son temps qui est, par définition, hybride ? Il s'agirait ainsi d'un modèle vers lequel diriger une nouvelle « réalité italienne » - certes *populaire*, mais qui n'est plus exclusivement rattachée à l'expérience du *Primo popolo* et qui tend plutôt à s'ouvrir vers de nouvelles perspectives. Au-delà de traiter de cas particuliers (« en particulier selon les usages des Italiens »¹), Latini ne cherche-t-il pas plutôt à les insérer au sein d'une vision du « monde » (cette nature protéiforme dont nous parlions en début d'introduction) et une forme renouvelée du savoir, qui trouve son barycentre dans une parole politisée ? Aussi, que faut-il entendre par « parole politisée » ici et celle-ci peut-elle être conçue, ou non, comme le signe d'une idéologie politique chez Latini ? Au fond, ce dernier est-il l'auteur d'une « théorie du pouvoir », qui proclamerait une souveraineté populaire italienne et qui permettrait notamment de le considérer comme un précurseur de valeurs républicaines humanistes ? Ou bien est-il cet intellectuel qui fait « métier de penser », mais dans un sens renouvelé et alimenté (précisément) par les « usages des Italiens », cette expression étant comprise, ici, dans un sens non pas hermétique, mais ouvert à des alliances européennes devenues nécessaires pour la réalité communale du XIII^e siècle ?

Afin de mener au mieux notre recherche et dans l'optique de répondre à cet ensemble de questions, nous avons organisé notre travail en trois temps. Le premier portera sur un état

¹ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.4, I.1.4 : « La troisième partie du trésor est d'or fin, c'est-à-dire qu'elle enseigne à l'homme à parler selon la doctrine de la rhétorique, et comment le seigneur doit gouverner les hommes qui sont en dessous de lui, en particulier selon les usages des Italiens ; et tout cela appartient à la deuxième science de philosophie, c'est-à-dire à la pratique ».

des lieux de l'historiographie actuelle, bien que les débats historiographiques soient continuellement rappelés tout au long de la thèse, pour des raisons méthodologiques qui semblent maintenant évidentes. La figure de ce que l'on appelle « l'intellectuel » médiéval sera ainsi analysée de façon approfondie, en partant de son élaboration conceptuelle par Jacques Le Goff, pour en arriver à sa réception polémique chez Alain de Libera (chapitre 1.1.1).

Cela sera essentiel afin de comprendre ce qui a été défini comme une « philosophie laïque » au Moyen Âge, à travers une représentation historiographique complexe et parfois déviante de la distinction entre « clerc » et « laïc » (chapitre 1.1.2). C'est sur la base de ce débat que nous pourrons ensuite nous pencher sur ce que l'historiographie a pu appeler « l'exception italienne » au sein de la culture médiévale européenne, pour faire référence (entre autres) à la naissance de l'intellectuel laïc occidental (chapitre 1.2.1). En partant du postulat selon lequel le mouvement humaniste serait né d'un rapport spécifique(ment italien) à la rhétorique, à travers la figure des *dictatores* et l'influence médiévale de Cicéron, nous analyserons le débat portant sur le prétendu « pré-humanisme » de Latini (chapitre 1.2.2). En effet, une partie importante de l'historiographie récente a accordé ce rôle à Latini, à travers ses revendications républicaines, qu'il conviendra alors de nuancer.

La deuxième partie de la thèse aura donc pour vocation d'initier un positionnement sur ce point, en analysant ce que nous appelons une « première phase » de l'activité littéraire de Latini, c'est-à-dire une phase théorique. À travers les œuvres d'exil, la *Rettorica* et le *Trésor*, Latini entend théoriser l'urgence de penser et d'actionner une politique « en paroles », dans le cadre d'un contexte social et politique particulier, qui est celui de la commune italienne et de l'expérience podestarial susmentionné (2.1.1). Il conviendra alors de comprendre les spécificités de ce contexte, dans lequel le modèle cicéronien est amplement récupéré par la tradition dictaminale, afin d'être alimenté par une nouvelle culture de la parole (2.1.2). Cela nous permettra d'entrevoir l'intérêt des *volgarizzamenti* au XIII^e siècle, et plus particulièrement chez Brunetto Latini, qui est marqué par l'expérience de l'exil, élément existentiel qui laisse une trace sur le processus d'écriture en lui-même (2.1.3).

Arrivés au milieu de la thèse, nous pourrons alors entrer plus concrètement dans l'analyse textuelle proprement dite, par le prisme d'une étude philosophique du corpus brunétien : que faut-il entendre précisément par « philosophie » dans ses textes, à commencer par la *Rettorica* (2.2.1) et le *Trésor* (2.2.2) ? Nous verrons en quoi la parole occupe un rôle politique, de par son rôle civilisateur au sein de la communauté des hommes. En s'appuyant ainsi sur un modèle antique – c'est surtout sur l'autorité de Cicéron que nous nous pencherons dans cette deuxième partie – nous montrerons que l'ambition de Latini n'est pas tant de l'imiter,

ni même de revendiquer une altérité absolue entre le texte source et le commentaire qu'il y appose. Largement influencé par son activité professionnelle et la formation qui lui était corrélée, Latini récupère Cicéron dans le souci de l'adapter aux exigences de son temps. L'ambition première de Latini est pragmatique, en tant qu'il est un auteur du présent.

En ce sens, la troisième partie proposera ensuite un regard plus approfondi sur ce que nous considérons être la « deuxième phase » du vaste projet pédagogique et politique de Latini : là où la première avait majoritairement un intérêt théorique, cette seconde phase illustre selon nous l'engagement particulier de Latini et sa vocation d'« intellectuel pragmatique »¹. C'est donc tout d'abord sur une analyse spécifique du livre II du *Trésor* que nous ouvrirons cette dernière partie, dans la mesure où Latini y traduit un traité philosophique antique (l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote, via l'abrégé médiéval que nous avons spécifié) et en propose un commentaire (3.1.1 et 3.1.2). Nous verrons en quoi Latini a pour visée un bonheur collectif, permettant, seul, d'assurer la concorde civile. La considération de ce que nous pourrions appeler la partie « éthique » du *Trésor* nous permettra ainsi de comprendre ce passage de la théorie à la pratique cher à Latini, et de faire le lien avec une œuvre postérieure, éminemment pratique selon nous : le *Tesoretto*.

Le deuxième chapitre de cette troisième partie se penchera donc, assez longuement, sur le poème, dont la résonance avec la littérature courtoise et chevaleresque française semble avoir été très peu abordée par les chercheurs. Il s'agira tout d'abord d'analyser les deux incipits qui précèdent le poème proprement dit, le premier incipit permettant d'intuitionner les conditions diplomatiques dans lesquelles il a été élaboré (3.2.1) et le second permettant d'identifier, selon nous, sa vocation politique (3.2.2). Sera ensuite proposée une lecture à deux voies, en mettant l'accent sur le *Tesoretto* en lui-même, mais en l'appréhendant au regard d'une littérature chevaleresque et courtoise en plein essor en France (3.2.3). À travers une considération de l'enseignement moral qui est également contenu dans le *Tesoretto* – et en portant un regard comparatif (qui s'avèrera essentiel) sur ce qui avait été dit dans le *Trésor* –, nous montrerons

¹ Cette formule est d'Enrico Artifoni et, bien qu'elle ne soit pas exclusive à Brunetto Latini ici, car Artifoni mentionne également les cas d'Albertano da Brescia ou encore de Bono Giamboni. Voir, par exemple, ARTIFONI, Enrico, *Tra etica e professionalità politica: la riflessione sulle forme di vita in alcuni intellettuali pragmatici del Duecento italiano*, dans C. Trottmann (dir.), *Vie active et vie contemplative au Moyen âge et au seuil de la Renaissance (Actes des rencontres internationales tenues à Rome, 17-18 juin 2005 et à Tours, 26-28 octobre 2006)*, Ecole Française de Rome, Rome, 2009, pp.403-423, en part. p.418-420. Cela renvoie à la transformation effective à laquelle aspirent les auteurs en question, en adressant leurs œuvres à un public ciblé. Artifoni parle, en ce sens, d'une « culture pragmatique communale ». L'appellation d'« intellettuali pragmatici » vient en fait supplanter celle de « intellettuali urbano » proposée par GAETA, Franco, *Brunetto intellettuale. Dal comune alla corte rinascimentale*, dans A. Asor Rosa (dir.), *Letteratura italiana, 1 : Il letterato e le istituzioni*, Einaudi, Turin, 1982, pp.184-190. À ce sujet, cf notamment BRIGUGLIA, Gianluca, «Annotazioni su alcune linee storiografiche attorno a Brunetto Latini, op. cit p.695-696.

en quoi Latini cherche à fusionner une morale chevaleresque et une morale communale¹, dans le but, de proposer une « éthique » d'harmonisation (3.2.4).

Enfin, le troisième et dernier chapitre se penchera sur les traductions des oraisons cicéroniennes, en s'interrogeant tout d'abord sur le contexte (discuté) de leur élaboration (3.3.1) et ensuite, sur l'importance de ces *volgarizzamenti* en particulier pour la compréhension du projet global de Latini, alors même qu'elles ont souvent été sous-estimées par la recherche (3.3.2). En tant qu'intellectuel « populaire » (non pas au sens d'une nostalgie d'un ancien régime gouvernemental mais, plutôt, dans le sens d'une construction d'un nouveau paradigme communal), Latini a surtout pour vocation, nous semble-t-il, de mettre à jour des éléments du passé (qu'il s'agisse des textes des anciens, et même, pourrait-on dire, des expériences socio-politiques en elles-mêmes). Son ambition est de *penser* politiquement (c'est-à-dire mieux, en vue de l'action) et *d'agir* philosophiquement (c'est-à-dire mieux, en anticipant, voire en annihilant les failles d'un raisonnement stipendié) afin de construire un nouvel espace politique.

¹ WITT, Ronald G., *Florence and Vernacular Learning*, op. cit., pp.193-200.

1. PREMIERE PARTIE – Horizon historiographique : autour de l'intellectuel, du philosophe laïc et du pré-humaniste

1.1. La figure de l'intellectuel médiéval : de nouvelles méthodologies et l'importance de « l'intellectuel laïc »

Dans ce chapitre, notre ambition est d'appréhender le travail – à savoir les œuvres et la pensée – de Brunetto Latini par le prisme de l'historiographie, afin de proposer un « état des lieux » de celle-ci aujourd'hui, en tant qu'elle a pu se développer autour de la figure qui nous intéresse directement (Brunetto Latini), ou bien indirectement. Nous pensons ici, avant toute chose, à la notion d'« intellectuel », qui compose le titre de ce premier chapitre (et qui est également présente dans le titre de la thèse), mais aussi aux termes de « philosophes » (et de « philosophie ») ou encore de « laïc » (et à celui qui lui est *a priori* opposé : « clerc », bien que nous verrons qu'en réalité, cette opposition n'est pas aussi binaire). Selon nous, s'interroger sur le rôle de Latini au Moyen Âge doit nécessairement passer par une considération de ces différentes expressions telles qu'elles ont été employées dans et par l'historiographie médiévale. Elles nous permettront de comprendre dans quelle mesure Latini peut être envisagé, de ce point de vue historiographique, comme une nouvelle figure intellectuelle médiévale.

Ce chapitre suivra ainsi une méthodologie déductive. Il s'agira de s'interroger tout d'abord sur ce qu'a pu signifier et ce que signifie le terme d'« intellectuel » dans l'histoire de la philosophie médiévale, avant de montrer qu'une certaine perception de l'intellectuel médiéval a été fortement influencée par une représentation bipartite de la société médiévale (à la fois intellectuelle, institutionnelle et sociale), à savoir : celle qui oppose le « clerc » et le « laïc ». Le regard dépréciatif apposé sur le statut du « laïc » au Moyen Âge - qui en faisait précisément un groupe de personnes, ou une personne en particulier, illettré(e), si ce n'est inculte – ainsi que la récupération quasi-exclusive des sphères de la connaissance par le milieu ecclésiastique, ont effectivement pu engendrer, jusqu'à nos jours, un manque de considération de la figure du laïc dans l'historiographie médiévale. Nous verrons toutefois que cette absence – qui reflète en réalité un manque d'intérêt de la part des historiens de la philosophie, ceux-ci ayant centré leurs études ailleurs, comme nous le verrons – a commencé à être déjouée depuis quelques années, en tentant de mettre en lumière le rôle clé qu'ont pu jouer les laïcs dans la pensée – ou plutôt les pensées – au Moyen Âge. Notre ambition est donc de poursuivre ici et de nous insérer dans une démarche déjà entamée par certains historiens de la philosophie, en faisant de Brunetto

Latini, lui-même laïc et écrivant pour des laïcs, la figure de proue d'un mouvement intellectuel en pleine émergence au XIII^e siècle.

1.1.1. Qu'est-ce qu'un « intellectuel » du Moyen Âge ? Contextualisation et explication du débat historiographique

1.1.1.1. L'intellectuel médiéval chez Jacques Le Goff

Avant toute chose, comme nous l'avons mentionné en introduction, il convient de revenir sur le terme « intellectuel », qui pose immédiatement un problème anachronique. Il est pourtant utilisé par Jacques Le Goff dans son ouvrage *Les intellectuels au Moyen Âge*, publié une première fois en 1957 dans sa version originale¹, dans le cadre très précis des études médiévales, alors même que le terme n'est, quant à lui, pas médiéval. Il n'existait pas d'« intellectuels » à proprement parler au Moyen Âge. Le terme n'est usité qu'à partir du XIX^e siècle, dans le contexte de l'affaire Dreyfus, afin d'identifier une catégorie sociale et politique particulière. Qualifiant majoritairement des journalistes, des universitaires et des artistes, les « intellectuels » désignaient alors des hommes activement impliqués dans le débat public, qui s'étaient extirpés de leur sphère professionnelle habituelle, afin de défendre les valeurs de justice et de vérité². Avant l'affaire Dreyfus, le terme « intellectuel » n'existait donc pas dans le sens qu'il recouvre aujourd'hui, c'est-à-dire cette intervention d'hommes lettrés (et nous entendons par-là à la fois celui qui prend la parole, qui la défend, et celui qui dispose d'un certain prestige social pour ses connaissances) au sein de la sphère publique. L'intellectuel renvoie ainsi à l'idée d'une certaine responsabilité morale qui se traduit par une prise de position intellectuelle au sein du domaine public.

Le terme n'est cependant pas choisi au hasard. Le Goff l'utilise pour désigner des figures bien précises, présentes entre le XII^e et le XV^e siècles, quoi que les deux derniers siècles tendent drastiquement, selon lui, vers une défaite définitive de ces figures – là où, pour Verger (dont nous parlerons ultérieurement), ce que l'on pourrait appeler « la fin du Moyen Âge » tendra plutôt vers un renouveau intellectuel, qui permettra de construire une figure de l'« intellectuel »

¹ LE GOFF, Jacques, *Les intellectuels du Moyen Âge*, 2^e éd., *op. cit.* Cf la première édition : ID., *Les intellectuels du Moyen Âge*, Éditions du Seuil, Paris, 1957. À partir de maintenant, comme nous nous référerons aux deux éditions en fonction de notre propos, nous indiquerons la référence comme suit : LE GOFF, Jacques, 1^{re} éd., ou bien LE GOFF, Jacques, 2^e éd.

² L'« intellectuel » désignant, alors, les hommes de culture ayant pris parti aux côtés d'Émile Zola pour la défense du capitaine Dreyfus, lors d'une crise politique et d'une erreur judiciaire ayant eu lieu sous la III^e République (début : 1894). On les surnommait les « dreyfusards », qui pouvaient compter parmi leurs rangs des auteurs tels qu'Émile Zola, ou des hommes politiques tels que Jean Jaurès.

renouvelée et plus aboutie (bien qu'il se détache volontairement de cette expression)¹. Cette revendication legoffienne est confirmée, plus tard, par Alain De Libera :

Pour un historien, cependant, l'expression a sa légitimité médiévale, premièrement, dans la mesure où l'on peut identifier au Moyen Âge *un type d'homme* auquel le terme peut s'appliquer et, deuxièmement, dans la mesure où l'on peut faire correspondre à ce type un *groupe d'hommes* précis : les professionnels de la pensée, maîtres, *litterati*, clercs. Telle est, en tout cas, l'acception du terme « intellectuel » qu'a imposée le livre de J. Le Goff sur *Les intellectuels au Moyen Âge*².

Ce « nouveau paysage intellectuel » serait né, selon Le Goff, de la coexistence de trois facteurs : une division du travail de plus en plus revendiquée et assumée, la présence d'institutions nouvelles, et « un espace culturel commun à toute la chrétienté et non plus incarné dans le morcellement géographique et politique du Haut Moyen Âge »³. Ceux que Le Goff qualifie d'« intellectuels » sont ainsi intimement liés à la ville, et cet apport est « décisif », dans la mesure où il intensifie et souligne le clivage, au XIIe siècle, entre les écoles monastiques (principalement réservées aux moines) et les écoles urbaines. Les écoles monastiques sont effectivement délaissées (leur programme étant devenu trop monotone et faible, tant qualitativement que quantitativement) au profit des écoles cathédrales (bien que toute cathédrale n'eût pas forcément d'école active), ou encore, mais cela était plus rare, d'écoles « privées », où un maître, souvent réputé, enseignait seul contre rémunération des étudiants. L'évolution scolaire et universitaire propage ainsi une nouvelle représentation de la pensée, désormais ouverte à tous (toutefois, plus en principe qu'en pratique) et capable d'élever des hommes au « métier de penser », qui fait précisément d'eux des « intellectuels », selon Le Goff.

Par conséquent, l'émergence de ces derniers se rattache fortement au développement de l'environnement citadin au XIIe siècle – dont nous avons pu expliciter certains détails dans l'introduction de cette thèse avec le terme de « révolution » – et, un siècle plus tard, à l'avènement des universités – et des corporations qui les accompagnent⁴. Le terme « intellectuel » désignerait ainsi, en premier lieu, les *magistri*, c'est-à-dire les maîtres des écoles

¹ VERGER, Jacques, *Les gens de savoir dans l'Europe de la fin du Moyen Âge*, PUF, Paris, 1997.

² DE LIBERA, Alain, *Penser au Moyen Âge*, *op. cit.*, p.10.

³ LE GOFF, Jacques, 2^e éd., *op. cit.*, p.ii.

⁴ Il nous faut cependant préciser ici que, par l'affirmation selon laquelle la naissance de l'intellectuel remonterait au XIIe siècle - par son écho essentiel avec la naissance des écoles urbaines que nous venons de mentionner -, Le Goff s'insère dans le présupposé historiographique de l'existence d'une « renaissance du XIIe siècle » (cf notre introduction). L'influence de ce débat chez Le Goff se voit notamment dans sa propre bibliographie, où il cite l'ouvrage collectif de Paré, Brunet et Tremblay en écrivant, anecdotiquement, entre parenthèses : « (Un classique dépassé mais toujours jeune) ». Une autre preuve de l'identification de Le Goff à cette terminologie se trouve dans *Id.*, *L'Europe est-elle née au Moyen Âge ?*, *op. cit.*, p.105 : « Le XIe-XIIe siècle est une période essentielle de transformation de l'Europe chrétienne. On a, depuis l'historien américain Charles Haskins en 1927, identifié cette renaissance du XIIe siècle » ; celle-ci se plaçant, pour Le Goff, au-delà d'une « renaissance de la culture antique », pour désigner « la naissance » et le « développement décisif d'une culture et de mentalités nouvelles ».

urbaines des XII^e et XIII^e siècles. Comme nous allons le voir, ce choix assumé d'utiliser le terme « intellectuel » - qui est donc, on l'a dit, relativement récent - pour qualifier ces figures spécifiques du bas Moyen Âge a pour principale avantage de faire écho, au moins partiellement, aux « intellectuels » de la société contemporaine de Le Goff. Comme nous le soulignons en introduction, cela s'insère également dans la redécouverte, ou du moins la relecture des écrits de Gramsci (nous y reviendrons).

Comme Le Goff lui-même le souligne dans la préface de la première édition susmentionnée (1957) : « Jamais sans doute, avant l'époque contemporaine, ce milieu [intellectuel] n'a été aussi bien délimité et n'a eu mieux conscience de soi qu'au Moyen Âge »¹. Le « travailleur intellectuel » désignait, au XIII^e siècle, celui qui déployait toute son énergie à défendre un statut juridique précis (celui de clerc, immédiatement rattaché au pouvoir ecclésiastique, comme nous le verrons) et à « s'arroger une influence politique »², qui le distinguait du travail manuel – celui des marchands, par exemple, avec qui il cohabitait :

Sans tomber dans l'anachronisme, j'ai été ainsi amené à définir le nouveau travail intellectuel comme l'union, dans l'espace urbain et non plus monastique, de la recherche et de l'enseignement. J'ai donc privilégié, parmi ceux qui, de la foule des maîtres et des étudiants, se sont hissés aux sommets de la création scientifique et intellectuelle et du prestige magistral, les figures de proue³.

Toutefois, immédiatement après ce passage (figurant dans la préface de la deuxième édition), Le Goff avoue les remords qui l'ont accompagné après la publication de la première édition :

Peut-être ai-je eu tort d'écarter les vulgarisateurs, les compilateurs, les encyclopédistes car, passés par les universités, ils ont diffusé auprès des clercs et des laïcs instruits et, à travers la prédication, auprès de la masse, le tout-venant de la recherche et de l'enseignement scolastiques. Beaucoup ici est affaire subjective. La compilation, aujourd'hui décriée, a été, au Moyen Âge, un exercice fondamental de l'activité intellectuelle et non seulement de la diffusion mais aussi de l'invention des idées⁴.

Ce passage nous paraît fondamental. Dans la première édition de l'ouvrage, Le Goff avait considéré les « intellectuels » comme étant exclusivement des universitaires : autrement dit, l'intellectuel était l'individu académique à proprement parler. Mais, dans la seconde édition, il revient sur cette catégorisation, qu'il juge trop excluante d'une partie de la société médiévale,

¹ LE GOFF, Jacques, 1^{re} éd., *op. cit.*, p.iv.

² ID., 2^e éd., *op. cit.*, p.iv.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

qui a bon droit de revendiquer sa place dans ce mouvement intellectuel du bas Moyen Âge (XIIe-XVe siècle) : celui des compilateurs, des vulgarisateurs et des encyclopédistes qui propageaient cet enseignement scolastique et cette recherche universitaire auprès d'un autre public : celui des « laïcs instruits ». Ce que Le Goff nomme alors les « littérateurs » ont tout autant leur place dans cette acception, en faisant référence à ceux qui ont écrit, enseigner, traduit, mais surtout penser¹. Un peu plus loin, on peut lire :

Je regrette encore plus de ne pas avoir insisté, non plus au sommet mais à la base du monde intellectuel, sur ces professionnels qui, au XIIe siècle, ont annoncé la place de la culture dans le mouvement urbain. À côté de certains hommes d'Eglise, enseignants de grammaire et de rhétorique, avocats, juges, notaires surtout ont été parmi les artisans de la puissance des villes².

Ici, Le Goff pense particulièrement aux « intellectuels de la croissance urbaine », c'est-à-dire à tous ceux qui ont participé, si ce n'est cultivé, de manière effective, l'affirmation de la ville et, en Italie, de la Commune comme « grand phénomène social, politique et culturel »³ - on pourrait donc déjà soupçonner ici le lien avec Latini, notaire de profession qui place, de surcroît, la rhétorique au sommet de toutes les sciences dans son *Trésor*, bien que Le Goff ne le mentionne aucunement (nous y reviendrons). Ce dernier reconnaît toutefois l'importance de la « science de l'écriture », ainsi que les compétences en « droit, en particulier en droit romain », les « arts libéraux » mais aussi les « arts mécaniques ». Il met donc en lumière le caractère inédit de ces figures à la fois scolaires et universitaires (les *magistri*), mais aussi (à partir de la deuxième édition de l'ouvrage) littéraires (les « littérateurs ») et professionnelles (les « intellectuels de la croissance urbaine ») des XIIe et XIIIe siècles.

Par ailleurs, à propos des maîtres universitaires, Carla Casagrande remarque, dans un excellent article ayant justement pour ambition de faire le point sur la réception de « l'intellectuel » legoffien, que « i maestri delle scuole urbane del XII e delle università dei secoli successivi guadagnano autonomia e consistenza »⁴. Le travail intellectuel vient ainsi

¹ À ce titre, soulignons que Jacques Le Goff refuse d'inclure Vincent de Beauvais parmi les « intellectuels » du XIIIe siècle, dans la mesure où son *Speculum Majus* ne présenterait « aucune originalité de pensée » (*ibid.*, p.v). Nous faisons part de cette remarque car nous reviendrons sur la figure de Vincent de Beauvais au cours de la thèse.

² *Ibid.*, p.v-vi.

³ *Ibid.*, p.vi.

⁴ CASAGRANDE, Carla, « Jacques Le Goff e la storia degli intellettuali », *op. cit.*, p.259 [*les maîtres des écoles urbaines du XIIe et des universités des siècles successifs gagnent en autonomie et consistance*]. Comme nous le spécifions en introduction, nous traduirons toujours directement en français les citations et passages de textes en langues étrangères dans notre corps de texte (en en donnant la version originale en note de bas de page), sauf pour l'italien et le latin, que nous retranscrirons toujours tels quels (en en donnant une traduction française dans la note de bas de page associée). Ce choix est dû au fait que cette thèse est non seulement réalisée en cotutelle avec une université italienne, mais aussi car elle s'inscrit dans deux disciplines : l'histoire de la philosophie d'un côté, et la langue, la littérature et la culture italienne de l'autre. À cet égard, préserver la langue italienne nous paraissait donc légitime.

qualifier, chez Le Goff, une catégorie sociale spécifique de la réalité médiévale et, par cette catégorisation, ce dernier opère ainsi une « sociologie historique de l'intellectuel occidental »¹. À ce titre, Carla Casagrande précise que, si l'intellectuel legoffien désigne avant tout un type sociologique particulier (« qualcuno che svolge un particolare lavoro all'interno della società »), il renvoie également à une catégorie aux fortes connotations éthiques et politiques (« qualcuno che ha nei confronti di quella società particolari responsabilità e doveri »). Parmi les responsabilités de l'intellectuel, se trouvent « la piena appartenenza e subito dopo quello della presa di parola in nome degli altri, cioè la responsabilità dell'interpretazione e della rappresentazione in termini di valore della comunità cui appartiene »².

En effet, comme nous avons déjà pu le mentionner en amont, au XIII^e siècle, la figure de l'intellectuel se transforme en raison de l'évolution du cadre institutionnel, celui-ci devenant plus organisé et, surtout, plus hiérarchisé qu'avant. Désormais rassemblés au sein des universités, les *magistri* se forment en corporations – mais, pour Le Goff, c'est aussi précisément ce facteur qui favorisera leur déclin successif et définitif. En ce sens, « l'intellectuel » de Le Goff est avant tout un universitaire qui étudie et enseigne bientôt la scolastique. Il s'insère progressivement dans l'émergence d'une nouvelle représentation trifonctionnelle des systèmes de pouvoir, alliant pouvoir clérical, pouvoir monarchique et pouvoir universitaire³ - bien que Le Goff annonce, là encore, dans la préface de la deuxième édition de l'ouvrage, son regret de ne pas avoir porté davantage d'attention sur ce point. L'idée, pour Le Goff, est clairement de réinterroger la doctrine (courante au Moyen Âge) des deux pouvoirs⁴, telle qu'elle a pu être appréhendée au XIII^e siècle par Alexander von Roes, chanoine de Cologne, qui souhaitait insérer, aux côtés du *sacerdotium* et du *regnum*, la puissance du *studium*⁵. Au schéma binaire (alimenté par Gélase) qui voyait une nette opposition entre le

¹ Le Goff lui-même définissait par ces termes sa propre tâche dans la préface de la première édition des *Intellectuels au Moyen Âge* : Cf LE GOFF, Jacques, 1^e éd., *op. cit.*, p.iv.

² CASAGRANDE, Carla, « Jacques Le Goff e la storia degli intellettuali », *op. cit.*, p.259 [*quelqu'un qui accomplit un travail particulier au sein de la société... quelqu'un qui a des responsabilités et des devoirs particuliers envers cette société... l'appartenance à part entière et immédiatement après celle de la prise de parole au nom des autres, c'est-à-dire la responsabilité de l'interprétation et de la représentation en termes de valeurs de la communauté à laquelle il appartient*].

³ Cf DUMEZIL, Bruno, *La société médiévale en Occident*, Ellipses, Paris, 2006, et GRUNDMANN, Herbert, « Sacerdotium – Regnum – Studium », *op. cit.*

⁴ Grundmann fait par exemple référence à l'événement de 494 où, dans une lettre du pape Gélase I^{er} adressée à Anastasis (empereur romain d'Orient), il est fait mention de deux choses par lesquelles le monde serait principalement gouverné, l'autorité sacrée des pontifes et le pouvoir royal : « Duo quippe sunt, quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacra pontificum et regalis potestas » (nous soulignons) : GRUNDMANN, Herbert, « Sacerdotium – Regnum – Studium », *op. cit.*, qui cite lui-même Jaffé-Kaltenbrunner, Reg. Rom. Pont. I n. 636, tout en précisant que la lettre est également présente dans le Décret de Gratien.

⁵ Le Goff reprend en fait cette distinction à Herbert Grundmann, qui la reprend à son tour d'Alexander von Roes, qui en avait fait sa préoccupation principale dans un mémorandum adressé au cardinal Jacob Colonna en 1281

pouvoir temporel et le pouvoir spirituel, le XIII^e siècle voit effectivement l'apparition d'une troisième « catégorie » (si l'on peut dire), qui vient supplanter ce schéma traditionnel, en déplaçant le *Studium* au « rang de pouvoir universel »¹.

L'ambition de Le Goff est donc d'interroger l'intellectuel dans son lien avec le pouvoir (et, par là même, il s'insère également dans une appréhension gramscienne de l'intellectuel). L'intellectuel est celui qui se pense – par une auto-conscience de sa situation et de son projet intellectuel – grâce à « la formation du *pouvoir* universitaire »². Cela justifie son statut d'intellectuel et l'autonomie de sa profession au sein de la ville médiévale. Son activité se professionnalise. Bien que le *magister* soit un clerc et donc, *a priori*, un chrétien (en tant qu'il se rattache aux pouvoirs ecclésiastiques, et donc à l'Eglise, bien que nous verrons que tout clerc ne souhaite pas toujours être prêtre), il se déleste progressivement des écrits ecclésiastiques. Il interroge maintenant les Anciens, les autorités de l'Antiquité dans lesquelles il voit plus de spécialisation et de technicité : « Les Anciens sont des spécialistes, qui trouvent mieux leur place dans un enseignement *spécialisé* – celui des arts libéraux, des disciplines scolaires – que les Pères ou l'Ecriture qui doivent être réservés à la Théologie »³. L'intellectuel est ainsi un professionnel – au sens où il cherche avant tout la scientificité dans ses ressources littéraires – qui utilise les Anciens comme matériaux et qui cherche à les imiter, mais « pour aller plus loin » qu'eux⁴. C'est d'ailleurs pour insister sur cet argument que Le Goff se réfère à la célèbre formule de Bernard de Chartres (*a priori* du moins, car cette comparaison a peut-être été empruntée à quelqu'un d'autre de la part du chartrain) : « Nous sommes des nains juchés sur des épaules de géants. Nous voyons ainsi davantage et plus loin qu'eux, non parce que notre

(*Memoriale da praerogativa Romani imperii*). Grundmann résumait celle-ci : « Es ist sein Kern- und Leitgedanke, dass nach dem Willen des dreifaltigen Gottes die drei "Prinzipate" *sacerdotium*, *imperium* (bzw. *Regnum*) und *studium* die eine Kirche bilden wie Fundament, Wände und Dach eines Kirchengebäudes, dass sie wie drei Kräfte die Kirche, die Christenheit beleben, stärken und lenken und ihr gemeinsam die rechte Ordnung geben und verbürgen sollen » : GRUNDMANN, Herbert, « Sacerdotium – Regnum – Studium », *op. cit.*, p.6 [*C'est son principe fondamental et central que, selon la volonté du Dieu trinitaire, les trois "principes", sacerdotium, imperium (ou regnum) et studium forment une seule église comme les fondations, les murs et le toit d'un édifice religieux, de sorte que, comme trois forces, ils animent, renforcent et dirigent l'Eglise, le christianisme et garantissent ensemble le bon ordre*]. Quant à Alexander von Roes, son ambition était de répartir ces trois pouvoirs entre les principaux peuples du christianisme, attributions alors relatives aux origines et à l'histoire de chaque peuple : le Sacerdoce aux Italiens, le Royaume aux Allemands et l'Étude aux Français. Cette lecture apparaissait en fait dans un contexte particulier, Alexander étant particulièrement hostile à l'élection d'un pape français autour de 1280 : cf Alexander Von Roes, *Scriften*, H. Grundmann et H. Heimpel (éd.), Hiersemann, Stuttgart, 1958. Pour Grundmann, le *studium* renvoie au savoir clérical du XIII^e, qui se déploie dans une nouvelle institution qu'est, précisément, l'université.

¹ MARMURSZTEJN, Elsa, *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII^e siècle*, *op. cit.*, p.15. Elle montre ainsi en quoi le fait de produire des normes était désormais devenue une « qualification essentielle du pouvoir » et, à travers les trois formes susmentionnées (*studium*, *sacerdotium*, *regnum*), les maîtres (parisiens ici) allèrent jusqu'à revendiquer leur légitimité normative, au-dessus des pouvoirs laïcs et ecclésiastiques. Bien qu'ils eurent toujours ce rôle de prédicateurs de la « bonne croyance », si l'on peut dire, le XIII^e siècle a vu l'émergence de « normes rationnelles », via l'enseignement scolastique (et plus spécifiquement la production quodlibétique, méthodologie spécifique des maîtres théologiens).

² LE GOFF, Jacques, 2^e éd., *op. cit.*, p.iv. Le Goff souligne.

³ *Ibid.*, p.16. Le Goff souligne.

⁴ *Ibid.*

vue est plus aiguë ou notre taille plus haute, mais parce qu'ils nous portent en l'air et nous élèvent de toute leur hauteur gigantesque »¹.

Comme nous l'avons souligné, le travail de l'intellectuel s'est ainsi consolidé avec l'apparition des universités qui avaient émergées de l'essor urbain du siècle précédent. Cela se traduit par une inscription de l'intellectuel au sein d'un certain corporatisme (*universitates*), qui vient marquer son indépendance vis-à-vis de la tutelle cléricale (et qui lui permet, plus particulièrement, de se détacher de l'apanage des évêques, afin de se livrer librement à l'étude). On rejoint ainsi l'idée déjà évoquée de « renaissance du XIIe siècle », dans une démarche (volontairement) comparatiste avec la Renaissance du XVIe siècle. Néanmoins, le maître comme l'étudiant recevaient, en tant qu'universitaires, le titre de clerc (*clerus*)². Ainsi, son statut était tout particulièrement ambivalent et avantageux : tout en bénéficiant des privilèges de l'ordre ecclésiastique, l'intellectuel se voyait également octroyer la protection des autorités laïques locales. Non seulement, celles-ci « voyaient dans ces institutions [les universités] une source de prestige et un lieu de formation de serviteurs de l'Etat, mais aussi par les papes pour qui elles représentaient un endroit idéal pour créer et propager une doctrine religieuse orthodoxe »³.

Ainsi, les universités conservaient leur autonomie, quoiqu'au prix de nombreuses luttes contre les deux pouvoirs susmentionnés et, de manière plus ou moins longue, en fonction des localités. Pour le dire encore autrement, en tant que clercs, les universitaires étaient directement rattachés à l'autorité de l'évêque – ou du moins à celle de leurs délégués – et la première fonction de leur enseignement restait bien d'ordre ecclésiastique⁴. Mais les universités faisaient également de l'œil au pouvoir royal, en tant que les « souverains cherchaient à mettre la main sur des corporations qui apportaient richesse et prestige à leur royaume » et, en ce sens, « formaient une pépinière où prendre leurs officiers, leurs fonctionnaires »⁵. L'ambiguïté

¹ *Ibid.*, p.17. Le Goff ne mentionne aucune référence précise de cet extrait, dans la mesure où nous ne possédons pas d'écrits de Bernard de Chartre, mais en avons seulement des échos via certains de ses disciples, notamment Jean de Salisbury, dans *Metalogicon* III, 4. Cf, pour plus de détails sur ce court extrait ainsi que sur son hypothétique origine, l'étude très instructive de JEAUNEAU, Edouard, « “*Nani gigantum humeris insidentes*”. Essai d'interprétation de Bernard de Chartres », dans *Vivarium*, 5-2 (1967) pp.79-99, où il s'interroge également sur la notion de « progrès médiéval », notion débattue dans l'historiographie médiévale, ainsi que sur l'interprétation, plus ancienne mais toujours connue, de GILSON, Etienne, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris, 1932, p.226 [rééd. : 1983].

² La signification de ce terme est cependant plus complexe qu'elle n'y paraît. Nous y reviendrons plus en détail au chapitre suivant.

³ GINGRAS, Yves, LIMOGES, Camille et KEATING, Peter, *Du scribe au savant. Les porteurs du savoir de l'Antiquité à la révolution industrielle*, Boréal, Montréal, 1998, p.124. Un peu plus loin, on peut également lire : « les universités se dotèrent d'une mission à la fois locale – former les fils de paysans et d'artisans aisés, de même que ceux d'une bourgeoisie de plus en plus dépendante de l'écriture et de l'arithmétique – et universelle – transmettre une culture générale qui relevait des auteurs sanctionnés par une église internationale ».

⁴ LE GOFF, Jacques, 2^e éd., *op. cit.*, p.74-76.

⁵ *Ibid.*, p.76.

du statut universitaire était donc évidente. Selon Le Goff, ce n'est donc pas sans peine que les universitaires ont lutté contre ces monopoles de pouvoir revendiqués par les domaines civils et ecclésiastiques, sans réussir toutefois à se détacher du pouvoir papal, qui constituait un allié sûr et bien plus sécurisant par rapport au pouvoir laïc.

Pour résumer notre propos, nous pouvons donc dire, d'une part, que l'universitaire était un clerc rattaché, de fait, au pouvoir ecclésiastique, bien que de plus en plus de laïcs comptaient également parmi les rangs de l'université, et d'autre part, que leur développement – et, par conséquent, l'élan intellectuel qui en a découlé – devait beaucoup aux essors locaux (Le Goff reprend majoritairement les exemples des universités de Paris, d'Oxford et de Bologne). Par le terme « intellectuel », Le Goff cherche donc à mettre l'accent sur le travail intellectuel comme composante sociale nouvelle, qui comprenait également une dimension politique. L'intellectuel est celui qui, proche de la société, lui donne (ou devrait lui donner) la parole et avait une responsabilité particulière envers celle-ci.

Cela dit, là où le cadre universitaire aurait dû constituer l'aboutissement et l'épanouissement de cette catégorie sociale, il aurait plutôt éloigné « l'intellectuel » de sa fonction première. Chez Le Goff, l'histoire médiévale des intellectuels est effectivement l'histoire d'un déclin, d'une défaite de ceux-ci dans la réalisation du rôle qui était spécifiquement le leur : relier leurs compétences scientifiques aux besoins spécifiques de la société médiévale, analyser les besoins et les problèmes précis de celle-ci et les relayer en tant que porte-parole traditionnel – d'où, précisément, l'appellation d'« intellectuel ». Selon l'historien, ce rôle n'a pas duré et a même été annihilé dès l'apparition des corporations universitaires, qui aurait provoqué l'enfermement d'une élite sur elle-même, jusqu'à son extinction définitive au siècle suivant. Le lien avec le peuple fut alors rompu, l'universitaire cessa d'être cet « intellectuel » que Le Goff légitimait pourtant au départ. Pour reprendre ici l'explication qu'en donne Carla Casagrande :

Nel momento in cui celebra il suo trionfo con la fondazione di una sua specifica istituzione, l'intellettuale di Le Goff dà inizio alla sua crisi, crisi che poi prosegue su un doppio binario istituzionale e dottrinale : progressiva separazione dalla società per rinchiudersi in una corporazione che col tempo assume i caratteri della casta e progressiva incapacità di rispondere con le idee ai problemi della società in una sempre più accentuata divisione tra scienza e tecnica, teoria e pratica, ricerca e insegnamento¹.

¹ CASAGRANDE, Carla, « Jacques Le Goff e la storia degli intellettuali », *op. cit.*, p.260 [Au moment même où il célèbre son triomphe avec la fondation d'une institution spécifique, l'intellectuel de Le Goff commence sa crise, crise qui se poursuit ensuite dans une double voie, institutionnelle et doctrinale : la séparation progressive de la société pour s'enfermer dans une corporation qui prend au fil du temps les caractéristiques d'une caste et d'une incapacité progressive à répondre avec les idées aux problèmes de la société, dans une division toujours plus accentuée entre science et technique, théorie et pratique, recherche et enseignement].

C'est donc hors de l'université qu'il va falloir rechercher les « intellectuels » qui auraient alors rempli cette fonction de façon continue. Dans la seconde préface de la réédition de son ouvrage, on serait donc en bon droit de se demander si Le Goff n'avait pas réfléchi à ces « autres intellectuels », ceux faisant partie de ses remords concernant la première édition de l'ouvrage, ceux-là même qui ne constituaient originairement, pour lui, qu'une littérature de seconde zone (pour ainsi dire), mais qui apparaissent comme (pour reprendre encore une fois les termes de Casagrande) une « *mediazione tra lavoro teorico e bisogno sociale, tra dottrina e disciplina, tra cultura dotta e cultura popolare* »¹, bref, qui incarnaient concrètement « l'intellectuel médiéval ». Dans l'interprétation du travail legoffien que propose Carla Casagrande, les intellectuels seraient davantage des « médiateurs » dont l'enseignement (toujours présent) constituerait, un « *momento creativo in cui l'incontro tra l'alto e il basso produce qualcosa che prima non c'era* »². Cette mise en lumière de nouveaux protagonistes, plutôt ignorés initialement de la scène intellectuelle, élargie ainsi les perspectives de l'ouvrage de Le Goff, en l'insérant plus largement dans l'étude « *della mediazione culturale* »³. C'est en ce sens que l'historiographie qui a suivi l'étude de Le Goff s'est interrogée sur l'éventuel élargissement de la signification du terme « intellectuel » au Moyen Âge.

1.1.1.2. L'« intellectuel » au Moyen Âge : élargissement, opposition ou reformulation du terme ?

C'est d'abord vers un certain élargissement de cette notion qu'a tendu l'historiographie médiévale⁴. Maria Teresa Fumagalli Beonio Brocchieri, dans un chapitre de l'ouvrage collectif *L'uomo medievale* (dirigé par Jacques Le Goff lui-même), distingue entre un « sens fort » et un « sens faible » de l'intellectuel médiéval. Au Moyen Âge, explique-t-elle, l'intellectuel est, avant toute chose, celui qui se distingue du travailleur manuel. Bien qu'il puisse avoir plusieurs noms (*magister, doctor, philosophus, litteratus*), l'auteur utilise celui d'« intellectuel » pour les

¹ Ibid. [une médiation entre travail technique et besoin social, entre doctrine et discipline, entre culture savante et culture populaire].

² Ibid. [moment créatif dans lequel la rencontre entre le haut et le bas produit quelque chose qui n'était pas là auparavant].

³ Ibid. [la médiation culturelle].

⁴ Sur ce point, nous renvoyons, là encore, à la bibliographie donnée par Carla Casagrande : voir notamment LEONARDI, Claudio, *L'intellettuale nell'Altomedioevo*, dans *Il comportamento dell'intellettuale nella società antica (Atti delle Settime giornate filologiche genovesi, 22-23 feb. 1979)*, Istitute di Filologia Classica e Medievale, Genève, 1980, aujourd'hui dans ID., *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Florence, 2004 ; TABACCO, Giovanni, *Gli intellettuali del Medioevo nel giuoco delle istituzioni e delle preponderanze sociali*, dans G. Tabacco, G. Sozzi, L. Camporesi et P. Prosperi (dir.), *Storia d'Italia. Annali 4, Intellettuale e potere*, Einaudi, Turin, 1981.

qualifier – en vue d'un élargissement de l'acception legoffienne –, tout en insérant une distinction, essentielle selon elle, entre un « sens fort » et un « sens faible » de celui-ci. Cela va lui permettre d'insérer sous le terme d'« intellectuel » une multitude d'activités présentes au XIIe siècle :

Chiameremo intellettuale forte l'uomo che non solo fa attività intellettuale, ma è impegnato a trasmettere questa sua capacità di indagine, dotata di suoi strumenti, di un suo percorso di sviluppo e di mete ben definite; è naturale che sia anzitutto insegnante, magister quindi nella scuola di allora. Un senso debole di "intellettuale" è invece proprio del termine applicato agli uomini che si sono servito dell'intelligenza e della parola, ma cambiando anche sovente ruolo e contesto per la loro attività, in un modo che rivela spesso una certa indifferenza rispetto al fine del proprio lavoro¹.

Le sens fort dégagé ici par Brocchieri renvoie clairement à l'acception legoffienne de l'intellectuel (du moins celle d'avant la seconde édition des *Intellectuels au Moyen Âge*). C'est, comme le souligne Catherine König-Pralong en mentionnant cet article, « un portrait de l'intellectuel médiéval entendu comme savant scolastique »². Le sens faible, quant à lui, se veut plus élargi et renvoie davantage aux fameux « oubliés » de Le Goff (ceux qui furent alors mentionnés dans sa seconde préface). L'avantage de cette analyse est de considérer la production culturelle d'un point de vue plus large, en prenant en considération une plus grande variété de cadres contextuels au XIIe siècle : l'autrice inclut ainsi d'autres protagonistes, comme les juristes et les notaires, les poètes, ou encore les encyclopédistes. Ce rayonnement peut déjà nous permettre d'envisager Brunetto Latini – qui serait donc un intellectuel au sens « faible » ici –, bien que Brocchieri n'y fasse (elle non plus) aucunement mention dans son article.

Par ailleurs, il nous semble pertinent de nous arrêter un moment sur la considération de Jacques Verger, qui propose une autre acception du terme. En réalité, cette considération de l'intellectuel se fait, chez lui, en deux temps. Dans l'introduction de l'ouvrage collectif *Philosophes médiévaux des XIIIe et XIVe siècles*, Verger se demande ce que signifie « l'intellectuel » aux XIIIe et XIVe siècles³. Sous ce terme, il place alors à la fois « les universitaires – du moins ceux qui enseignaient, les maîtres et les bacheliers, les simples

¹ BEONIO BROCCHIERI FUMAGALLI, Maria Teresa, *L'intellettuale*, dans J. Le Goff (dir.), 2^e éd., *L'uomo medievale*, Laterza, Rome-Bari, réimp. 1994 [1^{re} éd. : 1987], pp.192-220, p.193-194 [*Nous appellerons intellectuel fort l'homme qui non seulement exerce une activité intellectuelle, mais s'engage à transmettre sa capacité de recherche, doté de ses propres instruments, de son parcours de développement et d'objectifs bien définis ; il est naturel qu'il soit avant tout enseignant, magister donc, dans l'école de l'époque. Un sens faible d'« intellectuel » est en revanche propre au terme appliqué aux hommes qui se sont servis de l'intelligence et de la parole, mais en changeant aussi souvent de rôle et de contexte pour leur activité, d'une manière qui révèle souvent une certaine indifférence par rapport au but de leur travail*].

² KÖNIG-PRALONG, Catherine, *Le bon usage des savoirs*, op. cit., p.9, n.6.

³ VERGER, Jacques, *Condition de l'intellectuel aux XIIIe et XIVe siècles*, op. cit.

étudiants ne représentant guère qu'une masse anonyme », mais aussi « ceux qui se situaient dans la mouvance culturelle et institutionnelle des universités, comme les régents et les lecteurs des *studia* Mendiants »¹. Revenant sur les différents qualificatifs employés, au Moyen Âge, pour désigner ces intellectuels (*scolares*, *magistri*, *doctores*², *clerici*, *philosophi* – ce dernier étant réservé aux artiens et théologiens, Verger avouant laisser de côté, ici, les personnalités d'autres facultés, comme celles de médecine et de droit), il s'arrête quelques instants sur celle de « *clericus* ». Nous reviendrons plus en détail sur cette appellation – qui avait en réalité un sens bien plus complexe qu'il n'y paraît – ultérieurement. Pour le moment, indiquons seulement que, pour Verger, le terme est intéressant car il désignait d'abord un membre du clergé, c'est-à-dire un homme qui avait reçu les ordres sacrés, avant de désigner un « *litteratus* », c'est-à-dire quelqu'un connaissant le latin, ayant étudié à l'école et ayant donc un aperçu (plus ou moins solide) des différentes disciplines qui y étaient enseignées. Le terme pouvait donc aussi s'appliquer, en ce dernier sens, à des laïcs lettrés (*litterati*), qui prenaient effectivement une place de plus en plus importante grâce au développement des écoles qui gagnaient progressivement en autonomie. En ce sens, le terme « intellectuel » renvoyait donc également, d'un point de vue historiographique, à ces hommes de la culture savante « laïcisée » ; or, c'est précisément sur ce point que Verger fonde sa critique de l'emploi du terme.

En effet, là où certains historiens³ voient dans l'évolution scolaire des XIIe-XIVe siècles des aspects « laïcisants » - à la fois dans l'évolution du contenu des enseignements, qui se libèrent d'une tutelle traditionnelle et éminemment religieuse, et dans le rapprochement des universitaires au milieu urbain, en tant que leur pratique est désormais perçue comme un vrai

¹ *Ibid.*, p.39. Par « lecteurs des *studia* Mendiants », Verger pense plus précisément aux prédicateurs des Ordres Mendiants, notamment les deux plus connus, fondés respectivement par saint Dominique et saint François d'Assise. Chez les dominicains, par exemple, un lecteur était chargé, dans chaque couvent, d'instruire les autres frères et avait été formé par un « réseau propre, cohérent et hiérarchisé de *studia* destinés à former les lecteurs et les meilleurs prédicateurs » (*ibid.*, p.22) : « *studia* » de logique et de philosophie d'abord, puis des « *studia sollemnia* » de théologie, enfin des « *studia generalia* » pour les meilleurs étudiants.

² Sur le terme « doctores », cf MARMURSZTEJN, Elsa, *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIIIe siècle*, op. cit., p.22 : elle explique que le terme fut introduit par Guillaume Peyraut dans la *Somme des vices et des vertus* (qui constitue certainement « le traité d'éthique le plus lu au XIIIe siècle) : « aux catégories opposées des *docti* et des *indocti*, le dominicain en ajoute une troisième, celle des *doctores*, au sommet de la classification ». Elle renvoie ici à Guillaume Peyraut, *Summae virtutum ac viciorum*, tr. 6, pars 3, chap. 7, éd. Venise, 1571, p.470, n.24.

³ Verger ne mentionne pas de personnalités précises dans cette introduction, mais propose une courte bibliographie à la fin de celle-ci, indiquant « une sélection de quelques titres importants, généralement récents et comportant eux-mêmes des indications bibliographiques ». Peut-être est-ce à (certains d'entre) eux que renvoie Verger ici : ID., *Condition de l'intellectuel aux XIIIe et XIVe siècles*, op. cit., p. 48-49), notamment le susmentionné LE GOFF, Jacques, 2^e éd. ; RASHDALL, Hastings, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, 3, Oxford University Press, Oxford, 1936 [1^{re} éd. : 1895] ; LEFF, Gordon, *Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries. An Institutional and Intellectual History*, John Wiley & Sons, New York, 1968.

travail, un métier (idée reprise directement à Le Goff, comme nous l'avons vu¹) – Verger met en garde contre ces rapprochements, qu'il estime trop hâtifs :

Bien des éléments soi-disant novateurs ou laïcisants de l'institution universitaire pouvaient en fait se réclamer d'antécédents anciens et tout à fait religieux. L'ouverture de la culture chrétienne aux apports des disciplines profanes remontait aux Pères. Les ordres et congrégations nouveaux qui se sont multipliés dans l'Eglise dans le contexte de la réforme des XI^e et XII^e siècles ont pu, autant que les métiers urbains, servir de « modèles » aux gens des écoles².

Aussi, selon Verger, si tendances laïcisantes il y eut effectivement, celles-ci furent immédiatement ramenées sur le chemin de l'Eglise, car il était dans l'intérêt de celle-ci de maintenir son contrôle sur les universités naissantes, d'où ressortaient « au premier chef la formation de ses propres membres, l'affermissement de son droit, la défense de la foi »³. Les universités, sous la tutelle de l'Eglise, formaient des maîtres qui n'étaient pas contre cette dépendance, dans la mesure où celle-ci était la garantie, pour ceux-là, de privilèges et de bénéfices réguliers. Ainsi, pour parler de « tendances laïcisantes » dans ce développement de l'université, nous dit Verger, « il aurait fallu qu'elles fussent portées non seulement par une aspiration des maîtres à l'indépendance professionnelle et intellectuelle mais aussi à une “demande” de la société laïque ». Or, selon l'auteur, on ne dispose d'aucune preuve que cette « demande sociale » ait existée. Verger précise alors qu'il ne s'intéresse ici qu'aux facultés des arts et de théologie (donc qu'aux artiens et aux théologiens) et qu'à Paris et Oxford : par là même, il met donc volontairement de côté « ces autres “intellectuels” médiévaux qu'étaient, par exemple, les juristes de Bologne ou les médecins de Montpellier, dont la “laïcisation”, quoique non dépourvue d'ambiguïtés, était évidemment beaucoup plus avancée dès le XIII^e siècle »⁴. Pour notre part, nous regrettons que Verger n'ait justement pas envisagé ces « autres intellectuels » (comme il les appelle), dans la mesure où ceux-ci se rattachent directement à notre sujet d'étude, mais également (et, en fait, surtout) parce qu'ils constituent, selon nous, un objet primordial de toute analyse de la figure de l'intellectuel des XII^e et XIII^e siècles.

Ainsi, si l'on en reste aux considérations de Verger et aux cas de Paris et Oxford, il serait donc problématique de parler d'une quelconque « laïcisation de la connaissance » et d'envisager cette démarche émancipatrice à travers l'utilisation du terme « intellectuel ». Selon

¹ Par exemple : LE GOFF, Jacques, 2^e éd., p.68 : « C'est bien comme un artisan, comme un homme de métier comparable aux autres individus que se sent l'intellectuel urbain du XII^e siècle. Sa fonction c'est l'étude et l'enseignement des *arts libéraux*. Mais qu'est-ce qu'un *art* ? Ce n'est pas une science, c'est une technique. *Arts* c'est « *texnh* », c'est la spécialité du professeur comme celle du charpentier ou du forgeron ».

² VERGER, Jacques, *Condition de l'intellectuel aux XIII^e et XIV^e siècles*, op. cit., p.41.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p.43.

lui (et dans ces deux cas), il n'y a effectivement pas eu de volonté réelle de s'émanciper de la tutelle de l'Eglise, c'est-à-dire de « sortir de l'Eglise » - ce qui correspond, en fait, ici, à sortir de l'Université –, tant les privilèges et les conditions des universitaires, des *magistri*, des clercs, semblaient alléchantes. Là encore, nous ne sommes pas tout à fait d'accord sur cette façon de penser ensemble l'élément culturel d'un côté et l'élément économique et institutionnel de l'autre, dans la mesure où il nous paraît évident qu'il a pu exister, chez des profils intellectuels particuliers ou des groupes entiers (même minoritaires), des aspirations culturelles qui dépassaient le cadre purement institutionnel (universitaire) et économique (bénéfices sous forme de prébendes). C'est, selon nous, le cas en Italie, et il nous semble dommage, là encore, d'avoir exclu cette perspective – bien que Verger s'en excuse.

Il suffit de penser, par exemple, au cas des étudiants qui stoppaient volontairement leur cursus universitaire (les *philosophi*, sur lesquels nous reviendrons) afin de s'adonner à un mode de vie libéré de tout contrôle ecclésiastique et visant par-là un « idéal philosophique » (pour reprendre ici l'expression d'Alain de Libera, sur laquelle nous reviendrons au prochain point). Verger fait bien référence à ce groupe spécifique des *philosophi*, en montrant la répulsion qu'ont pu exercer sur eux de nombreux épisodes répressifs mais, selon lui, « l'émancipation des *magistri* de l'université n'a guère été plus loin »¹ (nous verrons une critique de ce point avec De Libera). Selon Verger, l'intellectuel aurait ainsi lamentablement échoué dans la tâche qui était la sienne. Il conclut ses propos avec une attaque adressée implicitement à Le Goff, en reprenant, sans le nommer, certains de ses arguments :

Évitons donc, pour conclure sur la condition de l'« intellectuel » occidental des XIII^e et XIV^e siècles, les formules péremptoires et retenons-en plutôt les ambiguïtés. Homme de la ville, travailleur du chantier urbain [cette dernière expression est de Le Goff²], l'intellectuel médiéval n'en a cependant accepté ni les contraintes ni même le langage. Attaché aux privilèges cléricaux et à la langue latine, il n'a pas su voir ce qui, dans l'univers des villes, aurait pu lui permettre d'élargir – par l'introduction des techniques, du quantitatif, de l'expérience – un champ de savoir qu'il a labouré en profondeur mais dans des limites qui remontaient, pour l'essentiel, à l'Antiquité et au Haut Moyen Âge. Cumulant les préjugés de la culture classique et ceux de la culture ecclésiastique, il a assis son activité sur une base sociale étroite, qui dans certains cas finira par se réduire aux dimensions d'une caste, ce qui a borné tant sa vision du monde que son aptitude à y intervenir efficacement³.

¹ *Ibid.*, p.45.

² Voir, par exemple : « Les efforts qu'il [l'intellectuel] déploie dès le XIII^e siècle pour participer aussi du pouvoir ecclésiastique (son acharnement à défendre sa situation juridique de *clerc*), pour s'arroger une influence politique (saisissable à Paris dès la fin du XIII^e siècle), manifestent la volonté du travailleur intellectuel à se distinguer à tout prix, au mépris de ses origines sur le chantier urbain, du travail manuel » : LE GOFF, Jacques, 2^e éd., p.iv (nous soulignons).

³ VERGER, Jacques, *Condition de l'intellectuel aux XIII^e et XIV^e siècles*, op. cit., p.48.

En effet, nous dit Verger, bien que l'intellectuel ait pu croire au « progrès et à la raison » – et nous pouvons émettre l'hypothèse que cette idée de progrès soit d'influence marxiste¹ –, il n'a pas approfondi et finalisé son travail (« son aventure intellectuelle »), ni réussi à « s'émanciper d'une pesante hiérarchie des disciplines qui faisait de la philosophie la "servante" de la théologie » (là encore, Verger a en tête un modèle éminemment parisien), qui lui auraient justement permis « d'imaginer les conditions d'une véritable pensée laïque ». Trop intéressé et aspiré par « la tentation du pouvoir et de la richesse », l'intellectuel semble avoir réuni les « conditions de son propre reniement », dès son épanouissement. Autrement dit (et ce sont là les termes mêmes de Verger), il n'a pas réussi à « jouer, dans la société de son temps, ce rôle critique qui nous paraît aujourd'hui celui par excellence de l'intellectuel »². Ainsi, là où Verger rejoignait Le Goff sur l'idée selon laquelle la naissance des universités a tout autant participé à la création de l'intellectuel et à son propre effondrement et sa propre perte, il reste cependant distant de Le Goff quant à l'idée qu'il aurait pu exister, au Moyen Âge, d'éventuelles figures d'intellectuels « critiques », au sens gramscien du terme³.

En d'autres termes, sous couvert d'une dépendance bien trop essentielle au monde ecclésiastique, le *magister*, l'universitaire (appelons-le encore ainsi pour l'instant), n'a pas su rentrer dans la catégorisation d'« intellectuel » médiéval, chère à Le Goff. Comme nous l'avons esquissé, nous pensons que Verger, en mettant arbitrairement de côté des aspects bien trop clés dans l'analyse de la réalité savante des XIIe-XIVe siècles, ferme les yeux sur des protagonistes bien réels de celle-ci, au premier chef – comme nous le verrons ultérieurement – Brunetto Latini. Verger, dans l'introduction de son ouvrage *La Renaissance du XIIe siècle*, conclut donc à propos (de l'inexistence) des intellectuels du Moyen Âge :

On sait donc aujourd'hui que les phénomènes principalement intellectuels et culturels décrits sous le nom de « Renaissance du XIIe siècle » ne peuvent être abstraits de ce vaste mouvement de mutation religieuse. Pratiquement tous les auteurs de cette Renaissance ont été, nous le verrons, des hommes d'Eglise ; aucun « esprit laïc » n'a présidé à leur démarche. La *renovatio* culturelle à laquelle ils

¹ Cette idée de « progrès » est en fait typique, dans l'historiographie moderne, de la représentation du XIIe comme une période de « renaissance », à laquelle nous avons déjà fait allusion. Cette conception de la « renaissance du XIIe siècle » a ensuite été reprise à son compte par l'historiographie marxiste (ou du moins marquée par certaines influences marxistes), qui « voyait évidemment en celle-ci un mouvement de progrès et d'émancipation intellectuelle, portée par les forces sociales montantes (spécialement la bourgeoisie), ne se confrontant qu'à des courants réactionnaires, liés aux forces "féodales" traditionnelles » (Verger reconnaît toutefois que cette présentation schématique des choses a été progressivement délaissée par les historiens). Cf ID., *La Renaissance du XIIe siècle*, op. cit., p.23.

² ID., *Condition de l'intellectuel aux XIIIe et XIVe siècles*, op. cit., p.48.

³ Cf LE GOFF, Jacques, 2^e éd., p.iii : « Dans les conjonctures historiquement différentes et selon des personnalités originales quatre grands intellectuels peuvent, du XIIIe au XIVe siècle, illustrer la diversité des comportements "critiques" dans le monde médiéval de l'enseignement supérieur : Abélard, Thomas d'Aquin, Siger de Brabant, Wyclif ». Jacques Verger remettra cela en question, en montrant quelles ont été les figures intellectuelles les plus importantes du Moyen Âge, bien qu'il en change l'acception, comme nous allons le voir : cf VERGER, Jacques, *Les gens de savoir dans l'Europe de la fin du Moyen Âge*, PUF, Paris, 1997.

travaillaient étaient à leurs yeux une composante de la *reformatio* de l'Eglise et de la société chrétienne¹.

Verger propose alors une nouvelle appellation pour remplacer la catégorie legoffienne d'« intellectuel ». Il va, non pas en élargir la signification (comme le proposait Brocchieri), mais plutôt en changer radicalement la terminologie, en préférant l'appellation de « gens de savoir ». Dans un ouvrage plus tardif et éponyme, il expliquera pourquoi il a choisi de recourir à une telle expression, qui n'est pourtant pas médiévale (elle non plus). Les termes médiévaux que nous avons déjà pu évoquer (*clericus*, *magister* ou encore *vir litteratus*) ne recouvrent pas totalement ce que Verger entend ici par « gens de savoir », et il en va de même, nous explique-t-il dans son introduction, de l'expression legoffienne. Il explique alors ce qu'il entend par là :

Cette formule recouvre, dans notre esprit, deux éléments : d'abord, la maîtrise d'un certain type et d'un certain niveau de connaissances ; ensuite, la revendication, généralement admise par la société environnante, de certaines compétences pratiques fondées précisément sur les savoirs préalablement acquis. L'existence d'individus répondant à ce double critère n'est sans doute pas une nouveauté absolue de la fin du Moyen Âge mais, comme le verra dans la suite de ce livre, nous pensons que c'est à ce moment seulement que les « gens de savoir » ont atteint des effectifs et un poids social suffisants pour qu'on puisse les considérer à la fois comme un groupe spécifique et comme des agents efficaces de l'évolution non seulement intellectuelle mais religieuse, sociale et politique des civilisations occidentales².

Par l'expression « gens de savoir », Verger renvoie donc aux individus ayant atteint, à la « fin du Moyen Âge » (c'est-à-dire, dit-il, aux XIV^e et XV^e siècles), une capacité minimale de lecture et d'écriture, dont le niveau a été relevé progressivement, et ce, dès le XII^e siècle. À partir de là, dit-il, on ne peut plus considérer « l'homme de savoir » simplement comme quelqu'un qui savait lire et écrire le latin et qui s'identifiait au groupe des clercs, parce qu'il était précisément *litterati* (par opposition aux laïcs, qui étaient considérés comme des *illitterati*). À partir du XII^e siècle, l'homme de savoir peut désormais désigner un laïc *litterati*, c'est-à-dire lettré. Mais, en réalité, il s'agit là d'une « élite » de la société, à qui a profité un réel « progrès » dans l'enseignement à compter de cette même période, qui intéresse particulièrement Verge. Or, là encore, cette appellation (quoiqu'elle se veuille plus élargie que l'expression legoffienne) fait référence à un groupe social qui, même s'il peut s'être détaché ultérieurement de l'université, n'en reste pas moins fortement redevable, en tant qu'il y a émergé. En réalité, nous

¹ ID., *La Renaissance du XII^e siècle*, op. cit., p.20. On peut encore voir cette assimilation sur la quatrième de couverture, où Verger décrit précisément les « hommes du XII^e siècle » comme étant (entre tirets) « en premier lieu les hommes d'Eglise, les "intellectuels" et les détenteurs du pouvoir », pour en faire presque une seule et même entité.

² ID., *Les gens de savoir dans l'Europe de la fin du Moyen Âge*, op. cit., p.iv.

serions en mesure de nous demander s'il est réellement possible de penser l'« intellectuel » sans ou en dehors de l'université.

1.1.1.3. Lecture polémique : la philosophie comme idéal de vie chez Alain De Libera

Dans *Penser au Moyen Âge*, Alain De Libera propose à son tour une lecture critique de l'intellectuel de Le Goff. Il ne s'intéresse, non pas tant à une histoire sociologique des intellectuels – qui se restreignait (selon lui) à identifier « à grands traits les intellectuels aux *magistri* universitaires », comme ce fut le cas de Le Goff –, qu'à une « histoire intellectuelle »¹, celle-ci se penchant sur « la manière dont les intellectuels et leurs adversaires ont vécu et pensé le *projet intellectuel* lui-même ». Autrement dit, il s'agit, pour De Libera, d'analyser une « histoire de la conscience intellectuelle au tournant des XIII^e et XIV^e siècles »².

En effet, comme nous l'avons expliqué, la conception legoffienne de l'intellectuel renvoyait à des hommes qui, d'une part, « travaillaient avec la parole et avec l'esprit » et qui, d'autre part, se distinguaient par là même du travail manuel. Ce deuxième point était particulièrement important pour Le Goff, dans la mesure où il permettait d'expliquer la légitimité et l'ascension sociale de la catégorie « corporatiste » au sein des universités, « ou en marge d'elles – si l'on compte les “littérateurs” des XIII^e-XV^e siècles », dit-il dans sa seconde préface. Selon De Libera, ce sont précisément ces « littérateurs » - renvoyant aux « intellectuels au sens faible » chez Brocchieri - qui ont « contribué à l'installation d'une nouvelle forme de culture, essentiellement non monastique, intrinsèquement liée au “mouvement urbain” »³. De Libera souhaite donc interroger cette forme culturelle particulière, bien souvent oubliée selon lui, à travers la représentation et la conscience qu'avaient ces intellectuels d'eux-mêmes.

Pour ce faire, il propose de poursuivre la réflexion initiée par Brocchieri, le but étant d'analyser, non plus les « revendications professionnelles » présentes à l'université (à travers les discours corporatistes ayant effectivement existé), mais plutôt « la revendication de l'intellectualité comme telle, c'est-à-dire l'idéal de vie qu'aucune institution ne peut satisfaire quand même elle l'hébergerait socialement »⁴. Cet idéal, qui est celui du philosophe, résiderait alors dans la contemplation de la vérité. Bien que cet idéal soit né à l'université (et plus particulièrement à l'université de Paris au XIII^e siècle), il est manifeste, selon De Libera, qu'il

¹ DE LIBERA, Alain, *Penser au Moyen Âge*, op. cit., p.9.

² *Ibid.*, p. 358, n.5.

³ *Ibid.*, p.10.

⁴ *Ibid.*, p.11.

soit rapidement sorti des murs universitaires et qu'il ait, du même coup, changé de forme, en s'exprimant désormais en langues vulgaires. C'est de ce mouvement que seraient nés les intellectuels non-universitaires, que De Libera qualifie de « médiateurs »¹. Loin de constituer des savants de seconde zone, ignorés ou du moins délaissés par Le Goff, ces médiateurs ne sont autres que les pratiquants de la philosophie, ou les « philosophants » (si l'on peut dire, au sens d'une philosophie toujours en marche, se faisant, et jamais fixe). Là où le *magister*, dans l'enceinte universitaire, considérait l'enseignement philosophique comme une propédeutique pour un savoir ultérieur et plus poussé – la théologie –, le « médiateur » de Le Goff, le philosophant, exhorte au travail intellectuel en tant que tel, sans autre finalité ou perspective que lui-même. Le processus de la philosophie est inachevé puisque, précisément, inachevable. Penser ne consiste plus en un métier, en une *profession*, mais sa légitimité se trouve ailleurs : dans l'expérience personnelle que chacun peut en faire. Elle se trouve, du même coup, *déprofessionnalisée*².

En réalité, De Libera suit la même ligne interprétative que Le Goff pour examiner la naissance de l'intellectuel. Ce dernier entretient, pour De Libera également, un lien indissoluble, au XIIe-XIIIe siècle, avec deux éléments fondamentaux : l'université et la croissance urbaine. Mais ici, l'université est pensée à travers son *intellectualité*, c'est-à-dire à la fois par le dynamisme de pensée qui a lieu en son sein – via les *magistri* et leurs enseignements –, mais aussi par la dynamique expansive et (pourrait-on dire) libératrice qu'elle permet, c'est-à-dire par la croissance du travail intellectuel (celui-ci n'étant plus seulement pensé en termes d'un métier ici), hors des murs universitaires. Autrement dit, l'université est à la fois pensée par De Libera comme une institution ayant abrité et même conçu de réels professionnels (les « intellectuels » legoffiens), mais aussi comme ayant contribué à la naissance de « médiateurs » (les « intellectuels » de De Libera, pourrait-on dire) hors de ses murs, soit par la sortie de certains étudiants de l'université, soit par la création de pensées indépendantes hors des murs de celles-ci³.

¹ On peut faire le lien ici avec la fameuse « mediazione » dont parlait Casagrande et que nous avons mentionnée plus haut, par rapport aux auteurs « oubliés » de Le Goff et que celui-ci reconnaissait dans la seconde préface des *intellectuels du Moyen Âge*. Nous nous permettons de rappeler ici cette citation de Casagrande : « mediazione tra lavoro teorico e bisogno sociale, tra dottrina e disciplina, tra cultura dotta e cultura popolare », CASAGRANDE, Carla, « Jacques Le Goff e la storia degli intellettuali », *op. cit.*, p.261 [*médiation entre travail théorique et besoin social, entre doctrine et discipline, entre culture savante et culture populaire*].

² DE LIBERA, Alain, *Penser au Moyen Âge*, *op. cit.*, p.11.

³ Cela nous fait penser aux propos introductifs de Jacques Verger : « [...] pour beaucoup, l'histoire des universités était essentiellement l'histoire des doctrines enseignées dans les universités, c'est-à-dire un chapitre de l'histoire générale de la philosophie, du droit ou des sciences. Mais d'autres manières d'écrire l'histoire des universités médiévales sont possibles ; on peut aussi les étudier comme institutions et comme groupes humains, placés dans un contexte historique donné. Sven Stelling-Michaud a ainsi été amené à distinguer, dans l'historiographie des universités médiévales, les travaux qui avaient trait à l'"histoire interne" et ceux qui avaient trait à l'"histoire externe" de ces universités ; on peut utiliser dans le même sens la distinction que fait Gordon Leff entre le rôle

Ces « médiateurs » sont alors des individus qui produisent non seulement des idées et des doctrines, mais qui les considèrent comme des fins en soi, non comme de simples moyens pour une discipline considérée comme plus haute ou dans une perspective carriériste personnelle. Ces individus ne fournissent pas forcément d'enseignement – ou du moins, celui-ci ne rentre plus dans les codes institutionnels traditionnels – et ne font plus nécessairement usage du latin. En ce sens, Latini, en tant que vulgarisateur (c'est-à-dire traducteur de textes classiques anciens et médiévaux) et commentateur en langues vernaculaires, pourrait être considéré comme l'un de ces « médiateurs » dont parle De Libera, quoiqu'avec quelques nuances, car il n'appartient pas, et n'a pas appartenu, au monde universitaire. Il est cependant ce notaire, c'est-à-dire cet individu urbain, qui joue le rôle de médiateur avec la cité, en tant qu'il adresse notamment ses traductions et ses commentaires à un public élargi, réinterrogeant également la définition traditionnelle de la philosophie. De plus, nous verrons ultérieurement en quoi l'action de Latini ne s'arrête pas là et qu'il fait littéralement acte de création, davantage que de pure « médiation ». Il conviendra cependant d'interroger le statut « philosophique » de Latini, ou du moins son rapport avec la philosophie.

Pour revenir à l'étude de De Libera, cette « déprofessionnalisation » de l'intellectuel a, selon lui, une double vocation : elle est à la fois *inverse* à la conception de Le Goff, qui définissait exclusivement l'intellectuel comme un professionnel, c'est-à-dire comme un homme de métier, mais elle lui est également *complémentaire*, dans la mesure où cette vie intellectuelle (pensée comme idéal de vie chez De Libera) ne saurait exister sans la vie universitaire. Cela dit, De Libera reproche aux études portant sur les intellectuels médiévaux de s'être majoritairement restreintes à une approche sociale de ceux-ci : c'est quasiment toujours à travers le prisme de la ville et des institutions nouvelles d'une part, et de leur travail intellectuel (non-manuel) et de leur métier (celui « de la pensée et de la parole », comme aimait à le dire Le Goff) d'autre part, que les intellectuels ont été analysés, dans l'optique finale d'interroger leur lien avec le pouvoir. Se faisant, nous dit De Libera, la figure de l'intellectuel a presque toujours été interprétée à travers une grille de lecture gramscienne. Il nous faut nous arrêter quelques instants sur ce point.

“idéologique” (production des idées) et le rôle “professionnel” (formation des hommes) des universités médiévales et y voir le point de départ des deux types de recherches possibles sur ces universités » : VERGER, Jacques, *Les universités au Moyen Âge*, 3^e éd., PUF, Paris, 2013 [1^{re} éd. : 1973], p. 5. Les références aux deux auteurs susmentionnés sont les suivantes : LEFF, Gordon, *Paris and Oxford in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, op. cit. et STELLING-MICHAUD, Sven, *L'université de Bologne et la pénétration des droits Romain et Canonique en Suisse aux XIII^e et XIV^e siècles*, E. Droz, Genève, 1955.

En effet, la conception de l'université comme lieu exclusif de formation des hauts fonctionnaires de l'Etat correspond à une lecture gramscienne de la figure de l'intellectuel au Moyen Âge. Le Goff lui-même affirmait :

Les intellectuels médiévaux n'échappent pas au schéma gramscien, à vrai dire très général, mais opérationnel. Dans une société idéologiquement contrôlée de très près par l'Eglise et politiquement de plus en plus encadrée dans une double bureaucratie : laïque et ecclésiastique [...], les intellectuels du Moyen Âge sont avant tout des intellectuels « organiques », fidèles serviteurs de l'Eglise et de l'Etat. Les universités sont de plus en plus des pépinières de « hauts fonctionnaires ». Mais nombre d'entre eux, parce que la fonction intellectuelle, la « liberté » universitaire, malgré ses limitations, y poussent, sont plus ou moins des intellectuels « critiques », le seuil étant celui de l'hérésie ».¹

Pour bien comprendre ce que Le Goff entendait par-là, il nous faut tout d'abord préciser qu'en réalité, il n'y avait pas de « théorie des intellectuels » à proprement parler chez Antonio Gramsci (1891-1937). Celui-ci en parlait seulement de manière fragmentaire dans ses *Cahiers de prison*, mais il n'a pas écrit d'œuvre spécifique sur cette question des intellectuels – et encore moins sur les intellectuels au Moyen Âge. De plus, il convient de préciser que Gramsci écrivait dans un contexte assez spécifique (outre sa condition de prisonnier) : celui du « Royaume d'Italie » (1861-1946) qui, dans la période d'entre-deux guerres, était dirigé par le gouvernement fasciste de Benito Mussolini (1922-1943), c'est-à-dire dans un modèle social, politique et économique qui était donc celui de la société capitaliste, avec une croissance de la bureaucratie. Dans ce cadre, de nouveaux profils d'employés se dessinaient. Chez Gramsci, ce que l'on peut appeler un « intellectuel » ne renvoyait pas à une « simple référence au contenu (cérébral, non manuel) de son activité » : l'intellectuel ne désignait pas (simplement) un homme qui pense – car tous les hommes pensent –, ni un homme qui pensait mieux que les autres – Gramsci rejetant cette opinion commune selon laquelle l'intellectuel serait un grand créateur d'idées². Les intellectuels désignaient, avant tout, un produit social, au sens où ils étaient créés par la société pour assurer une fonction spécifique. Autrement dit, ce que l'on comprend

¹ LE GOFF, Jacques, 2^e éd., p.iii.

² HOARE, George et SPERBER, Nathan, *Introduction à Antonio Gramsci*, La Découverte, Paris, 2019, p.27-28. Dans *Cahier 12*, Gramsci écrit : « Lorsque l'on distingue intellectuels et non-intellectuels, on ne se réfère en réalité qu'à la fonction sociale immédiate de la catégorie professionnelle des intellectuels, c'est-à-dire que l'on tient compte de la direction dans laquelle s'exerce le poids le plus fort de l'activité professionnelle spécifique : dans l'élaboration intellectuelle ou dans l'effort musculaire et nerveux. Cela signifie que, si l'on peut parler d'intellectuels, on ne peut pas parler de non-intellectuels, car les non-intellectuels n'existent pas. Mais le rapport lui-même entre l'effort d'élaboration intellectuel-cérébral et l'effort musculaire-nerveux n'est pas toujours égal, aussi a-t-on divers degrés de l'activité intellectuelle spécifique. Il n'existe pas d'activité humaine dont on puisse exclure toute intervention intellectuelle, on ne peut séparer l'homo faber de l'homo sapiens. Chaque homme, enfin, en dehors de sa profession, exerce une quelconque activité intellectuelle (...) » (*Cahier 12*, par. 2). Cf Antonio Gramsci, *Textes choisis*, A. Tosel (éd.), Le temps des cerises, Paris, 1983, p.226-227, citation reprise d'Antonio Gramsci, dans *Gli Intellettuali e l'Organizzazione della cultura*, dans *Gramsci dans le texte*, J. Braman, G. Moget, A. Monjo et F. Ricci (dir.), Éditions sociales, Paris, 1977, p.7.

habituellement sous le terme d'« intellectuel » doit être ici compris comme l'individu qui avait avant tout une *fonction d'intellectuel* au sein de la société.

À partir de là, Gramsci établit alors une distinction conceptuelle (mais pas une opposition : il ne s'agit que d'une distinction méthodologique¹) entre l'intellectuel « organique », défini par sa fonction au sein d'une classe sociale spécifique – souvent une classe sociale dominante en pleine ascension – et l'intellectuel « traditionnel », défini par son rôle au sein d'un processus historique et se déclarant (ou étant déclaré) comme détaché des intérêts d'une classe sociale particulière, mais en réalité voué à sécuriser les idées traditionnelles. L'intellectuel organique est donc cet individu qui apparaît aux côtés d'une classe émergente de la société. Son rôle principal est d'organiser le système en place, en promouvant une vision du monde allant dans le sens des aspirations de cette classe, à laquelle il appartient essentiellement. L'intellectuel traditionnel, quant à lui, préexiste à la classe sociale émergente par son rôle historique et appartient souvent à une institution spécifique, comme l'Eglise ou les institutions de l'Etat (comme l'université). Autrement dit, il peut s'agir de l'ecclésiastique, mais aussi de serviteurs de l'Etat, qui participent à l'hégémonie culturelle et politique d'une autre classe sociale et assurent son principe coercitif traditionnel : avocats, notaires, hauts fonctionnaires de l'armée, professeurs d'université, journalistes, écrivains, etc. Or, selon Gramsci, bien que ces intellectuels traditionnels paraissent neutres, ils sont en réalité souvent investis d'une tâche implicite, qui est de protéger l'hégémonie culturelle de classes dominantes du passé (aristocratie, bourgeoisie).

L'intellectuel « critique » auquel fait référence Le Goff dans la citation susmentionnée n'existe donc pas, à proprement parler, dans les écrits gramsciens. Cela dit, il peut faire référence à un « nouvel intellectuel » qui s'inscrit dans une transformation concrète de la société, par la pratique :

Le mode d'être du nouvel intellectuel ne peut plus être constitué par l'éloquence, ce moteur extérieur et provisoire des affects et des passions ; il doit consister à se mêler activement à la vie pratique, comme un constructeur, un organisateur, un « persuadeur permanent » parce qu'il n'est plus un simple orateur – et qu'il est toutefois supérieur à l'esprit mathématique abstrait ; de la technique-travail il parvient à la technique-science et à la conception humaniste historique, sans laquelle on reste un « spécialiste » et l'on ne devient pas un « dirigeant » (spécialiste + politique)².

Autrement dit, les intellectuels « critiques » dont parlait Le Goff seraient ceux qui remettent précisément en question les structures de pouvoir en place et les idéologies qu'elles

¹ Cf PIOTTE, Jean-Marc, *La pensée politique de Gramsci*, Lux Éditeur, Montréal, 2020, pp.5-62.

² Cahier 12, p. 3. Antonio Gramsci, *Textes choisis*, op. cit., p.226.

véhiculent, ainsi que l'hégémonie culturelle en cours. Autrement dit, n'étant rattachés (organiquement) à aucune classe sociale particulière, les intellectuels critiques agiraient de manière autonome pour interroger les structures politiques et les rapports sociaux. Au fond, c'est comme s'ils étaient des médiateurs (pour reprendre ici un terme cher à De Libera) entre les intellectuels traditionnels et les intellectuels organiques de Gramsci : ils sont ceux qui disruptent le système hégémonique dominant, en tant qu'ils ne se rattachent à aucune classe et, par là même, portent un regard inédit et précisément « critique » sur leur environnement social, politique et culturel.

En revanche, de leur côté, les intellectuels « traditionnels » désignent les « fidèles serviteurs de l'Eglise et de l'Etat », c'est-à-dire (si l'on peut dire) des « commis » du système politique, des agents de maintien de l'ordre, cet ordre établi par la production et la diffusion du savoir et par une certaine idéologie circulant dans la société, au sein d'organismes que l'on peut précisément qualifier de « traditionnels » (les corporations, à savoir les universités, mais aussi l'Eglise). Aux yeux de Le Goff, l'universitaire médiéval incarnait cet « intellectuel traditionnel », en tant que « haut fonctionnaire » au service de l'Eglise, attaché à ses privilèges (par son statut de clerc, comme nous l'avons mentionné) et à la langue latine, et gardien d'une tradition ancienne. Il incarnait cet intellectuel clérical, profondément dépendant d'une approche du monde et de la société traditionnelle.

Cela dit, en lisant la deuxième préface de son ouvrage, on voit que Le Goff considère autrement la chose : les intellectuels ne désignent plus seulement les *magistri* de la première édition (dont le corporatisme avait fini par signer leur propre fin), mais ils désignent également des « littérateurs » (ces vulgarisateurs, compilateurs, encyclopédistes, prédicateurs dont nous avons fait mention) et des « intellectuels de la croissance urbaine » (qui, à côté des hommes d'Eglise, étaient clairement identifiés comme étant les *dictatores*, les avocats, les juges, les notaires). A priori, les intellectuels de Le Goff ne se sont donc pas toujours contentés (simplement) de réciter l'ordre établi. Dans un premier temps, leur corporatisme au sein de l'université et la scolastique leur a certes permis de s'émanciper de la tutelle cléricale (avant de finalement s'engloutir dans leur propre fin, comme le soulignaient à la fois Le Goff et Verger). Mais, dans un deuxième temps, les « médiateurs » de De Libera ont perpétué la tâche qui aurait dû être celle de ces premiers intellectuels : celle de maintenir le lien entre la pensée et l'écoute des besoins sociaux, par une « déprofessionnalisation » de la pensée. Bien que, dans sa seconde préface, Le Goff s'excuse d'avoir laissé de côté un grand nombre d'individus, « les vulgarisateurs, les compilateurs, les encyclopédistes » qui, « passés par les universités, [...] ont diffusé auprès des clercs et des laïcs instruits et, à travers la prédication, auprès de la masse, le

tout-venant de la recherche et de l'enseignement scolastiques »¹, il n'en demeure pas moins qu'il avait initialement délaissé cette « culture savante laïcisée », qui se pensait hors de l'université.

Or, ce sont précisément ces figures qui nous interpellent et qui constituent, selon nous, de « nouvelles » figures intellectuelles au Moyen Âge, peut-être plus fondamentalement « critiques » que toute autre (pour reprendre l'expression héritée de Gramsci), dont Brunetto Latini pourrait précisément être le représentant, ou du moins la représentation la plus complète durant cette période, comme nous le démontrerons ultérieurement. Mais avant de revenir sur cette affirmation et d'en fournir des preuves véritables, il nous faut, avec De Libera, dépasser ce bipartisme gramscien récupéré et adapté par Le Goff, entre l'intellectuel organique et l'intellectuel critique, afin de comprendre dans quelle mesure il souhaite dépasser la lecture legoffienne. De Libera reproche effectivement à son prédécesseur d'avoir poser une grille de lecture trop « *idéologique* » sur la figure de l'intellectuel, en se concentrant exclusivement sur le « conflit des *bureaucraties* »² :

[...] contrairement à ce que soutient Le Goff, l'opposition de l'intellectuel organique et de l'intellectuel critique, le « haut fonctionnaire » et l'universitaire, l'homme de pouvoir et le serviteur sans maître. Bref, l'intellectuel ne se renie pas du simple fait qu'il est universitaire, et il ne suffit pas de « prendre ses distances » avec l'université pour être un intellectuel³.

Selon De Libera, le manquement de « l'historien sociologue » (c'est-à-dire de Le Goff) est donc de s'être exclusivement focalisé sur le contexte social, en « admettant la toute-puissance de l'idée de “carrière” » au sein de l'université⁴.

Par ailleurs, il s'agit également de dépasser le bipartisme, mis en évidence par Brocchieri, entre un « sens fort » et un « sens faible » de l'intellectuel, le second renvoyant aux fameux « oubliés » susmentionnés (« les vulgarisateurs, les compilateurs, les encyclopédistes », etc.), qui étaient également « passés par les universités », mais qui étaient dorénavant au service d'une culture laïcisée. En fait, De Libera fait intervenir un nouvel élément ici : il convient de prendre également en considération la sortie volontaire de certains étudiants et/ou de *magistri* de l'université – avant l'étape de ladite théologie. Cela constitue, aux yeux de De Libera, un catalyseur particulièrement important du développement de la philosophie

¹ *Ibid.*, p.iv. Le Goff en donnait quelques exemples : « Abélard, Thomas d'Aquin, Siger de Brabant, Wyclif » : cf LE GOFF, Jacques, 2^e éd., p.iii.

² DE LIBERA, Alain, *Penser au Moyen Âge*, op. cit., p.358, n.4. De Libera souligne.

³ *Ibid.*, p.146-147.

⁴ *Ibid.*, p.147.

médiévale. De Libera revient ainsi sur les omissions de l'« historien sociologue » (Le Goff en premier lieu, mais De Libera a également Jacques Verger en tête¹) :

[...] on oublie les interruptions volontaires de trajectoire qui, au Moyen Âge, sont pourtant aussi réelles que la poursuite des prébendes et des bénéfices ecclésiastiques. S'il est vrai que le « passage à la théologie » a focalisé les énergies et les désirs de beaucoup de médiévaux, que la rétribution sociale de l'activité théologique contribuait à pérenniser la hiérarchie des disciplines, nombre de penseurs médiévaux se sont aussi refusés au passage, préférant les arts à la théologie.²

Dans cette optique, la philosophie ne constitue plus seulement un tremplin subalterne qui mènerait à la théologie, mais elle est considérée comme une discipline complète et autonome, d'une part en ce qu'elle est particulièrement porteuse de sens dans un environnement urbain qui vient conditionner un nouveau dynamisme de la pensée, et d'autre part en ce qu'elle promeut un « idéal de vie » qui, selon De Libera, ne peut plus en faire une discipline subalterne. Alain de Libera a surtout en tête, ici, les maîtres de la Faculté des Arts de l'Université de Paris, ainsi que Dante et Maître Eckhart. Selon lui, il est donc pertinent de dépasser la perception idéologique de l'intellectuel pour cerner ses comportements spécifiques en tant que philosophe. Quelle représentation ces intellectuels avaient d'eux-mêmes et de leur projet ou leur pratique ?

Par là même, De Libera souhaite questionner l'« idéal » de ces philosophes, au-delà d'une revendication purement professionnelle de leur activité de penser, en tant que leur « déprofessionnalisation (...) signe le véritable moment de la naissance des intellectuels »³. En interrompant volontairement leur cursus universitaire, ces *magistri* en marge auraient ainsi « prétendu à un bénéfice que l'Eglise ne distribuait pas : le bénéfice du plaisir »⁴. Le philosophe incarnerait donc la quête de ce bénéfice, qu'il considère comme un idéal de vie. Celui-ci a toutefois un prix : arrêter le *cursus* pour s'adonner aux arts⁵ : « Parvenu à la philosophie, il faut s'en tenir à elle ; il n'y a pas à aller plus loin que la saveur (*sapor*) de la sagesse (*sapientia*) ». La « discipline » philosophique se renouvelle donc par sa sortie de l'université et de son cadre rigide (disciplinaire, précisément), par la *déprofessionnalisation* des maîtres de philosophie qui incarnent littéralement des figures dissidentes de la conception du savoir traditionnelle. D'ailleurs, à la suite de cela, De Libera ne manquera pas de rappeler (et d'expliquer, sur de nombreuses pages) les épisodes de censures opérées par l'évêque Etienne Tempier auprès de

¹ Cf tout particulièrement VERGER, Jacques, *Condition de l'intellectuel aux XIIIe et XIVe siècles*, op. cit., ; ID., *Les universités au Moyen Âge*, op. cit. ; ID., *Les gens de savoir dans l'Europe à la fin du Moyen Âge*, op. cit.

² DE LIBERA, Alain, *Penser au Moyen Âge*, op. cit., p.147.

³ *Ibid.*, p.13

⁴ *Ibid.*, p.147.

⁵ Il nous faudra toutefois émettre un point de vigilance ici, dans la mesure où le système universitaire à Paris n'était pas le même qu'à Bologne, par exemple. Nous y reviendrons.

l'université parisienne, qui marqueront une réelle « sanction de ce renoncement volontaire » du *cursus* universitaire¹.

Enfin, l'analyse de cet engouement intellectuel pour la philosophie au Moyen Âge ne saurait faire l'impasse sur une donnée fondamentale de la réalité médiévale : le rôle des traducteurs. En effet, comme le souligne aussi De Libera, l'identité de la philosophie change drastiquement à partir du moment où, dès le XII^e siècle, les traductions des œuvres d'Aristote sont opérées. Reçues des terres d'Islam, opérées par les penseurs arabes, les premières traductions des œuvres grecques d'Aristote parviennent en Occident et, avec elles, « une nouvelle sagesse » venant « relever la sagesse platonicienne popularisée à leur corps défendant par les Pères de l'Eglise »². L'impact des traductions n'est pas négligeable et marquent même, tout au long du Moyen Âge (pour reprendre encore une fois cette appellation qui pourrait donc être nuancée), des « époques de renaissance » de la pensée. Mais, au-delà de la première phase de traduction de l'arabe au latin (qui a suivi l'arabisation des textes grecs), les textes aristotéliens connaissent également des traductions du latin aux langues vulgaires, au profit de ce que l'on pourrait appeler une « laïcisation de la pensée », déjà esquissée en amont. Or, par ce mouvement de vulgarisation, la philosophie cesse d'être l'apanage des clercs (et du monde ecclésiastique, y compris universitaire) pour s'ouvrir aux laïcs – entendu dans un sens spécifique, que nous allons justement définir dans la section qui suit. C'est peut-être là que la « déprofessionnalisation » de la philosophie, dont parlait De Libera, devient la plus explicite et nous permet d'entrevoir plus clairement la figure de l'intellectuel au Moyen Âge, comme celui qui participe de cette déprofessionnalisation de la philosophie, en ouvrant véritablement les connaissances à un public différencié, pas forcément connaisseur du latin (mais parfois si), au point de parler d'une « philosophie laïque médiévale ».

En effet, ces dernières années, il semble que l'historiographie autour de la figure de l'intellectuel au Moyen Âge ait changé de regard en portant progressivement son attention sur le terrain de la philosophie laïque en langues vulgaires. Il semble que l'on puisse apercevoir ici une nouvelle figure de l'intellectuel médiéval, en tant qu'il permettrait précisément cette articulation entre théorie et pratique, entre compétences spécialisées et action politique que De Libera cherchait à trouver dans ce qu'il surnommait les « médiateurs »³.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p.77.

³ Nous précisons toutefois ici que l'historiographie ne s'est pas exclusivement concentrée sur la considération de l'intellectuel ou philosophe « laïc ». Nous renvoyons, sur ce point, à l'ouvrage de KÖNIG-PRALONG, Catherine, *Le bon usage des savoirs, op. cit.*, qui s'intéresse, par exemple, « aux éthiques, aux pratiques et aux représentations du savoir élaborées dans l'université et ses marges entre 1250 et 1330 (...), mais avec une autre cible : les maîtres

1.1.2. L'intellectuel de nouveau genre : le philosophe laïc et les langues vulgaires

Dans l'historiographie médiévale, il semble que l'intérêt se soit surtout porté sur les figures traditionnelles du savoir, comme les écoles, les clercs ou les maîtres, en omettant – ou en laissant volontairement de côté – d'autres formes du savoir qui circulaient au Moyen Âge, dans d'autres lieux, avec d'autres langues et sous des formes renouvelées. Cette tendance semble résulter, en réalité, d'une lecture profondément et majoritairement ecclésiastique de la philosophie médiévale, et notamment de son public, de la part de l'historiographie moderne et contemporaine. Ce point est notamment dénoncé par Catherine König-Pralong, dans *Le bon usage des savoirs. Scolastique, philosophie et politique culturelle*, paru en 2011 :

Si la philosophie appartient aux laïcs autant qu'aux clercs dès la Renaissance – la philosophie politique connaîtra d'ailleurs un essor inouï jusque-là – cette sécularisation de la culture, qui se consolide de siècle en siècle, n'est pas reflétée dans l'histoire de la philosophie médiévale. Elle a longtemps négligé et minore encore l'importance des entreprises médiévales laïques¹.

König-Pralong montre ainsi en quoi, entre le XVIIe siècle et le début du XXe siècle, les historiographies de la philosophie médiévale « furent aveugles aux réflexions médiévales sur le statut de la philosophie »², en raison de leur attachement trop vif aux conceptions modernes ou contemporaines de ce qui était digne, ou non, d'être appelé ou considéré comme de la philosophie. Celle écrite par des laïcs au Moyen Âge fut ainsi complètement délaissée par les historiens de la philosophie. König-Pralong soulignait déjà cette idée paradoxale dans une étude antérieure : elle y déplorait, en effet, un réel « départ à retardement » des historiens de la philosophie médiévale pour la question laïque³. Celle-ci aurait effectivement été précédée par les études des historiens de la politique médiévale⁴, par les historiens de l'Eglise⁵, ou encore

en théologie » (p.10). Sur ce sujet, voir aussi MARMURSZEJN, Elsa, *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIIIe siècle*, op. cit.

¹ KÖNIG-PRALONG, Catherine, *Le bon usage des savoirs*, op. cit., p. 294.

² *Ibid.*

³ ID., « Les laïcs dans l'histoire de la philosophie médiévale », dans *Doctor virtualis*, 9 (2009), pp.169-199, p.169. Cf aussi KÖNIG-PRALONG, Catherine, *Le bon usage des savoirs*, op. cit. : « sur le terrain de la question laïque, les historiens de la philosophie médiévale ont été précédés par les historiens de l'Eglise et les historiens de la culture » (p.295) et IMBACH, Ruedi et KÖNIG-PRALONG, Catherine, *Le défi laïque*, op. cit., p.11, où cette même affirmation entame l'ouvrage (juste après l'introduction) : « Sur le terrain de la question laïque, les historiens de la philosophie médiévale ont été précédés par les historiens de l'Eglise et les historiens de la culture ».

⁴ Dans leur ouvrage collaboratif, Ruedi Imbach et Catherine König-Pralong citent, à ce titre, les travaux de LAGARDE (de), Georges, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, 1, Vrin, Paris, 1934 ; de SCHOLZ, Richard, *Unbekannte Kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*, 2, Locscher, Rome, 1911-1914, en tant qu'ils auraient participé à la sensibilisation de la dimension politique du conflit entre clercs et laïcs – mais là encore, selon eux, ces ouvrages ne traitent pas du lien entre laïcs et philosophie au Moyen Âge.

⁵ Dans son article de 2009, Catherine König-Pralong mentionne d'une part, pour la situation institutionnelle des laïcs dans l'Eglise au Moyen Âge, les études fondatrices de CONGAR, Yves Marie, *Jalons pour une théologie du laïc*, op. cit. (en part. pp.19-45) ; *Laie*, dans H. Fries (dir.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, t.3, Kösel,

par les historiens de la culture¹. Or, l'existence d'une philosophie (ou plutôt de plusieurs philosophies) laïque(s) au Moyen Âge constitue un terrain d'investigation trop peu exploré en histoire de la philosophie médiévale.

Ce manque d'intérêt pour la question laïque du point de vue de l'historiographie philosophique médiévale se heurte, en fait, à deux difficultés, elles-mêmes rappelées à divers endroits par Catherine König-Pralong. D'une part, dit-elle, avant de reconnaître que les laïcs pouvaient être et étaient les auteurs de textes philosophiques, réinterrogeant par là même le statut de l'intellectuel au Moyen Âge, il fallait d'ores et déjà penser le laïc comme une réalité sociale et politique : cela a été fait, mais en laissant *a priori* de côté la recherche consécutive mentionnée. D'autre part, le retard des études sur la philosophie laïque médiévale ferait écho à une représentation socioculturelle depuis longtemps ancrée dans les recherches médiévistes, le laïc ayant été analysé, trop souvent, par le prisme de la représentation qu'en avaient les clercs au Moyen Âge².

Considérés comme des hommes de rang inférieur – comme l'atteste le qualificatif qui leur était rattaché : *illiterati*, ou encore *idioti* –, les laïcs furent les victimes d'une représentation sociale et intellectuelle arbitraire véhiculée par le clergé. C'est précisément cette image (négative, mais pas seulement) qui aurait grandement alimenté et imprégné les analyses des historiens de la philosophie. Cette lecture éminemment cléricale de l'historiographie de la philosophie médiévale aurait été renforcée, en outre, par l'*Aeterni patris*, émis par le pape Léon XIII en 1879. Nous entrons ici dans les grands débats historiographiques du XIX^e siècle autour de la considération de cette encyclique, car, en effet, le 4 août 1879, celle-ci programmat une restauration thomiste de la philosophie et de la science catholiques. L'intitulé accompagnant la missive pontificale est clair : « *De philosophia Christiana ad mentem sancti Thomae Aquinatis doctoris Angelici in scholis catholicis instauranda* »³. Nous aurons l'occasion d'y revenir – même si nous ne saurions trop nous y attarder, dans la mesure où notre étude ne concerne plus

München, 1970 ; *Clercs et laïcs au point de vue de la culture au moyen âge* : "Laicus" = sans lettres, dans *Studia mediaevalia et mariologica* P.C. Balic OFM septuagesimum explenti annum dicata, Antonianum, Rome, 1971, pp.309-332. König-Pralong cite encore, à ce titre, l'étude de VIOLANTE, Cinzio, *Laici nelle "societas christiana" dei secoli XI e XII*, Vita e pensiero, Milan, 1968. D'autre part, sur le pan des formes spirituelles appartenant aux laïcs, König-Pralong mentionne les travaux de VAUCHEZ, André, *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Cerf, Paris, 1987 et de SCHWOB, Ute Monika, *Formen der Laienfrömmigkeit im spätmittelalterlichen Brixen*, dans P. Dinzelsbacher, H.-D. Mück (dir.), *Volkskultur im europäischen Spätmittelalter*, Kröner, Stuttgart, 1987, pp.159-175.

¹ Dans ce même article, Catherine König-Pralong mentionne cette fois le rôle fondamental des travaux d'Herbert Grundmann, déjà mentionnés en introduction, notamment GRUNDMANN, Herbert, *Litteratus-illiteratus*, *op. cit.*, sur lesquels nous aurons l'occasion de revenir très rapidement plus attentivement.

² KÖNIG-PRALONG, Catherine, *Le bon usage des savoirs*, *op. cit.*, p.296.

³ Disponible sur le site officiel du Vatican : https://www.vatican.va/content/leo-xiii/fr/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html [Sur l'instauration de la philosophie chrétienne selon l'esprit de saint Thomas d'Aquin, docteur Angélique, dans les écoles catholiques].

cette période et qu'il serait bien trop long (et présomptueux) d'en proposer une étude complète ici.

Néanmoins, souligne toujours König-Pralong, il semble qu'au cours de ces soixante-dix dernières années, l'historiographie médiévale se soit redirigée vers une reconsidération de la philosophie laïque en langues vulgaires. Elle rend par exemple hommage à l'étude fondamentale de Klaus Schreiner, publiée en 1984, dans laquelle il s'intéresse, pour la première fois, au point de vue des laïcs relativement à cette question. Schreiner aurait ainsi « contribué à attirer l'attention de certains historiens de la philosophie sur les laïcs »¹. C'est donc précisément dans ce cadre et à la suite de notre interrogation plus générale sur le débat historiographique sur l'intellectuel, que s'inscrit maintenant notre question : peut-on parler d'une « intellectualité laïque » au bas Moyen Âge, et plus spécifiquement aux XIIe-XIIIe siècles ? Et, si oui, comment s'articule celle-ci, quelle(s) forme(s) prend-elle ?

C'est ce à quoi nous allons répondre dans ce chapitre, en tentant de montrer, *in fine*, en quoi la philosophie (ou le savoir philosophique) s'est renouvelée à travers de nouveaux protagonistes, parmi lesquels s'inscrit précisément Brunetto Latini. Nous verrons également que ces nouveaux protagonistes sont indissociables de la commune italienne et seraient parvenus à maintenir ce lien, si cher à Le Goff (et regretté), entre des compétences spécialisées d'une part, et un engagement politique sans faille d'autre part. Afin de montrer dans quelle mesure il est légitime de parler d'une certaine « intellectualité laïque », ou de philosophie laïque, au Moyen Âge, pour ensuite intégrer une analyse approfondie du cas de Latini en tant que protagoniste de ce nouvel élan intellectuel qui se fait jour au XIIIe siècle, il est tout d'abord important de s'arrêter plus précisément sur cette distinction entre clercs et laïcs au Moyen Âge. Cela nous permettra de comprendre pourquoi et comment cette représentation a changé au cours de ces soixante-dix dernières années au sein de l'historiographie, à travers une histoire de la philosophie qui offre dorénavant un regard neuf sur la « question laïque ».

Dans ce cadre, nous ne pourrons faire l'impasse sur les études de Ruedi Imbach. Comme le souligne très justement Carla Casagrande, Imbach fut effectivement l'un des pionniers sur le terrain de la recherche sur les laïcs au Moyen Âge et sur le développement de la « philosophie en vulgaire »². Ses travaux avec Catherine König-Pralong (à peine évoqués pour le moment)

¹ KÖNIG-PRALONG, Catherine, *Le bon usage des savoirs*, op. cit., p.296. Cf SCHREINER, Klaus, « Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft. Religiöse Vorbehalte und soziale Widerstände Gegen die Verbreitung von Wissen im späten Mittelalter », op. cit.

² CASAGRANDE, Carla, « Jacques Le Goff e la storia degli intellettuali », op. cit., p.265.

seront également d'une grande richesse pour notre étude¹. Nous nous pencherons également, entre autres, sur les travaux de Sylvain Piron, à la fois celui en collaboration avec Emanuele Coccia – dans lequel ils se penchent sur une « génération d'intellectuels laïcs » entre le XIII^e et le XIV^e siècles, et pensent précisément l'intellectuel en dehors du cadre universitaire² –, et sur celui en collaboration avec Etienne Anheim – où les deux auteurs réinterrogent également la définition de l'intellectuel, en incluant clairement le philosophe laïc dans leurs préoccupations³. Pour ce qui est de la distinction entre clerc et laïc au Moyen Âge, qui sera préliminaire dans ce qui suit, un arrêt attentif sur les travaux d'Herbert Grundmann et de Yves M.-J. Congar (pour ne citer qu'eux pour l'instant) s'avèrera primordial⁴.

1.1.2.1. La distinction entre le clerc et le laïc et la lecture cléricale du savoir dans l'historiographie médiévale

Dans *Le défi laïque*, co-écrit par Ruedi Imbach et Catherine König-Pralong et publié en 2013, on peut lire, à propos du manque d'intérêt des historiens de la philosophie pour la situation socioculturelle des laïcs au Moyen Âge : « Les laïcs étaient étudiés à partir des représentations que les clercs médiévaux avaient élaborées à leur sujet. Les laïcs faisaient donc figure d'hommes inférieurs spirituellement et culturellement, en conformité avec le qualificatif *illitterati* que leur avaient réservé les clercs »⁵. Bien que l'histoire culturelle anglophone (sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir) a permis de modifier ce « tableau des usages et des pratiques des langues au Moyen Âge », l'« infériorité culturelle des laïcs, politiquement orchestrée par le clergé, idéologiquement programmée et relayée, n'en demeure pas moins une réalité »⁶. C'est sur cette représentation de l'infériorité culturelle, sociale et intellectuelle des laïcs comme « *illitterati* » que nous allons nous pencher, en tant qu'elle n'existe que par le prisme d'un regard cléricale façonné au Moyen Âge et modelé à l'époque moderne. Comme on a pu l'esquisser, le point de vue des laïcs eux-mêmes ne sera abordé, dans l'historiographie

¹ IMBACH, Ruedi, *Laien in der Philosophie des Mittelalters*, op. cit. ; ID., *Dante, la philosophie et les laïcs*, op. cit. ; IMBACH, Ruedi et KÖNIG-PRALONG, Catherine, *Le défi laïque*, op. cit.

² PIRON, Sylvain et COCCIA, Emanuele, « Poésie, science et politique. Une génération d'intellectuels italiens (1290-1330) », op. cit.

³ PIRON, Sylvain et ANHEIM, Etienne, « Le travail intellectuel au Moyen Âge. Institutions et circulations », op. cit.

⁴ Cf notamment GRUNDMANN, Herbert, *Litteratus-illitteratus*, op. cit. ; ainsi que CONGAR, Yves M.-J., *Jalons pour une théologie du laïcat*, op. cit. et *Clercs et laïcs au point de vue de la culture au Moyen Âge* : « laicus » = sans lettres, op. cit.

⁵ IMBACH, Ruedi et KÖNIG-PRALONG, Catherine, *Le défi laïque*, op. cit., p.12.

⁶ *Ibid.*

médiévale, qu'à partir de 1984, à travers l'étude de Klaus Schreiner susmentionnée, à laquelle rendait déjà hommage Catherine König-Pralong en 2011.

Avant toute chose, il semble important de mentionner, avec Schreiner, que les termes *idiota* et/ou *illiteratus* n'ont pas toujours renvoyé à une situation inférieure, socialement et intellectuellement. Au contraire, dans le contexte de ce que Schreiner appelle un « scepticisme antillittéraire »¹ – qui naît en opposition à la ferveur émanant du texte écrit, c'est-à-dire du développement du livre, au Moyen Âge –, le renoncement volontaire à la lecture et à l'écriture pouvait être perçu comme un signe de sagesse spirituelle :

Les livres, a-t-on soutenu, empêchent une expérience religieuse authentique. Les paroles de l'apôtre servent de référence biblique : « Car la lettre tue, mais l'esprit vivifie » (2 Cor. 3, 6). Selon les Pères, la « sainte simplicité » (*sancta simplicitas*), la « sainte ignorance » (*sancta rusticitas*) et l'« ignorance bien informée » (*docta ignorantia*) faisaient espérer de meilleures chances de salut que la connaissance rationnelle (*scientia*) et la curiosité intellectuelle (*curiositas*). De nombreux saints médiévaux considéraient donc comme un signe d'humilité divine le fait de renoncer à lire et à écrire ou de ne pas savoir lire et écrire du tout. Être un *idiota* et *illiteratus* pour le bien de Dieu et de sa propre âme était considéré comme un titre de gloire².

Dans le cadre spirituel du Moyen Âge, et plus particulièrement dans l'optique du salut de l'âme humaine, être un *idiota* et/ou un *illiteratus*, c'est-à-dire (restons-en là pour le moment) ne pas savoir lire ni écrire, volontairement ou non, n'était pas toujours perçu comme un signe de faiblesse. Cela pouvait bien plutôt renvoyer à un signe d'« humilité divine », ou encore à un « titre de gloire »³. Cela dit, cette considération pour ainsi dire « symbolique » et « spirituelle » du laïc ne s'inscrivait pas dans la réalité sociale et institutionnelle, plus large, dont la définition du terme a été victime.

En effet, selon Ruedi Imbach, la distinction entre *clericus* et *laicus*, au Moyen Âge (et pour une large part, dans l'historiographie médiévale moderne), renvoie d'abord à une distinction d'ordre « canonique et théologique », puis à une distinction « pédagogique et

¹ SCHREINER, Klaus, « Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft. Religiöse Vorbehalte und soziale Widerstände Gegen die Verbreitung von Wissen im späten Mittelalter », *op. cit.*, p.264 [dans le texte : « antiliterarische Skepsis »].

² *Ibid.*, p.264-265 [dans le texte : « Bücher, so wurde argumentiert, verhindern authentische religiöse Erfahrung. Als biblische Belegstelle diente das Apostelwort : “Denn der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig” (2 Kor. 3, 6). “Heilige Einfalt” (*sancta simplicitas*), “heilige Ungebildetheit” (*sancta rusticitas*) und “wissende Unwissenheit” (*docta ignorantia*) liessen nach Ansicht der Väter auf bessere Heilchancen hoffen als vernünftiges Wissen (*scientia*) und intellektuelle Neugierde (*curiositas*). Mancher Heilige des Mittelalters erachtete es deshalb für ein Zeichen gottgefälliger Demut, dem Lesen und Schreiben zu entsagen oder überhaupt nicht lesen und schreiben zu können. Gottes und der eigenen Seele wegen ein “*idiota et illiteratus*” zu sein, galt als Ruhmestitel »]. A propos des saints en question, Klaus Schreiner mentionne St. François en note de bas de page, qui s'auto-proclamait « Ignorans sum et idiota », même s'il n'était pas analphabète : il s'agissait là d'un ralliement volontaire et désintéressé du saint auprès de ceux qui sont trop souvent sous-estimés en raison de leur ignorance et de leur impuissance consécutive : cf *ibid.*, p.265, n.4.

³ *Ibid.* [dans le texte : « gottgefälliger Demut » ; « Ruhmestitel »].

historique »¹. À ce titre, et dans deux de ses ouvrages, Imbach choisit d'évoquer tout d'abord la signification du laïc comme le non-clerc, avant de se pencher sur celle qui le définit comme *illiteratus*² ou, pour le dire autrement, de réfléchir sur le sens du clerc comme celui ayant « embrassé l'état ecclésiastique », avant de l'appréhender à travers son second sens, c'est-à-dire le laïc comme « celui qui est expert, lettré et instruit » (le *litteratus*)³. Même si, dans ces deux ouvrages, les propos d'Imbach quant aux significations de ces deux termes sont extrêmement proches, il est toutefois intéressant de relever d'une part, l'usage d'une méthodologie particulière qui les aborde à travers cette double signification et, d'autre part, le fait qu'il appréhende ces définitions en commençant par le laïc dans un ouvrage (dans celui de 1989), puis par le clerc dans l'autre (dans celui de 1996). La définition, ou plutôt les définitions de ces termes sont ambiguës. Cette ambiguïté avait notamment déjà été soulignée par Yves Marie-Joseph Congar. Comparons alors les démarches de ces deux chercheurs :

Yves Marie-Joseph Congar	Ruedi Imbach
« Le mot <i>clericus</i> avait ainsi une certaine ambiguïté, pouvant désigner aussi bien celui qui avait reçu la tonsure en vue du service de l'Eglise ou celui qui avait étudié les Lettres » ⁴ .	« Dans la langue française, le mot 'clerc' possède aujourd'hui encore une double signification. Il désigne d'abord celui qui a embrassé l'état ecclésiastique ; il évoque ensuite celui qui est un expert, lettré et instruit. Cette double signification est l'héritage du mot latin <i>clericus</i> dans son usage médiéval » ⁵ .

Selon Ruedi Imbach, cette dichotomie clerc-laïc serait née au III^e siècle, le mot « *laikos* » étant alors totalement absent du Nouveau Testament. Plus tard, c'est notamment le *Décret* de Gratien qui allait confirmer cette bipartition entre la condition du clerc d'un côté et celle du laïc de l'autre. Également connu sous le nom de « *Concordia discordantium canonum* », le *Decretum Gratianum* était une compilation de droit canonique réalisée au XII^e siècle (achevé en 1140) par un moine bolonais éponyme : Gratien⁶. Dans une perspective de systématisation de la loi ecclésiastique, le *Décret* constituait ainsi l'une des premières tentatives

¹ IMBACH, Ruedi, *Laien in der Philosophie des Mittelalters.*, op. cit., p.16 [dans le texte : « Es ist angebracht, die kirchenrechtlich-theologische Bedeutung vorerst unabhängig von der bildungsgeschichtlichen zu betrachten »].

² *Ibid.*

³ ID., *Dante, la philosophie et les laïcs*, op. cit., p.8.

⁴ CONGAR, Yves Marie-Joseph, « Clercs et laïcs au point de vue de la culture au Moyen Âge : "*laicus*" = sans lettres », op. cit., p.318.

⁵ IMBACH, Ruedi, *Dante, la philosophie et les laïcs*, op. cit., p.8.

⁶ La volonté ecclésiastique d'établir un ouvrage juridique mettant à l'honneur les principes canoniques législateurs de la sphère spirituelle apparaissait ici à un moment où le droit romain était en plein développement. Dès 1070, celui-ci avait été réinterprété dans le *Digeste* (partie composant le « *corpus iuris civilis* » de Justinien : *Digeste*, *Code*, *Institutions* et *Nouvelles*).

de codification des canons de l'Eglise catholique¹ et allait participer à l'essor des écoles de juristes romains – dont les plus connues à cette époque étaient celles de Bologne, Paris et Oxford. L'édifice de cet ouvrage était considérable, dans la mesure où il s'inscrivait dans un contexte de lutte de pouvoirs mêlant la papauté et l'empire, et allait instaurer un système de juridiction claire, séparant explicitement les juridictions ecclésiastiques et laïques². Mais c'est surtout dans la représentation du rôle des clercs qui y était présente que son impact nous intéresse ici.

En effet, il est manifeste que, d'un côté, le *Décret* renforçait activement le statut des clercs, en revendiquant leur autorité dans les affaires religieuses et leur rôle médiateur entre Dieu et les laïcs, en tant que représentants de l'Eglise. D'un autre côté et en contrepartie, le statut des laïcs était considérablement méprisé : comme le souligne Ruedi Imbach, l'ouvrage « considère la vie entière du laïc comme une concession à la faiblesse et au péché »³. Ce n'est absolument pas le cas du *clericus*, dont le style de vie (basé sur la contemplation et formalisé par le port de la tonsure) en faisait explicitement un être spirituellement supérieur. Pour le dire autrement, non seulement le laïc était considéré comme un être perfide et inférieur, mais en plus, cela avait pour conséquence la création (ou du moins le renforcement) d'une hiérarchisation au sein de la société médiévale. La « dichotomie ecclésiale entre les clercs et les laïcs » y était résumée « avec brutalité » et avait imprégné « le monde médiéval plus que tout autre division peut-être »⁴. On pouvait y lire :

¹ On y trouve, plus précisément, une compilation de textes sélectionnés au sein de matériaux canoniques accumulés pendant les siècles précédents et pour la première fois organisés et ordonnés dans un ouvrage unique. Pour la composition même du *Décret*, nous renvoyons, par exemple, à l'étude de TIERNEY, Bryan, *The Crisis of Church and State 1050-1300*, op. cit. (en part. chap. 3 : « L'âge des juristes »). Tierney explique, en effet, que l'ouvrage se composait de deux sections principales : la « *distinctio* » et la « *causae* », en suivant une structure et méthodologie « dialectique ». Il s'agissait d'énoncer tout d'abord le problème canonique mis en examen, de présenter les différents textes permettant d'y apporter une réponse, puis celle opposée, avant de montrer en quoi les textes pouvaient finalement être reliés, ou encore, pourquoi telle situation était préférable relativement à une autre. Tierney explique alors que, au cours du demi-siècle ayant suivi la publication de l'ouvrage, des centaines de commentaires sont apparus (les commentateurs étant appelés les « décrétistes »), dans le but de poursuivre le travail commencé par Gratien, ou encore dans l'optique de l'harmoniser.

² Considéré comme la déclaration officielle de la loi ecclésiastique, l'ouvrage insiste notamment sur la fonction législatrice et de juge suprême du pontife dans les affaires de l'Eglise. A noter, tout de même, que cette jurisprudence allait être modifiée et développée un siècle plus tard, notamment (et surtout) à travers la réception des concepts politiques aristotéliens. Cela allait constituer non seulement la base des enseignements du droit dans les universités occidentales, mais également un sévère appui pour la revendication de la souveraineté impériale initiée par la maison Hohenstaufen. D'une part, le pape allait revendiquer son unité administrative en se basant sur le droit canon désormais clairement ordonné, grâce à l'écrit de Gratien, et d'autre part, les empereurs allaient pouvoir compter sur leurs forces armées ainsi que sur une réelle connaissance du droit romain, ce qui allait leur permettre d'asseoir leurs revendications impériales au niveau idéologique.

³ IMBACH, Ruedi, *Dante, la philosophie et les laïcs*, op. cit., p.10.

⁴ *Ibid.*

Duo sunt genera Christianorum. Est autem genus unum, quod mancipatum divino offitio, et deditum contemplationi et orationi, ab omni strepitu temporalium cessare convenit, ut sunt clerici, et Deo devoti, videlicet conversi. Kleros enim grece latine sors. Inde huius modi homines vocantur clerici, id est sorte electi. Omnes enim Deus in suos elegit. Hi namque sunt reges, id est se et alios regentes in virtutibus, et ita in Deo regnum habent. Et hoc designat corona in capite. Hanc coronam habent ab institutione Romanae ecclesiae in signo regni, quod in Christo expectatur. Rasio vero capitis est temporalium omnium depositio. Illi enim victu et vestitu contenti nullam inter se proprietatem habentes, debent habere omnia communia. Aliud vero est genus Christianorum, ut sunt laici. Laos enim est populus. His licet temporalia possidere, sed non nisi ad usum. Nichil enim miserius est quam propter nummum Deum contempnere. His concessum est uxorem ducere, terram colere, inter virum et virum iudicare, causas agere, oblationes super altaria ponere, decimas reddere, et ita salvi poterunt, si vicia tamen benefaciendo evitaverint¹.

Ruedi Imbach relève deux éléments particulièrement révélateurs pour la compréhension du statut clérical : « Ce qui frappe dans ce texte puissant, c'est que le clerc se caractérise, d'une part, par sa fonction dans le service divin, et d'autre part par un mode de vie particulier »². Le signe commun de ces deux éléments (la fonction d'un côté, et le mode de vie particulier de l'autre) n'est autre que la tonsure, qui symbolisait ainsi directement l'appartenance au clergé³. Cet élément de la tonsure marquait ainsi une réelle distinction et une hiérarchisation certaine entre le clerc et le laïc : « selon les prescriptions du schéma bipolaire grégorien popularisé à l'âge scolastique par le *Décret* de Gratien, la société chrétienne se partageait en laïcs soumis (*subditi*) et clercs (*praelati, clerici*) dotés de la prérogative royale que symbolisait la tonsure »⁴. Le laïc, ne portant pas la tonsure, est donc le non-prêtre, c'est-à-dire le non-consacré.

¹ Nous reprenons ce passage de l'ouvrage de KÖNIG-PRALONG, Catherine, *Le bon usage des savoirs*, op. cit., p.26, qui cite à son tour le *Decretum Gratiani*, C.XII, q.1, c.7, A. Friedberg, Leipzig, 1879-1881 [réimpr. Graz : 1955], I, col.678 [Il existe deux sortes de chrétiens. Il est une classe qui, émancipée par l'office divin et vouée à la contemplation et à la prière, accepte de cesser tout bruit temporel, comme le sont les clercs et les dévoués à Dieu, c'est-à-dire les convertis. Car Kleros est un mot grec et latin. C'est pourquoi les hommes de cette espèce sont appelés clercs, c'est-à-dire choisis par tirage au sort. Car Dieu a tout choisi pour Lui : ce sont des rois, c'est-à-dire qu'ils se gouvernent eux-mêmes et gouvernent les autres selon leurs vertus, et qu'ils ont un royaume en Dieu. Cela signifie [qu'ils ont] une couronne sur la tête et la portent depuis la création de l'Eglise romaine, comme signe du royaume attendu dans le Christ. Le rasage de la tête est le dépôt de toutes les choses temporelles. Car ceux qui se contentent de nourriture et de vêtements, n'ayant rien de particulier les uns avec les autres, doivent avoir tout en commun. Mais il existe une autre sorte de chrétiens, ce sont les laïcs. Le Laos est le peuple. Il leur est permis de posséder des choses temporelles, mais uniquement pour leur usage. Car il n'y a de plus méprisable que de mépriser Dieu pour de l'argent. Il leur est donné de se marier, de cultiver la terre, de juger entre le mari et la femme, d'agir pour des causes, de déposer des offrandes sur les autels, de payer la dîme, et ainsi ils peuvent être sauvés s'ils évitent les vices et font le bien. (Nous traduisons)].

² IMBACH, Ruedi, *Laien in der Philosophie des Mittelalters*, op. cit., p.16 [dans le texte : « An diesem wirkmächtigen Text fällt auf, dass sich der Kleriker zum einen durch die Funktion im Gottesdienst und zum anderen durch eine besondere Lebensform auszeichnet »].

³ Sur ce point, nous renvoyons, pour plus de détail, au chapitre concerné dans l'ouvrage de Imbach : « Zum Begriff des Laien : Der Laie als Nicht-Kleriker ». Nous pouvons toutefois reprendre ici, à propos de la signification de la tonsure, la référence qui est faite à Thomas d'Aquin, dans laquelle ce dernier explique que la tonsure a une double fonctionnalité : d'une part, par peur que le clerc ne soit trop distrait par ses occupations temporelles, le rasage du haut de la tête est effectué pour qu'il se recentre sur la contemplation du divin, et d'autre part, le rasage du cou vers le bas de la tête est effectué pour que leurs sens ne soient pas enveloppées par le temporel. Cf *Commentaire des Sentences* IV, d.24, q.3, q.1a ; pour la citation de Thomas d'Aquin, cf IMBACH, Ruedi, *Laien in der Philosophie des Mittelalters*, op. cit., p.18.

⁴ KÖNIG-PRALONG, Catherine, *Le bon usage des savoirs*, op. cit., p.26.

Par ailleurs, ce « *Duo sunt* » par lequel commence la susnommée citation du *Décret* de Gratien n'est pas sans rappeler celui du pape Gélase Ier, écrivant en 494 à l'empereur romain d'Orient Anastasis : « Duo quippe sunt, quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas »¹. Cette distinction explicite entre le pouvoir spirituel des pontifes d'un côté et le pouvoir temporel des rois de l'autre alimente la bipartition initiale entre les clercs et les laïcs. Pour le dire autrement, cette dichotomie ecclésiastique entre le clerc et le laïc a des répercussions immédiates dans le champ politique. La signification de ces termes n'en reste donc pas à une pure dimension spirituelle, mais doit également être comprise en termes politiques. Cela se voit, entre autres, par la revendication d'un cléricalisme qui passe par une accentuation de la division énoncée au sein de la Chrétienté, mais aussi par l'image et la représentation d'une suprématie cléricale dans la société médiévale. Yves M.-J. Congar souligne, au sujet des deux groupes de chrétiens distingués dans le *Décret* : « Cette distribution des rôles n'a pu qu'être accentuée par la lutte entre les deux pouvoirs, qui a souvent mené à formuler une opposition entre le terrestre et le céleste, correspondant à la distinction entre laïcs et clercs, et à la subordination de ceux-là à ceux-ci »².

En outre, comme nous l'avons mentionné plus haut, la signification des termes « laïc » et « clerc » au Moyen Âge ne saurait s'arrêter à la seule dimension ecclésiastique. Les termes avaient un second sens, lié à un certain niveau intellectuel engrené par l'éducation reçue par l'individu, mais également lié à un certain statut social, les deux étant intimement liés. On retrouve d'ailleurs cette double relation entre la dimension sociale et la dimension pédagogique chez Brunetto Latini, par exemple dans le *Trésor*; dans sa considération du clerc, tout d'abord concernant les règles à observer quant au mariage entre individus, puis concernant l'approche de la philosophie :

	Clerc au sens 1 (homme d'église)
<i>Trésor</i> , II, 77, 3	(À propos du mariage) « Tous ceux qui veulent se marier doivent considérer trois choses : la première, (pour) avoir des enfants ; la deuxième, se marier avec quelqu'un de même lignage, corps et âge ; la troisième, qu'il vienne de bonne famille, c'est-à-dire d'un père et du mère respectables ; la quatrième qu'elle soit bonne et sage, parce que la richesse est donnée par la mère, sapience de Dieu. Que se gardent donc <u>tous les clercs et tous les autres</u>

¹ *Gelasii p. ad Anastasium Augustum*, dans *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae*, A. Thiel, Braunsberg, 1867, p.350-351 [Car il y a deux choses par lesquelles le monde est principalement gouvernée ici, l'autorité sacrée des pontifes et le pouvoir royal]. D'ailleurs, cette lettre de Gélase se trouve également dans le *Décret* de Gratien : cf c.10, D.XCVI. Sur l'explication de cette lettre et une interprétation possible, cf GRUNDMANN, Herbert, « Sacerdotium – Regnum – Studium », *op. cit.*

² CONGAR, Yves Marie-Joseph, *Clercs et laïcs au point de vue de la culture au Moyen Âge* : "laicus" = sans lettres, *op. cit.*, p.327.

	qui sont établis au service de Jésus-Christ, les femmes veuves et vierges, qui tombent dans ces dangereux vices qui dominent le corps et l'âme » ¹ .

	Clerc au sens 2 (savant homme)
<i>Trésor</i> , I, 2, 3	(À propos des trois questions sur lesquelles doit se pencher la philosophie) « Et après que ces trois questions furent traitées et longuement discutées parmi <u>les autres clercs sages</u> et parmi les philosophes, ils trouvèrent dans leur mère philosophie trois principaux membres, c'est-à-dire trois types de sciences pour enseigner et prouver la vraie raison des trois questions dont j'ai parlé en amont » ² .

Latini fait non seulement une différence entre le « clerc » au sens théologique (celui qui voue sa vie et sa fonction à Jésus-Christ) et le « clerc » au sens intellectuel et épistémique. Dans ce dernier cas, il devient synonyme de « savant », de « sage », de *sapientes*. L'assimilation entre « clercs » (*clers* dans le texte) et « sages » (*saiges* dans le texte), dans la deuxième citation, est assez éloquente. D'une part, Latini les différencie nettement des « philosophes » : les deux catégories ne se confondent pas³. D'autre part, le clerc cesse d'être uniquement interprété canoniquement (au sens précédemment exposé, c'est-à-dire celui ayant reçu les ordres ecclésiastiques), pour désigner plus largement « tout universitaire, puis toute personne lettrée, qu'elle fit ou non partie des écoles »⁴. Sur ce point, Marmursztejn ajoute alors qu'« un prêtre ignare était réputé moins “clerc” qu'un chevalier instruit »⁵. C'est par cette dernière considération qu'elle montre d'ailleurs comment le clerc, au sens de *sapientes*, a pu se doter d'un niveau sans précédent dans la hiérarchie sociale, dès le XIIe siècle, jusqu'au point de revendiquer « la seule noblesse authentique », celle-ci prônant indéniablement, selon eux, sur « l'idéal nobiliaire héréditaire »⁶.

En ce sens, donc, comme nous avons déjà pu l'esquisser, le laïc désignait également, outre le non-clerc (c'est-à-dire celui qui n'est pas consacré et n'a donc pas reçu la tonsure), « celui qui n'est pas expert, qui n'est pas lettré ; il est alors synonyme de *idiota* ou *illitteratus* »⁷. Il faut cependant nous arrêter quelques instants sur ce dernier terme : « illitteratus » a subi des

¹ Brunetto Latini, *Trésor*, P. G. Beltrami, P. Squillacioti, P. Torri et S. Vatteroni (éd.), *op. cit.*, p.510. Pour rappel, afin de faciliter la lecture, nous traduirons toujours directement les propos rapportés du *Trésor* en français moderne.

² *Ibid.*, p.8.

³ L'acception de la « philosophie » au Moyen Âge, et le statut de « philosophe » qui l'accompagne, est en réalité assez ambiguë. Comme le précise par exemple Catherine König-Pralong, l'acception ne renvoie pas toujours à un groupe professionnel en particulier, comme ce fut par exemple le cas des « théologiens », des « médecins » ou des « juristes », la philosophie n'étant pas assignable à un lieu précis. Cf KÖNIG-PRALONG, Catherine, *Le bon usage des savoirs. Scolastique, philosophie et politique culturelle*, *op. cit.*, en part. pp.7-24. Nous y reviendrons.

⁴ MARMURSZTEJN, Elsa, *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIIIe siècle*, *op. cit.*, p.22.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.* De même que pour la question du « philosophe », nous aurons l'occasion de revenir sur la question de la « noblesse » au Moyen Âge.

⁷ IMBACH, Ruedi, *Dante, la philosophie et les laïcs*, *op. cit.*, p.8.

transformations au fil du temps. Dans un premier temps, il désignait celui qui n'avait pas appris le latin (langue officielle et traditionnelle de l'éducation), avant de renvoyer plus spécifiquement, ensuite, à celui qui n'avait pas suivi de cursus universitaire supérieur. Ce qui nous intéresse particulièrement ici, c'est le fait que cette dichotomie (qui désigne en fait surtout une différence dans le type d'éducation reçue, plutôt qu'un niveau précis d'éducation qui laisserait sur le bas-côté des personnes « incultes », ou encore « idiotes », selon l'acception de ce terme aujourd'hui) ait entraînée avec elle une classification sociale.

En effet, Klaus Schreiner souligne le fait que (en dehors du cadre du « scepticisme antilittéraire » tel qu'il fut évoqué en amont) savoir lire et écrire, c'est-à-dire être « lettré » (*litteratus*), constituait un réel facteur de hiérarchisation sociale et était à l'origine de la formation de classes sociales : « Être capable d'écrire et de lire n'était pas seulement un avantage intellectuel, mais aussi un facteur de formation de classe sociale »¹. Cette capacité de lire et d'écrire en langue latine constituait donc un critère distinctif dans la société médiévale, entre la plupart des membres du clergé et les laïcs – bien que ceux-ci réussissent, à partir de la deuxième moitié du XII^e siècle, « à briser le monopole de l'écriture et de la langue latine écrite qui était auparavant détenue par le clergé »². Les termes *idiotia* et *illiteratus* renvoyaient ainsi aux classes sociales inférieures, mais également au rapport de ces classes sociales à tout processus de communication ou de transmission du savoir *via* la littérature. Un peu plus loin, dans l'étude de Schreiner, on peut lire : « Beaucoup d'entre eux [on parle ici des auteurs médiévaux] considéraient *l'inégalité de l'éducation* comme une expression de *l'inégalité sociale* »³. Ainsi, la société médiévale était divisée entre d'un côté, les *litterati*, c'est-à-dire les savants, les instruits, et de l'autre, les *illiterati*, c'est-à-dire (selon une autre définition qu'en propose Schreiner) « les gens ordinaires » ou « sans instruction »⁴. La représentation du niveau intellectuel des individus était donc fortement influencée par cette même représentation de la hiérarchie sociale⁵. Cela avait donc nécessairement un impact non négligeable sur

¹ SCHREINER, Klaus, « Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft. Religiöse Vorbehalte und soziale Widerstände gegen die Verbreitung von Wissen im späten Mittelalter », *op. cit.*, p.327-328 [dans le texte : « Schreiben und lesen zu können, bildete nicht nur einen intellektuellen Vorzug, sondern auch einen Faktor sozialer Schichtbildung »].

² *Ibid.*, p.327 [dans le texte : « die grosse Masse der Bevölkerung vom Klerus und den wenigen Laien, denen es seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts gelang, das bis dahin von Klerikern besessene Monopol der Schriftbeherrschung und der lateinischen Schriftsprache zu durchbrechen »]. Nous reviendrons plus en détail sur ce point le moment venu.

³ *Ibid.*, p.329 [dans le texte : « Viele von ihnen sahen in der *Ungleichheit der Bildung* eine Ausprägung *sozialer Ungleichheit* »]. Schreiner souligne.

⁴ *Ibid.* [dans le texte : « gemeinen man » ; « ungebildet »].

⁵ Et sur ce point, c'est-à-dire l'idée selon laquelle l'inégalité éducative était « une manifestation de l'inégalité sociale », soit l'un de ses effets, et non l'inverse, Ruedi Imbach est d'accord : cf. IMBACH, Ruedi, *Laien in der Philosophie des Mittelalters*, *op. cit.*, p.23, qui cite directement Schreiner.

l'organisation sociale elle-même, qui était appréhendée à travers les notions d'« *otium* » et de « *negotium* » :

L'*otium* était attribué aux instruits, le *negotium* aux incultes. La liberté d'étudier était considérée comme une forme d'expression de la liberté de classe ; l'obligation d'accomplir un travail physique, qui ne laisse aucune place aux études littéraires, trouve son origine dans la servitude de classe. Quiconque connaissait la langue latine et savait lire et écrire pouvait se considérer comme « instruit » ; toute personne qui n'avait aucun engagement dans l'éducation ou la littérature qui n'était ni capable d'écrire ni de lire était considérée comme « sans instruction ». Jusqu'au haut Moyen Âge, la classe des *litterati* était presque identique au clergé, tandis que les laïcs étaient assimilés aux *illiterati*¹.

L'*otium* et le *negotium*, dont il est question ici, renvoyaient à deux sphères, ou deux types d'activités, qui organisaient la vie en société dans le haut Moyen Âge : là où le *negotium* désignait la sphère des besoins et concernait les artisans, les paysans, c'est-à-dire des personnes qui cherchaient quotidiennement à subvenir à leurs besoins et dont la vie était rythmée par cette nécessité, l'*otium* désignait la sphère des clercs, c'est-à-dire ceux qui avaient l'opportunité de se détacher de ces obligations de la vie quotidienne (besoins et production) afin de s'adonner à la réflexion et à l'étude. Cette représentation binaire de la vie sociale avait influencé, à son tour, la distinction et/ou le clivage entre les arts libéraux (*artes liberales*) et les arts mécaniques (*artes mechanicae*). Là où les premiers constituaient (dans l'imaginaire collectif) l'apanage des *liberi*, c'est-à-dire d'une classe socialement supérieure qui pouvait s'engager librement dans l'étude des arts libéraux, les seconds constituaient la science dite « pratique », qui concernait les retombées pragmatiques et effectives du travail dans la vie quotidienne. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette distinction ultérieurement, mais nous pouvons d'ores et déjà alerter ici sur le fait que Latini participera à la destitution de ce clivage des connaissances et de ses conséquences sociales, en brisant non seulement le monopole du public traditionnel de ces connaissances (par l'utilisation des langues vernaculaires), mais en reconsidérant également et de façon absolue l'organisation des sciences telles qu'elles étaient appréhendées ordinairement et en en proposant une nouvelle classification, qui fait sa part belle aux (traditionnels) « arts mécaniques ».

¹ SCHREINER, Klaus, « Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft. Religiöse Vorbehalte und soziale Widerstände Gegen die Verbreitung von Wissen im späten Mittelalter », *op. cit.*, p.329 [dans le texte : « Den Gebildeten wurde das "otium" zugeordnet, den Ungebildeten das "negotium". Die Freiheit des Studiums galt als Ausdrucksform ständischer Freiheit ; die Pflicht zu körperlicher Arbeit, die keinen Raum liess für die Pflege literarischer Studien, wurzelte in ständischer Unfreiheit. Als "gebildet" konnte sich derjenige fühlen, welcher der lateinischen Sprache mächtig war, lesen und schreiben konnte ; wer an Bildung und Literatur keinen Anteil hatte, weder schreib- noch lesefähig war, galt als "ungebildet". Bis ins hohe Mittelalter war die Schicht der "litterati" nahezu identisch mit dem Klerus, indes die Laien mit den "illiterati" gleichgestzt wurden »].

À son tour, Ruedi Imbach soulignait également que la distinction entre *laici* et *clerici* au sein de la société médiévale avait des conséquences sociales et institutionnelles importantes : elle venait effectivement consolider une hiérarchie sociale, mais servait également de justification pour expliquer le degré d'instruction inférieur des laïcs. Mais, en réalité, sur ce dernier point, Imbach invitait à revaloriser la figure de l'*illiteratus* au Moyen Âge, dans la mesure où celui-ci se référerait davantage à un « mode d'instruction » qu'à un « degré d'instruction », les laïcs pouvant tout autant désigner des hommes qui n'avaient pas suivi (et ce, volontairement) un cycle d'études universitaires que l'on pourrait qualifier de « traditionnel », que ce soit à la Faculté des Arts ou à la Faculté de Théologie. Schreiner montrait déjà à quel point l'assimilation entre *illitterati* et *laicus* avait effectivement progressivement perdu de son sens premier, de plus en plus de laïcs non-cléricaux (c'est-à-dire ne lisant pas le latin ou n'étant pas consacrés) allant de plus en plus participer au développement livresque des années successives.

Par ailleurs, du point de vue de l'histoire culturelle, c'est l'analyse de l'historien allemand Herbert Grundmann qui mérite également d'être regardée de plus près, en tant qu'il s'est adonné à l'étude de la représentation cléricale des laïcs au Moyen Âge¹. Dans une étude issue du troisième tome de *Ausgewählte Aufsätze*, paru en 1978 (*Bildung und Sprache*), Grundmann analysait l'évolution des termes latins *litteratus* et *illitteratus* de l'Antiquité jusqu'à son époque. Là où, selon le « Georges »², l'adjectif latin « *litteratus* » désigne (en reprenant ici la définition qu'en donnait Grundmann) l'homme « lettré, érudit, instruit scientifiquement »³, l'adjectif « *illitteratus* » désigne, quant à lui, l'homme « inculte, ignorant, sans formation scientifique »⁴. Toutefois, comme nous avons déjà pu le mentionner, le sens de *litteratus* a grandement changé, et cette donnée est particulièrement importante pour Grundmann :

¹ Rappelons en effet que Catherine König-Pralong insistait fortement sur la prédominance de Grundmann dans l'histoire culturelle médiévale : « dans les années 1950, l'historien Herbert Grundmann révolutionnait l'histoire culturelle en s'intéressant aux pratiques savantes et à la transmission des savoirs dans la société médiévale » : dans son article « L'histoire de la philosophie médiévale depuis 1950 : méthodes, textes, débats », dans *Annales. Histoire, sciences sociales*, 1 (2009), pp.143-169, p.154).

² Il s'agit d'un dictionnaire latin-allemand rédigé par Karl Ernst Georges (1806-1895), appelé *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, et publié pour la première fois en 1913. Le dictionnaire est aujourd'hui en ligne dans sa version originale [<http://www.zeno.org/Georges-1913/-/Hauptseite>].

³ GRUNDMANN, Herbert, *Litteratus-illiteratus*, op. cit., p.1 [dans le texte : « schriftkundig, gelehrt, wissenschaftlich gebildet »].

⁴ *Ibid.*, p.2 [dans le texte : « ungelehrt, unwissend, nicht wissenschaftlich »].

Cela est symptomatique et très révélateur pour l'histoire de l'éducation de l'esprit [...] Cependant, la ligne de démarcation entre *litterati* et *illitterati* a été sujette à de fortes fluctuations au fil du temps, et c'est pourquoi le sens et la validité respectifs de ces termes deviennent une sorte de sismographie de l'histoire intellectuelle¹.

Autrement dit, l'histoire des changements terminologiques fait écho à l'évolution intellectuelle de la société médiévale. Tout d'abord, Grundmann s'arrête sur le terme « *illitteratus* » : celui-ci a subi, au fil du temps, des acceptions assez dégradantes par rapport à sa signification première. D'une part, sa traduction par « analphabète » (en français) serait, en réalité, assez récente puisqu'elle daterait du XIX^e seulement, selon Grundmann. Ce serait précisément à partir de là que le terme aurait pris « un sens méprisant-négatif »². D'autre part, bien qu'« idiot » (toujours en français : parce que Grundmann mentionne lui même le(s) sens français) puisse éventuellement constituer, de prime abord, un synonyme d'*illitterati* (c'est-à-dire : *idiotia*), le terme a pris la connotation défavorable qu'on lui connaît à partir de 1800, en désignant (selon les termes de Grundmann) « des stupides et des faibles d'esprit, alors qu'auparavant il ne désignait que le profane qui ignorait le latin et l'écriture – même s'il était roi ; même les apôtres Pierre et Jean sont mentionnés dans la Vulgate *idiotae* »³. Grundmann précise toutefois que les deux termes ne désignaient pas tant des extrêmes qu'une certaine alternative : on était l'un des deux et aucun de ces qualificatifs n'était à blâmer en soi. Pour le dire autrement, être *litteratus* ou *illitteratus* pouvait signifier appartenir à une certaine classe sociale et, par là même, avoir adopté la forme d'éducation spécifique qui lui était relative.

De plus, selon Grundmann, au-delà de cette fluctuation de sens (qui se perçoit entre l'Antiquité et le l'époque moderne), c'est précisément dans la tradition médiévale que l'on peut constater une utilisation plus nette et plus fréquente de ces termes. Il serait alors trop réducteur de les traduire (trop simplement) par « instruit » d'un côté et « sans instruction » de l'autre⁴, dans la mesure où le terme *litteratus* pouvait à la fois qualifier quelqu'un ayant un niveau d'éducation élevé et spécifique, mais aussi quelqu'un possédant tout juste le niveau minimum attendu (c'est-à-dire savoir lire et écrire). Avant le XII^e siècle, nous dit Grundmann, ce niveau

¹ *Ibid.*, p.1 et 3 [dans le texte : « Das ist symptomatisch und höchst aufschlussreich für die Bildung- und Geistesgeschichte. [...] Allerdings unterlag die Scheidelinie zwischen *litterati* und *illitterati* starken Schwankungen im Zeitenwandel, un deben dadurch wird die jeweilige Bedeutung und Geltung dieser Begriffe zu einer Art Seismograph der Gestesgeschichte »].

² *Ibid.*, p.2 [dans le texte : « eine geringschätzig-negative Bedeutung »].

³ *Ibid.* [dans le texte : « des Blöden und Schwachsinnigen geworden, während es früher nur den des Lateins und des Schreibens unkundigen Laien bezeichnete – und sei es ein König ; werden doch sogar di Apostel Petrus und Johannes in der Vulgata *idiotae* genannt »].

⁴ Cf *Ibid.*, p.3 : « Man übersetzt es auch da oft unbesehen mit >gebildet< und >ungebildet<, aber das kann sehr missverständlich und irreführend » [On le traduit souvent par « instruit » et « sans éducation » sans y penser, mais cela peut être ambigu et très trompeur].

minimal, cette « norme » manquait à presque tous les laïcs, y compris les classes sociales élevées : loin de ne signifier qu'un pur manque de volonté de leur part, cela n'était tout simplement pas requis de leur part, contrairement aux clercs et aux moines¹. Le *litteratus* désignait donc à la fois celui qui avait une certaine connaissance du latin – lire et écrire se faisant en latin – mais aussi (et en fait surtout) celui qui connaissait la grammaire. On ne pouvait effectivement apprendre à lire et à écrire qu'en latin et, se faisant, on apprenait ses codes grammaticaux précis. Être *litteratus*, c'était donc avoir connaissance des *litterae* (des lettres, mais en fait, du latin), et avoir connaissance de la *grammatica* qui leur était indissociable (et désignait en fait la même chose).

La grammaire, première science des arts libéraux, regroupait « l'étude et la connaissance des lettres, de l'écriture et de la culture, ainsi que des règles de la langue écrite latine »². Elle constituait ainsi la « porte de la culture », pour reprendre une expression de Y.-M. Congar³. En ce sens, « *grammaticque loqui* » avait la même signification que « *litterate loqui* », à savoir : parler latin. Celui qui n'avait pas appris la grammaire et qui ne savait donc ni lire, ni écrire, était qualifié d'*illitterati* : le terme était alors presque synonyme d'analphabète et désignait une personne ignorante du latin. Peu à peu, le terme *idiotia* a pris le même sens – alors qu'originellement, nous dit Grundmann, il s'agissait d'un mot emprunté du grec utilisé pour distinguer le citoyen privé (qu'il désignait) de l'agent public⁴. *Illitterati* et *idiotae* tendèrent ainsi à désigner une seule et même chose (celui qui ignore le latin et qui ne sait ni lire, ni écrire), mais il est totalement faux de l'assimiler à celui qui était « sans instruction » : au contraire, nous dit Grundmann, « ils pouvaient néanmoins souvent être instruits à la manière des profanes »⁵.

En effet, la noblesse laïque du Moyen Âge était éduquée à sa manière, non par l'éducation latine écrite, mais de manière « “chantée et dite”, entendue et remarquée dans les

¹ Cf *Ibid.* : « Im Mittelalter aber wenigstens bis ins 12. Jahrhundert fehlt auch diese Mindestmass fast allem Laien bis in die höchsten Gesellschaftsschichten und es wird ihnen gar nicht zugemutet wie den Kleriken und Mönchen ; die Laien sind und bleiben zumeist illitterat, sie sind Analphabeten » [*Au Moyen Âge, mais au moins jusqu'au XIIe siècle, ce standard minimum manquait à presque tous les laïcs, jusqu'aux niveaux les plus élevés de la société, et on ne l'attendait pas du tout d'eux, comme c'était le cas pour les clercs et les moines ; les laïcs sont et restent pour la plupart illettrés, ils sont analphabètes*].

² GRUNDMANN, Herbert, *Litteratus-illiteratus*, op. cit., p.5 [dans le texte : « die Lehre und Kenntnis von den Buchstaben, vom Schreiben und Lesen und von den Regeln der lateinischen Schriftsprache »].

³ CONGAR, Yves Marie-Joseph, *Clercs et laïcs au point de vue de la culture du moyen âge*, op. cit., p.312.

⁴ Par exemple, dans plusieurs ouvrages, Platon utilisait diversement *idiotas* : soit pour désigner le simple citoyen, soit l'individu qui se distingue de l'Etat, soit l'ignorant (par exemple, dans le *Banquet* (585b) : « “Voilà l'Amour qui relève d'Aphrodite la Céleste, Céleste lui aussi, et dont la valeur est grande, aussi bien pour un Etat que pour de simples particuliers [...]” » : Platon, *Le Banquet*, L. Robin (éd.), Gallimard, Paris, 1950, p.57). Par ailleurs, Augustin l'utilisait à de nombreuses reprises, notamment pour qualifier les apôtres : ces derniers sont qualifiés d'« *homines idiotae* », c'est-à-dire « *unius tantum linguae* » : ils ne parlent qu'une langue (langue maternelle) (par exemple, dans *Sermon* (173, 3, 3) à propos du miracle de la Pentecôte, où est expliqué que, par l'action de l'esprit, les apôtres, qui ne parlaient jusqu'alors que leur propre langue, parlent désormais toutes les langues du monde).

⁵ GRUNDMANN, Herbert, *Litteratus-illiteratus*, op. cit., p.8 [dans le texte : « sie konnten vielmehr gleichwohl oft auf ihre Laienweise hochgebildet sein »].

maisons aristocratiques et les fermes »¹. Grundmann insiste sur le cas de la chevalerie de culture courtoise à l'époque des Hohenstaufen, en tant qu'elle avait « son propre idéal éducatif élevé »² (nous aurons l'occasion de revenir sur ce point dans un prochain chapitre), bien que cela ne soit pas comparable avec l'éducation des jeunes adressés à la carrière cléricale ou monastique (sauf quelques exceptions dont il sera fait mention dans les lignes à venir). Ceci explique également le fait que certains dirigeants politiques, comme les rois et les empereurs n'eurent pas du tout connaissance du latin, ou alors très peu, et durent se faire lire des ouvrages ou des lettres par des intermédiaires. Ils étaient donc bien, eux aussi, des *illitterati*, au même titre que la noblesse laïque de laquelle ils étaient issus³.

Au Moyen Âge, les termes *litteratus* et *illitteratus* ne distinguent pas différents niveaux d'éducation, mais plutôt différents modes d'éducation, qui existent simultanément et côte à côte, tout comme il y a toujours, outre l'écriture latine et le livre traditionnel des origines patristiques romaines et bibliques antiques, des langues vernaculaires avec leurs propres langues non-écrites. Les traditions poétiques, historiques et légendaires, les us et les coutumes ont survécu et ont eu un impact éducatif⁴.

Ainsi, à l'époque de Brunetto Latini (et plus globalement, entre le début du XIII^e siècle et la fin XIV^e siècle), la distinction entre *litterati* et *illitterati* renvoyait bien, en premier lieu, à un certain mode d'éducation – depuis un moment, l'*illitterati* désignait celui qui n'avait pas suivi le programme éducatif traditionnel et universitaire –, mais le couple de termes renvoyait en fait surtout à une différence de classes sociales. Là où les *litterati* désignaient des hommes d'Eglise et de monastère (des clercs et des moines), les *illitterati* renvoyaient à toutes les autres classes sociales. Grundmann précise toutefois qu'il existait des exceptions : d'une part, les fils de rois qui pouvaient recevoir, selon les cas, un niveau minimum d'éducation littéraire latine, et d'autre part, les femmes nobles qui avaient une éducation particulière et dans laquelle s'inscrivaient également une éducation littéraire et l'apprentissage du latin⁵. Le fait d'être un *illitterati*, pour un laïc, ne représentait donc pas un quelconque défaut dans le cadre du mode

¹ *Ibid.* [dans le texte : « 'gesungen und gesagt' wurden auf den Adels- und Bauernhöfen, gehört und gemerkt »].

² *Ibid.* [dans le texte : « sein eigenes hohes Bildungsideal »].

³ Cf *Ibid.*, p.14 : « Weise, ja philosophengleich und auf ihre Laienart gebildet können und sollen die Herrscher sein, mögen sie auch illitterat sein und das Schreiben, Lesen und Latein anderen überlassen » [*Les dirigeants peuvent et doivent être sages, voire philosophes, et instruits à la manière des laïcs, même s'ils sont illettrés/analphabètes et laissent l'écriture, la lecture et le latin aux autres*].

⁴ *Ibid.* [dans le texte : « Die Begriffe litteratus und illitteratus unterscheiden im Mittelalter nicht verschiedene Bildungsgrade, sondern verschiedene Bildungsweisen, ja Bildungswelten, die zugleich mit- und nebeneinander bestehen, wie neben der lateinischen Schrift- und Buchtradition römisch-antiker und biblischpatristischer Herkunft immer die Volkssprachen mit ihren eigenen nicht-schriftlichen Überlieferungen in Dichtung, Geschichte und Sage, Recht und Brauch forleben und bildungskräftig wirkten »].

⁵ Sur ce sujet de l'éducation des femmes en particulier, cf GRUNDMANN, Herbert, *Die Frauen und die Literatur im Mittelalter. Ein Betrag zur Frage nach der Entstehung des Schrifttums in der Volkessprache*, dans *Ausgewählte Aufsätze*, 3, Hiersemann, Stuttgart, 1978, pp.67-95.

de vie qui était précisément le leur, tandis que cela l'était clairement pour les hommes d'Eglise et de monastères. La connotation négative d'*illitterati* n'existait, alors, que dans la stricte mesure où cela représentait une lacune certaine pour la carrière ecclésiastique, et uniquement dans cette perspective. Pour être plus juste, il faudrait donc parler, comme le suggère Grundmann, de « *clerici litterati* » et de « *laici illitterati* » - qu'il est difficile de traduire en français, tant les significations des termes auraient une connotation dépréciative aujourd'hui.

Par ailleurs, la connotation de ces termes a encore évolué au cours des siècles suivants. Pour comprendre pourquoi, Grundmann revient, là encore, sur l'origine des termes. Le Moyen Âge a en fait hérité de ces termes du latin antique, où ils n'avaient alors pas le même sens. Par exemple, *litterati* ne signifiait pas simplement le fait d'être alphabétisé en latin : il fallait encore distinguer entre le latin classique (utilisé dans la littérature et les discours) et le latin vulgaire (employé par les classes populaires). Ce dernier (qui était davantage parlé qu'écrit ou lu) était certes, la langue dominante dans une partie de l'Empire romain (Italie, Gaule, Espagne et Afrique du Nord). Mais cela n'était pas le cas dans certaines provinces orientales (comme la Grèce et l'Égypte, pour ne citer qu'elles), où la langue dominante était le grec, ou encore dans des localités aux langues particulières (comme l'araméen, par exemple). Au Moyen Âge, en revanche, le latin n'est plus une langue parlée (ou « vivante », pourrait-on dire), mais devient une langue liturgique et savante. Autrement dit, là où le *litteratus* renvoyait, dans la Rome antique, à une personne cultivée et érudite, dotée de fortes connaissances en littérature et en philosophie, au Moyen Âge, le terme ne désigne plus qu'une personne qui sait lire et écrire en latin, mais en tant que le latin se rattache à une fonction cléricale spécifique et ne sous-entend plus nécessairement une grande érudition. D'autre part, sous l'Empire romain, il va de soi que *litteratus* ne pouvait pas renvoyer au clergé. À l'origine, *litteratus* signifiait donc tout bonnement « savoir lire et écrire », c'est-à-dire savoir faire usage des lettres. À l'inverse (et de façon plutôt logique), *illitteratus*, issu du grec ἀγράμματος (*aggramatos*), désignait donc celui qui ne savait ni lire, ni écrire – c'est-à-dire qui ne savait pas faire usage des lettres.

Toutefois, à partir du I^{er} siècle av. n. è., le qualificatif *litteratus* a reçu différentes variations de sens¹. Chez Cicéron, le terme revient de nombreuses fois, dans plusieurs œuvres et sous différentes acceptions, loin de désigner de façon univoque quelqu'un sachant lire et écrire². Par exemple, dans les *Tusculanes*, le *litteratus* désigne celui qui s'adonne au plaisir des

¹ Grundmann ajoute d'ailleurs à ce propos : « Der Bedeutungswechsel von *litteratus* wurde also von den Römern selbst beachtet und erörtert » : GRUNDMANN, Herbert, *Litteratus-illiteratus*, op. cit., p.17 [Le changement de sens de *litteratus* a donc été noté et discuté par les Romains eux-mêmes].

² *Ibid.*, p.18 : « Massgebend für diesen hochgeschraubten Sprachgebrauch wurde von allem Cicero, dem die scientia litterarum sehr viel mehr bedeutete als nur lesen und schreiben können » [Cicéron, pour qui scientia

lettres (*otium*) – qui est la plus belle des choses selon Cicéron – et qui est en mesure, par là même, de tout connaître : « Quid est enim dulcius otio litterato ? iis dico litteris, quibus infinitam rerum atque maria cognoscimus »¹. Le *litteratus* désigne également l'homme instruit ou cultivé. Cela signifie, d'une part, qu'il connaît l'histoire et est capable de la transmettre par écrit (comme dans *Brutus*²) – les deux termes, « *litterati* » et « *historici* », sont même associés comme éléments essentiels du *litteratus* (par exemple dans *Pro L. Murena*³) – et d'autre part, qu'il manie très bien la langue latine (par exemple, dans *De officiis*⁴, ou à nouveau dans *Brutus*⁵). Grundmann nous montre ainsi qu'être *litteratus*, dans cette langue cicéronienne, ne renvoyait pas seulement au fait de connaître le latin (comme ce sera le cas au Moyen Âge), mais plutôt au fait de le connaître de façon instruite (les *litterate dicta* désignant justement les belles expressions). C'était donc à un certain niveau d'instruction et d'érudition que pouvait aussi renvoyer le terme⁶. Le qualificatif de *litteratus* requerrait ainsi un certain niveau littéraire et historique (et l'on peut constater ce caractère normatif chez d'autres auteurs de la littérature latine classique, Grundmann se penchant également sur les cas de Sénèque, Pline et Horace).

litterarum significait bien plus que simplement savoir lire et écrire, était particulièrement responsable de cet usage accru du langage].

¹ Cicéron, *Tusculanes disputationes*, V,35,105. Traduction française : *Œuvres complètes de Cicéron*, t.IV, *Tusculanes*, D. Nisard (éd.), Dubochet, Paris, 1869 [en ligne] : « Et qu'y a-t-il de plus doux qu'un loisir consacré aux lettres, je veux dire qu'on emploie à souder les grandeurs infinies de la nature, et à bien connaître le ciel, la terre, les mers ? » (Nous soulignons).

² *Brutus*, 21,81 (à propos d'A. Albinus) : « qui graece scripsit historiam... et litteratus et dissertus fuit ». Traduction française : « auteur d'une histoire en grec... eut du savoir et de l'éloquence », Cicéron, *Brutus*, dans *Dialogues sur l'éloquence : De oratore, Brutus, Orator*, P.-L. Lezaut (éd.), F. Didot, Paris, 1866, p.269.

³ *Pro L. Murena*, 7,16 (contre l'accusateur de Murenas, L. Lucinius) : « nobilitas... tametsi summa est, tamen hominibus litteratis et historicis est notior, populo vero et suffragatoribus obscurior ». Traduction française : « (dont la) noblesse... quoique fort illustre sans doute, est néanmoins plus appréciée des historiens et savants, mais moins connue du peuple et de ceux qui donnent leurs suffrages », Cicéron, *Pour Murena*, M.-J. Thibault (éd.), Hachette, Paris, 1848, p.11.

⁴ *De officiis*, I,37,133 (à propos des Catulus) : « erant litterati, sed et alii ; hi autem optime lingua latina uti putabantur ». Traduction française : « c'étaient des personnages cultivés certes, mais d'autres l'étaient également. Or ils passaient pour manier la langue latine à la perfection », Cicéron, *Les devoirs*, ed. bilingue, S. Mercier (trad.), Les Belles Lettres, Paris, 2014, p.151.

⁵ *Brutus*, 28,108 : « litteratiusque quam ceteri ». Traduction française : Cicéron, *Brutus ou Dialogue des orateurs illustres*, M. de Golbéry (trad. revue par J. P. Charpentier), 1898 [en ligne] : « il passait pour parler fort purement le latin : on le regardait comme) plus lettré que les autres ».

⁶ À ce titre, Grundmann mentionne d'autres références où l'on peut constater le caractère évolutif du terme *litteratus* chez Cicéron, au sens où il renvoie diversement à plusieurs niveaux d'éducation : cf *De oratore* II,6,25 (à propos de Lélius) : « quem cognavimus virum bonus et non illitteratum » (traduction française : Cicéron, *De oratore*, dans *Dialogues sur l'éloquence : De oratore, Brutus, Orator*, op. cit., p.94 : « tout homme de bien et lettré qu'il était », qu'il serait peut-être toutefois plus juste de traduire par « tout homme de bien et non inculte qu'il était » pour accentué la double négation du latin) ; *De officiis* III,14,58 (à propos de Canius) : « nec infacetis et satis litteratus » (traduction française : Cicéron, *Les devoirs*, op. cit., p.353 : « non dépourvu d'esprit et assez cultivé ») ; *Pro Archia poeta* 2,3 (lors de la défense du poète Archia, Cicéron flatte son auditoire) : « ut me pro summo poeta atque eruditissimo homine dicentem hoc concursu hominum litteratissimorum » (traduction française : *Œuvres complètes de Cicéron*, t.II, *Plaidoyer pour le poète Archias*, D. Nisard (éd.), Dubochet, Paris, 1869 [en ligne] : « c'est qu'ayant à plaider pour un grand poète, pour un savant, devant un auditoire si instruit(, en présence de juges éclairés) »).

Par ailleurs, après le IV^e siècle (si ce n'est avant), nous dit Grundmann, « plus personne ne parlait comme on écrivait »¹ : la langue parlée se diversifiait et ne correspondait plus à la tradition littéraire latine classique, c'est-à-dire au latin « scolaire ». *Litteratus* renvoyait alors d'une part, au fait de savoir écrire et lire la langue latine (*litterate loqui*), c'est-à-dire le latin de la tradition classique, selon les usages de la *grammatica*, et d'autre part au fait d'appartenir, du même coup, à une classe sociale spécifique (et lettrée, en l'occurrence). Au Moyen Âge, les laïcs furent progressivement exclus de l'éducation littéraire, alors cloisonnée dans les monastères et les écoles cathédrales des évêchés, et l'instruction devint un monopole de clercs². Comme le précise, là encore, Herbert Grundmann :

Ce n'est que depuis lors que s'est complétée et durcie la situation qui paraissait normale et typique des hauts siècles médiévaux, telle qu'elle avait été initialement esquissée : seuls les clercs et les moines sont des *litterati*, avec au moins un minimum de connaissances en écriture et en latin ; les laïcs jusqu'à la plus haute noblesse, souvent jusqu'au roi, sont pour la plupart des *illitterati*, bien qu'ils aient leurs propres traditions et formes d'éducation sans alphabétisation, mais ils sont capables de lire dans des cas exceptionnels, notamment les femmes nobles. Depuis, *litteratus* est utilisé de plus en plus fréquemment, presque comme synonyme de clerc, *illitteratus* de laïc et *idiota*³.

Pourtant, les efforts de désolidarisation de cette lecture hiérarchisée et clivée de l'accès au savoir par cette dichotomie *clericus/laicus* ou *litteratus/illitteratus* méritent maintenant d'être appréhendés. Dans *Laien in der Philosophie des Mittelalters*, Ruedi Imbach donne une définition minimale de l'*illitterati* pour la période s'étendant de 1200 à 1380 : le terme qualifiait, comme nous le mentionnons en amont, celui qui n'avait pas suivi un « cycle d'étude régulier » à l'université. Cette définition (quoique fragmentaire) suffit pour la période indiquée, dans la mesure où elle permet de mettre en lumière son corolaire paradoxal, à savoir : « une compréhension non-universitaire du concept de connaissance universitaire »⁴, pour faire référence au développement d'une littérature en langue vernaculaire. Les laïcs (*illitterati*) ont effectivement tenté d'élever la langue vulgaire au rang de langue érudite, comme langue de

¹ GRUNDMANN, Herbert, *Litteratus-illiteratus*, op. cit., p.23 [dans le texte : « Niemand sprach mehr, wie man schrieb »].

² Depuis l'époque carolingienne (VIII-IX^e siècles), les écoles étaient entre les mains de l'Eglise et étaient toutes rattachées à « un grand établissement religieux, monastère, cathédrale ou collégiale », cf VERGER, Jacques, *Les universités au Moyen Âge*, op. cit.

³ GRUNDMANN, Herbert, *Litteratus-illiteratus*, op. cit., p.44 [dans le texte : « Seitdem erst vollendete und verhärtete sich der Zustand, der für die hochmittelalterlichen Jahrhunderte gleichsam normal und typisch erscheint, wie es anfangs skizziert wurde : nur Kleriker und Mönche sind *litterati* wenigstens mit einem Mindestmass an Schreib- und Lateinkenntnis ; die Laien bis zum höchsten Adel, oft bis zum König, sind zumeist *illitterati*, zwar mit eigenen schriftlosen Traditionen und Bildungsformen, aber nur ausnahmsweise lesefähig, am ehesten noch die adligen Frauen. Seitdem wird *litteratus*, immer häufiger gebraucht, fast gleichbedeutend mit Kleriker, *illiteratus* mit Laie und *idiota* »].

⁴ IMBACH, Ruedi, *Laien in der Philosophie des Mittelalters*, op. cit., p.2 [dans le texte : « ein reguläres Studium » ; « ein nicht-universitäres Wissenskonzept, wie es in der volkssprachlichen Literatur propagiert wird »].

culture légitime. Yves M.-J. Congar revient sur cet épisode : Charlemagne avait essayé d'élever « sa langue maternelle franque au niveau de la dignité de langue littéraire qui s'écrivît et s'enseignât selon la technique des Lettres et de la Grammaire alors réservée au latin »¹. N'y parvenant pas, une coupure nette sépara alors – mais celle-ci avait déjà commencé dès le IV^e siècle – « la langue écrite, qui était celle de l'Eglise et qui faisait, dans les écoles, l'objet de l'enseignement des *Litterae*, et les langues parlées, celles des laïcs »². Le vœu de Grundmann de corriger « *clerici litterati* » d'un côté, et « *laici illitterati* » de l'autre, est ainsi exhaussé depuis le Xe siècle, ces groupes de mots étant mentionnés presque partout. Mais la dichotomie (linguistique, en premier lieu) entre le latin et les langues vernaculaires, engrainée par l'étude ou non de la grammaire, qui fut, en plus, une « opération longue et difficile pour quelqu'un du XIII^e siècle »³ (pour reprendre les termes de Serge Lusignan), porte sans cesse avec elle l'opposition (également culturelle et sociale) entre les clercs et les laïcs.

Le latin est perçu comme une langue quasi divine alors que les langues vernaculaires sont fondamentalement entachées de la confusion et brouillées par la mouvance. Elles ne peuvent se prêter à une réflexion grammaticale. Le latin s'oppose au vernaculaire et le domine comme la classe des clercs s'oppose et domine celle des laïcs. Cette attitude ferme évidemment toutes les voies à la constitution d'une réflexion sur le vernaculaire ou à l'élaboration d'une pensée en vernaculaire⁴.

Le manque de lettrisme de la noblesse laïque, y compris le manque, voire l'absence, d'éducation latine classique des rois et des souverains, n'a alors cessé de faire réagir : comment, en effet, rendre la justice ou décider en matière de justice sans savoir lire le droit et la loi ? Un souverain qui ne connaît pas les *litterae* paraît, de fait, illégitime. La compréhension du latin était donc devenue une faculté attendue des laïcs – ou du moins, de la noblesse laïque – et plus uniquement du monde ecclésiastique. Grundmann précise alors qu'à partir de ce que l'on a appelé la « Renaissance du XII^e siècle » (appellation sur laquelle nous avons pu dire quelques mots dans notre introduction et dans la section précédente, et à laquelle Congar préfère celle d'une « renaissance des Lettres »⁵), le terme *litteratus* recouvre une nouvelle acception. Grundmann parle même, ici, d'un nouveau « mouvement intellectuel »⁶, dont le porte-parole

¹ CONGAR, Yves Marie-Joseph, *Clercs et laïcs au point de vue de la culture au Moyen Âge*, op. cit., p.311. À ce titre, précisons ici aussi les termes de Pierre Riché : « Charlemagne, qui a voulu restaurer la culture intellectuelle en Occident, n'a pas pu redonner aux laïcs le goût de l'étude. Malgré ses efforts, la plupart des fonctionnaires laïcs de l'Empire étaient incapables de lire les capitulaires » : RICHE, Pierre, « Recherches sur l'instruction des laïcs du IX^e au XII^e siècle », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 5-18 (1962), pp.175-182, p.175.

² CONGAR, Yves Marie-Joseph, *Clercs et laïcs au point de vue de la culture au Moyen Âge*, op. cit., p.311.

³ LUSIGNAN, Serge, *Parler vulgairement. Les intellectuels et la langue française aux XIII^e et XIV^e siècles*, Vrin- Les Presses de l'Université de Montréal, Paris-Montréal, 1986, p.46.

⁴ *Ibid.*, p.46-47.

⁵ CONGAR, Yves Marie-Joseph, *Clercs et laïcs au point de vue de la culture au Moyen Âge*, op. cit., p.313.

⁶ GRUNDMANN, Herbert, *Litteratus-illiteratus*, op. cit., p.53 [dans le texte : « geistigen Bewegung »].

serait Jean de Salisbury. Dans le *Policraticus*, en effet, on peut lire que la condition pour devenir un *litteratus* est de savoir lire les *auctores*¹. Il s'agit, non pas tant de savoir les lire, mais surtout de les connaître. Autrement dit, maintenant, ce sont les ignorants qui sont classifiés d'*illitterati*². Avoir étudié la grammaire est le premier pas vers l'érudition, mais cet enseignement ne renvoie pas tant à l'apprentissage du latin (comme c'était le cas traditionnellement), qu'au fait d'être « “éduqué” dans un sens particulier, presque “éduqué de manière humaniste”, sur la tradition ancienne »³.

Congar souligne également ce point lorsqu'il définit le terme *litteratura* comme « porte de la culture, de ce qu'on appelle les humanités »⁴. Comme chez Cicéron, le terme *litteratus* contient un sens évolutif et sous-entend plusieurs niveaux d'exigence éducative. Mais à partir du XIIe siècle, les exigences du qualificatif *litteratus* deviennent plus élevées, dans la mesure où le terme présuppose clairement une connaissance de la culture classique. On l'a vu, la « culture des lettres »⁵ (*letterae*), dirigée et ordonnée vers l'étude des Ecritures et l'apprentissage de la grammaire, constituait, depuis le VII-VIIIe siècle, le monopole des clercs. Cette culture faisait incontestablement d'eux des « lettrés » (*litterati*), c'est-à-dire des hommes ayant une culture latine. À noter tout de même, selon Serge Lusignan, que le « clerc médiéval est un homme bilingue au minimum : il a appris enfant une langue vernaculaire et plus tard l'école l'a initié au latin. Il arrive aussi [...] que le clerc connaisse plus qu'une langue vernaculaire »⁶. Un peu plus loin, Lusignan précise encore son propos sur la condition linguistique du clerc, en montrant qu'il est plus juste de parler, non pas de bilinguisme, mais de « diglossie » : le clerc fait usage de deux langues différentes et leur attribue alternativement des statuts propres.

Cependant, progressivement, à côté de cette culture des *litterati*, une littérature laïque – non plus basée sur le latin scolaire – se développe et permet aux laïcs de s'alphabétiser dans leur propre langue. Entre le IXe et le XIIe siècle, elle s'émancipe, pour tendre vers une « culture nouvelle pour ceux qui ne savent pas lire le latin, les *illitterati* »⁷ - culture alors fortement inspirée par la culture classique et latine elle-même. Par conséquent, de plus en plus de laïcs connaissent progressivement le latin : la plupart sont des nobles, mais ce mouvement prend

¹ Cf Jean de Salisbury, *Policraticus*, VII, S.128.

² *Ibid.*, S.126.

³ GRUNDMANN, Herbert, *Litteratus-illiteratus*, *op. cit.*, p.54 [dans le texte : « 'gebildet' in besonderem Sinne, geradezu 'humanistisch gebildet' an der antiken Überlieferung »].

⁴ CONGAR, Yves Marie-Joseph, *Clercs et laïcs au point de vue de la culture au Moyen Âge*, *op. cit.*, p.313.

⁵ *Ibid.*, p.312.

⁶ LUSIGNAN, Serge, *Parler vulgairement*, *op. cit.*, p.9.

⁷ *Ibid.*

réellement de l'ampleur auprès des marchands (adeptes traditionnels, donc, du *negotium*). De plus, bien que le latin était resté longtemps en usage dans les documents administratifs municipaux, cette nouvelle culture en langue vulgaire prit progressivement place, jusqu'au point de s'émanciper complètement de la tutelle des écoles ecclésiastiques. Cette culture laïque émergea notamment en Italie, où « l'existence d'une civilisation urbaine » a été favorable – peut-être plus que nulle part ailleurs – « au maintien de la vie intellectuelle », pour reprendre ici les termes de Pierre Riché¹. Plus précisément, dès le XI^e siècle, l'Italie a vu l'émergence de nouvelles écoles communales, où des laïcs se formèrent « selon les besoins de leurs professions »² ; au XII^e siècle, le mouvement prit de plus en plus d'ampleur, jusqu'au point de s'amplifier drastiquement au XIII^e siècle (et suivants).

En outre, cette culture laïque se développa à travers les langues vernaculaires. Le contraste avec le latin était prégnant et constituait, selon Lusignan, une « opposition linguistique fondamentale ». Dans l'introduction de *Parler vulgairement*, on peut lire :

La langue vernaculaire semble à première vue ignorer la grammaire alors que l'apprentissage du latin dépend essentiellement de la grammaire. Le latin n'est connu que d'une faible partie de la population mais permet la communication à l'intérieur de la communauté européenne des clercs, alors que la langue vernaculaire réunit tous les habitants d'un territoire particulier. Les deux langues ont accès à l'écrit, mais selon des registres d'expression bien différents : la langue vernaculaire sert à l'expression poétique, à l'écriture de fiction, alors que le latin possède en exclusivité l'expression du savoir et du sacré³.

Par la suite, Lusignan précise toutefois le caractère spécifique du français, qui « occupe de plus en plus l'espace de l'administration civile et de la prédication » et qui, à partir du XIV^e siècle, « va s'essayer à l'expression du savoir »⁴. Il nous semble donc que Brunetto Latini ait, à son tour, participé à ce mouvement, et ce, à plusieurs niveaux. Tout d'abord, dans son *Tesoretto* (nous n'analysons pas les choses chronologiquement ici), qui est avant tout une œuvre poétique, il utilise la langue vernaculaire – en l'occurrence l'italien. De plus, en tant que notaire et membre du Conseil des Anciens, Latini utilise cette même langue vernaculaire dans le registre administratif. Enfin, il n'est pas tout à fait justifié de dire que l'expression du savoir en langue vernaculaire, qui plus est en langue française, n'a commencé qu'au XIV^e siècle : il suffit de penser au *Trésor* qui, en tant qu'encyclopédie – donc, par définition, une somme de savoirs (même si cette définition semble trop restrictive, comme nous le verrons) – participe de ce

¹ RICHE, Pierre, « Recherches sur l'instruction des laïcs du IX^e au XII^e siècle », *op. cit.*, p.179.

² CONGAR, Yves Marie-Joseph, *Clercs et laïcs au point de vue de la culture au Moyen Âge*, *op. cit.*, p.314-315.

³ LUSIGNAN, Serge, *Parler vulgairement*, *op. cit.*, p.9.

⁴ *Ibid.*

mouvement avant la datation susmentionnée par Lusignan¹. Il est également intéressant de constater que ce dernier définit l'« intellectuel du XIII^e siècle » par sa « conscience linguistique » qui est, de fait, « diglossique », comme nous l'avions vu, autour de la figure du clerc. En effet, ce dernier fait usage du latin mais aussi, dans le cas qui intéresse particulièrement Lusignan ici, du français, bien que l'usage de ces deux langues soit évidemment différencié : elles ne se chevauchent pratiquement pas, chacune ayant une fonction propre. Le rapport entre les deux langues est donc quasi-inexistant et le « français se trouve enclos par deux frontières qui lui ferment l'accès, l'une à la grammaire, l'autre à l'expression du savoir scolaire »².

Là encore, deux remarques pour ramener notre propos à Latini : cette conscience linguistique diglossique, si caractéristique de l'intellectuel au XIII^e siècle – et donc particulièrement du clerc, pour Lusignan –, est également présente chez Latini, laïc. Ce dernier connaît non seulement les deux langues (et même plus, puisqu'il connaît le latin ainsi que deux langues vernaculaires : l'italien, sa langue maternelle, et le français, sa langue d'exil), et cette caractéristique disparaît aussitôt dans le second point, le français du *Trésor* étant précisément ce qui permet à Latini de dépasser cette frontière (cette impossibilité d'une communication entre les langues et donc de leurs aspirations), dont parlait Lusignan. Le savoir scolaire est dorénavant (bien que Latini ne soit pas le premier à le mettre en œuvre) accessible, aux *illitterati laici*.

En outre, un autre effet de ce chevauchement entre langue latine et langue vernaculaire est souligné par Lusignan : l'émergence des traductions en langue vernaculaire, faisant du français une langue savante. Ce qui l'intéresse particulièrement ici est « l'effet qu'a exercé sur la pensée médiévale du rapport entre le français et le latin, l'expérience de l'appropriation en langue vernaculaire des grands textes latins à la base de la culture savante de l'époque »³ (cela renvoie directement à ce que Imbach appelait quant à lui « une compréhension non-universitaire du concept de connaissance universitaire »⁴). Cette appropriation en langue française des *auctoritates* constitue, selon Lusignan, « [la] matrice de la pensée médiévale », ou encore, une « assise à la pensée médiévale ». Il qualifie ainsi l'entreprise des traducteurs de l'expression, « en français, [de] ces “géants intellectuels” sur les épaules desquels sont assis les “nains

¹ Sur la datation du *Trésor*, cf BELTRAMI, Pietro G., *Introduzione*, dans Brunetto Latini, *Trésor*, *op. cit.*, p.vii-xxvi ; ID., « Tre Schede sul “Trésor” : 1. Il sistema delle scienze e la struttura del *Trésor* 2. *Trésor* e *Tesoretto* 3. Aspetti della ricezione del *Trésor* », *op. cit.* ; HEINIMANN, Siegfried, « Zum Wortschatz von Brunetto Latinis *Trésor* », dans *Vox Romania*, XXVII (1968), pp.96-105.

² LUSIGNAN, Serge, *Parler vulgairement*, *op. cit.*, p.91.

³ *Ibid.*, p.129.

⁴ IMBACH, Ruedi, *Laien in der Philosophie des Mittelalters*, *op. cit.*, p.23.

médiévaux” »¹. Et, afin de classer les textes de ces autorités, il se rapporte au modèle qu’en propose « le meilleur connaisseur des textes du XIII^e siècle »² : Vincent de Beauvais, auteur du *Speculum maius* – duquel Lusignan a d’ailleurs réalisé une édition critique de sa préface en 1979³. Lusignan décèle ainsi un certain *topos* parmi les traducteurs du XIII^e-XIV^e siècles : la difficulté de traduire du latin vers le français, ainsi que l’expression assumée de cette difficulté. Ce serait précisément au sein des préfaces aux traductions que l’on retrouverait « un apport essentiel et original à l’évolution de la problématique du fait de la langue française aux XIII^e et XIV^e siècles »⁴. Cet impact des traductions en langues vernaculaires dans le développement de la culture laïque au Moyen Âge, dont Brunetto Latini a été l’un des acteurs importants au XIII^e siècle, retiendra davantage notre attention ultérieurement. Pour le moment, il nous faut aller plus avant dans notre réflexion, afin de comprendre comment l’historiographie médiévale a pu être influencée par cette distinction complexe entre clerc et laïc, et entre *litteratus* et *illitteratus*.

En effet, dans un ouvrage de 1987, André Vauchez s’affairait à une réhabilitation d’individus, voire de catégories sociales, dont le rôle au Moyen Âge avait été trop souvent sous-estimé. La période qu’il couvre (dans le domaine spécifique de l’histoire religieuse du Moyen Âge en Occident) s’étend de 1100 à 1450 environ. Vauchez y constate une « vision dépréciative du rôle des simples fidèles » dans l’histoire de l’Eglise, qui aurait « trop souvent assimilée à celle de sa hiérarchie et de son clergé, tandis que la masse des chrétiens demeurerait dans l’ombre, comme frappée de suspicion »⁵. L’histoire de l’Eglise aurait été ainsi sous-tendue, selon lui, par l’idée qu’il existait, jusqu’à la Réforme, une hostilité et une rivalité constantes, mais aussi une complémentarité indéniable, entre les clercs et les laïcs (qui constituent « les deux éléments du peuple chrétien ») :

¹ LUSIGNAN, Serge, *Parler vulgairement*, op. cit., p.130.

² *Ibid.*, p.131.

³ LUSIGNAN, Serge, *Préface au Speculum majus de Vincent de Beauvais : réfraction et diffraction*, Bellarmin-Vrin, Montréal-Paris, 1979. Au sommet de cette hiérarchie, nous trouvons la Bible, puis s’en suivent « les docteurs les plus dignes de foi, ceux que l’Eglise a canonisés » (Pères de l’Eglise mais aussi certains écrivains du XII^e siècle), puis les « auteurs investis d’une autorité moyenne, c’est-à-dire les auteurs non canonisés » (les grands savants et théologiens du Moyen Âge), et enfin, dans une catégorie à part, les auteurs de l’Antiquité, comme Aristote, Cicéron, Priscien, etc. « Les œuvres traduites aux XIII^e siècle et XIV^e siècles sont celles qui sont à la base de l’enseignement universitaire, que l’on retrouve dans les bibliothèques des couvents et des collèges, que Vincent de Beauvais a réfléchies dans son grand miroir où se concentre tout ce qui est digne d’admiration et d’imitation parmi les faits et les dits, du monde visible et invisible, depuis le début des temps jusqu’à la fin du monde », LUSIGNAN, Serge, *Parler vulgairement*, op. cit., p.117.

⁴ *Ibid.*, p.133.

⁵ VAUCHEZ, André, *Les laïcs au Moyen Âge*, op. cit., p.7.

[...] la supériorité culturelle des clercs ainsi que le rôle de premier plan qu'ils jouaient dans le domaine de l'idéologie et de l'interprétation des événements leur permirent de présenter l'histoire de l'Eglise comme celle d'un formidable combat entre les défenseurs du Bien, assimilés selon les cas aux religieux, aux évêques ou à la papauté, et les forces du Mal, qui s'identifiaient à ces laïcs dont les sources ecclésiastiques de l'époque ne cessent de déplorer la rapacité et l'impiété¹.

Dans la lignée de Vauchez, Ruedi Imbach montrait à quel point la représentation des laïcs au Moyen Âge a pu être faussée et méprisée par un cléricalisme acerbe. Dans *Le défi laïque*, co-écrit avec Catherine König-Pralong et que nous avons déjà pu mentionner, on peut lire que l'« infériorité culturelle des laïcs » a été « politiquement orchestrée par le clergé » et « idéologiquement programmée et relayée »². Cela aurait entraîné une lecture historiographique éminemment cléricale de la philosophie médiévale, notamment « sanctionnée par l'encyclique *Aeterni patris* », programme d'étude catholique publié en 1879 par Léon XIII, dont nous avons déjà fait mention, qui influencera et « confortera durablement l'option cléricale » de la pensée médiévale³. Autrement dit, la littérature cléricale médiévale témoigne « d'une tendance à la soumission des laïcs », ceux-ci étant placés « dans l'ombre du clerc », pour reprendre les termes de König-Pralong, très proches de ceux de Lusignan⁴. Cela expliquerait que la culture laïque – c'est-à-dire à la fois la « culture non-universitaire » et la « littérature en langues vulgaires », qui apparaissent comme des mouvements anticléricaux⁵ – n'ait pas été au cœur des préoccupations de l'historiographie médiévale pendant longtemps.

En effet, au sein de celle-ci, la pensée philosophique a longtemps été considérée comme une exclusivité cléricale et, comme nous l'avons souligné, cette lecture a largement été catalysée par la lettre encyclique *Aeterni Patris* du pape Léon XIII au XIXe siècle. Celle-ci appelait à la restauration de la philosophie chrétienne selon les enseignements de Thomas d'Aquin et a conduit à un regain d'intérêt pour la scolastique, alors considérée comme le système philosophique véritable (dont les œuvres de Thomas d'Aquin auraient alors constitué l'expression la plus pure)⁶. En France, par exemple, l'enseignement philosophique était celui de « la scolastique cartésienne, c'est-à-dire ce cartésianisme mitigé qui fut adopté en général

¹ *Ibid.*, p.9.

² IMBACH, Ruedi et Catherine KÖNIG-PRALONG, *Le défi laïque.*, *op. cit.*, p.12.

³ *Ibid.*, p.13, n.1.

⁴ *Ibid.* On peut lire, à la suite : « Sa forme de vie est ancillaire et sa culture se présente comme un défaut de culture. De fait, jusqu'à la fin du XIIe siècle au moins, l'élite laïque est très majoritairement composée d'*illitterati*, c'est-à-dire d'hommes qui ne maîtrisent pas le latin et n'ont pas suivi un cursus de formation de type universitaire (ils n'ont pas étudié les arts libéraux) ».

⁵ Cf IMBACH, Ruedi, *Laien in der Philosophie des Mittelalters*, *op. cit.*, pp.26-30.

⁶ C'est en ce sens que l'encyclique a permis le développement ce que l'on a appelé le « thomisme scolastique ». Ce mouvement cherchait à renouveler les principes de la philosophie et de la théologie thomistes dans les écoles catholiques. L'encyclique souligne par exemple l'importance d'intégrer le raisonnement philosophique à la révélation chrétienne, en maintenant les limites de la raison naturelle, tout en promouvant la liberté de la recherche scientifique.

par l'enseignement ecclésiastique, au XVIII^e siècle »¹. Or, comme le souligne Jean Jolivet : « Cette philosophie allait donc être remplacée par une autre, purement médiévale » [ou du moins une scolastique purement médiévale], puisque l'encyclique « avait fait du thomisme la doctrine commune de l'Eglise catholique »².

Dans une situation faite de tels conflits, comment l'Université aurait-elle pu accueillir la philosophie médiévale réduite au thomisme par une synecdoque autoritaire, instrument de pouvoir du magistère romain, et dont les entours politiques ne pouvaient qu'inquiéter une république récente et encore menacée ? (...) S'il n'y a pas en France de chaires universitaires affectées expressément et de plein droit à l'histoire de la philosophie médiévale, c'est le résultat des positions politiques du catholicisme français avant la guerre de 1914, et de l'encyclique *Aeterni Patris*³.

Du point de vue de l'historiographie médiévale, il semble donc que l'encyclique ait exercé une influence significative. En effet, cet appel à restaurer la philosophie chrétienne selon les enseignements de Thomas d'Aquin a conduit à un regain d'intérêt pour la scolastique. Cette injonction a conduit à se concentrer sur les contributions philosophiques et théologiques de l'Aquinate et d'autres penseurs scolastiques. Certes, la pensée médiévale a été réinterrogée, mais l'historiographie a surtout mis l'accent sur les aspects cléricaux de la pensée médiévale – qui plus est parce qu'elle était soutenue institutionnellement par l'Eglise. Les éditions critiques de textes médiévaux se sont également accentuées – bien que déjà bien initiées avant cette date⁴. L'encyclique invitait à aborder des questions contemporaines à travers le prisme de la

¹ RENAN, Ernest, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Calman Lévy, Paris, 1883, p.245 (plus précisément : « L'enseignement philosophique du séminaire était la scolastique en latin, non la scolastique du XIII^e siècle, barbare et enfantine, mais ce qu'on peut appeler la scolastique cartésienne, c'est-à-dire... »).

² JOLIVET, Jean, *Les études de philosophie médiévale en France de Victor Cousin à Etienne Gilson*, dans R. Imbach et A. Maierù (dir.), *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento. Contributo a un bilancio medievale*, Edizioni di Storia e di Letteratura, Rome, 1991, pp.1-20, p.12, n.12. Jolivet montre que le problème est que les revues néo-thomistes accessibles en France à ce moment-là étaient majoritairement antisémites et constituaient de virulentes critiques de « ce qui faisait l'essentiel des conceptions théoriques et pratiques des républicains et des intellectuels français », tout cela dans le contexte de l'affaire Dreyfus : ce qui était « inacceptable » – bien que, précise-t-il, tous les catholiques ne soient pas, alors, nécessairement des réactionnaires (*ibid.*).

³ *Ibid.*, p.13.

⁴ On sait par exemple que Victor Cousin avait édité des textes majeurs d'Abélard, comme *Ouvrages inédits d'Abélard* (1836) et *Petri Abaelardi Opera* (1849 et 1859). De plus, concernant ce dernier ouvrage, il convient de mentionner ici son co-éditeur : Charles Jourdain, qui fut également le lauréat du concours de l'Académie des sciences morales et politiques de 1856, dont le thème portait sur la philosophie de Thomas d'Aquin – donc l'intérêt pour ce dernier ne date pas exclusivement de la parution de l'encyclique (1879). Jean Jolivet revenait sur le contenu de ce programme (ainsi que sur celui de 1845, qui portait sur la philosophie scolastique) : l'exigence de celui de 1856 était de « porter un jugement approfondi sur la doctrine de Thomas d'Aquin, déterminer “ce qu'elle peut avoir de défectueux, ce qui paraîtra vrai et durable, et digne encore de trouver place dans la philosophie de notre temps ; les autres articles sont intéressants pour l'historien, car ils demandent notamment qu'on examine l'authenticité des ouvrages de Thomas et leur ordre de composition, qu'on expose la suite de sa doctrine chez les Dominicains et les controverses avec les Franciscains aux 14^e et 15^e siècles » (JOLIVET, Jean, *Les études de philosophie médiévale en France de Victor Cousin à Etienne Gilson*, op. cit., p.4).

scolastique médiévale, en particulier de la pensée thomiste¹, c'est-à-dire au détriment des pensées laïques, considérées comme moins centrales dans la tradition intellectuelle de l'Eglise².

1.1.2.2. Changement de paradigme historiographique, ou la philosophie laïque par le prisme de l'histoire de la philosophie

Dans un article écrit « à quatre mains » (comme ils aiment à le rappeler), Etienne Anheim et Sylvain Piron utilisent la notion de « travail intellectuel » pour qualifier la production intellectuelle occidentale au Moyen Âge³. Cette appellation permet de mettre l'accent sur deux dimensions importantes. D'une part, ce « travail intellectuel » regroupe les différentes facettes de la production intellectuelle médiévale, à savoir : « l'œuvre de pensée, les conditions de sa production et les instruments dont elle fait usage »⁴. Autrement dit, les auteurs souhaitent mettre l'accent, ici, sur la production des idées, en interrogeant tout son déroulé ainsi que ses circonstances d'apparition :

En ce sens, il importe autant d'analyser les doctrines produites que de décrire les méthodes de réflexion, les techniques d'écriture et l'usage des notions, dimensions par lesquelles se créent des traditions problématiques dont l'unité et la cohérence, trop souvent essentialisées, sont le résultat, précisément, d'un travail historique de part en part⁵.

D'autre part, la notion de « travail intellectuel » permet de mettre en lumière le fait (essentiel selon les auteurs) que « la production d'idées n'est pas une activité hors du monde ».

¹ C'est par exemple le cas de Jacques Maritain ou d'Etienne Gilson, qui avaient tous deux plaidé pour une synthèse entre la philosophie de Thomas d'Aquin et les enjeux contemporains, en considérant notamment la foi et la raison comme des alliés (on parle alors de « néo-thomisme », sans toutefois tomber, avec ces auteurs, dans une vision nationaliste et conservatrice exclusiviste). Voir par exemple (et pour ne citer qu'eux) : MARITAIN, Jacques, *De la Philosophie chrétienne*, Grasset, Paris, 1946, ou encore ID., *Le Sens de la liberté*, Grasset, Paris, 1935 ; GILSON, Etienne, *Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 6^e éd., Vrin, Paris, 2000 [1^{re} éd. : 1919], ou encore ID., *L'Esprit de la philosophie médiévale*, op. cit. Alain de Libera avait alors tenté d'expliquer pourquoi le médiévisme français avait pris ses distances avec la pensée philosophique de Gilson, et il décrivait précisément celle-ci par les mots de Gilson dans son ouvrage inachevé publié à titre posthume, *Constantes philosophiques de l'Être* : « [il s'agit de] "la manière de philosopher que le pape Léon XIII a décrite" sous le titre de "philosophie chrétienne dans l'encyclique *Aeterni Patris* et dont il a donné pour modèle la doctrine de saint Thomas d'Aquin" », DE LIBERA, Alain, *Les études de philosophie médiévale en France d'Etienne Gilson à nos jours*, dans R. Imbach et A. Maierù (dir.), *Gli studi di filosofia medievale fra Otto et Novecento*, op. cit., pp.21-50, p.31.

² Concernant l'influence et l'impact de l'injonction de l'*Aeterni Patris* sur les études médiévales, nous renvoyons, pour plus de détails, à l'étude de HÖDL, Ludwig, « Zur Wirkungsgeschichte der Enzyklika "Aeterni Patris" Leos XIII. in der deutschen Philosophie und Theologie », dans *Münchener Theologische Zeitschrift*, 30 (1979), pp.241-256. Sur les moments clés de l'historiographie philosophique entre 1850 et 1950 – qui se situe donc en amont de la périodicité de notre étude –, nous renvoyons également à l'ouvrage collectif de IMBACH, Ruedi et MAIERU, Alfonso (dir.), *Gli studi di filosofia medievale fra Otto et Novecento*, op. cit., ainsi qu'à l'étude plus spécifique de IMBACH, Ruedi, *La philosophie médiévale*, dans André Robinet (dir.) *Doctrines et concepts, 1937-1987 : Rétrospective et prospective, cinquante ans de philosophie de langue française*, Vrin, Paris, 1988, pp.109-126.

³ ANHEIM, Etienne et PIRON, Sylvain, « Le travail intellectuel au Moyen Âge. Institutions et circulations », op. cit.

⁴ *Ibid.*, p.482.

⁵ *Ibid.*

Nous rejoignons donc l'idée d'Anheim et de Piron selon laquelle l'activité intellectuelle des auteurs médiévaux ne saurait se lire sans la considération conjointe de leur statut social :

Entre le moine, le clerc universitaire et le laïc serviteur du prince, se distinguent des modes de vie qui sont aussi des façons de penser et d'écrire, en un mot de s'inscrire dans un espace social du savoir, qui constitue un ensemble de normes, de contraintes et de conditions concrètes indissociables de l'exercice intellectuel lui-même¹.

Arrêtons-nous un instant sur cette citation. Deux éléments nous semblent particulièrement importants (mis en évidence dans la citation). D'abord, les auteurs parlent d'un « espace social du savoir ». Comme nous l'avons souligné, l'activité de penser est ici appréhendée de manière indissociable d'un univers social qui lui est relatif, mais aussi d'un statut et d'un mode de vie particuliers. La vie intellectuelle (si l'on peut l'appeler ainsi) ne saurait donc être comprise comme une simple activité spirituelle et hermétique au monde, mais elle bien plutôt conçue comme une « activité » au sens propre, c'est-à-dire comme quelque chose qui se fait, qui se produit *dans* le monde : il s'agit de quelque chose de concret, de pragmatique, en rapport direct avec le réel. Autre élément important : l'intellectuel est explicitement pensé dans et hors de la corporation universitaire. Il renvoie tout autant au « clerc universitaire », au « moine », qu'au « laïc serviteur du prince », c'est-à-dire – concernant ce dernier – à celui qui n'a pas appris la *grammatica* traditionnelle. Le laïc est ainsi pleinement intégré dans ce panorama intellectuel.

Or, nous avons déjà pu mentionner à quel point « la longue imprégnation cléricale de l'historiographie médiévale » (pour reprendre ici les termes de Catherine König-Pralong) avait eu pour conséquence directe « un départ à retardement de l'histoire de la philosophie laïque médiévale »². König-Pralong explique ce manque de curiosité par le paradoxe suivant, déjà évoqué à la fin de notre précédente section : la considération des laïcs au Moyen Âge ne fut analysée que par le prisme de la représentation que s'en faisaient les clercs au Moyen Âge (représentation notamment alimentée par la publication de l'encyclique papale susmentionnée au XIXe siècle). Ainsi, pour les clercs, les laïcs incarnaient des hommes intellectuellement et socialement inférieurs : il s'agit des *illitterati* – terme venant renforcer cette différence culturelle, opérée et donc entretenue par les clercs eux-mêmes. Selon König-Pralong, trois conséquences découlent de cette « lecture cléricale ». Premièrement, la philosophie médiévale

¹ *Ibid.* Nous soulignons.

² KÖNIG-PRALONG, Catherine, *Le bon usage des savoirs*, *op. cit.*, p.296 ; ou encore ID., « Les laïcs dans l'histoire de la philosophie médiévale », *op. cit.*, p.169 et IMBACH, Ruedi et KÖNIG-PRALONG, Catherine, *Le défi laïque*, *op. cit.*, p.12-13.

a majoritairement été rattachée à un contexte institutionnelle précis et hermétique : celui des écoles cathédrales, monastères et ensuite universités, ce qui excluait, de fait, d'autres potentiels lieux du savoir et d'autres publics. Deuxièmement, la philosophie médiévale a été abordée par des textes latins écrits par des clercs, au détriment d'une étude plus ample de l'écriture savante au Moyen Âge, qui aurait pu introduire, par exemple, une considération des historiens, selon la préconisation de notre autrice. Et troisièmement, du point de vue de l'objet, il semble que les historiens se soient surtout concentrés, en lisant ces textes, sur les questions en rapport plus ou moins franc avec la théologie, en délaissant de leur enquête une lecture plus attentive de « la philosophie politique et la philosophie des sciences »¹.

C'est en ce sens que, dans un autre texte, König-Pralong montre en quoi l'étude pionnière de Ruedi Imbach, *Laien in der Philosophie des Mittelalters*, peut s'inscrire comme le « marqueur d'un double tournant dans la problématique des rapports de l'historiographie philosophique aux laïcs médiévaux »², point que nous avons précisément mentionné en amont. En effet, cette étude démontre « qu'il est parfois nécessaire de changer de méthodologie pour apercevoir des objets nouveaux : en empruntant les voies ouvertes par l'histoire culturelle et sociale, il a été possible de sortir des schémas cléricaux de l'histoire de la philosophie médiévale ». Rappelons effectivement que la « question laïque » ne semble avoir constitué un terrain d'investigation que pour les historiens de l'Eglise et ceux de la culture, avant d'en devenir réellement un pour les historiens de la philosophie médiévale³. De façon tout à fait inédite, Ruedi Imbach tourne son enquête vers la situation intellectuelle, culturelle, « mais aussi sociopolitique des acteurs historiques » du Moyen Âge, en incluant précisément les laïcs et en les analysant par le prisme d'un regard philosophique⁴. Ce geste méthodologique est tout à fait novateur. C'est en ce sens que König-Pralong reconnaît à Ruedi Imbach d'avoir enclenché une « tendance nouvelle consistant à regarder ces auteurs comme des auteurs de philosophie parmi d'autres, et non comme des poètes philosophant à temps perdu, des dilettantes »⁵.

D'un point de vue historiographique, Imbach aurait donc radicalement déplacé la focale de l'histoire de la philosophie médiévale, en s'intéressant au lien entre la philosophie et les

¹ KÖNIG-PRALONG, Catherine, *Le bon usage des savoirs*, op. cit., p.297.

² ID., « Les laïcs dans l'histoire de la philosophie médiévale », op. cit., p.171.

³ Pour les historiens des deux premiers genres et leurs contributions, nous renvoyons au début de la section précédente, où nous avons déjà pu faire mention des différents travaux cités ici par König-Pralong.

⁴ *Ibid.*, p.171.

⁵ *Ibid.* Toutefois, Imbach n'est pas le premier à analyser philosophiquement ces auteurs médiévaux : sur la figure de Dante, König-Pralong cite par exemple les travaux de Bruno Nardi, préliminaires à ceux d'Imbach dans le champ philosophique : cf par exemple NARDI, Bruno, *Nel mondo di Dante*, Edizioni di Storia e Letteratura, Rome, 1944 ; ID., *Dal "Convivio" alla "Commedia" : sei saggi danteschi*, Istituto storico per il medio evo, Rome, 1960 ; ID., *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Florence, 1967.

laïcs, en tant que ces derniers apparaissent à la fois comme auteurs, mais aussi comme lecteurs et destinataires de textes philosophiques au Moyen Âge. Ruedi Imbach s'insérerait par là même dans le courant historiographique « néohistoriciste » (*Rezeptionsgeschichte*)¹ :

La méthodologie à l'œuvre dans cette enquête peut être caractérisée par une double exigence d'individuation et de différenciation. Toute intervention d'un acteur de l'histoire, documentée par une source écrite, est située dans un lieu concret et un temps précis. Les médiévaux de R. Imbach ne parlent pas l'anglais moderne, comme les médiévaux des histoires analytiques, ni le latin exclusivement – comme ceux d'E. Gilson. Les différences affluent (et arrêtent le lecteur) dans les nombreuses et longues citations en langues originales, qui attestent de la multiplicité des langues rencontrées par l'historien des laïcs².

Ruedi Imbach aurait donc mis l'accent (selon König-Pralong) sur les textes et sur les deux dimensions essentielles auxquelles ils renvoient : leurs auteurs et leurs destinataires. L'analyse des textes écrits par et/ou pour des laïcs offrirait, selon lui, une nouvelle perspective dans l'analyse de la philosophie médiévale, révélerait même une richesse jusqu'alors trop souvent sous-estimée (si ce n'est totalement négligée), ainsi qu'un « gain majeur en diversité » pour l'historiographie elle-même³. Ce nouveau regard aurait également pour avantage de remettre en question l'importance accordée aux anciennes pratiques, « en particulier le rapport privilégié du médiéviste philosophe à la scolastique, au latin et aux genres littéraires issus de l'enseignement universitaire – questions, commentaires et sommes »⁴.

¹ Cf KÖNIG-PRALONG, Catherine, « Les laïcs dans l'histoire de la philosophie médiévale », *op. cit.*, p.150. L'objectif de l'article est précisément d'établir un compte rendu précis des différentes historiographies en philosophie médiévale depuis les années 1950. En énumérant les différents courants qui ont pu s'exercer dans ce domaine, l'historienne montre en quoi les historiographiques néohistoricistes ont fait contrepoids à un ancien type de méthodologie. Celui-ci cherchait avant tout à penser une certaine « actualité de la pensée médiévale » (König-Pralong reprend ici le titre de l'ouvrage de Jacques Follon et James McEvoy (dir.), 1994), en tentant de rapprocher les textes anciens à des concepts contemporains, c'est-à-dire à une réalité présente. Autrement dit, il s'agissait de se demander : « qu'est-ce que les textes ont à nous dire aujourd'hui ? qu'ont-ils à nous apprendre sur notre réalité présente ? ». Or, dorénavant, l'historien chercherait à se mettre davantage à bonne distance de son objet, en approchant « la philosophie médiévale par l'histoire culturelle, intellectuelle et sociale ». Elle précise alors que, par là même, le « sol ferme des problèmes essentiels et intemporels se dérobe ; les points d'attache sont désormais des individus concrets : les acteurs politiques, sociaux et intellectuels ». Dans ce contexte, deux types de travaux sont alors apparus dans le monde germanophone : ceux qui s'interrogeaient sur ce qui s'est produit avant la production des textes (l'« *Entstehungsgeschichte* ») et ceux qui s'interrogeaient sur la réception (postérieure donc) de ces textes (la « *Rezeptionsgeschichte* »). Bien que les traditions historiographiques néohistoricistes comportent une marge d'erreurs possibles – en tant qu'elles doivent compter sur l'édition et la réédition constante des documents étudiés, « sans point d'ancrage fixe et atemporel » (comme c'était le cas de l'historiographie antécédente) -, elles ont largement afflué au cours des dernières décennies. C'est donc dans cette perspective que König-Pralong inclue une réflexion sur les travaux de Ruedi Imbach, en ce qui concerne, plus spécifiquement, la Suisse.

² *Ibid.*, p.155.

³ IMBACH, Ruedi et KÖNIG-PRALONG, Catherine, *Le défi laïque*, *op. cit.*, p.31.

⁴ *Ibid.* Ici, les auteurs cherchent en fait à montrer en quoi cette étude renouvelée des « entreprises laïques » médiévales signifie à la fois un gain (que l'on vient de citer), mais aussi une perte. En effet, cette étude permet de diversifier les approches et les prises de contacts avec d'autres disciplines (gain), mais d'un autre côté, cela implique aussi une certaine « perte » d'un point de vue historique, puisque le Moyen Âge cesse d'être représenté à travers une représentation idéalisée où la compréhension du monde passait seulement par des valeurs spirituelles et qualitatives. Ce changement de perspective de la part des historiens permet d'ouvrir la réflexion sur des

En effet, dès la préface de *Laien in der Philosophie des Mittelalters*, Imbach pointe du doigt la négligence des historiens de la philosophie médiévale dans la considération du rôle des laïcs dans ce champ disciplinaire. La recherche traditionnelle et prédominante s'étant principalement penchée sur les textes universitaires et savants, il en a résulté une ignorance claire d'une grande partie de la production philosophique destinée aux profanes. Bien qu'il n'y ait pas eu, au Moyen Âge, « une véritable philosophie laïque ou un esprit laïc clairement identifiable »¹, amorcer une étude qui se demande s'il existe, ou non, « des relations significatives entre le statut de laïc du destinataire ou de l'auteur d'un texte philosophique et la philosophie représentée »² pourrait ouvrir une voie inédite dans l'histoire de la philosophie médiévale. Dans la suite de sa préface, Imbach explique alors qu'il souhaite compléter les recherches entamées par le Centre de recherche collaboratif « 226 Würzburg/Eichstätt » – dont les études concernaient notamment le processus de transmission des connaissances du latin vers les langues vernaculaires. La « tendance nouvelle » que König-Pralong évoquait en amont (pour qualifier l'attitude méthodologique de Imbach en histoire de la philosophie) peut renvoyer à cette approche, à savoir : l'intérêt porté à l'écriture de la philosophie en langue vulgaire par des auteurs laïcs et à destination d'un public laïc, comme vecteur d'une valeur renouvelée (ou nouvelle) à la philosophie dans sa forme écrite. Mais Imbach va encore plus loin :

Contrairement au SFB 226, qui estimait qu'il fallait renoncer au terme 'laïc' en raison de son utilisation indifférenciée, il m'a semblé que la question du laïc comme destinataire des textes philosophiques pouvait être clairement définie. Au cours des travaux, il est toutefois apparu clairement que les laïcs devaient être pris en compte non seulement en tant que destinataires, mais aussi en tant que producteurs de textes philosophiques³.

Toutefois, Imbach met en garde contre deux raccourcies qu'il convient d'éviter absolument dans le cadre d'une étude sur la philosophie laïque en langue vulgaire. D'une part, il est totalement faux et réducteur d'identifier la littérature en langues vulgaires à un public exclusivement laïc : les laïcs pouvaient également être les destinataires de textes latins. D'autre part, la *transmission* des connaissances en langues vernaculaires ne signifie pas seulement *une*

alternatives, déconstruisant ainsi une représentation et une image parfois rigides et inflexibles de la philosophie médiévale, pour la diriger vers plus de diversité intellectuelle.

¹ IMBACH, Ruedi, *Laien in der Philosophie des Mittelalters*, op. cit., p.9 [dans le texte : « eine eigentliche Laienphilosophie oder einen eindeutig bestimmbar laikal Geist »].

² *Ibid.*, p.10 [dans le texte : « Gibt es signifikative Beziehungen zwischen dem Laienstand des Adressaten oder Verfassers eines philosophischen Textes und der Philosophie, die vertreten wird ? »].

³ *Ibid.*, p.11 [dans le texte : « Im Gegensatz zum SFB 226, der auf den Laienbegriff wegen seines undifferenzierten Gebrauches glaubte verzichten zu müssen, schien es mir, dass die Frage nach dem Laien als Adressaten philosophischer Texte durchaus klar eingegrenzt werden kann. Im Laufe der Arbeit zeigte sich allerdings, dass die Laien nicht nur als Rezipienten und Adressaten, sondern auch als Produzenten philosophischer Texte berücksichtigt werden müssen »].

traduction de celles-ci : il ne s'agit pas seulement de transférer des contenus de savoirs dans une autre langue, mais il s'agit plutôt d'« une transformation qui renouvelle et change de manière créative la philosophie en tant que telle »¹. Autrement dit, parler de traduction ne suffit pas pour qualifier cette entreprise : il s'agit plutôt de *créer* et d'*imaginer* de nouvelles manières de transmettre et d'appréhender lesdites connaissances. À l'issue de la lecture de la préface de l'ouvrage, on comprend donc bien que le but, pour Imbach, est de démontrer l'importance des laïcs dans le panorama de la philosophie médiévale, sans prétendre pour autant à une philosophie laïque différenciée. Il souhaite plutôt démontrer la nécessité d'élargir le champ d'étude afin d'y inclure des contributions trop souvent ignorées.

Avant de revenir plus en détail sur cette philosophie laïque dont il est question chez Imbach, il nous faut encore relever la mise à l'honneur, dans ce panorama, des encyclopédies, qu'il a pu exprimer dans son ouvrage collectif avec Catherine König-Pralong. Dans l'appréhension des textes et des auteurs qui, de bon droit, mériteraient d'être insérés dans l'étude de la philosophie au Moyen Âge, une attention particulière se porte effectivement sur le rôle des encyclopédies – à plus forte raison si celles-ci sont écrites par ou pour des laïcs. À ce titre, le *Trésor* de Latini est explicitement mentionné, en tant qu'œuvre s'inscrivant dans un genre littéraire à destinée avant tout politique – ce qui démontre, là encore, la nécessité de ne pas considérer ces œuvres de transmission de la connaissance en langues vulgaires comme de « simples » traductions :

En tant que programme culturel elle [l'encyclopédie] porte aussi une vision politique. Comme l'a souligné Baudouin Van den Abeele en 2008, la description du monde et des savoirs va de pair avec la maîtrise du monde. Dans les encyclopédies, la fonction du prince, sa domination sur le monde temporel, joue un rôle recteur ; elle organise et motive le propos. Mais l'encyclopédie joue aussi un rôle séminal dans le champ proprement intellectuel ; il suffit de mentionner l'influence de livres comme le *Trésor* de Brunetto Latini ou la partie du *Roman de la rose* rédigée par Jean de Meung. Le jugement sanctionnant le caractère philosophiquement faible des encyclopédies n'a pas de sens, sinon dans une optique absolue et anhistorique, qui prescrit d'ici la valeur des entreprises du passé. La recherche de ces cinquante dernières années a plutôt reconnu la pertinence spécifiquement laïque de ce genre littéraire, pour découvrir les tours propres de la pensée philosophique laïque, notamment sa dimension cumulative, qui n'est pas dépourvue d'intérêt pour une histoire des savoirs et de la culture sur la longue durée².

¹ *Ibid.*, p.12 [dans le texte : « eine Transformation, die die Philosophie als solche schöpferisch erneuert und verändert »].

² IMBACH, Ruedi et KÖNIG-PRALONG, Catherine, *Le défi laïque*, *op. cit.*, p.31. Pour la référence en citation : VAN DEN ABEELE, Baudouin, « Encyclopédies en milieu de cour », dans *Micrologus*, 16 (2008), pp.31-56. Dans son article « L'histoire de la philosophie médiévale depuis 1950 : méthodes, textes, débats », *op. cit.*, Catherine König-Pralong précise également que cette « attention aux genres littéraires, au texte et à sa facture, est aujourd'hui une spécificité de l'historiographie francophone » (p.153, n.47). Pour plus de détails sur le rôle de l'encyclopédie médiévale, et plus précisément sur le *Trésor* de Latini, nous renvoyons déjà ici (et nous y reviendrons) à MEIER, Christel, « Cosmos Politicus. Der Funktionswandel der Enzyklopädie bei Brunetto Latini », *op. cit.*, dont nous avons déjà pu faire mention en introduction. Contre une critique de l'encyclopédie médiévale, qui remet notamment en question son existence en tant que genre littéraire distinct pour en faire un genre exclusif de l'époque

Un mot sur l'enjeu « politique » des encyclopédies, qui ne peut être appréhendé sans une certaine recontextualisation du propos. Lorsqu'est mentionné, ici, le destinataire princier des encyclopédies, cela fait référence à une tradition littéraire qui s'inscrit dans une démarche éducative et morale des élites aristocratiques. Les princes (seigneurs, nobles) étaient détenteurs de territoires et jouissaient, par là même, de certaines prérogatives politiques et militaires. Dans ce cadre, les encyclopédies avaient pour objectif de rassembler le savoir de l'époque, mais aussi, et surtout, de garantir une éducation aux dirigeants quant à leurs responsabilités politiques. Le *Speculum maius* de Vincent de Beauvais (que nous avons déjà pu évoquer) en constitue un bon exemple : commanditée par le roi de France Louis IX (Saint Louis) en 1246 et achevée 17 ans plus tard, l'œuvre constitue une véritable compilation de la connaissance au Moyen Âge. Il s'agit d'une encyclopédie quadripartite (divisée en *Speculum naturale*, *Speculum doctrinale*, *Speculum morale* et *Speculum historiale*), qui puise ses sources dans d'innombrables textes aux origines diverses et aux sujets variés. La place accordée à la politique y est particulièrement importante (dans le *Speculum doctrinale*, cela concerne les livres VII à X, donc une quantité plus large que les autres sujets abordés) et, comme le remarque Serge Lusignan dans sa préface de l'ouvrage, cela souligne les intérêts spécifiques de Vincent de Beauvais. Le *Speculum maius* n'est d'ailleurs pas le seul ouvrage que l'auteur adresse au roi de France : lui sont également dédiés le *Liber consolatorius pro morte amici* (après la mort de son fils Louis) et le *Tractatus de morali principis institutione* (guide de conduite propre à sa fonction). Il dédie également, à son épouse, le *De eruditione filiorum nobilium* (concernant l'éducation des enfants de la noblesse)¹.

Par ailleurs, au-delà de la dimension politique de l'œuvre encyclopédique, l'accent est également mis sur les destinataires de celle-ci. Imbach et König-Pralong citent, en guise d'exemples, le *Trésor* de Latini et la partie du *Roman de la Rose* rédigée par Jean de Meung – partie que reprendra d'ailleurs Latini dans son *Tesoretto*, sur un ton presque parodique, mais avec une intention claire : la mise en perspective de la littérature antique relativement à la culture française. Pour en revenir au *Trésor*, Latini ne s'adresse pas tant au(x) prince(s) et à l'aristocratie nobiliaire ici, qu'à une nouvelle classe urbaine, le « *Popolo* », composé de marchands, d'artisans et de propriétaires terriens (qui occupent, à ce moment-là, un rôle crucial

moderne, l'autrice montre en quoi l'encyclopédie ne saurait être réduite à son caractère compilatif de connaissances existantes, mais constitue bien plutôt, déjà au haut Moyen Âge, un genre littéraire distinct et innovatif, bien que rattachée à une certaine tradition, mais sachant déjà s'adapter concrètement aux réalités et aux besoins de son époque. Par là même, l'encyclopédie médiévale a, comme l'argue König-Pralong, des applications pratiques et une réelle utilité sociale et politique.

¹ LUSIGNAN, Serge, *Préface au Speculum maius de Vincent de Beauvais*, op. cit.

dans l'émergence et l'évolution des communes dans le centre et le nord de l'Italie), et au podestat, représentant des intérêts du *Popolo*¹. Un nouvel attrait pour le contenu encyclopédique est également légitimé par nos chercheurs. Les encyclopédies auraient été délaissées par les historiens de la philosophie sous prétexte de leur « caractère philosophiquement faible ». En réalité, nous disent Imbach et König-Pralong, ce jugement se base sur un regard anachronique de l'historien, qui juge les œuvres du passé par le prisme du présent. Or, en tant qu'historien du passé, « la pertinence spécifiquement laïque de ce genre littéraire » se révèle particulièrement évocatrice².

En effet, comme nous le mentionnions, depuis environ 70 ans, le regard de l'historien tend progressivement à se diriger vers de nouvelles localisations, c'est-à-dire des lieux de savoir inédits, trop longtemps délaissés jusqu'ici : on peut alors penser, comme le suggèrent Imbach et König-Pralong, aux cours princières, aux centres urbains et leurs écoles, ainsi qu'aux confréries béguines et spirituelles³. Ils invitent également à se tourner vers des contenus alternatifs de pensée, et plus particulièrement vers un domaine spécifique : le droit civil, discipline laïque de prédilection mais qui fut, là encore, un pan de recherche trop souvent délaissé. Introduisant directement leur propos par un rappel de la définition de la philosophie, ils justifient, du même coup, l'intérêt de l'ouvrage :

La philosophie est un savoir critique ; elle remet sans cesse en question ce qu'elle pense savoir et ce qui semble acquis. Cet effort critique ne doit pas seulement viser les contenus de la philosophie, mais aussi l'activité philosophique elle-même. (...) Compte tenu de cette difficulté, on ne s'étonnera pas outre mesure du manque d'attention des historiens de la philosophie médiévale à la condition sociale des auteurs dont ils ont étudié la pensée. Le constat vaut en particulier pour une distinction socioculturelle fondamentale pour la société médiévale de l'Europe : la distinction entre clerc et laïc⁴.

¹ Pour rappel (bien que cela ait été expliqué un peu plus en détail dans notre introduction), les communes se mirent progressivement en place en réponse à la dissolution d'un pouvoir centralisé et aux rivalités entre seigneurs féodaux : théoriquement, les communes étaient encore rattachées au Saint-Empire romain germanique, mais en pratique, elles tendaient plutôt à s'en détacher pour constituer des entités indépendantes contrôlant les campagnes environnantes. Afin de défendre leurs libertés et d'assurer une certaine paix civile, cette nouvelle organisation politique, indissociable d'une montée de la conscience civique (à laquelle Latini entend précisément offrir des clés de compréhension ainsi que des pistes d'action), compte sur le soutien du podestat (qui prend alors le relai du régime consulaire, bien qu'il ne s'agisse pas pour autant d'une extirpation de la tradition aristocratique, car les podestats devaient posséder des compétences d'ordre militaire et politique, ce qui nécessitait certainement un détour par l'Université). Magistrat unique élu par la commune qu'il représente et de laquelle il est nécessairement étranger, le podestat allait ainsi devenir la figure de proue des revendications du *Popolo*. Concernant le sens qu'il convient d'accorder au terme « *popolo* », et à son opposition avec la *militia*, nous renvoyons ici à l'ouvrage de MAIRE VIGUEUR, Jean-Claude, *Cavaliers et citoyens. Guerre, conflits et société dans l'Italie communale*, op. cit.

² IMBACH, Ruedi et KÖNIG-PRALONG, Catherine, *Le défi laïque*, op. cit., p.31.

³ Cf *ibid.*, pp.11-32 et KÖNIG-PRALONG, Catherine, *Le bon usage des savoirs*, op. cit., pp.305-306.

⁴ IMBACH, Ruedi et KÖNIG-PRALONG, Catherine, *Le défi laïque*, op. cit., p.7-8.

Dans *Laien in der Philosophie des Mittelalters*, Ruedi Imbach évoquait déjà ce qu'il nommait un « double aveuglement »¹ de l'histoire de la philosophie sur cet objet. Les historiens de la philosophie auraient omis le fait que les textes philosophiques médiévaux aient été écrits, d'une part, par des individus historiques, et d'autre part, pour des destinataires spécifiques. Ainsi, se préoccupant majoritairement de textes provenant de la tradition philosophique universitaire ou savante, l'historiographie n'aurait pas suffisamment pris en considération « le statut du philosophe ou de ses destinataires »². L'enjeu est donc de changer de paradigme, afin de réhabiliter le rapport des laïcs médiévaux à la philosophie, en montrant comment ceux-là se sont appropriés celle-ci, à la fois à travers une réception cléricale de la philosophie (en tant que les clercs participaient à l'instruction des laïcs), mais également, et surtout, par le prisme d'une contribution nouvelle à celle-ci (en tant que la philosophie elle-même recevait un nouveau public et un nouvel objet).

En effet, comme nous l'avons esquissé en amont, l'écriture de la philosophie en langue vulgaire ne pouvait se faire sans engendrer, du même coup, une nouvelle conception de la philosophie elle-même. Au-delà de sa forme, adaptée à un public différent, c'est aussi son contenu qui s'en trouve touché, au profit d'une conception différente du savoir, point qu'aurait précisément trop mis de côté les historiens de la philosophie : « l'historien de la philosophie ne découvre pas de nouveaux auteurs, mais pointe la valeur proprement philosophique de l'écriture en langue vulgaire, comme de l'invention de nouvelles formes d'écriture de la philosophie »³. Autrement dit, au-delà du fait de pointer du doigt un manque d'intérêt évident de la part de l'histoire de la philosophie médiévale, il s'agit de montrer que l'ouverture de celle-ci à ce type de textes donnerait certainement accès à une appréhension différente de la philosophie médiévale :

Ces faits sont-ils sans rapport avec l'histoire de la philosophie ou ouvrent-ils l'accès à une perception différente de la philosophie au Moyen Âge ? Ces textes sont-ils une philosophie insipide et triviale qui ne mérite pas d'attention, ou un ensemble significatif de textes apportant un éclairage nouveau sur la fonction de la philosophie dans une situation historique précise ?⁴

¹ IMBACH, Ruedi, *Laien in der Philosophie des Mittelalters.*, op. cit., p.9 [dans le texte : « zweifache Blindheit »].

² *Ibid.* [dans le texte : « den Stand der Philosophierenden oder Adressaten zu berücksichtigen »].

³ IMBACH, Ruedi et KÖNIG-PRALONG, Catherine, *Le défi laïque*, op. cit., p.14.

⁴ IMBACH, Ruedi, *Laien in der Philosophie des Mittelalters.*, op. cit., p.9 [dans le texte : « Sind diese Fakten für die Philosophiegeschichte belanglos oder eröffnen sie den Zugang zu einer anderen Wahrnehmung der Philosophie im Mittelalter ? Handelt es sich bei diesen Texten um eine farblose Trivialphilosophie, die keine Aufmerksamkeit verdient, oder um eine signifikative Gruppe von Texten, die neues Licht werfen auf die Funktion der Philosophie in einer präzisen historischen Situation ? »].

Comme nous l'avons souligné, Imbach propose ainsi une nouvelle méthodologie, en analysant les textes composés par des laïcs, et parfois, aussi, à destination de laïcs. C'est précisément dans cette même optique qu'il rédige, quelques années plus tard, *Dante, la philosophie et les laïcs* (1996), en tâchant, dans une première partie, de déchiffrer quel a été le regard des historiens sur la philosophie médiévale. Constatant, là encore, un réel « échec » dans la faculté de saisir l'objet de celle-ci¹, Imbach préfère promouvoir (au même titre qu'Alain de Libera, qu'il mentionne) « la diversité des conceptions et des fonctions de la philosophie »². Il rappelle, à ce titre, que « la tâche de l'historien est moins de découvrir ce qui dure et demeure, que de mettre en lumière le changement et les différences »³. Cela signifie que nous ne saurions révéler ce que la philosophie médiévale fut *en général*, et il serait vain de tenter une telle entreprise. Autrement dit, on ne saurait identifier ce qu'était la philosophie laïque. Il est bien plus légitime, suggère Imbach, d'essayer de comprendre ce que les hommes du Moyen Âge pouvaient bien entendre par « philosophie » et ce qu'ils en attendaient – sans exclure, en ce sens, les textes qui ne correspondraient pas, de prime abord, à la « philosophie au sens strict », ou « scientifique », distinguée par Van Steenberghen⁴.

¹ ID., *Dante, la philosophie et les laïcs*, op. cit., p.1-6. Imbach revient, en effet, sur les positions de trois historiens qu'il juge intéressants pour appréhender l'histoire de la philosophie médiévale, bien qu'ils n'aient pas réussi, selon lui, à saisir concrètement l'objet proprement philosophique de celle-ci : (1) Etienne Gilson (*L'esprit de la philosophie médiévale*, op. cit.) a certes ouvert « de nouvelles voies à l'histoire de la philosophie du Moyen Âge » mais « croyait pouvoir unifier la totalité des œuvres de cette époque en les englobant sous la dénomination de "philosophie chrétienne" », tentative qui fut notamment critiquée par (2) Fernand Van Steenberghen (*Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Peeters Publishers, Louvain, 1974), « qui n'hésite pas à affirmer qu'« une philosophie cesserait d'être philosophie dans la mesure où elle deviendrait chrétienne » » et chercha un autre moyen de définir l'objet de la philosophie médiévale. Il instaura alors une distinction entre philosophie au sens large et philosophie au sens strict, cette dernière seule détenant, selon lui, une dimension scientifique : il s'agit de la philosophie des Universités. Selon Imbach, cette perception restait encore trop schématique et il se tourne alors enfin vers (3) Paul Vignaux (*Philosophie au Moyen Âge*, 3^e éd., Vrin, Paris, 2004 [1^{re} éd. : 1958]), qui s'est attaqué aux deux historiens susmentionnés. Selon Vignaux, il serait préférable d'appréhender la pensée médiévale par le prisme d'une « philosophie de la religion », en tant que celle-ci permettrait de redonner à la philosophie médiévale son caractère essentiellement philosophique en n'omettant pas son envergure. Selon Imbach, cette perspective reste la plus satisfaisante des trois, dans la mesure où elle aurait réentretenu un rapport sain entre théologiens et philosophes, mais là encore, l'objet même de la philosophie médiévale semble avoir été manqué, en tant que cette perception omet complètement des philosophes qui ne seraient pas religieux (Imbach mentionne par exemple les pensées de Siger de Brabant ou de Boèce de Dacie).

² IMBACH, Ruedi, *Dante, la philosophie et les laïcs*, op. cit., p.5. Cf ALAIN DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, op. cit.

³ *Ibid.*

⁴ VAN STEENBERGHEN, Fernand, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, op. cit., pp.80-85. Afin de tenter de dissiper les convergences entre les historiens de la pensée médiévale dans l'appréhension de ce qui méritait, ou non, le titre de « philosophie » au Moyen Âge, Van Steenberghen établissait, en effet, une distinction entre « philosophie au sens strict et philosophie au sens large », en montrant qu'elle s'exprimait en réalité beaucoup souvent que l'on ne le croit. Là où la philosophie au sens large renvoie, selon lui, à « une certaine conception de l'univers et de l'homme, une vue globale sur le monde, l'humanité, la destinée humaine », qui peut se rencontrer, indifféremment, « à tous les degrés de civilisation et sous les formes les plus variées », et est « intimement liée à d'autres composantes de la culture : religion, art, coutumes, littérature, etc », la philosophie au sens strict renvoie, quant à elle, à la philosophie en tant que « discipline scientifique » (p.80). Cette dernière est celle qui s'enseigne, qui se spécialise et s'organise en système. L'ambition de Van Steenberghen n'est pas d'opposer ces deux types de philosophies, dans la mesure où, au contraire, elles ont toujours communiqué entre elles. D'où l'importance, dans le cas du Moyen Âge, d'intégrer, dans une réflexion sur la philosophie médiévale, la littérature théologique telle

Imbach exhorte donc à s’émanciper de cette tendance historiographique consistant à définir la philosophie médiévale uniquement par le lien entre foi et raison. Ici, il fait explicitement allusion à Etienne Gilson, qui considérait « “la philosophie chrétienne” [comme] la quintessence de la pensée médiévale »¹ et interprétait cette dernière dans un sens unilatéral, sans prendre en considération « la diversité réelle des problèmes et des méthodes des approches médiévales »². En se limitant, bien trop souvent, à une approche stimulée par une vision néo-scholastique de la philosophie (elle-même influencée, on l’a vu, par les principes formulés dans l’encyclique *Aeterni Patris*), l’historiographie n’aurait pas suffisamment pris en considération le statut social des auteurs et des destinataires des textes philosophiques qu’elle étudie (selon ce « double aveuglement » dont il était déjà question en amont). Or, aux yeux de Imbach, il s’agit-là d’une interrogation fondamentale – et c’est notamment en cela que sa démarche est originale –, si l’on souhaite proposer un examen du rôle effectif qu’a joué la philosophie dans un contexte historique précis. Comment les idées philosophiques ont-elles été formulées ? Comment ont-elles été diffusées ? Quel a été leur impact au sein de la société médiévale ? Pour le dire autrement, au-delà d’une analyse des contenus de pensée philosophique, il s’agit de s’interroger sur les conditions sociales, politiques ou encore économiques dans lesquelles de tels contenus ont pu naître.

Dans le cadre d’une recherche sur les destinataires et les auteurs laïcs de textes philosophiques au Moyen Âge, il convient tout d’abord de définir ce que l’on entendait par philosophie au Moyen Âge. Et c’est là que la chose a pu, selon Imbach, freiner de nombreux historiens de la tâche proposée ici. Cette « philosophie » médiévale ne saurait être déterminée a priori par « une conception normative [...] empruntée à des modèles anciens ou modernes ». Dans le cadre de son étude, Imbach justifie donc la nécessité d’élargir la compréhension de ce qu’on entendait par « philosophie » au Moyen Âge. Celle-ci comprenait certes, des textes classiques, mais intégrait également des textes qui se présentent indirectement, à nos yeux, comme philosophiques, en tant qu’ils traitent « de manière plus ou moins directe, de problèmes

qu’elle a pu éclore à l’université. Selon l’auteur, en effet, le XIII^e siècle signe la fin de l’appellation « *philosophia* » ancienne, utilisée pour désigner la philosophie au sens large, afin d’appréhender uniquement la philosophie au sens strict, dorénavant intégrée dans les universités. Mais la philosophie ainsi entendue n’éclot pas tant au sein des facultés des arts que dans les facultés de spécialisation qui leurs sont consécutives, notamment la faculté de théologie. En ce sens, on ne saurait exclure les sources théologiques de l’appréhension de la philosophie médiévale, bien que cette dernière ne s’arrête pas là. La philosophie au sens strict (telle qu’elle était appréhendée à la Faculté des arts), comme discipline scientifique, ne saurait être appréhendée sans les manifestations de son corollaire essentiel, dans le cas du Moyen Âge, c’est-à-dire là où elle s’exprime avec le plus de maturité : dans les œuvres littéraires théologiques, ou encore juridiques (qui appartiennent à la philosophie au sens large).

¹ IMBACH, Ruedi, *Laien in der Philosophie des Mittelalters.*, op. cit., p.14 [dans le texte : « erblickt sogar in der ‘Christlichen Philosophie’ die Quintessenz des mittelalterlichen Denkens »]. Pour la référence à Gilson, Imbach renvoie surtout à GILSON, Etienne, *L’esprit de la philosophie médiévale*, op. cit.

² *Ibid.* [dans le texte : « die reale Vielfalt der Probleme und Methoden mittelalterlicher Ansätze »].

d'interprétation philosophique du monde »¹. Comme nous l'avons évoqué en introduction, cette question sur le « monde » (ou sur la nature, telle que nous l'avions définie alors), se retrouve à de multiples reprises dans l'œuvre brunétienne. Imbach ne manque d'ailleurs pas de rappeler le rôle qu'a pu jouer Brunetto Latini dans la philosophie médiévale. Dans la section portant sur « les laïcs comme auteurs de textes philosophiques »², il revient sur sa conception de la philosophie telle qu'elle est présentée par Latini au début du *Trésor* (I,2,1) :

La philosophie est la vraie recherche des choses naturelles, divines et humaines, autant qu'il est possible à un homme de l'entendre. De là découle le fait que ceux qui étudient et enquêtent pour savoir la vérité de ces trois choses qui sont comprises dans la philosophie, c'est-à-dire de la divinité, des choses de la nature et des choses humaines, qui sont les enfants droits de la philosophie, sont appelés philosophes³.

En note, Imbach précise que nous trouvons là une définition traditionnelle de la philosophie, déjà présente (par exemple) chez Hugues de Saint-Victor (1096-1141) ou Dominique Gundissalvi (plus communément appelé Gundissalinus) (1115-1190)⁴ :

Hugues de Saint-Victor, <i>Didascalicon</i> , I,iv.	Gundissalinus, <i>De divisione philosophiae</i> , prologue.
« Philosophia est disciplina omnium rerum humanarum atque divinarum rationes plene investigans » ⁵ .	« Philosophia est rerum humanarum divinarumque cognitio cum studio bene vivendi coniuncta » ⁶ .

En outre, nous pouvons déjà relever une définition très proche de celles-ci chez Cicéron, dans *De officiis* (II.ii.5) : « Sapientia autem est, ut a ueteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum causarumque quibus eae res continentur, scientia »⁷. Cette définition de la philosophie est alors récupérée par Latini, mais elle est en réalité déjà présente dans sa

¹ *Ibid.*, p.31 [dans le texte : « eines *normativen Philosophiebegriffs* der aus antiken oder neuzeitlichen Modellen entlehnt wird » ; « in mehr oder weniger direkter Weise Probleme philosophischer Weltdeutung behandeln »].

² *Ibid.*, p.53 [titre original : « 7. Laien als Verfasser philosophischer Texte »].

³ Brunetto Latini, *Trésor*, *op. cit.*, p.4. Pour rappel, nous traduisons directement le texte original en français moderne.

⁴ IMBACH, Ruedi, *Laien in der Philosophie des Mittelalters.*, *op. cit.*, p.54, n.1.

⁵ *The Didascalicon of Hugh of St. Victor: a medieval guide to the arts*, J. Taylor (éd.), Columbia University Press, New-York-Londres, 1961, p.183, n.27 [La philosophie est la discipline qui étudie de manière approfondie les idées de toutes choses, humaines et divines]. Imbach précise que, chez Hugues de Saint-Victor, les « choses humaines » renvoient spécifiquement aux arts mécaniques, alors que les « choses divines » renvoient à la vérité et à la vertu, c'est-à-dire aux arts théoriques et pratiques.

⁶ Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiae. Über die Einteilung der Philosophie*, A. Fidora et D. Werner (éd.), Herder, Fribourg-en-Brisgau, 2007, p.58 [La philosophie est la connaissance des affaires humaines et divines, avec une bonne étude de vivre ensemble].

⁷ Cicéron, *De officiis. Les devoirs*, *op. cit.*, p.188-189 : « Or la sagesse est, selon la définition des anciens philosophes, la science des choses divines et humaines ainsi que des causes dont elles dépendent ».

Rettorica (17,6), donc avant la rédaction du *Trésor* : « Onde dice uno savio cotale diffinitione di filosofia : ch'ella è inquisizione delle naturali cose e conoscimento delle divine e umane cose, quanto a uomo è possibile d'interpretare »¹. Les deux définitions qu'il en donne sont donc intimement proches. Cela dit, dans la *Rettorica*, Latini semble distinguer davantage entre la quête des choses naturelles d'un côté et la connaissance des choses divines et humaines de l'autre, là où, dans le *Trésor*, ces trois éléments sont plutôt rassemblés uniformément. Christel Meier revient sur cette double définition de la philosophie chez Latini :

La *Rettorica* montre la compilation de deux définitions traditionnelles : celle déterminée par Cicéron (et Boèce entre autres), qui explique la philosophie comme la connaissance des choses divines et humaines, est complétée par une seconde, qui vient du concept encyclopédique plus ancien, la philosophie comme connaissance de toutes les choses naturelles au sens d'un '*De naturis rerum*' global [...]. En combinant les deux formules universelles, Brunetto crée la possibilité de préciser à nouveau selon sa conception².

Par la suite, Meier souhaite démontrer en quoi le *Trésor* et la *Rettorica* constituent tous deux des ouvrages innovants au Moyen Âge, en tant qu'ils relient tradition et originalité, en s'adaptant à des prérogatives concrètes et contemporaines. L'encyclopédie n'est plus appréhendée par un prisme traditionnaliste, mais constitue, dès lors, un genre littéraire innovant, et, dans la *Rettorica*, Latini ne se contente pas de traduire les dix-sept premiers chapitres du *De inventione* de Cicéron. Les deux ouvrages ont une utilité sociale et des applications réelles, et cela peut déjà se constater à travers la définition, riche et évolutive, que propose Latini de la philosophie.

En effet, les choses « divines » y sont reliées aux choses « naturelles » (*res divinae-res naturales*), en variant parfois d'appellations, nous dit Meier, avec « choses célestes et terrestres », et sont mises en contraste avec les choses « humaines » (*res humanae*)³. Cette conception de la philosophie, notamment dans le *Trésor*, constitue le fondement de l'organisation des sciences qui va suivre. Pour le comprendre, il convient alors de se demander comment la philosophie (ou la connaissance) est apparue parmi les hommes. Selon Latini, elle

¹ Brunetto Latini, *La Rettorica*, op. cit., p.29-30 [Dont un sage donne une définition de la philosophie : qu'elle est la recherche des choses naturelles et la connaissance des choses divines et humaines, autant qu'il soit possible à l'homme de les interpréter]. Pour rappel, la sortie d'une nouvelle édition critique de la *Rettorica* est annoncée par E. Guadagnini, C. Mabboux et I. Ceccherini (dir.). À ce sujet, cf GUADAGNINI, Elisa et MABBOUX, Carole, *Una nuova edizione della Rettorica di Brunetto Latini*, op. cit.

² MEIER, Christel, « Cosmos politicus », op. cit., p.346-347 [dans le texte : « Die 'Rettorica' zeigt die Zusammenstellung zweier traditioneller Definitionen an : die eine nach Cicero (und Boethius u. a.) bestimmte, die die Philosophie als Erkenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge erklärt, wird ergänzt durch eine zweite, aus dem älteren enzyklopädischen Konzept stammende, die Philosophie als Wissen aller natürlichen Dinge im Sinn eines umfassenden 'De naturis rerum' versteht [...]. Mit der Verbindung beider Universalformeln schafft Brunetto sich die Möglichkeit, nach seinem Konzept neu zu spezifizieren »].

³ *Ibid.*, p.347 [dans le texte : « 'himmlische und irdische Dinge' »]. Cf Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., I,2,2, p.7.

serait apparue lorsque les hommes, qui avaient atteint un premier niveau de civilisation¹, commencèrent à se poser trois questions : « [...] la première concernait la connaissance de la nature de toutes les choses célestes et terrestres, la deuxième et la troisième concernait les choses humaines »². Dès lors, la première question fut rattachée à la science théorique et les deux autres questions à la science pratique et à la logique. Ces trois disciplines constituèrent ainsi (toujours selon Latini) les trois branches de la philosophie. Et Meier de conclure, à propos de cette définition de la philosophie : « Parce que Brunetto définit en réalité la sphère sociale de l'humain comme étant distincte de la sphère naturelle, l'indépendance de la nature émerge également aux côtés de l'indépendance humaine. L'intérêt particulier de Brunetto se porte sur le domaine humain et social »³. Selon elle, l'intérêt social de l'œuvre est donc explicite dès la définition que donne Latini de la philosophie. Par là même, c'est la conception même du monde et de la nature (implicite) qui devient, à son tour, originale dans l'œuvre de Latini – et cette conception deviendra plus explicite dans le *Tesoretto*, comme nous le verrons en troisième partie de la thèse.

Par ailleurs, ces trois branches de la philosophie se déclineront, à leur tour, en plusieurs disciplines. Pour n'en parler ici que de manière générale (puisque nous y reviendrons de manière plus approfondie ultérieurement), la philosophie théorique comprend la théologie, la physique et les mathématiques (les mathématiques étant à leur tour divisées en arithmétique, musique, géométrie et astronomie) ; la philosophie pratique comprend l'éthique, l'« oeconomique » (que nous pourrions assimiler, selon Meier, à l'économie domestique) et la politique (cette dernière étant à son tour spécifiée, d'une part, en politique « en fait », comprenant les arts mécaniques, et d'autre part, en politique « en paroles », insérant ici le traditionnel *trivium* médiéval, à savoir : la grammaire, la dialectique et la rhétorique). Enfin, la logique comprend la dialectique, la « fidifike » (pour l'instant, nous pouvons dire qu'il s'agit de la science cherchant à prouver la vérité des paroles au moyen d'une bonne argumentation)⁴ et la sophistique. Pour le moment, il nous semble déjà opportun de relever que, dans cette classification des sciences, Latini accorde une place tout particulièrement importante à la

¹ Plus précisément : lorsqu'ils sortirent de l'isolement et d'un état primitif, et « connurent pour la première fois la dignité de la raison et de la connaissance que Dieu leur avait donné », Brunetto Latini, *Trésor*, *op. cit.*, I,2 2, p.7).

² *Ibid.*

³ MEIER, Christel, « Cosmos politicus », *op. cit.*, p.347 [dans le texte : « Indem Brunetto den sozialen Bereich des Menschen so erst eigentlich bestimmt als einen vom natürlichen abgehobenen, entsteht neben dem eigenständig Humanen folglich auch erst die Eigenständigkeit der Natur. Das besondere Interesse Brunettos richtet sich aber auf den menschlich-gesellschaftlichen Bereich »].

⁴ Sur ce point, bien que nous aurons l'occasion d'y revenir, cf MESSELAAR, Petrus Adrianus, *Le vocabulaire des idées dans le Trésor de Brunet Latin*, University of Michigan, Michigan, 1963.

politique : celle-ci est placée au sommet de sa classification, en tant que science la plus élevée et la plus importante, et en tant que (et si et seulement si) elle est rattachée à la rhétorique.

Au-delà d'une remise en question des sciences théoriques, que cette nouvelle conception de la classification des sciences implique, cela rejoint nos propos antécédents concernant la portée spécifiquement politique de l'encyclopédie médiévale, telle que l'avaient relevés Catherine König-Pralong et Ruedi Imbach dans *Le défi laïque*. En effet, on ne saurait en rester à une interprétation « anhistorique » de l'encyclopédie médiévale, en la regardant d'un point de vue contemporain et nécessairement hermétique au contexte historique de l'époque. Il faut aller plus loin et considérer quels étaient ses attendus ainsi que ses conséquences effectives dans la société médiévale. La politique (qui est donc placée, chez Latini, au cœur de ses préoccupations) désigne tout à la fois l'art de gouverner les cités (et ici, il s'agit derechef des communes italiennes) que la gestion des affaires publiques et privées. De plus, la politique est donc intimement liée à la rhétorique : la faculté de bien parler est essentielle pour gouverner efficacement. Du même coup, la rhétorique, qui devient science politique, se spécialise par rapport à la manière dont elle était antérieurement transmise et s'adapte à la réalité qui est celle du XIII^e siècle. Selon Beltrami (qui a dirigé l'édition critique du *Trésor* sur laquelle nous nous basons ici), ce serait cette valorisation politique de la rhétorique, qui s'inspire elle-même du *De inventione* de Cicéron que Brunetto traduit (en partie) dans sa *Rettorica*, qui expliquerait l'abandon de cette œuvre et l'écriture postérieure du *Trésor*.

Par ailleurs, au-delà des auteurs, nous mentionnons l'importance de diriger la focale sur les destinataires des traités laïcs médiévaux. Dans le cas du *Trésor*, la portée sociale de l'œuvre se lit à travers le fait qu'elle est un guide à la fois philosophie et politique adressé à un ami (et homme politique) italien de Latini, auquel ce dernier aurait déjà adressé sa *Rettorica*. En effet, dans l'introduction du *Trésor*, on peut lire, après que Latini ait comparé la politique et la rhétorique (qui constitueront les objets du troisième livre) à de l'or fin (summum objet de convoitise de ce présent « trésor », qui donne son nom à l'ouvrage (I,1,4)) : « Et parce que le présent trésor ne doit pas être donné à un homme qui ne corresponde pas à une si haute richesse, je te le donnerai à toi, bel et doux ami, car tu en es tout à fait digne selon mon jugement »¹. On peut retrouver cet hommage au destinataire au livre III, où Latini revient sur cette « promesse » faite au début du *Trésor* :

¹ Ronald G. Witt explique que ce « bel et doux ami » auquel le *Trésor* est dédié (ainsi que la *Rettorica*) aurait très bien pu être un ami (ou un amant) florentin de Brunetto qui résidait à Paris au même moment que Latini lors de son exil, ou même un français qu'il aurait rencontré sur place. Cf WITT, Ronald G., *In the Footsteps of the Ancients. The origins of Humanism from Lovato to Bruni*, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2000, p.178. Sur l'identité de ce «doux ami» (point sur lequel nous reviendrons ultérieurement), cf CEVA, Bianca, *Brunetto Latini. L'uomo e l'opera*, op. cit., en part. pp.64-77.

Dans les premiers livres qui précèdent sont décrites la nature et le commencement des choses du monde, ainsi que les enseignements des vices et des vertus, et la doctrine de la bonne parlure ; mais dans cette dernière partie, le maître Brunetto Latini veut accomplir la promesse qu'il avait faite à son ami au début du premier livre, là où il est dit que son livre définirait la politique, c'est-à-dire le gouvernement des cités, qui est la plus noble et la plus haute science, et le plus noble office qui soit sur terre, selon ce qu'Aristote prouve dans son livre¹.

L'objet du livre concerne les « choses humaines » et, plus précisément, la politique, en tant que Latini s'adresse à un public élargi, qui s'enquiert des choses du monde, ici compris au sens de ce qui concerne l'homme et son rapport aux autres dans un espace commun. On pourrait ainsi supposer que le destinataire premier de l'œuvre, bien qu'il soit inconnu car anonyme, était alors directement impliqué dans les prises de décision quant à la bonne tenue du gouvernement communal. Cette visée pratique et politique du *Trésor* pourrait donc permettre d'expliquer la définition de la philosophie qui y était donnée au départ. La classification des sciences que propose Latini rompt indéniablement avec la tradition antérieure, mais elle ne nie pas, pour autant, la hiérarchie ontologique des savoirs théoriques. Les « choses humaines » dont il est question ne constituent pas (ou du moins ne devient pas), chez Latini, l'objet de la connaissance le plus élevé : cela dit, il paraît indéniable qu'elles deviennent clés dans le système scientifique qu'il propose, en tant que ce système se base sur les sciences humaines et vise la coexistence humaine avant toute chose. En ce sens, par cette nouvelle classification des sciences et le destinataire anonyme du *Trésor* et de la *Rettorica*, Brunetto réévalue foncièrement la fonction même de la philosophie, qui doit répondre (en tant que science humaine et sociale) à des besoins concrets.

C'est d'ailleurs sur ce point précis que Imbach mesure toute la puissance du *Trésor* : l'œuvre interroge non seulement le processus de transmission de la philosophie, mais également le concept même de philosophie, ce qui serait précisément rendu possible par le statut laïc de Latini. Tout d'abord, l'intérêt de l'encyclopédie est, là encore, mis à l'honneur : « L'encyclopédie de Brunetto est une compilation, un livre qui contient de nombreux livres et les remplace donc, comme l'intention des encyclopédies médiévales en général »². À ce titre, Meier expliquait que la transformation profonde dont jouissait le genre encyclopédique était particulièrement visible chez Brunetto :

¹ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., III.73.1, p.496.

² IMBACH, Ruedi, *Laien in der Philosophie des Mittelalters*, op. cit., p.60 [dans le texte : « Die Enzyklopädie Brunettos ist eine Kompilation, ein Buch also, das viele Bücher in sich enthält und sie deshalb ersetzt, wie es der Intention mittelalterlicher Enzyklopädien im allgemeinen entspricht »].

La transformation profonde de l'ancien type d'encyclopédie médiévale est évidente dans l'œuvre de Brunetto. [...] L'encyclopédie orientée vers la création et visant à visualiser le monde devient une encyclopédie de type anthropocentrique, un enseignement universel sur la formation du monde, utilisant l'ancien modèle comme connaissance d'orientation obligatoire [...]. L'accent mis sur la politique, qui pourrait être interprété (et a été interprété) comme une spécialisation, constitue en fait le centre d'un nouveau concept encyclopédique universel, qui repose avant tout sur la compréhension plus large mais tout aussi politique de la rhétorique et de la *sapientia* par Cicéron [...]. Le modèle ainsi caractérisé n'était pas n'importe quel modèle possible, mais plutôt le modèle historiquement efficace qui pointe vers l'avenir¹.

Ruedi Imbach, dans le même sens, montre que « si l'on veut savoir ce que l'on entendait par philosophie au Moyen Âge, il est impossible d'exclure un tel ouvrage, dont l'influence fut considérable »². Ce n'est donc pas tant le contenu de l'œuvre brunétienne qui intéresse l'historien suisse que la définition de la philosophie qui y est donnée. À ce titre, il faut noter que Latini lui-même reconnaissait le *Trésor* comme une œuvre de philosophie et débutait son encyclopédie par cette idée :

Ce livre est appelé Trésor. Car, tout comme le seigneur qui veut amasser des choses de très grande valeur en un petit lieu, non pas pour son propre plaisir, mais pour accroître son pouvoir et pour assurer son état en guerre et en paix, recueille, autant qu'il le peut et selon sa bonne intention, les choses les plus chères et les joyaux les plus précieux, de même, celui-ci [ce livre] est extrait de tous les membres de la philosophie et recueilli dans une brève somme³.

Toutefois, malgré cette revendication philosophique de l'ouvrage, si l'on suit l'interprétation de Van Steenberghen, ou encore celle de Le Goff, on ne saurait considérer Latini comme un philosophe au sens strict (Van Steenberghen) ou comme un intellectuel (Le Goff). Dans les deux cas, Latini ne correspond pas au critère de « scientificité » requis par les deux auteurs, c'est-à-dire le critère universitaire (et donc académique et institutionnel) : d'une part, Latini ne fait pas « métier de penser et de transmettre [sa] pensée à travers l'enseignement »⁴, et d'autre part (mais il s'agit du corolaire du premier point), il n'enseigne pas la philosophie,

¹ MEIER, Christel, « Cosmos politicus », *op. cit.*, p.354 [dans le texte : « Die weitgehende Transformation des älteren mittelalterlichen Enzyklopädie-typs in Brunettos Werk liegt auf der Hand. [...] Aus der schöpfungsorientierten Enzyklopädie mit dem Ziel der Weltbetrachtung wird unter Nutzung des alten Modells als verpflichtenden Orientierungswissens [...] der anthropozentrisch ausgebildete Typ der Enzyklopädie, universale Lehre zur Weltgestaltung. [...] Die Ausrichtung auf die Politik, die als Spezialisierung zu deuten wäre (und gedeutet worden ist), bildet in Wahrheit das Zentrum eines neuen enzyklopädischen Universalkonzepts, das vor allem auf Ciceros weitem, aber gleichfalls politischen Rhetorik -und sapientia- Verständnis basiert [...]. Das so charakterisierte Modell war nicht irgendein mögliches, sondern das historisch wirksame, in die Zukunft weisende »].

² IMBACH, Ruedi, *Dante, la philosophie et les laïcs*, *op. cit.*, p.38. Cela dit, Imbach note ici que, si l'on suit l'interprétation de Van Steenberghen (dont il était question dans une note antérieure), il ne s'agit probablement que de « philosophie au sens large », et pour cause : Latini était un laïc qui s'adressait à des laïcs, et la philosophie se pensait ici et avait une portée qui dépassait le cadre universitaire.

³ Brunetto Latini, *Trésor*, *op. cit.*, I.1.1, p.4.

⁴ LE GOFF, Jacques, *Les intellectuels au Moyen Âge*, 2^e éd., *op. cit.*, p.ii.

en tant que « discipline scientifique »¹ (propre à l'institution universitaire selon Van Steenberghen). Cela dit, pour Imbach, c'est précisément parce qu'il fait œuvre de vulgarisation et change ainsi la fonction de la philosophie (par ses destinataires et, du même coup, son contenu) que Latini peut être considéré comme un philosophe :

Il est certain que l'intention de Brunet quand il écrit son *Trésor* est avant tout de traduire et de transmettre un savoir érudit et universitaire à un public nouveau : il fait œuvre de vulgarisation. En ce sens, on peut s'aligner sur les positions de Van Steenberghen et dire qu'il ne s'agit pas d'une philosophie de niveau scientifique ; cependant, dans ce processus de transmission et de traduction, la philosophie elle-même se transforme de façon significative. Un des résultats en est le primat de la raison pratique et politique, une primauté que Dante reconnaîtra pleinement quand, au second livre du *Convivio*, il établira la philosophie morale au sommet de la hiérarchie des sciences².

Pour rappel, selon Van Steenberghen, la philosophie « au sens large » renvoyait à toute réflexion intellectuelle ayant pour objectif de comprendre l'existence humaine, le monde et la réalité, à travers des interrogations très générales. Cette réflexion philosophique générale (si l'on peut dire) ne nécessitait donc pas de s'organiser en système de pensée structuré – ce qui inclue donc en son sein les mythes, ou encore la philosophie présocratique, en tant qu'il s'agissait là de pensées intuitives. En revanche, la philosophie au sens strict correspond, selon Van Steenberghen, à une démarche rationnelle et méthodique. Il s'agit d'une philosophie « scientifique », qui se serait pleinement affirmée, « avec tous ses caractères distinctifs et sa pleine maturité »³, avec Aristote, grâce auquel elle aurait acquis « les traits d'un savoir de niveau supérieur, *méthodique, réflexif et critique* »⁴. Cela dit, au Moyen Âge, et plus spécifiquement avec l'avènement de l'université, la philosophie au sens strict tend à ne devenir qu'un outil propédeutique au service de la théologie. La philosophie développe certes des concepts rationnels, mais en tant qu'ils permettent d'exposer des vérités théologiques. De plus, la tradition scolastique permettrait de résoudre des questionnements théologiques complexes, en harmonisant la foi et la raison (par exemple, l'explication scolastique de la transsubstantiation par les concepts aristotéliens d'essence et d'accident⁵).

¹ VAN STEENBERGHEN, Fernand, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, op. cit., p.80.

² IMBACH, Ruedi, *Dante, la philosophie et les laïcs*, op. cit., p.38. Pour la citation de Dante, cf *Convivio*, II, xiv.

³ VAN STEENBERGHEN, Fernand, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, op. cit., p.80.

⁴ *Ibid.*, p.81. Van Steenberghen souligne.

⁵ Lors du Concile de Latran IV (1215) est énoncée la doctrine de la transsubstantiation, selon laquelle, lors de la consécration, le pain et le vin de l'Eucharistie seraient transformés en la substance du corps et en celle du sang de Jésus-Christ. À la question de savoir comment se produit ce changement réel du pain en corps et du vin en sang du Christ, les théologiens scolastiques expliquent que seule la substance change (à savoir, telle qu'elle est définie par Aristote, comme ce qui existe en soi-même, l'essence d'une chose), alors que les accidents (c'est-à-dire les caractéristiques de la substance, telles que sa forme ou sa couleur, qui lui sont dépendantes) restent inchangés : autrement dit, ce que perçoivent les sens est immuable (du pain et du vin), mais la réalité change. Cf, par exemple, Aristote, *Catégories*, 2a12-15 (substance) et 4a10-20 (accident), ou encore *Métaphysique*, Z, 1029b14-16 (substance) et Δ, 1025a25-30 (accident) ; Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, IIIa, q.75, art.4.

Ainsi, bien que la philosophie au sens large (aussi appelée « philosophie-sagesse », c'est-à-dire « une sagesse de vie, comportant un code d'obligations morales et sociales »¹, telle qu'elle avait par exemple ressurgi avec le *De consolazione* de Boèce²) disparaisse avec l'assimilation de la philosophie (au sens strict) à la philosophie universitaire, elle n'en resta pas moins présente « dans l'immense effort de spéculation théologique, qui occupe une place de plus en plus envahissante dans l'antiquité chrétienne et au moyen âge »³. La philosophie médiévale de type scientifique a certes produit « une *littérature philosophique* considérable »⁴, mais une autre chose est certaine, selon Van Steenberghen : « on appauvrirait gravement et injustement le patrimoine philosophique du moyen âge si l'on négligeait d'exploiter les *sources théologiques*. Car il est évident que la littérature théologique du moyen âge renferme beaucoup de philosophie et souvent d'excellente qualité »⁵. Nous rejoignons donc ici la représentation historiographique traditionnelle, qui considère le lien a priori indéfectible entre philosophie et théologie pour appréhender la connaissance philosophie médiévale. Car en effet (et pour en revenir plus concrètement à notre propos initial), selon Van Steenberghen, le contenu de la philosophie médiévale ne saurait être appréhendé sans une appréhension conjointe de disciplines connexes, et plus spécifiquement de la théologie :

Il est naturel que l'histoire de la philosophie se donne comme objet principal la formation et l'évolution de la philosophie entendue au sens strict, sans exclure toutefois les manifestations de la philosophie au sens large, du moins lorsqu'elles atteignent un certain niveau culturel et s'expriment dans des œuvres littéraires (théologiques, juridiques, poétiques, etc.)⁶.

¹ VAN STEENBERGHEN, Fernand, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, op. cit., p.80.

² Pour en dire quelques mots ici, Boèce, homme politique qui eut, en quelque manière, un parcours existentiel similaire à celui de Latini, était fortement engagé politiquement (il fut consul, puis *magister officiorum* sous le règne de Théodoric, roi des Ostrogoths), mais fut accusé de trahison envers Théodoric. Ce dernier l'accusait d'avoir établi une relation secrète avec l'empereur byzantin Justin Ier, qui voulait placer l'Italie sous domination impériale pour se défaire de celle des ariens. Boèce fut alors envoyé en prison à Pavie, où il rédigea la *Consolation* avant d'être condamné à mort en 524. L'œuvre se présente sous la forme d'un dialogue entre Boèce (emprisonné également dans le récit) et « Dame philosophie ». Au fil du dialogue, celle-ci va guérir Boèce des divers maux qui l'affligent. Lorsque Latini reviendra sur la conception de la philosophie, il la décrira lui aussi sous la semblance d'une dame, dans son *Trésor* (I.1.6) : « À ce sujet, Boèce dit, dans le livre de la *Consolation*, qu'il la vit [la philosophie] dans la semblance d'une dame, en tels habits et avec une si grande puissance qu'elle grandissait comme il lui plaisait, à tel point que sa tête s'élevait aux étoiles et au ciel, et allait ça et là selon le droit et la vérité. Et ici commence mon récit (...) ». Cf Boèce, *La consolation de philosophie*, L. J. de Mirandol (éd.), Hachette, Paris, 2016.

³ VAN STEENBERGHEN, Fernand, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, op. cit., p.82. Il cite, à ce titre, les exemples d'Origène d'Anselme, de Bonaventure, de Thomas d'Aquin, etc.

⁴ *Ibid.*, p.83. Van Steenberghen souligne et cite notamment les productions philosophiques de Boèce, là encore, mais encore la littérature portant sur la querelle des universaux, les écrits d'Abélard portant sur la logique ou encore la première partie du *Didascalicon* de Hugues de Saint-Victor (dont, on l'a vu, Latini lui-même s'est inspiré dans la définition de la philosophie).

⁵ *Ibid.* Par la suite, Van Steenberghen introduira deux raisons pour lesquelles le recours aux sources théologiques est primordial : d'une part, parce que durant la période scolastique, les travaux théologiques ont apporté un apport considérable en s'appuyant notamment sur des thèses philosophiques (comme on l'a dit), et d'autre part, parce que dans leurs *quaestiones*, les théologiens scolastiques n'ont eu de cesse d'introduire des exposés de philosophie, parfois très longs. De plus, les grands maîtres médiévaux n'ont fait souvent que passer à la Faculté des arts, préparatoire aux études de théologie où se perfectionnait leur pensée.

⁶ *Ibid.*, p.84. Nous soulignons.

Or, nous nous retrouvons ici à la croisée de deux méthodologies historiographiques. D'une part, comme cela était suggéré par Van Steenberghen, l'historien de la philosophie ne peut en rester à une considération (jugée trop restrictive) de la philosophie médiévale strictement fermée sur elle-même et hermétique aux autres disciplines : il convient de prendre en considération son lien, considéré comme essentiel, avec la théologie (dans une logique qui est donc purement académique). Mais d'autre part, comme l'a parfaitement suggéré, plus récemment, Ruedi Imbach, il convient d'appréhender la philosophie médiévale en dehors des cadres normatifs (c'est-à-dire institutionnels, donc académiques) dans lesquels on l'a trop souvent classée : c'est précisément ce regard restrictif qui a enfermé l'analyse et la compréhension de ce qu'il convient, ou non, d'appeler « philosophie » au Moyen Âge. La considération d'une « philosophie laïque » ne saurait, en ce sens, être négligée. Nous rejoignons ici l'appréhension d'une « déprofessionnalisation de la philosophie » proposée par De Libera, qui marquerait, selon lui (et pour rappel), « le vrai moment de la naissance des intellectuels »¹.

Le désir, pour un public de laïcs, d'avoir accès à une certaine formation, et surtout au savoir, a existé et a même pu être entendu par des auteurs médiévaux, dont Brunetto Latini fait indéniablement partie. Or, ce dernier semble n'appartenir à aucune des catégorisations traditionnelles de l'histoire de la philosophie et il est, par là même, très difficile de définir son activité de façon univoque². D'une part, il n'appartient pas au monde académique et universitaire : il est notaire de profession. Cela accentue à la fois son appartenance directe au contexte urbain du XIII^e siècle, dont nous avons déjà pu souligner l'importance dans l'appréhension de l'intellectuel médiéval, mais aussi sa détention d'une certaine technicité, propre à son activité professionnelle, qui impose notamment une connaissance assurée de la rhétorique, qui occupe (comme nous l'avons esquissé) une place particulière dans sa classification des sciences. D'autre part, Latini se place en porte-parole de la philosophie (ou du moins de la sagesse et de l'ensemble des connaissances dont on dispose au XIII^e siècle), en choisissant non seulement de traduire, mais aussi de commenter en langues vulgaires (et nous insistons sur le pluriel) les savoirs de l'époque, mais aussi en porte-parole politique. Rappelons que l'ambition et la finalité des œuvres brunettiennes est l'espace communal et la réalité

¹ DE LIBERA, Alain, *Penser au Moyen Âge*, *op. cit.*, p.13.

² Cf BRIGUGLIA, Gianluca, « Che tipo di intellettuale è Brunetto Latini (1220ca-1294) ? Osservazioni sul progetto filosofico-politico di un uomo del Comune », *op. cit.* : “[...] la sua attività intellettuale è complessa e frastagliata e difficile da definire univocamente, ma è originale e paradigmatica” [*son activité intellectuelle est complexe, accidentée et difficile à définir de manière univoque, mais elle est originale et paradigmaticque*].

politique de l'Italie du XIII^e siècle. Sa conception de la philosophie et la fonction accordée à celle-ci répondent à un enjeu éminemment politique.

Dans ce cadre, la langue joue un rôle considérable et par conséquent, la considération de celle-ci dans la question laïque au Moyen Âge paraît essentielle. Dans la pensée de Latini, elle passe par différents vecteurs : l'encyclopédie, la traduction et le commentaire, mais aussi la poésie, comme nous le verrons. Il est donc difficile de qualifier Latini de « philosophe », car il ne l'est pas selon ce que l'on a longtemps considéré comme « philosophique » professionnellement parlant, et selon les codes traditionnels de l'histoire de la philosophie (nous allons y revenir). Latini n'appartient pas, en droit, à l'ensemble de ces codifications, mais il est clair, en fait, que la récupération et l'adaptation (et d'une certaine manière aussi, la création) qu'il propose de contenus clairement philosophiques n'en demeurent pas moins une réalité qu'il est judicieux de prendre en considération. Comme le souligne Gianluca Briguglia :

Che tipo di intellettuale è dunque Brunetto ? Nel leggere il *Trésor* e la *Rettorica*, salta subito agli occhi la presenza, se non addirittura l'ostentazione, della filosofia come campo del sapere nel quale la stessa politica è compresa. [...] Si predispose insomma un campo che si vuole filosofico e che aggancia in modo inequivocabile, almeno secondo l'autore, la politica alla filosofia, cioè la scienza del governo alla dimensione del pensiero e dell'azione intellettuale e non solo a un mero agire quotidiano o a un esercizio non strutturato, non educato, per così dire, di potere¹.

C'est pourquoi nous préférons l'appellation d'« intellectuel » pour qualifier Latini (qui n'est pas le seul), en tant qu'il a placé au centre de ses préoccupations théoriques des questions éminemment pratiques, c'est-à-dire d'ordre culturel et social. L'« intellectuel » ainsi entendu ne désigne donc pas tant le clerc (au sens entendu par les historiens de la culture), ni le philosophe au sens où nous venons de l'évoquer ci-dessus (c'est-à-dire, tel qu'il a pu être exclusivement rattaché à un univers institutionnel normé). Cependant, par sa considération de la rhétorique (sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir bientôt plus en détail), Latini redirige son œuvre (que ce soit la *Rettorica* ou le *Trésor*) dans une dimension intimement philosophique. Pour reprendre, là encore, les termes de Briguglia :

¹ Ibid. [*Quel type d'intellectuel est donc Brunetto ? À lire le Trésor et la Rettorica, saute immédiatement aux yeux la présence, voire l'ostentation, de la philosophie comme champ du savoir dans lequel la politique elle-même est comprise. [...] En bref, est préparé ici un terrain, qui se veut philosophique et qui relie de façon non équivoque, du moins selon l'auteur, la politique à la philosophie, c'est-à-dire la science du gouvernement à la dimension de la pensée et de l'action intellectuelle et pas seulement à une simple action quotidienne ou à un exercice non structuré, non éduqué, pour ainsi dire, du pouvoir*].

La retorica è un ramo della scienza del governo delle città, cioè della politica, che a sua volta è ramo della filosofia. Questo non viene detto per pura mania classificatoria o per semplice necessità di ordine, ma per dimostrare l'altezza della retorica. L'appartenenza al campo della filosofia conferisce infatti a un'attività intellettuale, teoretica o « pratica » che sia, il suo ancoraggio alla scienza e alla precisione di definizioni e metodi¹.

Le problème vient en réalité du fait que le terme « philosophe » est particulièrement ambiguë concernant l'époque qui nous intéresse, en tant qu'il pouvait recouvrir plusieurs acceptions. Catherine König-Pralong soulevait cette ambiguïté et revenait sur les différents emplois qui pouvaient être fait du terme². Elle montrait ainsi que les professeurs des Facultés des Arts, qui « enseignaient les disciplines du canon philosophique aristotélicien », n'étaient pas appelés « philosophes » : on leur préférait le titre de « maîtres ès arts »³. Le titre de « philosophe » n'était donc pas assignable à une profession ou à un groupe en particulier, comme ce fut par exemple le cas des « théologiens » (Faculté de théologie), des « médecins » (Faculté de médecine) ou encore des « juristes » (Faculté de droit) - spécialisations qui suivaient précisément les études à la Faculté des Arts. Aussi, dans les écrits scolastiques, les « philosophes » renvoyaient en premier lieu aux Anciens⁴.

Ainsi, dans ce cadre, ce sont surtout les théologiens scolastiques qui ont été considérés par l'historiographie comme les « philosophes médiévaux » (et il s'agissait majoritairement d'analyser les cas des universités parisienne et oxfordienne). Cela s'explique notamment par le fait que le théologien scolastique entretenait « un rapport singulier à la connaissance : il est celui qui se demande ce que savoir signifie »⁵. On pense alors en premier lieu à Thomas d'Aquin, qui a occupé une place de choix en histoire de la philosophie. En ce sens, il paraît difficile, durant la période scolastique, de considérer la philosophie scientifique (au « sens strict », selon Van Steenberghen) indépendamment de son lien avec la théologie. Pour reprendre encore une fois les termes de Catherine König-Pralong, à propos des théologiens :

¹ *Ibid.* [La rhétorique est une branche de la science du gouvernement des villes, c'est-à-dire de la politique, qui à son tour est une branche de la philosophie. Cela n'est pas dit par simple manie classificatoire ou par simple nécessité d'ordre, mais pour démontrer la hauteur de la rhétorique. En effet, l'appartenance au champ de la philosophie confère à une activité intellectuelle, théorique ou « pratique » qu'elle soit, son ancrage dans la science et dans la précision des définitions et des méthodes].

² KÖNIG-PRALONG, Catherine, *Le bon usage des savoirs*, op. cit.

³ *Ibid.*, p.11.

⁴ *Ibid.* : « Dans les écrits scolastiques, les « philosophi » désignent en premier lieu les philosophes de l'Antiquité – « Philosophus » est le sobriquet d'Aristote. « Philosophia » et « philosophus » peuvent cependant renvoyer au statut de celui qui consacre son temps à l'étude de la philosophie péripatéticienne et en revendique la qualité insigne. Quant au terme « philosophans », il est utilisé par certains théologiens pour caractériser une attitude épistémique condamnable, le défaut du collègue qui applique les méthodes et le langage de la philosophie en théologie ».

⁵ *Ibid.*, p.12.

[...] ils faisaient figures de prescripteurs dans l'ordre scientifique et déterminaient les questions qui jouissaient alors d'une certaine priorité épistémique. (...) [Ils étaient] intéressé[s] aux conceptions médiévales du savoir. Quant à leur désignation, une approche historique conséquente et précautionneuse optera pour "théologiens" ou "clercs", sans exclure "intellectuels" lorsqu'elle adopte un point de vue transhistorique¹.

Dans son enquête, l'historienne insiste alors sur le fait qu'un travail historique doit à tout prix se détacher d'analyser le passé (ici, le savoir médiéval) par le prisme de représentations actuelles : les objets abordés par l'historien doivent toujours être subordonnés à leur historicité². Nous rentrons ici dans l'histoire des représentations, qu'elle définit comme « la question des représentations que se faisaient les auteurs médiévaux de leur propre savoir, de leur métier et de leurs pratiques épistémiques, de l'objet et du but de leurs travaux »³. Toutefois, une telle analyse historique n'est pertinente, nous dit-elle, que si elle repose sur trois modalités. Premièrement, il convient de questionner les distinctions qui sont à l'origine des formations de communautés, en tant que ces dernières revendiquent, par là même, une certaine identité. Deuxièmement, il est nécessaire de se pencher sur l'effectivité de cette revendication identitaire au niveau social : comment ces acteurs agissent-ils et comment revendiquent-ils concrètement leur identité ? Enfin, l'historien doit se questionner sur les moyens institutionnels par lesquels ces communautés ou ces individus ont pu manifester leur existence⁴.

Une fois ce cadre posé, König-Pralong propose alors de rendre compte de la représentation que pouvaient se faire les « intellectuels » (elle reprend ici explicitement le concept de Le Goff), c'est-à-dire ce « nouveau groupe d'acteurs sociaux » qui émergea à l'âge scolastique et dont les principaux représentants auraient été « les théologiens universitaires »⁵. Afin de comprendre la représentation que ces « intellectuels » pouvaient avoir d'eux-mêmes, il convient tout d'abord d'analyser un ensemble de concepts, dont de nombreux couples d'opposés (par exemple celui clerc/laïc ou *litterati/illitterati*, ou encore celui arts libéraux/arts

¹ *Ibid.*, p.12.

² À ce sujet, elle cite Kurt Flasch, qui avait déjà expliqué ce problème : « Il est vrai qu'une norme est nécessaire, sinon on ne ferait que collectionner des faits divers sans savoir pourquoi ceux-ci font partie de l'histoire de la philosophie et non ceux-là. On pose déjà un jugement en opérant un choix ; mais cette "norme" devrait être variable. La représentation d'une telle "norme" se modifie donc : la pensée d'autrefois n'est pas un ballot de tissu qui se mesure à l'aune de notre temps ; elle porte ses critères en elle-même [...] Essayons une autre formulation : une philosophie ancienne est plus que l'anticipation d'une philosophie postérieure ; elle est davantage qu'un "cas" particulier par rapport à une norme établie. Il faut rechercher la fonction qu'elle remplissait à son époque » : FLASCH, Kurt, *Introduction à la philosophie médiévale*, Cerf-Editions universitaires, Paris-Fribourg, 1992, p.16-17. Nous porterons à notre tour notre intérêt sur ce questionnement ultérieurement, lorsqu'il sera question du prétendu « pré-humanisme » de Latini.

³ KÖNIG-PRALONG, Catherine, *Le bon usage des savoirs*, op. cit., p.20.

⁴ Catherine König-Pralong se base en fait ici sur la méthodologie de Roger Chartier, bien que ce dernier l'appliquât pour un autre objet : l'Ancien Régime. Cf CHARTIER, Roger, *Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltauslegung*, U. Raulff (trad.), Klaus Wagenbach, Berlin, 1992 [1^{re} éd. : 1989].

⁵ KÖNIG-PRALONG, Catherine, *Le bon usage des savoirs*, op. cit., p.23.

mécaniques). Par la suite, il convient d'interroger les tâches diverses auxquelles les théologiens universitaires ont pu être confrontés au sein de l'institution qui était la leur (l'université) et de s'interroger sur les retombées de leur travail sur la société médiévale¹.

Son enquête aboutit alors sur le constat d'une sécularisation de la culture, à l'aune de la Renaissance, qui fut, en réalité, déjà entamée dans les décennies antérieures. Or, c'est précisément sur ce point qu'elle reproche aux historiographies de la philosophie médiévale d'avoir insuffisamment analysé « l'importance des entreprises médiévales laïques » (toute une partie de sa conclusion se nomme d'ailleurs « “*damnatio memoriae*” de la philosophie médiévale laïque »)². Elle constate qu'entre le XVIIe et le XXe siècle, deux lectures auraient alors prônées pour appréhender les entreprises philosophiques médiévales. La première consiste en une « approche rationaliste sécularisée » : il s'agit de « nier l'existence de la philosophie médiévale ». Ce fut par exemple le cas de l'étude de Jacob Brucker, qui expliquait que cette (non-)philosophie était essentiellement déterminée par la théologie universitaire, discipline au sein de laquelle elle fut donc contrainte et restreinte³. La seconde lecture, que nous avons déjà mentionnée dans la section précédente, est d'ordre cléricale : opérée par les institutions religieuses, cette lecture s'est majoritairement attachée « à la transmission des pensées des “grands auteurs” scolastiques, dont elles ont souvent adapté les entreprises au temps présent »⁴ (en suivant notamment les directives transmises par l'encyclique *Aeternis Patris*).

Selon König-Pralong, ces deux lectures auraient donc eu pour conséquences, non seulement un reniement de « la philosophie rédigée en milieu laïque ou pour des laïcs », mais également un aveuglement quant « aux réflexions médiévales sur le statut de la philosophie », en y apposant des grilles de lecture éminemment contemporaines (notamment quant au statut ambigu de l'encyclopédie). D'où la situation paradoxale que nous avons pu énoncer au début de notre étude : le fait que les historiens de l'Eglise et de la culture aient précédé les historiens de la philosophie médiévale quant à l'analyse de cet objet de la pensée laïque médiévale.

¹ Sur le sujet de l'autonomie des maîtres universitaires et de leur rôle au sein de la société, nous renvoyons aussi à l'ouvrage incontournable, déjà mentionné, de MARMURSZTEJN, Elsa, *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIIIe siècle*, op. cit.

² KÖNIG-PRALONG, Catherine, *Le bon usage des savoirs*, op. cit., p.294. Pour le chapitre mentionné, cf pp.294-297. L'appellation de « *damnatio memoriae* » renvoie à une expression latine qui désigne, littéralement, « condamnation de la mémoire ». Originellement utilisée dans l'Antiquité romaine pour qualifier la pratique juridique visant à effacer toute trace d'une personne considérée comme traîtresse ou indigne des documents officiels et archives, l'expression est donc réutilisée ici pour qualifier l'oubli et/ou le rejet de la philosophie médiévale laïque de la mémoire collective.

³ Catherine König-Pralong cite ici BRUCKER, Jacob, *Historia Critica Philosophiae*, 3, Leipzig, Weidemann, 1766 [réimpr. : 1975].

⁴ *Ibid.*, p.295.

Par ailleurs, il nous semble déterminant de préciser maintenant que la question laïque est d'autant plus pertinente dans le cas italien, dans la mesure où la place de la philosophie en Italie était tout aussi ambiguë, mais en tant qu'elle se pensait encore différemment que dans les pays voisins. Le statut de la « philosophie italienne » médiévale y est donc encore plus complexe à définir. Dans leur ouvrage collectif paru en 2016, Carla Casagrande et Gianfranco Fioravanti se sont penchés sur le retour de la philosophie en Italie, après plusieurs siècles d'absence, entre la fin du XIII^e siècle et le début du XIV^e siècle. Dans leur préface, les auteurs expliquent alors pourquoi il est erroné de parler de « *filosofia italiana* » durant cette période, les Facultés des Arts s'étant développées plutôt tardivement au sein de la péninsule relativement aux autres Universités (comme à Paris par exemple). En ce sens, il était encore trop tôt pour parler de « philosophie italienne » et les auteurs préfèrent parler d'une « migration » d'un ensemble de techniques, de contenus et d'hommes, de Paris vers Bologne. C'est par cette migration que la philosophie aurait progressivement fait son apparition dans la péninsule mais, contrairement à ses voisines, non pas au sein d'une institution spécifique et exclusive (Faculté des Arts). En effet, c'est tout d'abord au sein de la Faculté de médecine (Bologne) que la philosophie fit son apparition. Casagrande et Fioravanti font alors surtout mention d'un homme : Gentile da Cingoli, qui aurait inauguré le tout premier cours de philosophie dans l'université italienne. C'est lui qui aurait implanté ce que les auteurs appellent ici « *il far filosofare* » à Bologne, c'est-à-dire l'acte de philosopher de manière continue et spécialisée¹ :

Qui, infatti, già nella prima decade del Trecento, compare una costellazione di filosofi che hanno ormai massa critica, un gruppo dove le discussioni e i contrasti dottrinali interni servono ad accentuarne la coesione e la consapevolezza, per chi vi partecipa, della propria peculiarità intellettuale: il fare filosofia è diventato un fatto istituzionale, socialmente accettato, riconosciuto e, nel caso specifico, remunerato².

C'est précisément aux côtés de cette philosophie spécialisée et professionnelle qu'aurait alors éclot une certaine « *cultura filosofica affidata al volgare e rivolta a un pubblico laico da intellettuali laici o da frati* »³. La revendication de l'existence d'« intellectuels laïcs » semble donc particulièrement légitime dans le cas de l'Italie. Ceux-ci étaient présents à la fois dans

¹ CASAGRANDE, Carla et FIORAVANTI, Gianfranco (dir.), *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, Il Mulino, Bologne, 2016, p.x.

² *Ibid.*, p.x-xi [*Ici, en effet, dès la première décennie du Trecento, apparaît une constellation de philosophes qui disposent désormais d'une masse critique, un groupe où les discussions et les conflits doctrinaux internes servaient à accentuer la cohésion et la prise de conscience, pour ceux qui y participaient, de leur propre particularité intellectuelle : le « fare filosofia » (philosopher) est devenue un fait institutionnel, socialement accepté, reconnu et, dans ce cas précis, rémunéré*].

³ *Ibid.*, p.xix [*culture philosophique confiée au vulgaire (à la langue vernaculaire) et adressée à un public laïc par des intellectuels laïcs ou des frères*].

l'université (auprès des juristes, définis comme « il gruppo fondatore in senso stretto dello *Studium* oltre che il più autorevole e influente »¹), et hors de celle-ci, avec d'un côté des théologiens exerçant dans ces *Studia* des ordres mendiants, et de l'autre les citoyens des communes. La distance existante entre les « philosophes » (les médecins donc) et les juristes (c'est-à-dire les juges et les avocats formés à la Faculté de droit) serait particulièrement révélatrice selon Fioravanti et Casagrande. Il ne s'agissait pas tant d'une compétition entre les deux camps (car chacun avait son propre domaine d'étude) que d'une relation hiérarchique.

En effet, selon les « philosophes », le savoir juridique se trouvait en-deçà de leur niveau, dans la mesure où il « non fa uso, a loro giudizio, di procedimenti razionali e limitandosi alla raccolta e ad confronto di casi particolari », qui, selon eux, « non può assurgere alla dignità di scienza »². Il sera donc intéressant de voir dans quelle mesure Latini, qui peut être qualifié d'« intellectuel laïc » (en tant qu'il exerce en dehors de l'université), peut être rattaché à la fois à l'environnement des juristes (bien qu'il n'ait pas côtoyé formellement leurs rangs, il était toutefois notaire de profession et disposait donc de compétences techniques avancées dans le domaine juridique) et à celui des philosophes (là encore, bien qu'il n'ait pas côtoyé non plus la Faculté de médecine), dans la mesure où il revendique lui-même la catégorisation scientifique (et rationnelle) de son œuvre, dès le début du *Trésor*. Comme nous l'avons souligné, et comme nous le démontrerons dans les parties successives de la thèse, Latini opèrera une réelle redéfinition de la fonction de la philosophie, ce qui dotera alors son activité intellectuelle d'un caractère « paradigmatique », pour reprendre ici les termes de Gianluca Briguglia³.

En effet, dans une étude antérieure, Briguglia soulignait également la difficulté de parler d'une « philosophie italienne » entre le XIII^e siècle et le XIV^e siècle. En lui préférant l'appellation de « réflexion philosophique », il se demandait quand celle-ci avait pu naître en Italie. Une des dates hypothétiques évoquées est celle du 4 septembre 1260, lors de la bataille de Montaperti (pour rappel, lorsque les troupes gibelines siennoises ont battu les guelfes de Florence et poussé à l'exil bon nombre de ceux-ci). Selon lui, c'est précisément les conséquences de cette bataille (l'exil) qui aurait marqué le point de départ d'une production intellectuelle inédite. D'autres dates sont également évoquées, comme le 26 février 1266, lors de la bataille de Bénévent (où Charles d'Anjou bat la ligue gibeline du roi Manfred), ou encore

¹ *Ibid.*, p.xiv [le groupe fondateur au sens strict du *Studium*, ainsi que le plus autoritaire et influent].

² *Ibid.*, p.xiv [il ne fait pas usage, selon eux, de procédés rationnels, en se limitant à recueillir et à confronter des cas particuliers... ne peut prétendre à la dignité de science].

³ BRIGUGLIA, Gianluca, « Che tipo di intellettuale è Brunetto Latini (1220ca-1294) ? », *op. cit.* (la citation entière est : « Insomma la sua attività intellettuale è complessa e frastagliata e difficile da definire univocamente, ma è originale e paradigmatica » [Par conséquent, son activité intellectuelle est complexe, fragmentée et difficile à définir de manière univoque, mais elle est originale et paradigmatique]).

le 23 août 1268, lors de la bataille de Tagliacozzo (qui marque la fin officielle de l'histoire des Hohenstaufen en Italie). Quoiqu'il en soit, Briguglia identifie donc dans ces années 1260 l'éclosion d'une réflexion tout à fait inédite et d'un travail intellectuel fécond : « non è mistero che una buona parte della riflessione politica nasca per la pressione di eventi vari e sull'urgenza di capirli, interpretarli, indirizzarli »¹. D'autres dates (notamment contemporaines) sont également supposées dans l'article², mais il est indéniable que quelque chose s'est produit durant les années 1260. Selon Briguglia, « Brunetto Latini (1220 ca-1295) è senza dubbio un protagonista attivo di alcuni di questi processi e cambiamenti. E che il suo pensiero si rivolga a quella politica che è italiana lo dice lui stesso »³. Ici, Briguglia renvoie en effet à la volonté de Latini, exprimée dans le *Trésor*, de parler de politique « selon les usages des Italiens »⁴ (nous y reviendrons).

Par ailleurs, pour en revenir à l'ouvrage de Fioravanti et de Casagrande, ce « retour » de la philosophie en Italie se serait traduit par le « retour » de la figure du philosophe :

[...] il ritorno della filosofia si è tradotto nell'apparizione sulla scena istituzionale e cultura italiana di una figura, quella del filosofo, che fino ad allora era rimasta solo nelle pagine di enciclopedisti altomedievali (per esempio Isidoro di Siviglia) come reperto archeologico di un passato senza ritorno⁵.

Cependant, en considérant l'exemple de Brunetto Latini, il nous paraît erroné d'avancer ici que la figure du philosophe n'existait qu'à l'état léthargique dans les encyclopédies médiévales. Dans le *Trésor*, la figure du philosophe apparaît certes dans son manteau ancien –

¹ BRIGUGLIA, Gianluca, « Brunetto Latini, italian (political) theory ? », *op. cit.*, p.2 [ce n'est pas un mystère qu'une bonne partie de la réflexion politique naît de la pression de divers événements et de l'urgence de les comprendre, de les interpréter, de les orienter].

² La difficulté étant en réalité d'identifier une teneur « nationale » à la philosophie « italienne » Sur ce sujet, voir les études (également mentionnées par Briguglia, auxquelles nous en rajoutons quelques-unes) de GENTILE, Giovanni, *Il carattere storico della filosofia italiana. Prolusione al corso di storia della filosofia nella R. Università di Roma tenuta il 10 gennaio 1910*, Laterza, Bari, 1918 ; GARIN, Eugenio, *Storia della filosofia italiana*, Einaudi, Turin, 1966 ; DIONISOTTI, Carlo, *Geografia e storia della letteratura italiana*, Einaudi, Turin, 1967 ; ESPOSITO, Roberto, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Turin, 2010 ; WITT, Ronald G., *L'eccezione italiana*, *op. cit.* [éd. or. : 2012] ; LISCIANI-PETRINI, Enrica et STRUMMIELLO, Giusi (dir.), *Effetto 'Italian Thought'*, Quodlibet, Macerata, 2017 ; MONTEFUSCO, Antonio (dir.), *Italia senza nazione. Lingue, culture, conflitti tra Medioevo ed età contemporanea*, Quodlibet, Rome, 2019.

³ BRIGUGLIA, Gianluca, « Brunetto Latini, italian (political) theory ? », *op. cit.*, p.6 [Brunetto Latini (1220 env.-1295) est sans doute un protagoniste actif de quelques-uns de ces processus et changements. Et il dit lui-même que sa pensée se tourne vers cette politique qui est italienne].

⁴ Brunetto Latini, *Trésor*, *op. cit.*, p.4, I.1.4. Latini présente en effet la troisième partie du *Trésor* ainsi : « La troisième partie est d'or fin, c'est-à-dire qu'il enseigne à l'homme à parler selon la doctrine de la rhétorique, et comment les seigneurs doivent gouverner les hommes qui lui sont soumis, en particulier selon l'usage des Italiens ; et tout cela appartient à la deuxième science de la philosophie, c'est-à-dire la pratique ». Nous y reviendrons plus en détail ultérieurement.

⁵ CASAGRANDE, Carla et FIORAVANTI, Gianfranco (dir.), *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, *op. cit.*, p.x [le retour de la philosophie s'est traduit par l'apparition, sur la scène institutionnelle et culturelle italienne, d'une figure, celle du philosophe, qui, jusqu'alors, était seulement restée dans les pages des encyclopédistes du haut Moyen Âge (par exemple Isidore de Séville) comme découverte archéologique d'un passé sans retour].

pensons aux figures classicistes dont il fait mention, comme Aristote ou Cicéron, qu'il traduit, et pour ne citer qu'eux – mais, comme nous l'avons déjà esquissé, en traduisant et en commentant en langue vernaculaire les textes philosophiques anciens, Latini adapte les contenus philosophiques et change, du même coup, l'acception traditionnelle de la philosophie. Cela se voit par exemple lorsqu'il s'auto-proclame « Maître Brunetto » à plusieurs reprises, notamment lorsqu'il commente l'*Ethique* d'Aristote. Latini se place ainsi en sachant et spécialiste, l'appellation de « maître » étant traditionnellement réservée au professionnel universitaire : il devient, par là même, *magister* original¹. Dans le *Trésor*, le philosophe apparaît ainsi à un double niveau : il connote à la fois la figure du philosophe ancien par excellence, Aristote, qui vient indéniablement alimenter le propos encyclopédique de Latini, mais il est également récupéré comme figure tutélaire pour projeter de nouvelles considérations et, surtout, *in fine*, une nouvelle classification des sciences qui vient s'adapter à des enjeux contemporains. Enfin, déjà dans la *Rettorica*, Latini se définissait explicitement comme co-auteur aux côtés de Cicéron, dont il traduisait ici une partie du *De inventione* (nous reviendrons également plus en détail sur ce point)².

De même, comme nous l'avons déjà relevé et comme le remarquent Ruedi Imbach et Catherine König-Pralong, il semble que Latini lui-même considère son *Trésor* « comme une contribution à contenu philosophique »³. Lorsqu'il présente son ouvrage (I.1.1), Latini le définit comme « une compilation qui puise à des sources très différentes », tout en précisant (et en anticipant du même coup d'éventuelles critiques) que « l'hétérogénéité du matériau ne nuit pourtant pas à la conception unitaire de l'ensemble ». Latini précise effectivement qu'il « dispose d'un concept précis de *philosophie*, qui est présenté de manière assez détaillée »⁴ (sur lequel nous nous arrêterons plus attentivement dans la deuxième partie de la thèse). La philosophie n'est donc pas inerte – sous sa couverture ancienne – mais elle devient « au service de » nouvelles préoccupations, ce qui lui redonne vie et un nouveau statut.

¹ Cf par exemple Brunetto Latini, *Trésor*, *op. cit.*, II.1. , p.330 : « Ici commence le second livre d'Aristote, qui parle des vices et des vertus, que Maître Brunetto Latini a traduit du latin en roman ».

² Cf Brunetto Latini, *Rettorica*, *op. cit.*, 1.7, p.5 : « L'autore di questa opera è doppio: uno che di tutti i detti de' filosofi che fuoro davanti lui e dalla viva fonte del suo ingegno fece suo libro di rettorica, ciò fue Marco Tulio Cicero, il più sapientissimo de' Romani. Il secondo è Brunetto Latini cittadino di Firenze, il quale mise tutto suo studio e suo intendimento ad isponere e chiarire ciò che Tulio avea detto ; et esso è quella persona cui questo libro appella sponitore [...] » [L'auteur de cette œuvre est double : celui qui, de toutes les paroles des philosophes qui l'ont précédé et de la source vivante de son génie, a fait son livre de rhétorique, c'est Marcus Tullius Cicéron, le plus sage des Romains. Le deuxième est Brunetto Latini, citoyen de Florence, qui a mis toute son étude et sa compréhension à expliquer et à clarifier ce que Tullio avait dit ; et c'est cette personne que ce livre appelle le commentateur].

³ IMBACH, Ruedi et Catherine KÖNIG-PRALONG, *Le défi laïque*, *op. cit.*, p.74.

⁴ *Ibid.*, p.74-75.

Par ailleurs, Sylvain Piron et Emanuele Coccia se sont penchés, à leur tour, sur « une génération d'intellectuels italiens », qu'ils situent entre 1290 et 1330¹. Ceux-ci se caractériseraient par « une forte conscience de la singularité de leur démarche », démarche qui pouvait s'unifier autour d'un panorama disciplinaire assez large puisqu'elle réunissait tant les sciences que la philosophie, la politique, ou encore la poésie². En effet, comme l'expliquait Catherine König-Pralong :

Cette hybridation des savoirs [...] instaure des embranchements entre savoirs que les institutions médiévales avaient contribué à tenir séparés les uns des autres et réalise aussi une laïcisation de la philosophie cléricale par excellence, celle qui était née au contact des œuvres d'Aristote. Dans cette approche, le réseau paraît donc produire une double « communauté des savoirs », sur le plan sociopolitique comme dans l'ordre disciplinaire.³

Les études menées autour des 70 dernières années sur la question laïque ont ainsi grandement contribué à la représentation de cette « hybridation des savoirs », au point de permettre une « redéfinition du savoir » en lui-même. Dans ce cadre, une étude approfondie sur le cas de Brunetto Latini nous paraît donc absolument pertinente et celle-ci ne saurait faire l'impasse, nous semble-t-il, sur une considération plus approfondie de la particularité (seulement esquissée jusqu'à présent) du « cas italien » (si l'on peut l'appeler ainsi) dans le paysage médiéval. Cela nous permettra d'aborder un autre point historiographique qui est vite apparu fondamental dans les études portant sur Latini : la question de son prétendu statut de « pré-humaniste » que, avançons-le dès maintenant, nous souhaitons absolument nuancer.

1.2. La singularité de l'Italie médiévale : la rhétorique, la culture juridique et la question du prétendu pré-humanisme de Brunetto Latini

Dans l'article susmentionné, Sylvain Piron et Emanuele Coccia s'interrogent sur le milieu intellectuel et culturel italien du XIIIe siècle, et plus spécifiquement sur les auteurs Italiens nés entre 1250 et 1280. Ils observent chez ces personnages des points communs : parmi eux, « on compte un nombre étonnant d'individus excellant dans plus d'un domaine, souvent impliqués dans l'action politique, auteurs d'œuvres novatrices et ayant de surcroît une forte conscience de la singularité de leur démarche »⁴. L'intérêt pour ces auteurs du XIIIe siècle est

¹ PIRON, Sylvain et COCCIA, Emanuele « Poésie, sciences et politique », *op. cit.*

² *Ibid.*, p.2.

³ KÖNIG-PRALONG, Catherine, *Le bon usage des savoirs*, *op. cit.*, p.306.

⁴ PIRON, Sylvain et COCCIA, Emanuele, « Poésie, sciences et politique », *op. cit.*, p.551.

en fait surtout dirigé vers la figure de Dante (1265-1321). Les auteurs souhaitent montrer que l'Alighieri n'apparaît pas comme un « génie isolé, tranchant sur son époque », mais qu'il appartient, au contraire, à une « génération d'intellectuels italiens très caractéristique »¹. On peut déjà relever que le terme d'« intellectuels » est également employé par Piron et Coccia ici, tout d'abord pour désigner leur premier point commun, c'est-à-dire le fait d'être des laïcs. L'ambition des auteurs, ici, est alors d'opérer un changement de regard « sur ce que, dans l'idiome local, on appellerait une “saison” de la culture italienne » :

En raison des effets de longue durée dont ce moment a été porteur, il peut être tentant de le situer dans la généalogie de formes culturelles ultérieures en y voyant la préfiguration de modèles qui se déploient tout au long de la Renaissance. Mais lui réserver ce traitement reviendrait encore à le considérer comme une anomalie à sa date².

Les auteurs se placent d'emblée dans une position critique vis-à-vis d'une représentation de l'histoire de la pensée médiévale qui aurait tendance à analyser les pratiques et les productions intellectuelles de façon morcelée, en se concentrant uniquement sur un seul aspect (comme, par exemple, l'opposition entre philosophes et théologiens), ou encore sur des disciplines spécifiques (par exemple, en privilégiant l'analyse des savoirs universitaires du Nord de l'Europe, plus spécifiquement le milieu universitaire parisien, au détriment d'autres lieux géographiques). Or, leur ambition se base plutôt sur une démarche synchronique : ils visent à élargir l'examen, en se penchant sur les potentielles interactions entre les intellectuels, sur la circulation des idées entre les différentes localités italiennes et sur l'impact des contextes socioculturelles et politiques sur les productions intellectuelles.

Ils partent alors du constat (là encore) d'une lecture historiographique de la pensée médiévale trop limitante, car trop souvent guidée par un « récit » qui aurait tendance à mettre « au premier plan les écoles et l'université parisiennes des XIIe et XIIIe siècles »³. Ce jugement aurait notamment été influencé par un « lieu commun » dont nous avons déjà pu faire mention, qui consiste en une tripartition géographique des trois pouvoirs : le *Sacerdotium* pour l'Italie, le *Regnum* pour l'Allemagne et le *Studium* pour la France, ce dernier constituant a priori le lieu du savoir par excellence⁴. Bien que les historiens aient progressivement abandonné cette grille

¹ *Ibid.*, p.149 (résumé).

² *Ibid.*, p.551-552.

³ *Ibid.*, p.552. Il est intéressant de souligner les termes qu'utilisent les auteurs, ici, pour rendre compte de cette lecture historiographique traditionnelle : ils parlent d'un « grand récit », ou encore d'une « dramaturgie ».

⁴ Pour l'origine de cette formulation, nous renvoyons à Alexander von Roes, *Scriften, op. cit.* ; et pour l'une de ses interprétations déjà mentionnées antérieurement, à GRUNDMANN, Herbert, « Sacerdotium – Regnum – Studium », *op. cit.*

de lecture, qui cloisonnait les compétences dans des localités précises, Piron et Coccia dénotent tout de même la tendance consécutive à reproduire « une hiérarchie des savoirs qui accorde le primat à la théologie parisienne »¹. Or, il est primordial de redonner légitimité à ce qu'ils appellent les « particularismes locaux ».

D'autre part, Piron et Coccia observent que « l'Italie du Centre et du Nord présente une physionomie particulière » : l'organisation des savoirs y est très différente qu'ailleurs, car elle permet un croisement des disciplines inédit – ce qui aurait alors été inexistant à Paris, par exemple. En ce sens, le « modèle » italien se présente sous trois caractéristiques spécifiques, que nous avons déjà pu esquisser : « la pratique poétique des savants, les communications entre disciplines universitaires et l'engagement dans la vie politique qui va généralement de pair avec les activités savantes et littéraires »². Autrement dit, les intellectuels italiens se singulariseraient par une démarche hybride : outre leur activité principale, ils pratiquaient souvent la poésie, ils participaient activement à l'activité politique (Piron et Coccia les surnomment donc aussi des « savants-citoyens »). Il est donc manifeste qu'ils étaient actifs dans plus d'un domaine. En se penchant alors sur plusieurs personnalités qui auraient marqué cette « génération italienne », Piron et Coccia se tournent vers Brunetto Latini, en montrant à quel point ce dernier a pu jouer, à Florence, un rôle clé, tout comme certains de ses contemporains, à savoir : « le rôle d'introducteurs ou d'initiateurs »³.

Avant de poursuivre l'enquête, il convient toutefois de s'interroger sur les causes de ce mouvement intellectuel inédit en Italie du centre et du nord. En réalité, ces causes sont multiples : elles peuvent notamment s'expliquer par des conditions sociologiques particulières, mais c'est surtout sur la démarcation épistémologique de l'Italie (relativement à ses voisines) que se penchent Piron et Coccia. Au moment où, à Paris, l'enseignement des maîtres ès arts est victime d'une lourde censure prononcée par l'évêque Etienne Tempier (entre 1270 et 1277)⁴, les milieux intellectuels italiens, protéiformes, appréhendent le savoir naturaliste d'Aristote (c'est-à-dire sa philosophie morale et politique) hors de toute mainmise théologique. Selon les

¹ *Ibid.* Toutefois, dans ce panorama, Ronald G. Witt constituerait une exception. Nous y reviendrons.

² *Ibid.*, p.553.

³ *Ibid.* Les auteurs citent également, à ce titre, Taddeo Alderotti à Bologne et Lovato Lovati à Padoue.

⁴ La condamnation du 7 mars 1277 est une condamnation doctrinale (certainement la plus importante que le Moyen Âge ait connu) qui a censuré 219 thèses à l'encontre des maîtres ès arts parisiens. Bien que les thèses en question fussent censurées de manière anonyme, c'est-à-dire sans que l'on sache qui était véritablement visé par ces accusations, il semble que ce soit surtout des thèses de Thomas d'Aquin qui furent ciblées. Cette condamnation a eu lieu sous l'initiative première du pape Jean XXI, qui demanda à Etienne Tempier, alors évêque de Paris, de relever toutes les potentielles thèses à teneur hérétique qui pouvaient circuler à l'Université de Paris. Le but de cette condamnation était majoritairement de nature doctrinal, puisqu'il s'agissait d'établir une cohérence entre le corpus aristotélicien et la doctrine chrétienne. Or, la philosophie naturaliste d'Aristote venait en grande partie contredire les fondements de cette dernière. Pour plus de précisions sur cet événement, cf BIANCHI, Luca, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIIIe-XIVe siècles)*, Les Belles Lettres, Paris, 1999.

auteurs, cet évènement serait le déclencheur d'une véritable « stimulation philosophique » italienne, paradoxalement inversée par rapport à Paris, où elle était précisément en train de s'essouffler. Cela dit, il ne faudrait pas non plus penser que ce « foisonnement intellectuel » de l'Italie du XIII^e siècle soit complètement indépendant du travail universitaire parisien ou anglais. En réalité, ces différents centres intellectuels sont connectés. Cela dit, l'Italie se singularise par un enseignement en particulier : celui de la rhétorique. Celle-ci est ici comprise à la fois comme la technique oratoire traditionnelle (telle qu'elle fut héritée de Cicéron), mais elle s'étend également (si ce n'est surtout) à une technique écrite particulière. Et, fait important : cet élargissement de l'enseignement et de l'étude de la rhétorique trouve son origine dans la maimise laïque de cette discipline, au sein d'un contexte urbain spécifique.

Aussi, Piron et Coccia critiquent une lecture historiographique « pré-humaniste », c'est-à-dire une lecture qui consisterait à appréhender les textes et les auteurs précédant la Renaissance comme des anticipateurs des idées humanistes, telles qu'elles apparaîtront sous leur forme finale à la Renaissance. En critiquant cette approche, Piron et Coccia s'insèrent alors dans un débat historiographique assez récent, qui concerne l'identification et la localisation de preuves textuelles de l'émergence d'une pensée républicaine dès la fin du Moyen Âge dans l'Italie communale. Or, ce serait précisément là, selon eux, promouvoir une lecture de l'histoire antidatée et, de fait, anachronique.

Afin d'appréhender tous les différents éléments mentionnés, nous nous pencherons dans un premier temps sur la fonction de la rhétorique dans l'Italie communale des XII^e et XIII^e siècles. Nous montrerons en quoi l'on peut trouver dans son enseignement les prémices d'un essor proactif d'une forte mentalité juridique laïque, propre à l'Italie. La rhétorique, désormais comprise sous un double aspect – le traditionnel art oratoire, mais aussi l'écriture, comme on l'a dit – aurait constitué une « exception italienne », au sein de laquelle une certaine lecture historiographique aurait précisément identifié ce mouvement « pré-humaniste ». C'est sur ce débat historiographique (concernant l'existence d'un certain « humanisme civique » qui trouverait ses origines chez des penseurs médiévaux du XIII^e siècle) que nous nous pencherons plus attentivement notre deuxième sous-chapitre, dans la mesure où Brunetto Latini lui-même fut appréhendé dans ce débat comme un auteur pré-humaniste, notamment par l'historiographie anglophone.

1.2.1. Particularité de l'Italie médiévale : la fonction de la rhétorique dans la création d'un nouveau contenu intellectuel

1.2.1.1. À propos de « l'exception italienne » : double culture, développement de l'ars dictaminis et engagement civique des intellectuels italiens

Piron et Coccia reconnaissent que l'Italie médiévale présentait une certaine singularité relativement à ses voisins européens. En ce sens, ils sont donc en partie d'accord (bien que pas totalement) avec la conception d'Isabelle Heullant-Donat, qui parlait d'une « exception italienne » dans la culture médiévale européenne. Dans son avant-propos à *Cultures italiennes (XIIIe-XVe siècles)* (2000), elle montrait comment se manifestait cette exception :

En effet, l'Italie fut à bien des égards une forme d'exception dans l'Europe de ce temps [...], puisque s'y développèrent de manière précoce, et parfois unique, des langages propres à la culture urbaine, des structures d'éducation (universités indépendantes du pouvoir ecclésiastique ou encore écoles prises en charge par les autorités urbaines, par exemple), des foyers de culture (la cour pontificale ou la cour angevine en Italie du Sud) et des mouvements culturels (dont le pré-humanisme et l'humanisme sont les plus exceptionnels) originaux et particuliers ; mais elle fut aussi le lieu privilégié de l'épanouissement de milieux professionnels dotés d'une forte identité culturelle (les notaires ou les marchands par exemple), que l'on ne retrouve pas ou peu en dehors de la péninsule¹.

De leur côté, Piron et Coccia admettent certes, l'existence d'un particularisme de l'Italie au Moyen Âge (pour les raisons évoquées plus haut), mais ils refusent de l'analyser de manière morcelée, comme propose de le faire Heullant-Donat dans cet ouvrage collectif². Le but, selon eux, n'est pas de pointer la focale uniquement sur la situation italienne, mais plutôt d'analyser celle-ci « en synchronie avec d'autres manifestations contemporaines »³. Il est ainsi particulièrement important, selon eux, de prendre en considération l'influence considérable de la lecture aristotélicienne au sein des milieux universitaires parisiens et anglais à la même période. Comme nous le soulignons en amont, la différence entre Bologne ou Padoue et les autres lieux institutionnels du savoir à cette époque réside dans le fait que l'enseignement de la philosophie naturelle d'Aristote ne s'est pas fait, ici, sous l'égide de la théologie ou d'un

¹ HEULLANT-DONAT, Isabelle (dir.), *Cultures italiennes (XIIIe-XVe siècles)*, op. cit., p.12. Elle précise, par la suite, que certains des phénomènes susmentionnés étaient typiquement italiens, comme le développement de l'éloquence civile, et que d'autres émergèrent de façon différente en Italie, comme la prédication.

² Elle présente en effet la démarche de l'ouvrage comme suit : « Une approche synthétique des différents aspects a été privilégiée : chaque contribution entend faire le point sur un thème donné et propose en annexe un ou plusieurs documents originaux (...), illustrant un ou plusieurs aspects du sujet traité, ainsi qu'une orientation bibliographique » : *ibid.*, p.14.

³ PIRON, Sylvain et COCCIA, Emanuele, « Poésie, sciences et politique », op. cit., p.552.

quelconque contrôle – comme c’était le cas, en revanche, des évêques à l’Université de Paris. Un goût particulièrement prononcé pour la médecine et les questions naturelles avait notamment engendré une organisation spécifique de l’université italienne, où la faculté de médecine faisait partie intégrante de la faculté des arts – ce qui n’était pas le cas ailleurs¹. En ce qui concerne l’enseignement de la théologie, celui-ci était bien présent dans la péninsule, mais en dehors de l’université : dans les *Studia* des ordres mendiants par exemple.

En outre, il est intéressant de constater que l’édition italienne de l’un des ouvrages fondamentaux de Ronald G. Witt (qui est, à ce jour, l’un des principaux spécialistes américains de l’humanisme italien) porte également le titre de « L’eccezione italiana »². Il s’agit ici de la tradition italienne de l’ouvrage *The Two Latin Cultures and the Foundation of Renaissance Humanism in Medieval Italy*, publié en 2012, qui constituait le résultat d’une enquête de fond qu’avait commencé à mener Witt dans les années 1970, autour des origines de l’humanisme³. Witt y soutient que l’Italie médiévale aurait effectivement connu une situation inédite par rapport à ses voisines européennes. Dès le XIII^e siècle, les intellectuels laïcs (qui renvoient ici aux notaires, aux juges, etc.) auraient joué un rôle primordial dans la vie intellectuelle, en opposition au reste de l’Europe, alors dominée par les clercs (et ce, jusqu’au XVe siècle environ). Ce phénomène expliquerait la naissance d’un humanisme proprement italien, dont les conditions d’émergence reposeraient sur deux traditions culturelles latines coexistantes. Pour reprendre ici l’explication de Giacomo Vignodelli :

La réponse que donne Witt aux questions posées au sujet de l’exception italienne est intégrée dans le titre même du livre : depuis le début du Moyen Âge, il y avait deux cultures latines dans le Royaume d’Italie [*Regnum Italicum*]. L’une était la culture du livre ecclésiastique et traditionnelle, qu’elle partageait avec le reste de l’Europe ; mais il y avait aussi une seconde, la culture documentaire et notariale qui était entre les mains des professionnels laïcs. Cela devait évoluer vers une véritable culture du livre, la nouvelle culture juridique, au fil du temps, à partir du XI^e siècle. [...] L’interaction complexe entre ces deux cultures au cours des siècles a créé des conditions culturelles uniques dans le Royaume, qui devaient conduire à un certain nombre de développements au cours des XIII^e et

¹ Piron et Coccia rappellent l’existence, à ce titre, de la bulle d’Honorius III du 22 novembre 1219, *Super speculam*, dans laquelle il accordait aux étudiants en théologie le droit de recevoir les bénéfices de leur revenu ecclésiastique – en tant que clercs – durant toute la durée de leurs études, ce qui décourageait implicitement d’étudier la médecine ou le droit civil, alors considérés comme des « sciences lucratives ». Par conséquent, il est clair que la représentation des savoirs et de leur hiérarchisation était calquée sur ce modèle. *Ibid.*, p.554.

² Nous nous permettons de rappeler ici la référence entièrement : WITT, Ronald G., *L’eccezione italiana. L’intellettuale laico nel Medioevo e le origini del Rinascimento (800-1300)*, Viella, Rome, 2017 [éd. or. : 2012].

³ Comme l’indique Giacomo Vignodelli, cet ouvrage constituait une préquelle de son étude la plus importante, que nous avons déjà pu mentionner : *In the Footsteps of the Ancients. Les origines de l’humanisme de Lovato à Bruni*, op. cit., parue en 2000 et traduite en italien en 2005 sous le titre de *Sulle tracce degli antichi. Padova, Firenze e le origini dell’umanesimo*, Donzelli, Rome. Cf VIGNODELLI, Giacomo, « The Italian Exception: a Debate on Ronald Witt’s ‘Two Latin Cultures of Medieval Italy’ », dans *Storicamente*, 14 (2018), pp.1-6.

XIV^e siècles, par lesquels un notaire ou un juge dans une ville italienne pouvait lire des classiques latins et même choisir de les imiter dans ses propres écrits¹.

Dans un ouvrage antérieur, Witt parlait déjà de l'« exceptionnalité italienne »². Par-là, il qualifiait non seulement la position historique et géographique spécifique de la péninsule au Moyen Âge³, mais aussi son unicité culturelle, qui aurait précisément permis la naissance de l'intellectuel laïc occidental. Là où, ailleurs en Europe (et jusqu'au XVI^e siècle environ), la vie intellectuelle est, en grande majorité, dominée par des clercs, l'Italie du XIII^e siècle voit l'émergence d'intellectuels laïcs. L'intérêt de l'étude de Witt est alors de démontrer en quoi l'humanisme est né en Italie et a été l'œuvre, en tout premier lieu, de penseurs laïcs.

Par là même, Witt proposait une lecture originale de la configuration des savoirs au Moyen Âge, prenant ainsi le contrepied de la lecture plaçant la théologie parisienne au sommet de la hiérarchie des savoirs. L'Italie aurait ainsi joué un rôle fondamental dans la vie intellectuelle médiévale, en incarnant le berceau de l'intellectualité laïque – contrairement à la France, donc, où la vie intellectuelle avait longtemps constitué, comme on l'a dit, le monopole des clercs. Ce serait donc précisément parce que la majorité des intellectuels italiens étaient des laïcs que l'humanisme s'y serait développé de façon précoce, dès le XIII^e siècle. Plus

¹ VIGNODELLI, Giacomo, « The Italian Exception: a Debate on Ronald Witt's 'Two Latin Cultures of Medieval Italy' », *op. cit.*, p.3 [dans le texte : « The answer which Witt provides to the questions raised about the Italian exception is embedded in the very title of the book: from the early Middle Ages, there were two Latin cultures in the Kingdom of Italy. One was the ecclesiastical and traditional book culture it shared with the rest of Europe ; but there was also a second, documentary and notarial culture that was in the hands of lay professionals. This was to evolve into a genuine book culture, the new legal culture, over time, starting in the 11th century. [...] The complex interaction between these two cultures over the centuries created unique cultural conditions in the Kingdom, which were to lead to the 13th and 14th-century developments, whereby a notary or judge in an Italian city might read Latin Classics and even choose to imitate them in his own writing »]. Witt précise se concentrer effectivement ici sur la moitié septentrionale de la péninsule, qu'on appelait « *Regnum Italicum* », c'est-à-dire le territoire tel qu'il fut alors délimité depuis la conquête carolingienne. C'est dans cette dernière que Witt place donc le point de départ de cette « *eccezione italiana* », en tant qu'elle fut formatrice de réformes d'ordres ecclésiastique, politique et juridique aux conséquences pérennes.

² WITT, Ronald G., *The Two Latin Cultures and the Foundation of Renaissance Humanism in Medieval Italy*, *op. cit.*, où il commençait l'ouvrage ainsi : « Qu'est-ce que l'exceptionnalisme italien et comment est-il né ? » : p.1 [dans le texte : « What was Italian exceptionalism and how did it come about ? »].

³ Un mot sur ce paramètre. Au XII^e siècle en particulier, le taux d'urbanisation est en hausse dans la moitié septentrionale de la péninsule. Plus largement, entre le Xe et le XIV^e siècles, celle-ci a effectivement connu une forte croissance urbaine, en raison de facteurs démographiques, mais aussi économiques et politiques. Cette croissance démographique entraîne alors une transformation du paysage rural (déboisement, assèchement des sols), ainsi qu'une expansion économique. Celle-ci est permise par le développement du commerce international (facilité par la situation géographique de l'Italie du sud). Le nord et le centre de la péninsule dominent progressivement les régions environnantes, en établissant leur hégémonie sur les campagnes alentours (ce qu'on appelle le phénomène du « *contado* », marqué par une forte interdépendance entre la campagne et la ville, puisque d'une part, les citadins investissent dans les territoires ruraux, et d'autre part, les seigneurs n'ont pas d'autre choix que de venir s'installer en ville). Ce développement urbain est également fortement marqué par l'émergence des communes italiennes, dont le gouvernement revendique progressivement l'autonomie vis-à-vis du pouvoir impérial et du pouvoir ecclésiastique. Comme nous le verrons plus attentivement ultérieurement, les communes italiennes, originellement dirigées par des consuls, se tournent alors progressivement vers un nouveau système gouvernemental, centralisé autour de la figure du podestat, c'est-à-dire un magistrat unique, souvent étranger à la ville et élu pour une courte période. Pour davantage de détails sur le phénomène de l'urbanisation italienne au Moyen Âge, nous renvoyons ici à FOSSIER, Robert, *Le Moyen Âge*, *op. cit.* ; DUBY, Georges, *Le Moyen Âge : 987-1460*, *op. cit.* ; ID., *L'Europe au Moyen Âge*, *op. cit.* ; ID., *L'économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval*, *op. cit.*

spécifiquement, c'est par l'émergence avant-gardiste de la mentalité juridique que l'Italie aurait connu une production intellectuelle très riche. Ainsi, cette dernière ne provient pas d'un quelconque héritage privilégié de la Rome antique, mais plutôt de l'existence de deux cultures latines simultanées, que nous avons mentionnées en amont. Pour reprendre, cette fois-ci, l'explication de Witt lui-même :

Il presupposto fondamentale per la mia analisi della cultura latina in Italia è il fatto che qui, a differenza che nel resto d'Europa, esistevano essenzialmente due culture distinte, che, a partir dal X secolo, si andarono definendo sempre più: da un lato, la cultura libraria tradizionale, che era dominata dalla grammatica e comprendeva il corpus della letteratura latina proprio del programma educativo antico, unito all'eredità liturgica e patristica della Chiesa tardo-antica; e, dall'altro lato, la cultura giuridica, sviluppata in due fasi. Prima si formò la cultura documentaria, che i conquistatori carolingi trovarono già presente nel regnum; poi, nell'XI secolo, emerse una nuova cultura libraria, incentrata sul Corpus giustiniano e derivata dalla cultura documentaria¹.

Dans la version originale de l'ouvrage, Witt expliquait déjà que l'on trouvait d'un côté, « la culture traditionnelle du livre » et, de l'autre, « la culture juridique ». Cette dernière, expliquait-t-il, aurait émergé au XI^e siècle, avant de se développer considérablement au XII^e siècle, notamment par l'implantation de l'*ars dictaminis* et du droit canonique. Ces deux disciplines auraient effectivement « contribué à renforcer la culture juridique et à accroître l'emprise de la mentalité juridique sur la vie intellectuelle italienne »². Aucune autre société médiévale européenne n'aurait connu une telle double-culture, « d'abord entre la culture traditionnelle du livre et celle du document, puis entre l'ancienne et la nouvelle culture du livre juridique ». Là où la culture traditionnelle concernait les enseignements d'ordre clérical (tels qu'ils étaient dispensés dans les écoles cathédrales par des clercs spécialisés en littérature latine), la culture juridique constituait plutôt l'apanage des laïcs, plus spécifiquement des notaires et des juristes. Un mot, d'abord, sur l'implantation du droit canonique.

Comme nous l'évoquions en amont, le *Décret* de Gratien, rédigé vers 1140, répondait à la volonté de l'Eglise d'établir un code juridique afin de structurer son droit. Compilation de droit canonique, le *Décret* rassemblait ainsi un large éventail de sources juridiques chrétiennes, tout en tentant de résoudre les éventuelles contradictions qui pouvaient exister entre elles. Le

¹ WITT, Ronald G., *L'eccezione italiana*, op. cit., p.18 [Le pré-supposé fondamental de mon analyse de la culture latine en Italie est le fait que, à la différence du reste de l'Europe, il existait essentiellement deux cultures distinctes qui se sont de plus en plus définies à partir du Xe siècle : d'un côté, la culture libraire traditionnelle, qui était dominée par la grammaire et comprenait le corpus de la littérature latine, propre au programme éducatif antique, lié à l'héritage liturgique et patristique de l'Eglise tardo-antique ; et de l'autre, la culture juridique, qui s'est développée en deux phases. Tout d'abord, se forma la culture documentaire, que les conquérants carolingiens trouvèrent déjà dans le regnum ; puis émergea, au XI^e siècle, une nouvelle culture libraire, centrée sur le Corpus justinien et dérivée de la culture documentaire].

² ID., *The Two Latin Cultures*, op. cit., p. 4 [dans le texte : « served to reinforce the legal culture and to augment the grip the legal mentality had on Italian intellectual life »].

texte allait donc rapidement constituer un outil indispensable pour la formation cléricale, mais aussi, de fait, pour l'organisation juridique de l'Eglise. Parallèlement, Bologne devenait un foyer important de renouveau juridique, grâce à la redécouverte, dès le XI^e siècle, du *Digeste* de Justinien I^{er}. Il s'agissait d'une série de textes et de commentaires de grands juristes romains, réalisée au VI^e et portant sur des questions juridiques. Le *Digeste*, qui faisait partie d'un ensemble plus vaste, nommé *Corpus Iuris Civilis*, allait alors devenir la base du droit civil, tel qu'il fut enseigné dans les universités émergentes, et plus singulièrement en Italie. Il allait constituer un véritable tournant dans la formation juridique, en donnant naissance à la « science du droit », également alimentée par les enseignements du juriste Irnerius¹. Ce renouveau allait avoir des conséquences non négligeables dans les questions de jurisprudence, et en tout premier lieu dans le conflit opposant la Papauté à l'Empire.

En effet, dès lors, les bases théoriques des débats (par exemple la question de la suprématie entre les deux pouvoirs) ne pouvaient plus se trouver dans les Ecritures ou dans les écrits des Pères de l'Eglise. Il s'agissait de déterminer, de façon plus précise, quels cas juridiques relevaient de la juridiction du pape, et lesquels n'en relevaient pas. Il est donc indéniable que ces enquêtes allaient avoir un réel impact dans la considération des limites du pouvoir législatif de ce dernier². Les problèmes d'ordre politique pouvant exister entre les deux entités prirent alors une nouvelle tournure et une ampleur juridique. Ce changement allait également bouleverser la pensée politique, ainsi que l'enseignement et l'écriture savante. De plus, la redécouverte d'une partie du corpus aristotélicien – et donc, des concepts politiques du Stagirite – un siècle plus tard allait également alimenter ces changements. Les deux instances s'appuyaient désormais sur des bases argumentatives inédites : d'un côté, les papes revendiquaient leur unité administrative en se basant sur le droit canon (désormais clairement systématisé³) et, de l'autre, les empereurs (et, en fait, surtout sous ceux de la dynastie

¹ Juriste bolonais (1050-1125) qui enseignait le droit italien, Irnerius n'était cependant pas le premier réformateur de l'enseignement du droit romain, bien qu'il en était certainement le plus célèbre. Il appartenait plutôt à une filiation qui contenait d'autres figures, tout aussi importantes, comme Yves de Chartres (évêque), qui le précédait d'une décennie. Irnerius était cela dit connu pour ses grandes capacités théoriques, ainsi que latinistes, qui l'avaient porté à s'interroger autour du concept de justice. De plus, formé à Paris, c'était à Bologne qu'il avait enseigné les arts libéraux et la théologie au sein de l'école cathédrale. Il était considéré comme l'un des plus grands rénovateurs de l'enseignement du droit romain au début du XII^e siècle.

² Plus spécifiquement, la querelle concernait la revendication du pouvoir à Rome : du point de vue de l'autorité papale, établir un pouvoir effectif à Rome pour un empereur signifiait perdre le contrôle des nominations papales, alors que, pour les empereurs germaniques, une dignité impériale digne de ce nom ne pouvait se passer d'une reconnaissance du titre impérial à Rome.

³ À ce propos, nous pouvons noter l'émergence des « décrétistes », c'est-à-dire des commentateurs du *Décret*, qui ont joué un rôle notable au XII^e siècle. Selon Bryan Tierney, leurs œuvres constituaient même « la pensée la plus sophistiquée de l'époque sur les problèmes de l'Eglise et de l'Etat » et leur activité « tire un intérêt supplémentaire du fait qu'elle ait été menée à une époque où les relations politiques réelles entre les dirigeants ecclésiastiques et séculiers étaient souvent tendues et parfois violentes » : TIERNEY, Bryan, *The Crisis of Church and State 1050-1300*, op. cit., p.116, 117 [dans le texte : « the most sophisticated thinking of the time on the problems of Church

Hohenstaufen) allaient pouvoir compter, outre leurs forces armées, sur une connaissance laïque renforcée du droit romain.

Par ailleurs, pour en revenir à la distinction opérée par Witt, la « culture libraire traditionnelle » renvoyait également à la grammaire ainsi qu'au corpus de la littérature latine, spécifique au programme traditionnel. La grammaire constituait, en effet, une discipline préparatoire, en tant qu'elle fournissait des compétences en lecture et en écriture. À l'issue de la Renaissance carolingienne, elle était effectivement devenue la discipline principale du *trivium* (avant d'être menacée par l'essor de la logique dès le XIIe siècle). Jusqu'au Xe siècle, les écoles cathédrales fournissaient alors une éducation majoritairement grammaticale : celle-ci se concentrait sur l'apprentissage du latin, qui était lui-même censé préparer à la pratique liturgique. L'enseignement de la grammaire permettait ainsi d'avoir un niveau de base mais, dans certaines écoles, il pouvait parfois être complété par l'étude de la rhétorique (discipline toutefois reléguée à un rang secondaire)¹. Les laïcs, quant à eux, se dirigeaient également vers l'étude du droit romain, mais au sein d'écoles privées. Là encore, la grammaire constituait l'enseignement de base, quoiqu'elle ne visât pas tant la pratique liturgique que l'étude des textes juridiques. Dans ce cadre, en revanche, la rhétorique prit de plus en plus de place :

La retorica era una componente essenziale del tirocinio giuridico. Fino alla seconda metà del XII secolo, i giuristi, il cui mestiere consisteva nel dotare di verosimiglianza le loro argomentazioni, non si affidavano alla logica aristotelica (la dialettica) ma soprattutto agli strumenti della retorica, compresi i sillogismi, gli esempi e le massime. Per dotare i giuristi di questi strumenti, nelle scuole giuridiche veniva insegnata anche la retorica².

Au fond, ces deux disciplines, la grammaire et la rhétorique, chacune étant l'apanage d'une culture particulière (la grammaire pour la culture libraire traditionnelle et la rhétorique pour la culture juridique, sans exclure toutefois l'usage de l'une et de l'autre dans les deux

and State” ; “gains added interest from the fact that it was warried on at a time when the actual political relationships between ecclesiastical and secular rulers were often tense and sometimes violent »].

¹ Cf WITT, Ronald G., *L'eccezione italiana*, op. cit., p.20 : « Alcune scuole cattedrali andavano oltre il livello di base, insegnando agli studenti a utilizzare come modelli i poeti classici e, nella misura in cui venivano insegnate la scrittura storica e letteraria, anche gli autori in prosa. In questa fase, in una posizione secondaria rispetto alla grammatica, lo studio della retorica faceva il suo ingresso nel programma, con l'insegnamento dei *colores rhetorici*, del modo di costruire una controversia, della scelta e della disposizione delle parole. La scuola cattedrale poteva anche fornire una qualche formazione in teologia e in diritto canonico » [*Quelques écoles dépassaient ce niveau de base, en enseignant aux étudiants à utiliser les poètes classiques en modèles et, dans la mesure où l'écriture historique et littéraire était enseignée, aussi les auteurs en prose. Dans cette phase, dans une position secondaire relativement à la grammaire, l'étude de la rhétorique fit son entrée dans le programme, avec l'enseignement des colores rhetorici, de la manière de construire une controverse, du choix et de la disposition des mots. L'école cathédrale pouvait aussi fournir une formation en théologie et en droit canonique*].

² *Ibid.* [*La rhétorique était une composante essentielle de l'apprentissage juridique. Jusqu'à la seconde moitié du XIIe siècle, les juristes, dont le métier consistait à donner de la vraisemblance à leurs argumentations, ne se fiaient pas à la logique aristotélécienne (la dialectique), mais surtout aux instruments de la rhétorique, y compris les syllogismes, les exemples et les maximes. Pour doter les juristes de ces instruments, dans les écoles juridiques était aussi enseignée la rhétorique*].

cultures) et d'un public spécifique (les clercs pour la première et majoritairement des laïcs, plus précisément des notaires, pour la seconde), renvoyaient à deux apprentissages différents. Là où la grammaire (alors associée à la poésie) constituait une discipline préparatoire au culte spirituelle de l'Eglise, la rhétorique était plutôt orientée vers l'art oratoire, mais aussi vers l'écriture. Elle visait davantage la participation effective à la vie politique et le contrôle pragmatique du temps présent – mais aussi du temps futur. C'est donc particulièrement ce dernier élément (marqué par l'importance de l'écrit et donc, de la visée pratique de la rhétorique) qui est souligné par Witt pour expliquer (en partie) cette « exception italienne » :

A capo della seconda cultura latine dell'Italia medievale, almeno fino alla metà dell'XI secolo, ci furono i notai. In nessun altro luogo dell'Europa medievale la società era altrettanto dipendente dalla documentazione scritta, a tutti i livelli. In nessun altro luogo dell'Europa medievale, dal IX al XIII secolo, ci fu un gruppo di uomini dotati di un alfabetismo (e, più in generale, una cultura) a fini pratici paragonabile a questo, che si guadagnava da vivere occupandosi dei documenti legali, tanto per privati cittadini quanto per il potere ecclesiastico e laico. Eminentemente pratici, consapevoli della fallibilità della memoria e dei tranelli della fortuna e degli esseri umani, i notai concepirono la scrittura come il miglior strumento a disposizione degli uomini per controllare il futuro¹.

Dans l'Italie médiévale, l'appétence pour l'écrit était donc plus manifeste que chez les pays voisins. Cela aurait alors favorisé, nous dit Witt, « la consapevolezza popolare della potenza della legge, dando importanza al sapere pratico », bien que la culture traditionnelle (précise-t-il) avait aussi une certaine vocation pratique : « insegnare la pratica dei riti liturgici in conformità al *decoro* »². En ce sens, la culture documentaire et la profession de notaire allaient constituer, en Italie, l'exclusivité des laïcs, dès le début du XIe siècle. Dans le même mouvement, la société italienne allait également avoir de plus en plus d'exigences envers les notaires, dont le travail s'avérait à la fois utile (si ce n'est indispensable) aux laïcs comme aux clercs³. La première conséquence en fut l'exclusion progressive des clercs de la vie politique, en raison de leur statut ecclésiastique, qui portait avec lui certains avantages⁴. Ces derniers

¹ Ibid., p.19 [Au moins jusqu'à la moitié du XIe siècle, les notaires étaient à la tête de la deuxième culture latine de l'Italie médiévale. Nulle part ailleurs, dans l'Europe médiévale, la société n'était aussi dépendante de la documentation écrite, à tous les niveaux. Nulle part ailleurs, dans l'Europe médiévale, du IXe au XIIIe siècles, il n'y avait un groupe d'hommes dotés d'une alphabétisation (et, plus généralement, d'une culture) à des fins pratiques comparables à cela, qui gagnaient leur vie en s'occupant des documents légaux, tant pour des citoyens privés que pour le pouvoir ecclésiastique et laïc. Éminemment pratiques, conscients de la faillibilité de la mémoire, des pièges de la fortune et des êtres humains, les notaires ont conçu l'écriture comme le meilleur instrument à la disposition des hommes pour contrôler le futur].

² Ibid. [la conscience populaire du pouvoir de la loi, donnant de l'importance aux connaissances pratiques / enseigner la pratique des rites liturgiques conformément au decorum].

³ Cf PIRON, Sylvain et COCCIA, Emmanuel, « Poésie, sciences et politique », *op. cit.*, p.557 : « La pratique du droit écrit s'était maintenue au cours du haut Moyen Âge, si bien que le notariat n'avait jamais totalement disparu des villes italiennes, mais son importance s'est considérablement accrue avec la croissance urbaine du XIIe siècle ».

⁴ Outre la tonsure et l'habit ecclésiastique, les clercs avaient l'interdiction de porter les armes et d'exercer des activités pouvant être considérées comme dégradantes pour leurs fonctions. Deux privilèges leur échouaient

allaient effectivement participer à l'exclusion progressive du clergé de la vie communale, que ce soit d'un point de vue social ou professionnel¹. La seconde conséquence, nous dit Witt, fut l'apanage des laïcs sur le droit – alors qu'au même moment, en France, il était donc encore celui des clercs. Les laïcs allaient ainsi non seulement pratiquer le droit, mais également l'enseigner, en répondant ainsi à des besoins bien spécifiques de la société italienne. En effet, dans *In the Footsteps of the Ancients*, Witt explique :

À partir de l'an 1000 environ, une conjonction de renouveaux démographiques, politiques et économiques a obligé les notaires à se tourner vers le droit romain (codifié dans le corpus justinien) afin de résoudre des questions juridiques plus complexes et d'élaborer de nouvelles formules pour répondre aux besoins de la société urbaine de plus en plus spécialisés. Le juriste romain apparaît, et avec lui une nouvelle culture du livre, mais orientée vers la pratique. Presque toujours laïc, il est à la fois praticien et enseignant².

Ainsi, la société médiévale italienne voyait s'épanouir une puissante mentalité juridique et, avec elle, une forme de littérature inédite, fournissant des règles et des modèles pour rédiger des lettres et des discours persuasifs – d'où le fait que le style fut précisément rattaché à la rhétorique, en tant qu'il renvoyait à des techniques argumentatives, au-delà du simple apprentissage de la composition écrite. L'étude de la rhétorique en Italie se renforça alors considérablement avec le développement de l'*ars dictaminis*, qui « offriva quindi un mezzo di comunicazione alternativo e più democratico rispetto a quello fornito dalla cultura libraria tradizionale »³. En parallèle de l'implantation du droit canonique (donc nous avons dit quelques

également : d'un côté, en cas de jugement, ils étaient dispensés des tribunaux séculiers et, de l'autre, ils étaient exonérés des impôts communaux (le *privilegium immunitatis*).

¹ Cf WITT, Ronald G., *L'eccezione italiana*, op. cit., p.19 : « Da ultimo, l'esenzione dai tribunali civili e dalla tassazione comunale sarebbe risultata il principale motivo per cui, dopo il 1100, mentre i governi comunali dominavano sempre più la vita politica delle città italiane, i chierichi, come classe, furono emarginati dalla politica urbana » [Enfin, l'exonération des tribunaux civils et de la taxation communale aurait été le principal motif pour lequel, après 1100, les clercs, comme classe, furent marginalisés de la politique urbaine, alors que les gouvernements communaux dominaient toujours plus la vie politique des villes italiennes].

² Id., *In the Footsteps of the Ancients*, op. cit., p.14-15 [dans le texte : « Beginning around 1000, a conjunction of demographic, political and economic revivals compelled notaries to turn to Roman law (codified in the Justinian corpus) in order to resolve legal issues of greater complexity and to devise new formulas to meet the needs of a progressively more specialized urban society. The Roman lawyer appeared, and with him a new book culture, but a practically oriented one. Almost always a layman, he was both a practitioner and a teacher »].

³ Id., *L'eccezione italiana*, op. cit., p.21 [offrait donc un moyen de communication alternatif et plus démocratique par rapport à celui fournit par la culture libraire traditionnelle]. Concernant l'intérêt croissant pour l'*ars dictaminis*, nous renvoyons déjà, ici (avant d'en dire plus en deuxième partie) à l'explication qu'en donne Witt lui-même dans l'article « Medieval "Ars Dictaminis" and the Beginnings of Humanism: a new Construction of the Problem », *Renaissance Quarterly*, 35-1 (1982), pp.1-35. En effet, comme nous le verrons plus attentivement ultérieurement, il explique ce phénomène par trois phénomènes indépendants : le premier est d'ordre économique (au XI^e siècle, le renouveau économique facilite les contacts entre les différents pays européens) ; le deuxième est d'ordre intellectuel (de façon parallèle, l'alphabétisation et la réussite littéraire sont davantage mis en lumière) ; et le dernier est d'ordre politique (les relations entre les différentes autorités politiques ont connu une reconsolidation et ainsi encouragé la création de chancellerie laïque et ecclésiastique, cela étant lié à la réorganisation générale de l'Europe médiévale entre le XI^e et le XII^e siècles). Nous y reviendrons. Cf aussi MONTEFUSCO, Antonio et BISCHETTI, Sara, « Prime osservazioni su 'Ars dictaminis', cultura volgare e distribuzione sociale dei saperi nella Toscana medievale », dans *Carte romanze*, 6-1 (2018), pp.163-240.

mots), la culture juridique italienne se développa donc également grâce à l'émergence de l'*ars dictaminis* – mais nous en traiterons davantage dans la deuxième partie de la thèse, en tant que cet élément constituera un point non négligeable dans l'avancée de notre thèse et de la considération de Brunetto Latini, et méritera alors un traitement plus approfondi le moment venu. Pour en dire seulement quelques mots ici et afin de comprendre très globalement le contexte (cela sera suffisant pour le moment), nous pouvons dire que les règles de l'*ars dictaminis* étaient énoncées sous forme de manuels. Ceux-ci étaient parfois complétés par des recueils de lettres modèles, destinés à un public élargi, dans la mesure où ces lettres ne requerraient, pour être comprises, qu'une connaissance basique du latin. Son enseignement devint alors rapidement la nouvelle norme en Italie :

L'*ars dictaminis*, étroitement liée au développement des études juridiques et à l'attention croissante portée à la construction de formules notariales plus sophistiquées, devint une nouvelle rhétorique médiévale, de nature très formelle, offrant un ensemble simplifié de règles pour l'expression écrite et orale. Le professeur n'avait pas besoin des ressources d'une bibliothèque ecclésiastique : un petit manuel suffisait¹.

Les auteurs des manuels faisaient aussi fréquemment référence aux *De inventione* de Cicéron et au pseudo-cicéronien *Ad Herennium*, où l'on pouvait trouver des conseils quant à l'art de composer des discours. Notons aussi, dès maintenant, que Brunetto Latini sera le premier à proposer une traduction (quoiqu'incomplète) du *De inventione* en italien dans sa *Rettorica*. Nous y reviendrons.

Pour poursuivre sur le contexte culturel privilégié de l'Italie médiévale, Witt a donc le mérite d'avoir démontré qu'il tenait en grande partie à la complémentarité des deux cultures mentionnées : la culture libraire traditionnelle et la culture documentaire². Pour résumer un peu ce qui a été avancé jusqu'ici, on peut donc dire que la renaissance du droit romain a profondément modifié le paysage éducatif italien. Là où, avant l'an 1000, l'enseignement des écoles cathédrales s'axait majoritairement sur la grammaire et l'apprentissage du latin en vue de la célébration liturgique, désormais, la rhétorique allait constituer le cœur d'un nouvel enseignement juridique, qui allait rapidement devenir essentiel à l'organisation de la vie urbaine (et surtout au XIIe siècle). L'avantage de cet enseignement (les *artes*) résidait dans le fait que

¹ WITT, Ronald *L'eccezione italiana*, *op. cit.*, p.21 [dans le texte : « Closely connected to the development of legal studies and the increasing attention devoted to the construction of more legally sophisticated notarial formulae, *ars dictaminis* became a new medieval rhetoric, highly formulaic in character, offering a simplified set of rules for written and oral expression »]. Nous soulignons.

² Cf ID., *In the Footsteps of the Ancient*, *op. cit.*, p.14 : « L'évolution du *trivium* dans le nord et le centre de l'Italie ne peut en effet être comprise que si l'on étudie la culture du livre parallèlement à la culture du document » [dans le texte : « The evolution of the *trivium* in northern and central Italy cannot, in fact, be understood unless the culture of books is studied alongside the culture of documents »].

son public pouvait être doté d'un faible niveau d'alphabétisation ou n'étant pourvu que d'un niveau élémentaire en grammaire latine. À ce titre, Witt rappelle la proximité des langues vernaculaires italiennes et du latin, ce qui facilitait clairement une compréhension (au moins partielle) des documents. L'*ars dictaminis* allait ainsi constituer, comme nous le mentionnions en amont, un moyen alternatif de communication, qui allait marquer une différence non négligeable dans l'appréhension du savoir entre l'Italie et les pays voisins : les échanges spéculatifs ne se déroulaient plus (comme à Paris par exemple) dans « la confrontation orale de la salle de cours, mais dans une distance médiatisée par l'écrit épistolaire »¹.

Se faisant, on assistait à une professionnalisation de l'administration communale, dans la mesure où les études juridiques devinrent rapidement centrales. Au XIII^e siècle, les villes italiennes les plus influentes comptaient dans leurs rangs un grand nombre de personnes qui, formées en droit et en rhétorique, officiaient en qualité de juges, de notaires ou de chanceliers – dans le cadre communal, mais aussi, parfois, à titre privée – et enseignaient également la grammaire². On voyait ainsi émerger, au nord et au centre de la péninsule, une forme alternative d'acculturation, qui se tournait progressivement vers la langue vernaculaire, et un niveau d'alphabétisation croissant. Les notaires laïcs apparurent ainsi comme les figures de proue de cette nouvelle culture juridique, en tant qu'ils répondaient tant aux besoins des « particuliers » qu'à ceux des « pouvoirs ecclésiastiques et séculier »³. Toutefois, tous les notaires n'étaient pas nécessairement des laïcs : bien que les clercs fussent progressivement exclus de cette profession, il demeurait encore des *notarii clerici* en activité au cours du XIII^e siècle. La réalité culturelle de la péninsule n'était donc pas univoque, et elle se caractérisait même plutôt par son caractère protéiforme. Par exemple, la poésie (qui devenait une pratique de plus en plus courante) était certes, majoritairement rattachée à l'enseignement de la grammaire, et donc au

¹ PIRON, Sylvain et COCCIA, Emanuele, « Poésie, sciences et politique », *op. cit.*, p.459.

² On peut lire, par exemple, chez Witt : « Le rôle des notaires en tant qu'enseignants professionnels de rhétorique est bien connu, mais on a souvent négligé qu'aux XIII^e et XIV^e siècles, ils enseignaient aussi la grammaire » : WITT, Ronald G., *In the Footsteps of the Ancient*, *op. cit.*, p.90-91 [dans le texte : « The role of notaries as professional teachers of rhetoric is wellknown, but it has often been overlooked that in the thirteenth and fourteenth centuries they also taught grammar »]. Witt explique ainsi qu'au XIII^e siècle, le domaine notarial était surchargé – bien que les qualifications pour être notaire différaient considérablement d'une région à l'autre – et qu'il était difficile de gagner confortablement sa vie en se cantonnant (qui plus est, pour ceux pour qui cela était possible) à l'exercice notarial et à son emploi au sein de la commune (ce dernier étant généralement ponctuel et occasionnel). En ce sens, l'« enseignement de la grammaire ainsi que de la rhétorique offrait aux notaires un troisième moyen de gagner leur vie, et ils pouvaient toujours préparer des documents pour les particuliers pendant leur temps libre » [dans le texte : « Teaching grammar as well as rhetoric provided notaries with a third way of making a living, and they could always prepare documents for private individuals in their spare time »]. Cela dit, Witt précise que ce phénomène était surtout fréquent, aux XIII^e-XIV^e siècles, dans des villes comme Padoue, Trévise, Vicence et Vérone, mais que cela est arrivé plus tardivement à Florence ou à Gênes.

³ Id., *The Two Latin Cultures*, *op. cit.*, p.4 [dans le texte : « The leaders of the second Latin culture of medieval Italy, at least until the middle of the eleventh century, were the notaries. Nowhere else in medieval Europe did society so depend on written records at all levels. Nowhere else in medieval Europe from the ninth to the thirteenth century did a comparable group of practically literate men who earned their living by writing legal documents both for private individuals and for ecclesiastical and secular powers exist »].

latin, mais certains l'exerçaient en langue vulgaire. Les intérêts scientifiques étaient donc multiples.

Le modèle des « communautés de savoir » peut servir à décrire ce foisonnement d'activités savantes et lettrées, à condition de l'employer d'une façon souple, en identifiant des cercles de tailles différentes, plus ou moins ouverts, imbriqués ou entrecroisés entre eux. À suivre cette perspective, on remarquera que ces communautés partielles ne sont pas nécessairement ancrées à des institutions. Lorsqu'elles le sont, il s'agit alternativement de lieux de savoirs universitaires ou politiques (communaux ou curiaux). L'inscription multiple de ces activités est sans aucun doute le trait le plus net de cette génération italienne, qui se trouve ainsi à la croisée de plusieurs modèles sociologiques des savoirs¹.

Piron et Coccia insistent en effet sur le fait que cette « génération d'intellectuels italiens » se caractérisait particulièrement par cette double activité, tant théorique que pratique. Ils étaient également fortement impliqués civiquement, engagement qui se renforçait alors d'autant plus durant une période d'exil – phénomène alors assez récurrent dans la région analysée. En effet, l'exil, ou le bannissement, constituait la réponse (ou la punition) à ce vif engagement politique, au sein « d'un système partisan bipolaire (opposant guelfes et gibelins ou différentes factions guelfes entre elles) qui tolère mal la présence de minorités vaincues » - comme c'était le cas pour Latini à Florence, suite à la bataille de Montaperti (nous y reviendrons). Cet engagement pouvait également être lu à travers une « forte conscience, personnelle ou collective, d'accomplir des œuvres originales et de participer à un mouvement porteur de nouveauté »². C'est dans ce cadre que serait née une nouvelle éthique civique et politique, creuset de (ce que sera)³ l'humanisme, par une influence considérable des auteurs antiques, tel que Cicéron. Il nous faut donc maintenant nous pencher plus attentivement sur ce point, en tant que Brunetto Latini fera lui-même parti de ces auteurs qualifiés (notamment par l'historiographie anglophone) de « pré-humaniste ». Cela serait notamment dû à l'engagement républicain qui fut le sien.

Et pour cause : ce serait précisément au cours du XIII^e siècle qu'aurait émergée une « valorisation des idéaux de la République romaine » auprès des intellectuels italiens, qui auraient alors commencé à imiter les enseignements des anciens en fonction de besoins concrets et spécifiques. Nous pouvons déjà avancer ici qu'effectivement, Latini s'inspire de Cicéron et

¹ PIRON, Sylvain et COCCIA, Emanuele, « Poésie, sciences et politique », *op. cit.*, p.559.

² *Ibid.*, p.560.

³ Nous mettons ces mots entre parenthèses car ici se trouve tout l'enjeu du débat qui va précisément attirer notre attention dans la prochaine section. En effet, selon une certaine partie de l'historiographie médiévale, les auteurs italiens du XIII^e siècle auraient encouragé une production littéraire typiquement humaniste, ce qui leur vaudra le qualificatif de « pré-humanistes », alors qu'une autre partie considère cela comme une anomalie anachronique, refusant de parler de « précurseurs » et préférant mettre en lumière toute l'originalité d'une démarche dans un contexte spécifique.

se réfère à la Rome antique, notamment lorsqu'il place sa Florence communale en regard de la Rome républicaine¹. En réalité, cette filiation romaine de la commune italienne constituait une donnée assez courante des chroniques de l'époque. L'idée apparaît, par exemple, un siècle après Latini, chez Villani, au livre II de sa *Nuova Cronica* (1348), dont le premier chapitre est intitulé : « Qui comincia il secondo libro della edificazione di Firenze la prima volta: come di primo fue edificata la città di Firenze »². Narrant l'édification de Florence, Villani précise qu'au départ, la ville n'avait pas de nom (« nullo di loro ebbe acquistata la grazia di nominare la città a sua volontà, sì che per molti fu al cominciamento chiamata la piccola Roma »)³. L'idée selon laquelle Florence aurait été édifée sous la République romaine n'aura alors de cesse d'alimenter l'historiographie, et avec elle, l'idée que la commune italienne serait dotée d'une grande *libertas*⁴. Ceci dit, cette idée de filiation naturelle et le recours aux Anciens ne signe pas pour autant, nous semble-t-il, une volonté inflexible de vouloir imiter un modèle d'antan.

Latini lui-même traduit certes, le *De inventione* de Cicéron, ainsi que trois oraisons prononcées par ce dernier face à César aux alentours de 46-45 av. n. è. (*Pro Ligario*, *Pro Marcello* et *Pro rege Deiotaro*) mais, comme nous le verrons, il ne s'agit pas de simples traductions ici. Dans le premier cas, Latini ajoute un commentaire pour mettre en lumière la fonction de la rhétorique au sein de la société communale (en y ajoutant précisément l'élément de l'*ars dictaminis*), et dans le second, il s'agit de proposer un modèle de concorde civile aux citoyens de la Florence communale, alors victimes de vives tensions sociales. Ainsi, comme l'explique Ronald G. Witt, bien que la rhétorique se base alors sur l'étude et les exemples des grands auteurs classiques⁵, l'objectif des rhéteurs n'est pas tant de copier ceux-ci que d'adapter leur expérience politique à la construction d'une nouvelle conscience civique⁶. Nous nous inscrivons également dans cette ligne interprétative.

¹ Nous reviendrons plus en détail sur ce point dans la prochaine partie de la thèse, mais nous pouvons déjà souligner ici que cet argument ne remportera pas l'unanimité de la part de l'historiographie.

² Giovanni Villani, *Nuova cronica*, vol. I, Grande biblioteca della letteratura italiana [en ligne], II.1, p.42-43 [*Ici commence le deuxième livre de l'édification de Florence la première fois : tout d'abord, comment fut édifée la ville de Florence*].

³ *Ibid.* [(...) aucun d'entre eux n'avait acquis la grâce de nommer la ville à sa guise, de sorte que pour beaucoup, elle s'appelait initialement la petite Rome]. Nous soulignons.

⁴ La *libertas* renvoie à une divinité allégorique romaine : il s'agit de la déesse de la libre jouissance et d'une vie insouciance. Elle était représentée sous la figure d'une belle femme, tenant un spectre à la main et coiffée du bonnet phrygien, par allusion à la coutume romaine d'en céder un à l'esclave qu'ils voulaient voir affranchi. La déesse incarne alors une personnification de la liberté du citoyen romain en opposition à l'esclave, et plus tard à la haine des tyrans. Nous y reviendrons. Cf WITT, Ronald G., *The Rebirth of the Concept of Republican Liberty in Italy*, dans A. Mohlo et J. Tedeschi (dir.), *Renaissance Studies in Honor of Hans Baron*, Sansoni, Florence, 1971, pp.175-199.

⁵ Nous précisons ici que nous emploierons le terme « classique » pour faire référence à l'héritage latin païen, sauf indications contraires.

⁶ Cf WITT, Ronald G., *L'eccezione italiana*, op. cit., pp.524-527.

Par ailleurs, soulignons d'ores et déjà ici que le fait que Latini choisisse d'intituler sa *Rettorica* avec un double « t » rattache immédiatement l'ouvrage à une double origine, qui le détache d'un projet seulement imitatif de l'ouvrage classique. La *Rettorica* renvoie, d'un côté, au *rector* (celui qui enseigne la rhétorique selon les règles adéquates) et de l'autre, au *rheto*r (celui qui utilise la rhétorique après en avoir appris les règles, les normes, à la fois pour parler et pour écrire sur des questions posées). La considération de l'orateur par le prisme de l'écriture est une donnée inédite, qui n'était pas présente chez Cicéron – ou du moins, pas exactement sous la même forme ni pour la même visée.

D'autre part, comme le souligne, là encore, Ronald G. Witt, le mouvement humaniste n'a pas tant pris naissance dans l'enseignement de la rhétorique que dans celui de la grammaire. Pour être plus précis, le mouvement ne s'est d'ailleurs pas développé au sein d'une discipline particulière, mais plutôt dans l'activité d'imiter un style littéraire. Or, depuis les années 1950, une partie de l'historiographie des pensées politiques a tendance à réinterroger le fondement du mouvement humanisme, en affirmant que sa naissance remonterait aux alentours du XIIIe-XIVe siècles, avec des auteurs médiévaux qui seraient ainsi les précurseurs du courant :

Parallèlement à l'intérêt croissant pour les traités rhétoriques antiques à la fin du XIIIe siècle, on assiste à l'essor du soi-disant proto-humanisme. Alors que Latini cherchait à rendre la littérature ancienne utile à sa société en fournissant des traductions et en analysant les auteurs anciens en langue vernaculaire, un petit groupe d'auteurs du nord et du centre de l'Italie, à partir de la génération suivante, se consacra à l'étude et à l'imitation de la littérature latine ancienne¹.

Ce qui fut alors appelé le « proto-humanisme » se serait manifesté par un attrait particulier et consécutif pour la grammaire, en s'adonnant à « l'imitation de la littérature latine classique ». Dans le cas de Latini, nous dit Witt, il est clair que l'ambition n'est pas d'imiter les classiques, que d'adapter leurs pensées à des enjeux présents et concrets, d'où le fait, d'ailleurs, qu'il en propose des traductions en langue vernaculaire. Il ne s'agit donc pas d'une imitation *stricto sensu*, l'utilisation des langues vernaculaires constituant un tout autre paradigme intellectuel – qui tend précisément à s'éloigner des caractéristiques humanistes². Celles-ci sont par ailleurs décrites par Carole Mabboux comme suit :

¹ ID., "Medieval 'Ars Dictaminis' and the Beginnings of Humanism", *op. cit.*, p.22 [dans le texte: « Parallel to the growing interest in ancient rhetorical treatises at the end of the thirteenth century was the rise of so-called proto-humanism. While Latini sought to make ancient literature useful to their society by providing translations and analyzing ancient authors in the vernacular, a small group of authors from northern and central Italy, starting in the following generation, devoted themselves to the study and imitation of ancient Latin literature »].

² Ronald G. Witt identifie plutôt l'origine du mouvement humaniste chez Lovato Lovati, juge padouan, en tant qu'il aurait précisément imité le style antique dans ses épîtres en vers. Autour des années 1280, il aurait rapporté les propos des *auctores*, à partir de manuscrits du siècle précédent, et aurait ainsi présenté ses recherches à d'autres lettrés de son milieu professionnel. C'est donc plus spécifiquement à Padoue que Witt identifie le point de départ du courant humaniste.

Ce goût humaniste s'exprime sous une forme écrite, par l'imitation des apostrophes et des démonstrations antiques au sein d'échanges épistolaires privés, réels ou fictifs – et à la fin du XIV^e siècle au sein d'échanges publics. Il renouvelle peu à peu les formes oratoires du discours solennel à l'université comme à la tribune politique, jusqu'à en faire une norme stylistique à partir du XV^e siècle¹.

Il semble donc que Latini ne s'inscrive pas directement dans ce cadre. Comme le souligne très justement Witt, son originalité ne réside pas dans la récupération d'un modèle antique (ici, Cicéron), mais plutôt dans les traductions en langues vernaculaires qu'il en fait. Par là même, Latini démontre que la langue vernaculaire peut s'adapter au style latin original. Le but n'est pas de copier, mais plutôt d'adapter l'expérience politique et républicaine des Romains au public florentin auquel il s'adresse. L'enseignement que propose Latini se tourne vers la création de ce que l'on pourrait appeler une « éthique civile », et ces textes en sont particulièrement porteurs, par cette image d'un Cicéron moraliste elle-même récupérée au profit d'un enjeu présent. Ainsi, l'ambition des *volgarizzamenti* de Latini est d'encourager ses concitoyens à prendre leurs responsabilités politiques, comme l'avait fait Cicéron, par exemple, lors de ses plaidoiries pour défendre la liberté républicaine.

1.2.1.2. Du prétendu lien entre les humanistes et les dictateurs du XIII^e siècle

Comme nous avons pu l'évoquer, l'enquête de Ronald G. Witt consistait à déterminer (voire à corriger) le lieu et la date de naissance de l'humanisme. Dans *In the Footsteps of the Ancients*, on peut lire : « Malgré l'importance centrale du mouvement humaniste dans l'évolution de la société occidentale moderne, la présente étude soutient que notre compréhension actuelle du I^{er} siècle et demi de son développement a été mal interprétée à plusieurs égards importants »². Afin de comprendre au mieux ce terme d'« humanisme », Witt propose alors de se tourner vers sa définition classique en tant que discipline (« discipline humaniste »), telle qu'elle fut notamment donnée par Paul Oskar Kristeller en 1944 :

¹ MABBOUX, Carole, *Cicéron et la Commune. Le rhéteur comme modèle civique (Italie, XIII^e-XIV^e s.)*, op. cit., p.64.

² WITT, Ronald G., *In the Footsteps of the Ancient*, op. cit., p.1 [dans le texte : « Despite the central importance of the humanist movement for the evolution of western European society, the present study maintains that our current understanding of the first century and a half of its development has been misconceived in a number of significant ways »].

Les humanistes n'étaient pas des érudits classiques qui, pour des raisons personnelles, avaient un besoin impérieux d'éloquence, mais, inversement, ils étaient des rhéteurs professionnels, héritiers et successeurs des *dictatores* qui développèrent la croyance, alors nouvelle et moderne, que la meilleure façon d'atteindre l'éloquence était d'imiter les modèles classiques, et qui furent ainsi poussés à étudier les classiques et à fonder la philologie classique¹.

Kristeller relevait donc un lien entre les humanistes et les *dictatores* de la fin du Moyen Âge, c'est-à-dire les rhéteurs et professeurs de rhétoriques : « un lien professionnel et littéraire direct dont les similitudes personnelles ne sont qu'un symptôme »². Le mouvement humaniste se comprendrait donc ici comme un classicisme littéraire, sur la trace des *dictatores* du XIIIe siècle. En ce sens, Kristeller rejette l'idée selon laquelle l'humanisme serait la philosophie typique et originale de la Renaissance, née en opposition à la philosophie scolastique, quant à elle exclusivement relative au Moyen Âge. D'une part, nous dit-il, la philosophie scolastique a continué à se développer durant la Renaissance et, d'autre part, les humanistes ne se sont pas exclusivement focalisés sur la philosophie : au contraire, si philosophie il y avait dans leurs écrits, ce ne fut que de manière lacunaire et superficielle.

Le mouvement humaniste n'a pas pris naissance dans le domaine des études philosophiques ou scientifiques mais dans celui des études grammaticales et rhétoriques. Les humanistes ont continué la tradition médiévale dans ces domaines, représentée par exemple par l'*ars dictaminis* et l'*ars arengandi*, mais ils lui ont donné une nouvelle orientation vers les normes et les études classiques, peut-être sous l'effet des influences reçues de France après le milieu du XIIIe siècle³.

On peut également lire, un peu plus loin :

C'est pourquoi je suis enclin à considérer les humanistes non pas comme des philosophes avec un manque curieux d'idées philosophiques et un penchant curieux pour l'éloquence et les études classiques, mais plutôt comme des rhéteurs professionnels avec un nouvel idéal de culture classique, qui essayaient d'affirmer l'importance de leur domaine de connaissance et d'imposer leurs normes aux autres domaines de la connaissance et de la science, y compris la philosophie⁴.

¹ KRISTELLER, Paul Oskar, "Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance", dans *Byzantion*, 17 (1944-45), pp.346-374, p.353 [dans le texte : « The humanists were not classical scholars who for personal reasons had a craving for eloquence, but, vice versa, they were professional rhetoricians, who developed the belief, then new and modern, that the best way to achieve eloquence was to imitate classical models, and who thus were driven to study the classics and to found classical philology »].

² *Ibid.*, n.21 [dans le texte : « a direct professional and literary connection of which the personal similarities are merely a symptom »].

³ *Ibid.*, p.354-355 [dans le texte : « The humanistic movement did not originate in the field of philosophical or scientific studies, but it arose in that of grammatical and rhetorical studies. The humanists continued the medieval tradition in these fields, as represented, for example, by the *ars dictaminis* and the *ars arengandi*, but they gave it a new direction toward classical standards and classical studies, possibly under the impact of influences received from France after the middle of the thirteenth century »].

⁴ *Ibid.*, p.356 [dans le texte : « Hence I am inclined to consider the humanists not as philosophers with a curious lack of philosophical ideas and a curious fancy for eloquence and for classical studies, but rather as professional rhetoricians with a new, classicist ideal of culture, who tried to assert the importance of their field of learning and to impose their standards upon the other fields of learning and of science, including philosophy »].

Ces humanistes, qui pouvaient exercer le métier de secrétaires (au service de princes ou de villes), ou encore celui de professeurs de grammaire et de rhétorique, se seraient donc affirmés dans la continuité du sillage tracé par les *dictatores* médiévaux avant eux. Dès le XIIe et le XIIIe siècle, en effet, il était de plus en plus fréquent de les voir occuper une fonction administrative et juridique au sein de leur commune : « les *dictatores* médiévaux atteignaient une importance considérable dans la politique de l'administration »¹. C'est en ce sens que Kristeller tisse un lien, jugé essentiel selon lui, entre l'humanisme et la rhétorique médiévale. Pour reprendre ici les termes de Martin Camargo, à propos des *dictatores* italiens médiévaux :

Un signe de cette implication civique est la fusion de l'*ars dictaminis* et de la *Rhetorica ad Herennium* par les *dictatores* du XIIIe siècle [...] pour créer un art médiéval de la composition de discours publics en latin ou en italien (*ars arengandi*), qu'ils enseignaient en même temps que leurs autres matières. De l'existence de ces *artes arengandi*, ainsi que des collections de modèles de discours à l'usage des fonctionnaires publics et des copies des discours effectivement prononcés, P. O. Kristeller conclut « qu'en Italie, au XIIIe siècle et peut-être même au XIIe siècle, tous les genres du discours laïcs qui devaient être cultivés par les humanistes de la Renaissance étaient nés des institutions juridiques, politiques et sociales de la fin du Moyen Âge, et qu'ils ont été composés dans le style rhétorique de l'époque, celui des *dictatores*, bien avant que les humanistes n'aient eu la chance de leur appliquer leurs propres normes de style ». Annonceuse d'un renouveau d'une rhétorique pleinement cicéronienne, cette facette de l'activité des *dictatores* postérieurs [...] les marque comme précurseurs des humanistes².

Toutefois, appréhender l'humanisme par le prisme des disciplines auxquelles le mouvement était rattaché rend l'identification de la temporalité précise de sa genèse bien plus floue, car l'apprentissage de ces disciplines s'est poursuivi entre le Moyen Âge et la Renaissance et elles n'ont pas toutes connues la même trajectoire. Robert Black revenait, à son tour, sur cette difficulté (déjà identifiée par Kristeller) dans son compte-rendu de l'ouvrage de Ronald G. Witt, *In the Footsteps of the Ancient*. Black reprochait alors à Kristeller d'avoir dilué l'innovation de l'humanisme renaissant et minimisé les divergences avec les traditions médiévales. En effet, comme nous le mentionnions, Kristeller avait identifié l'origine de l'humanisme dans la fusion de ce qu'il appelait « le classicisme ultramontain » des érudits et

¹ *Ibid.*, p.357 [dans le texte : « [the medieval *dictators*] attained considerable importance in politics and in administration »].

² Cf CAMARGO, Martin, *Ars dictaminis, Ars dictandi*, op. cit., chap. 2 (« Évolution du genre »), qui renvoie ici à l'étude de KRISTELLER, Paul Oskar, « Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance », op. cit. Camargo revient ici sur le développement de l'*ars dictaminis* en Italie et sur l'implication civique des *dictatores* : « Beaucoup d'entre eux étaient des notaires en exercice qui, avec les avocats, ont joué un rôle clé dans la conduite des affaires et du gouvernement des communes et dans l'expression des aspirations de la classe montante qui sont venus dominer ces communes. Bien que de nombreux *dictatores* du nord aient également pratiqué leur art en dehors des écoles [...], ils n'ont pas opéré dans le contexte civique qui a forgé un lien si vital entre l'apprentissage et l'activité politique des *dictatores* italiens, surtout à partir du milieu du XIIIe siècle ».

des écrivains du XII^e siècle et « les activités rhétoriques italiennes de la fin du XIII^e siècle » (c'est-à-dire les « praticiens italiens de l'*ars dictaminis* »). Pour Black, le risque, ici, était précisément d'ignorer la spécificité intellectuelle et culturelle des humanistes de la Renaissance. En suivant la définition de Kristeller, « on peut détecter des signes d'humanisme primitif », dans divers lieux et chez plusieurs individus, notamment chez Brunetto Latini, dans son utilisation « des discours et des textes rhétoriques cicéroniens »¹.

Par ailleurs, Black revenait sur la définition de l'humanisme proposée par Ronald G. Witt et la considérait comme étant encore plus limitante que celle proposée par Kristeller : « L'accent plus étroit de Witt sur le style latin en tant que 'révélateur' de l'humanisme peut avoir tendance à exclure plutôt qu'à inclure »². Bien que Witt ait déjà reconnu une certaine continuité entre les traditions rhétoriques médiévales (des *dictatores*) et les humanistes italiens du XIV^e siècle – en tant que ceux-ci ont récupéré celles-là et auraient ainsi poursuivi la tradition de l'*ars dictaminis* –, il aurait toutefois relevé des changements significatifs au niveau du style littéraire entre les deux groupes : « des changements stylistiques importants dans le sens de l'imitation de la rhétorique antique se sont produits dans les écrits rédigés par des humanistes à titre personnel »³.

En effet, selon Witt, l'émergence de l'humanisme correspondait surtout à un « changement stylistique », basé sur l'intention de l'auteur « d'imiter le style latin ancien »⁴. C'est notamment pour cela qu'il distinguait entre l'humaniste proprement dit et ce qu'il appelait alors « l'antiquaire ». Considérer ce dernier comme un pré-humaniste lui posait problème, tout d'abord pour des raisons terminologiques : « Les études actuelles sur l'humanisme de la Renaissance commencent généralement l'étude du mouvement avec Pétrarque, tendant à rejeter les soixante-dix années précédentes d'efforts humanistes comme étant "pré-humanistes" »⁵. Le problème, selon Witt, était que le terme de « pré-humaniste » (il lui préfère d'ailleurs

¹ BLACK, Robert, « The Origins of Humanism, Its Educational Context and Its Early Development: A Review Article of Ronald Witt's 'In the Footsteps of the Ancient' », dans *Vivarium*, 40-2 (2002), pp.272-297, p.274 [dans le texte : « precursors of the Italian humanists » ; « ultramontane classical scholars and writers of the twelfth century, as well as Italian practitioners of the *ars dictaminis* from the twelfth and earlier thirteenth centuries » ; « ultramontane classicism » ; « Italian rhetorical activities at the end of the thirteenth century » ; « a wide range of activities, writers and scholars under the umbrella of a broad discipline » ; « signs of early humanism could be detected » ; « Ciceronian orations and rhetorical texts »]. La référence à Kristeller est : KRISTELLER, Paul Oskar, *The Medieval Antecedents of Renaissance Humanism*, dans Id., *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford, Californie, 1964, p.160-162.

² *Ibid.* [dans le texte : « Witt's narrower focus on Latin style as the 'litmus' of humanism can tend to exclude rather than include »].

³ WITT, Ronald G., *In the Footsteps of the Ancient*, op. cit., p.5 [dans le texte: « significant stylistic changes in the direction of imitating ancient rhetoric occurred in those writings composed by humanists as private individuals »].

⁴ *Ibid.*, p.22.

⁵ *Ibid.*, p.18 [dans le texte : « Current scholarship on Renaissance humanism generally begins the study of the movement with Petrarch, tending to dismiss the previous seventy years of humanistic endeavors as "prehumanistic" »].

l'appellation de « proto-humanisme », comme on l'a vu antérieurement¹) n'était que trop rarement défini par ceux qui l'employaient. Il revenait toutefois sur la définition qu'en proposait Natalino Sapegno, en 1960 : les pré-humanistes étaient des auteurs qui, avant Pétrarque (1304-1374) et Boccace (1313-1375) – en qui ils reconnaîtront leurs véritables « maîtres » – exhortaient à la lecture de la poésie antique (sans savoir réellement qu'ils faisaient là quelque chose de novateur) et s'appuyaient sur la grammaire. Selon Sapegno (nous dit Witt), les « proto-humanistes » pouvaient donc compter dans leurs rangs « tous ceux qui s'intéressaient à la grammaire depuis les deux cents dernières années : “grammairiens, enseignants, notaires, juristes sont en effet tous des représentants du pré-humaniste”². Il est donc manifeste que Witt s'inscrivait dans les traces de recherche initiées par Kristeller.

Le second problème que relevait Witt était d'ordre chronologique. La définition donnée ci-dessus revenait tout bonnement à renier le statut d'« humanistes » à des auteurs qui précédaient véritablement le mouvement renaissant. Autrement dit, cela revenait à les classer dans une catégorie distincte (celle des prétendus « pré- »). Ce « pré-humanisme » (ou proto-humanisme) avait ainsi le défaut, selon Witt, de renvoyer exclusivement à une communauté d'écrivains de l'Italie centrale et du nord qui, à la fin du XIII^e siècle et au début du XIV^e siècle, se serait consacrée à l'étude et à l'imitation de la littérature latine ancienne. S'adonnant à une analyse textuelle approfondie, les pré-humanistes auraient ainsi été étroitement liés à la grammaire et auraient eu pour ambition de réformer le style littéraire en s'appuyant notamment sur d'anciens modèles romains : « Dans ce contexte, le proto-humanisme apparaît comme la réaction de la grammaire à une existence quasi restreinte »³ relativement à la rhétorique. Autrement dit, le mouvement humaniste aurait d'abord désigné une volonté de renouvellement des études grammaticales, par l'imitation du style latin des anciens. « L'humaniste » se différencie ainsi de « l'antiquaire », au sens où ce dernier s'engageait certes, lui aussi, dans une recherche philologique de la culture antique, mais sans la volonté d'imiter le style latin des anciens. Les auteurs médiévaux qui se donnaient ainsi pour tâche de récupérer, traduire et commenter les textes anciens en s'appuyant sur les règles scripturaires appartenant typiquement au Moyen Âge (comme ce fut, a priori, le cas de Brunetto Latini), auraient donc dû être exclus,

¹ Cf ID., « Medieval 'Ars Dictaminis' and the Beginnings of Humanism: A new construction of the Problem », *op. cit.*, p.22 : « Parallèlement à l'intérêt croissant des traités rhétoriques antiques à la fin du XIII^e siècle, on assiste à l'essor du soi-disant proto-humanisme » [dans le texte : « Contemporary with the growing interest in the ancient rhetorical tracts in the later thirteenth century was the rise of so-called proto-humanism »].

² *Ibid.*, p.20 [dans le texte : « all those with grammatical interests over the previous two hundred years: "Grammarians, teachers, notaries, jurists are indeed all representatives of prehumanism" »]. Pour la référence à Sapegno : SAPEGNO, Natalino, *Il Trecento*, Villardi, Padoue, 1938.

³ ID., *In the Footsteps of the Ancient*, *op. cit.*, p.26 [dans le texte : « Against this background proto-humanism appears as the reaction of grammar to such a restricted existence »].

selon Witt, de ce mouvement « humaniste »¹. Ce qui marque l'initiative de ce mouvement n'est donc pas tant le choix des *auctoritates* sur lesquelles les auteurs médiévaux allaient s'appuyer dans leurs productions écrites que la volonté assumée d'imiter leur style.

Quant à Robert Black, il préconise, pour sa part, d'identifier les balbutiements de l'humanisme dans un contexte éducatif particulier : la naissance de l'humanisme doit être recherchée dans le cadre des institutions éducatives de la Renaissance. Il repère un changement significatif dans les méthodes éducatives dès la fin du XIII^e siècle, qui aurait alors entraîné un regain d'intérêt pour la littérature latine classique. Toutefois, cette donnée ne saurait être rattachée à « un mouvement comme l'humanisme primitif, encore limité à une avant-garde, aussi influent soit-il »². En ce sens, nous dit Black, bien que cet intérêt croissant pour les auteurs classiques soit présent avant la Renaissance, il s'agit plutôt d'une continuité dans l'enseignement, et non d'une donnée absolument inédite. L'intérêt pour les anciens, qui animait déjà les enseignements de grammaire dans les écoles ecclésiastiques italiennes au Moyen Âge, se serait poursuivi dans les écoles plus « professionnelles » (pour ainsi dire) du XII^e et du XIII^e siècles, à tendance laïque et davantage axées sur l'enseignement juridique et l'*ars dictaminis*. Autrement dit, bien qu'il existe un certain regain d'intérêt pour l'étude des auteurs anciens dans la deuxième partie du XIII^e siècle (après avoir connu un déclin au début du siècle), Black considère que l'approche des écrivains médiévaux n'était pas encore celle de l'humanisme proprement dit. Là où, dans un premier temps, les *auctoritates* étaient plutôt convoquées pour un enseignement purement linguistique (grammaire ou rhétorique), l'humanisme aurait fait de la culture antique un véritable objet d'étude, en développant une approche plus critique. Ce qu'on appelle « pré-humanisme » ne correspond donc pas, selon Black, à l'humanisme en tant que tel, mais qualifierait seulement des aspects balbutiants (et encore superficiels) de ce mouvement.

En effet, comme nous l'avons esquissé, Black constatait un manque d'intérêt pour les auteurs anciens au début du XIII^e siècle, dû à « une culture scolaire dominante » rejetant les modèles antiques. Les notaires et *dictatores* auraient effectivement cherché à s'émanciper d'une écriture jugée trop professionnelle, technique et hermétique, à laquelle ils étaient auparavant rattachés³. Selon Carole Mabboux, cette perte d'intérêt pour les auteurs anciens au début du

¹ Comme on l'a dit, c'est en Lovato Lovati (1241-1309) que Witt fait remonter l'origine du mouvement humaniste, avec la composition de ses épîtres autour de 1270, qui imitaient la poésie latine. Cf *ibid.*, p.17-18. C'est d'ailleurs plutôt en Vénétie que Witt identifiait les premières œuvres du mouvement, au cours du XIII^e siècle.

² BLACK, Robert, *Humanism and Education in Medieval and Renaissance Italy: Tradition and Innovation in Latin Schools from the Twelfth to the Fifteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p.204 [dans le texte : « a movement like early humanism, still limited to an avant-garde, however influential »].

³ MABBOUX, Carole, *Cicéron et la Commune*, op. cit., p.56.

XIIIe siècle trouvait donc avant tout son origine dans cette « apparition d'enseignements professionnels, à destination des milieux administratifs, notariaux et juridiques », mais également dans « l'influence d'un courant français anticlassique, lié à l'école de grammaire parisienne, en opposition au classicisme de l'école d'Orléans »¹. En d'autres termes, dit-elle, la « nécessité de contenus pragmatiques aurait provoqué un réaménagement des *curricula* impliquant d'en retirer les œuvres jugées moins applicables au quotidien médiéval »². En réalité, les considérations autour de ce début du XIIIe siècle font écho à l'idée, longtemps prédominante, d'un siècle « de déclin, qualifié par ce qu'il n'a pas ou n'a plus »³. Mabboux avait déjà pu revenir sur ce jugement, dans lequel le XIIIe siècle faisait alors figure « de parent pauvre »⁴, ou encore « d'antichambre »⁵ dans les études sur l'humanisme, dans la mesure où il ne répondait pas, *a priori*, aux « critères humanistes » proprement dits. Plus spécifiquement, une partie de l'historiographie (à laquelle Mabboux rattache précisément Black) aurait considéré que le XIIIe siècle était coincé « entre un XIIe siècle aux enseignements profondément restructurés par la scolastique, et un XIVe siècle pétri d'idéaux antiques », où les auteurs classiques n'avaient tout bonnement pas leur place. Afin de prouver une telle affirmation, Black s'était basé sur une analyse comparative de l'intérêt pour la littérature classique entre le XIIe et le XIIIe siècle. Cela dit, Black s'était alors principalement concentré sur les manuscrits de manuels scolaires présents dans les bibliothèques de Florence et, par ce caractère d'incomplétude, son étude pose certains problèmes⁶.

¹ *Ibid.*, Sur ce point, nous renvoyons aux propos de Quentin Skinner, qui identifie précisément la naissance de l'humanisme dans les mutations de la rhétorique au XIIIe siècle (comme nous le verrons ultérieurement), telles qu'elles eurent notamment lieu à Orléans, avec Bernard de Meung, qui, le premier, « souhaitait associer étroitement rhétorique et textes latins, et il établit une tradition éducative fondée, non sur l'explication des règles rhétoriques, mais bien sur l'étude du *De l'invention* de Cicéron et du traité pseudo-cicéronien, *De la théorie de la parole publique* » : SKINNER, Quentin, *Les fondements de la pensée politique moderne*, J. Grossman et J.-Y. Pouilloux (trad.), Albin Michel, Paris, 2001, p.70 [1^{re} éd. : 1978 ; rééd. française : 2009]. Nous reviendrons sur ce point ultérieurement.

² MABBOUX, Carole, *Cicéron et la Commune*, *op. cit.*, p.57, qui cite elle-même BLACK, Robert, *Humanism and Education in Medieval and Renaissance Italy*, *op. cit.*, p.5.

³ *Ibid.*, p. 57. Ici, Mabboux fait surtout référence à la considération du XIIIe siècle comme « *secolo senza Roma* », présentée par Giuseppe Toffanin dans un ouvrage paru en 1943, dont elle cite un extrait : « E senza questo terribile precedente del secolo senza Roma e senza latino [...] come intendere l'Umanesimo nel suo significato di rivolta ideale ? » : TOFFANIN, Giuseppe, *Il secolo senza Roma*, Nicola Zanichelli, Bologne, 1943, p.98 [*Et sans ce terrible précédent du siècle sans Rome et sans latin [...], comment comprendre l'Humanisme dans son sens de révolte idéale ?*]. Toffanin qualifiait ainsi le XIIIe siècle, car il le considérait comme une véritable perdition de la romanité au profit d'un hellénisme arabisant. Mabboux précise donc ici que Robert Black s'inscrivait directement dans cette continuité historiographique (qui comptait également Louis Paetow, pour ce qui concerne l'espace français : cf PAETOW, Louis John, *The arts course at medieval universities with special reference to grammar and rhetoric*, Urbana-Champaign, Illinois, 1910).

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p.41 : « La concentration historiographique sur l'humanisme conduit à interpréter le XIIIe siècle comme une antichambre. De fait, ces interprétations ont artificiellement créé une rupture entre scolastique du XIIe siècle et revendication des figures et modèles scripturaires antiques au XIVe siècle ».

⁶ Cf en particulier BLACK, Robert, « The Rise and Fall of the Latin Classics: The Evidence of Schoolbook Production in twelfth- and thirteenth-century Italy », dans *Aevum*, 91-2 (2017), pp.411-464.

En effet, Ronald G. Witt démontrait la faillibilité de l'étude de Black : celle-ci partait du présupposé selon lequel l'Italie médiévale n'aurait produit que peu d'œuvres littéraires, comparativement à l'Europe transalpine. Witt montrait alors les deux problèmes que soulevait une telle idée : premièrement, il ne nous reste, à ce jour, qu'une faible quantité de manuscrits du *Regnum*, comparativement à ceux disponibles pour l'Europe du Nord et de l'Italie du Sud (en raison, expliquait Witt, des mauvaises conditions de stockage documentaire dans le *Regnum*). Deuxièmement, contrairement à ce que l'on pourrait penser, c'est plutôt une « relation inverse » qui a eu lieu entre « le nombre d'exemplaires survivants d'un manuscrit et son utilisation ». La survie d'un manuscrit pouvait s'expliquer par sa faible utilisation et, par conséquent, par sa bonne conservation, mais aussi par le fait qu'il était amplement décoré, ce qui pouvait expliquer le choix de le conserver, relativement à d'autres, non ou moins illustrés. À l'inverse, les manuels éducatifs étaient « souvent copiés rapidement sur des matériaux de qualité inférieure et de faible valeur marchande »¹. En ce sens, nous disait Witt, les conclusions données par Robert Black sont complètement infondées².

Dans la même lignée, Carole Mabboux souligne les manquements de l'étude statistique de Robert Black. Selon elle, en effet, ce dernier aurait exclusivement enquêté, comme on l'a dit, sur les manuscrits conservés à Florence, après quoi il aurait généralisé son observation à l'ensemble de la péninsule³. Mais de plus, Black se serait uniquement concentré sur les manuscrits didactiques (ce que déplorait également Witt) :

¹ WITT, Ronald G., *The Two Latin Cultures, op. cit.*, p.11 [dans le texte : « an inverse relationship may well have existed between the number of surviving copies of a manuscript and its use » ; « often quickly copied on inferior materials and of little market value »].

² Witt fait également référence aux travaux (indispensables selon lui) de GASPARY, Adolf, *Geschichte der italienischen Literatur*, Oppenheim, Berlin, 1, 1885-88 (p.42, 46-47) et de NOVATI, Francesco et MONTEVERDI, Angelo, *Le origini / Le origini continuate e compiute da Angelo Monteverdi*, F. Villardi, Milan, 1926 (p.646). Compte tenu de l'ancienneté de ces sources et du périmètre délimité de notre étude, nous n'en dirons que quelques mots ici, afin de recontextualiser le propos. Dans l'ouvrage susmentionné, Gaspary se donnait effectivement pour tâche d'analyser l'évolution de la littérature italienne jusqu'à l'époque moderne. Il s'intéressait plus précisément à la littérature italienne médiévale, en montrant que le XIIe siècle avait davantage été un siècle de préparation que de production littéraire (notamment par la forte dépendance au latin), production qui n'aurait réellement été effective qu'à partir du XIIIe siècle. Dans le second ouvrage mentionné, *Le origini continuate e compiute da Angelo Monteverdi* (qui fut initialement écrit par Novati, mais que Monteverdi a poursuivi à la mort de ce dernier), qui s'insère dans la lignée historiographique de Gaspary, il est question des expressions littéraires en langue italienne. Est alors notamment examiné le passage, à l'écrit, entre le latin et les langues vernaculaires italiennes. Ne remettant pas totalement en cause l'idée d'une stérilité littéraire au XIIe siècle, comme semblait le faire Gaspary, les montraient plutôt, ici, que cette période était porteuse de développements qui allaient être pleinement exploités au siècle suivant.

³ Mabboux précise toutefois en note comment Black a justifié une telle généralisation : cf MABBOUX, Carole, *Cicéron et la Commune, op. cit.*, p.58, n.90.

Cette restriction implique de laisser tout un pan de la production textuelle destinée à un usage extra-institutionnel, de la glose érudite aux *volgarizzamenti*. Pourtant, Black lui-même, dans ses articles traitant de l'origine de l'humanisme, proposait Brunetto Latini, célèbre pour ses traductions, comme témoin d'un premier retour à l'autorité des Anciens¹.

Par conséquent, Mabboux remet également en cause ce présupposé d'un XIII^e siècle pauvre et transitoire, qui a eu tendance à être perçu historiographiquement « comme l'antichambre de l'humanisme italien »². À l'inverse, suggère-t-elle, nous pourrions considérer le XIII^e siècle comme une période cruciale, celle d'un passage, au « fil rouge rhétorique », entre deux conceptions de Cicéron, c'est-à-dire une période de bascule « entre le moraliste christianisé et le sénateur romain ». Witt se positionnait également contre l'idée d'un XIII^e siècle déprécié. Selon lui, il était faux d'affirmer (comme le faisait Black) que le XII^e siècle avait été plus riche en productions littéraires et avait montré de grands signes d'influence classique : en réalité, ce n'est qu'au XIII^e siècle, selon Witt, que l'on assista à une réelle résurgence des anciens et à des productions écrites tout aussi importantes dans le *Regnum*³. Bien que l'on assistât à une évolution des méthodes éducatives (comme le soutenait Black), l'enseignement n'en n'avait pas pour autant fini avec la littérature classique : il s'agissait plutôt d'un traitement différent des sources⁴.

Comme nous le montrions en amont, le mouvement humaniste aurait donc pris naissance dans la volonté de renouveler les études grammaticales, en imitant le style latin des anciens, et en réponse à l'enseignement et l'exercice privilégié de la rhétorique (qui n'aurait été imprégnée par le mouvement qu'en dernier). Rappelons qu'en effet, la grammaire, en tant qu'enseignement de base du langage, permettait d'appréhender le contexte historique d'un texte et d'en étudier le sens philologique. Dans la *paideia* grecque déjà, la grammaire constituait une étape fondamentale et un pilier pour l'éducation morale et intellectuelle du bon citoyen⁵. Mais,

¹ *Ibid.*, p.58-59. Mabboux renvoie ici à BLACK, Robert, *The origins of humanism*, dans A. Mazzocco (dir.), *Interpretations of Renaissance humanism*, Brill, Leyde, 2006, pp.37-71, p.55. On peut également retrouver une référence à Brunetto Latini dans "The Origins of Humanism", *op. cit.*, p.274, où Black écrivait : « on pourrait détecter des signes d'humanisme primitif non seulement dans les domaines mis en évidence par Witt, comme les tentatives de Lovato Lovati d'imiter les formes de vers classiques ou dans la reprise par Albertino Mussato de la tragédie de Sénèque, mais aussi dans l'étude et l'utilisation par Brunetto Latini des discours et des textes rhétoriques cicéroniens » [dans le texte : « signs of early humanism could be detected not only in the areas highlighted by Witt, such as Lovato Lovati's attempts to imitate classical verse forms or in Albertino Mussato's revival of Senecan tragedy, but also in Brunetto Latini's study and use of Ciceronian orations and rhetorical texts [...] »].

² *Ibid.*

³ WITT, Ronald G., *The Two Latin Cultures*, *op. cit.*, p.10.

⁴ Cependant, sur ce point, Carole Mabboux admet une limite, dans la mesure où « exemples et contre-exemples alternent au cours du XIII^e siècle, certains auteurs recourant expressément aux autorités latines quand d'autres n'en font pas mention » : cf *Cicéron et la Commune*, *op. cit.*, p.58.

⁵ Désignant littéralement « puériculture » (et étant rattaché au processus éducatif du jeune citoyen), le terme *paideia* renvoyait à l'éducation de l'homme accompli et idéal, en accord avec l'univers spirituel grec, dont les idéaux s'exprimaient, plus spécifiquement, dans la poésie (et c'est d'ailleurs cette poésie éducative que critique Platon au deuxième livre de la *République*, ou encore dans l'*Ion*, textes qui ne seront alors redécouverts en

dans le débat qui nous intéresse, nous pouvons alors admettre avec Witt que s'il y avait continuité entre les *dictatores* du XIII^e siècle et les humanistes du siècle suivant (comme semblait par exemple le suggérer Kristeller), cette continuité n'était pas palpable dans la reprise du style de la rhétorique publique, c'est-à-dire dans la récupération des formes rhétoriques médiévales du cadre professionnel (comme celui des notaires), mais plutôt dans le cadre privé, « dans le sens d'une imitation de la rhétorique classique »¹. Les *dictamen* n'étaient effectivement pas concernés par cette imitation du style des anciens : « jusqu'après 1350 (et même alors rarement), il est difficile de trouver des auteurs anciens cités dans les textes de *dictamen* »².

C'est là s'opposer fermement à la thèse de Quentin Skinner qui, dans *The Foundations of Modern Political Thought*, paru en 1978 dans sa version originale (et en 2001 pour l'édition française)³, soutenait que l'humanisme avait pris naissance dans les changements qui touchèrent l'*ars dictaminis* entre le XII^e et le XIII^e siècle⁴. Skinner relevait en effet un changement important dans l'*ars dictaminis* au cours du XIII^e siècle, changement qui serait alors à l'origine de l'élaboration d'une pensée républicaine humaniste avant l'heure (pré-humaniste), dont Brunetto Latini serait – et c'est ce point qui nous intéresse particulièrement – l'un des principaux représentants. Il sera donc question, dans le prochain point, d'analyser cet argument.

Nous avons donc pris le temps, dans cette section, de mettre en lumière une certaine tension historiographique concernant l'origine de l'humanisme (dont il était question en

intégralité par l'Occident qu'à la Renaissance : à l'époque de Latini, ces textes et ce rejet de la poésie n'étaient donc pas encore connus). Dans le mouvement humanisme, la poésie et la dimension affective de l'éloquence allaient à leur tour constituer des éléments clés. Par exemple, on peut constater cela chez Pétrarque qui, dans une déclaration faite à la fin de sa vie (en 1367), affirmait qu'« il vaut mieux vouloir le bien que connaître la vérité », cette dernière pouvant trop souvent être déformée. Par-là, Pétrarque revendiquait « la supériorité de la volonté » dans l'activité humaine. Cf WITT, Ronald G., *In the Footsteps of the Ancient*, op. cit., p.244. La citation de Pétrarque vient de *De sui ipsius et multorum ignorantia* : « On His Own Ignorance and that of many Others », C. Trinkaus (trad.), dans E. Cassirer, P. O. Kristeller et J. Herman Randall Jr. (dir.), *The Renaissance Philosophy of Man*, University of Chicago Press, Chicago, 1950, p.107 [dans le texte : « [...] it is better to want good than to know the truth »].

¹ WITT, Ronald G., *The Two Latin Cultures*, op. cit., p.5 [dans le texte : « as private individuals » ; « in the direction of imitative ancient rhetoric »].

² *Ibid.*, p.6, n.13 [dans le texte : « until after 1350 (and even then rarely) it would be difficult to find ancient authors cited in *dictamen* texts »].

³ SKINNER, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, University of Cambridge, Cambridge, 1978. Pour la version française : ID., *Les fondements de la pensée politique moderne*, op. cit.

⁴ À ce sujet, cf *Ibid.*, p.5-6 : « [...] ma lecture de l'ouvrage de Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thoughts*, qui soutient qu'un changement dans l'*ars dictaminis* italien a conduit à la naissance de l'humanisme, m'a aidé à clarifier mes propres pensées. Skinner soutient que le classicisme médiéval français a influencé l'*ars dictaminis* français et, par conséquent, les *dictatores* italiens. L'argument repose sur une série d'idées fausses sur la relation entre les *dictamen* français et italiens et entre les *dictamen* italiens et l'humanisme italien » [dans le texte : « [...] my reading of Quentin Skinner's *Foundations of Modern Political Thought*, which argues that a change in Italian *ars dictaminis* led to the birth of humanism, helped me clarify my own thoughts. Skinner argues that French medieval classicism affected French *ars dictaminis* and in turn Italian *dictators*. The argument rests on a series of misconceptions about the relationship of French to Italian *dictamen* and of Italian *dictamen* to Italian humanism »].

1.2.1.1), mais surtout sa possible continuité, ou rupture, avec le Moyen Âge (1.2.1.2). Pour notre part, nous ne nous plaçons ni en faveur de l'idée d'une rupture brutale (position qui pourrait se rapprocher de celle de Black, en quelque mesure), ni en faveur d'un prolongement ininterrompu. Nous pensons plutôt que l'humanisme est apparu, à la Renaissance, comme un véritable repositionnement du savoir, à travers une nouvelle appréhension des Anciens qui consistait à les imiter. Nous voulons donc construire ici une réflexion critique sur ce débat, en proposant un point de vue nuancé. Le lien qui peut exister entre les *dictatores* du XIII^e siècle et les humanistes (proprement dit) du siècle suivant nous semble effectivement réel, mais il ne s'agit pas, selon nous, d'une filiation directe. On peut certes, déceler une certaine continuité professionnelle entre les uns et les autres, dans la mesure où ils occupaient des rôles sociaux similaires (rôle institutionnel mais aussi social fort). Cela dit, le rapport disciplinaire entre les deux ne nous semble pas si évident, car bien qu'il y ait, dans les deux cas, un rapport à la rhétorique, et donc un socle disciplinaire a priori commun, les ambitions humanistes sont évolutives. Comme nous le verrons plus attentivement par la suite, l'utilité première de la rhétorique pour les *dictatores* du XIII^e siècle – et on peut absolument citer Brunetto Latini ici, comme parfaite illustration du propos – était qu'elle constituait un outil technique utilisable dans un cadre pragmatique précis (comme le notariat). En revanche, les humanismes semblent davantage l'appréhender comme une fin en soi, en en faisant un objet esthétique par excellence et un idéal éducatif de l'homme. Par là même, l'utilisation (ou le recours) aux Anciens n'est pas, ou plus le même : dans le premier cas, les modèles antiques étaient combinés à des exigences précises (ecclésiastiques ou juridiques, comme nous l'avons vu en amont), alors que dans le second cas, l'ambition était plutôt (comme le montrait Witt) d'imiter ces modèles (appréhension philologique et stylistique poussée). Enfin, il nous semble que l'idée d'une continuité nuancée entre les deux mondes permet d'éviter tout anachronisme que l'on pourrait qualifier d'inopiné. Les humanistes ont effectivement pu s'appuyer sur des structures éducatives et réflexives médiévales (autour de la rhétorique notamment), mais cet héritage doit être nuancé, dans la mesure où ils ont appréhendé la culture antique dans une visée toute autre que celle qui leur était antécédente, dans une logique plus esthétique et civique.

1.2.2. L'« humanisme civil », les valeurs républicaines dans la commune et le débat historiographique autour du prétendu « pré-humanisme » de Brunetto

1.2.2.1. Brunetto Latini, un pré-humaniste aux idéaux républicains : interprétation de

Quentin Skinner

C'est en effet dans *The Foundations of Modern Political Thought* (1978) que Quentin Skinner revient tout d'abord sur la naissance de l'*ars dictaminis*. Il montre alors en quoi l'étude de la rhétorique au sein des universités italiennes a eu pour conséquence la création et l'expression d'une forte idéologie politique : « Le but essentiel de l'éducation rhétorique consistait à doter l'étudiant d'un bagage fort lucratif : la capacité de rédiger lettres officielles et autres documents analogues avec le maximum de clarté et de force de persuasion »¹. Cette technique se développa à Bologne au début du XIIe siècle sous la forme d'un système très codifié de règles qui devaient servir à l'élaboration de toute lettre formelle². Cette classification (qui allait être omniprésente auprès des rhétoriciens jusqu'à la fin du Moyen Âge) allait progressivement se doter de *dictamina*, c'est-à-dire de modèles de « lettres-types » servant à illustrer la bonne utilisation des règles de l'*ars*³. L'intégration de ces modèles allait progressivement hisser les *dictatores* à un rang plus élevé dans l'ordre social, ceux-ci n'étant alors plus seulement considérés comme de simples instructeurs, mais devenant de véritables acteurs de la vie communale : « C'est par l'intermédiaire de ces modèles, ou *formulae*, que les *dictatores*, abandonnant l'idée qu'ils n'inculquaient que de simples règles de rhétorique formelle, commencèrent à s'impliquer délibérément dans les affaires juridiques, sociales et politiques des cités italiennes »⁴.

Ce qui nous intéresse alors particulièrement ici, c'est que, selon Skinner, deux conséquences vont précisément découler de ce changement : d'une part, la présentation de lettres types à vocation pratique, permettant aux étudiants de prendre part aux problèmes quotidiens de la commune et, d'autre part, la combinaison de plus en plus systématique de l'enseignement de l'*ars dictaminis* et de l'*ars arengandi*, c'est-à-dire de l'écriture épistolaire et de l'écriture de discours. En effet, les manuels de rhétorique comprenaient non seulement des

¹ SKINNER, Quentin, *Les fondements de la pensée politique moderne*, op. cit., p.59.

² Skinner mentionne ici Adalbert de Samarie comme étant le premier à se présenter comme *dictator*, c'est-à-dire instructeur de l'*ars dictaminis*.

³ Dans ce domaine, Skinner mentionne encore Adalbert comme étant le pionnier, mais il insiste également sur l'importance de Boncompagno de Signa qui, au début du XIIIe siècle, allait composer deux importantes contributions au genre (1215 puis 1235).

⁴ *Ibid.*, p.61.

modèles de correspondances écrites, mais aussi des modèles de discours publics. Brunetto Latini est ici cité par Skinner comme l'un des initiateurs de ce double mouvement – à la suite de Guido Faba. Selon Skinner, par cette combinaison des *ars* et la participation de plus en plus active des *dictatores* aux questions de société, ceux-ci se dotèrent alors progressivement d'un rôle plus politisé et développèrent deux nouveaux genres au cours du XIII^e siècle : un nouveau style de chroniques citadines et des livres de conseils. Cet empiètement des lettres et des discours types sur de nouveaux terrains de la pensée socio-politique est alors qualifié par Skinner de « propagandiste ». En réalité, cette notion pose un nouveau problème, sur lequel nous dirons quelques mots ici.

Afin de comprendre au mieux ce que Skinner entendait par-là, il nous faut tout d'abord revenir sur le concept d'« humanisme civil » (*Bürgerhumanismus*), introduit par Hans Baron pour désigner le courant intellectuel du début du XV^e siècle à Florence, qui consistait à combiner idéaux classiques et engagement actif dans la vie politique de la cité. Selon Baron, ce phénomène aurait émergé en réponse à la menace que représentait Jean Galéas Visconti (Gian Galeazzo Visconti en italien, duc de Milan) pour l'indépendance de Florence. Selon lui, c'est en s'inspirant des modèles de la Rome antique que les écrivains et érudits florentins auraient encouragé une participation effective des citoyens pour défendre le gouvernement de type républicain¹. Hans Baron distinguait alors cet « humanisme civil » (à visée pratique) de l'« humanisme classique » (qui concernait plutôt la théorie et un travail intellectuel spécifique et qui ne correspondait pas à l'engagement civique du premier). Lisons l'analyse qu'en proposait alors Riccardo Fubini :

Come risulta fin dall'intitolazione, qui per la prima volta compare, in primo piano almeno, il tema dell'« Umanesimo civile », di qui intendendo quello del rapporto dell'« umanista » con la società e la politica, e di qui dell'apprezzamento della « vita activa » e dei beni terreni nell'ambito di un regime repubblicano ; ideali questi ultimi che sarebbero decaduti nella seconda metà del secolo, in coincidenza con l'avvento della signoria medicea e il ritorno, con la filosofia neoplatonica, al primato della contemplazione metafisica : « Se il primo Umanesimo fu tutto un'esaltazione della vita civile, della libera costruzione umana di una città terrena, la fine del '400 è caratterizzata da un chiaro orientamento verso un'evasione dal mondo, verso la contemplazione »².

¹ Cf BARON, Hans, *The crisis of the early Italian Renaissance: civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny*, Princeton University Press, Princeton, 1966.

² FUBINI, Riccardo, « L'Umanesimo italiano. Problemi e studi di ieri e di oggi », dans *Studi Francesi*, 153 (2007), pp.504-515, p.507 [Comme le titre l'indique, apparaît ici pour la première fois, du moins au premier plan, le thème de l'« humanisme civil », c'est-à-dire le rapport de l'« humaniste » à la société et à la politique, et donc à l'appréciation de la « vie active » et des biens terrestres dans l'environnement d'un régime républicain ; ces derniers idéaux auraient décliné dans la seconde moitié du siècle, coïncidant avec l'avènement de la seigneurie des Médicis et le retour, avec la philosophie néoplatonicienne, à la primauté de la contemplation métaphysique : « Si le premier Humanisme n'était qu'une exaltation de la vie civile, de la libre construction humaine d'une cité terrestre, la fin du XV^e siècle se caractérise par une nette orientation vers l'évasion du monde, vers la contemplation »]. La citation est tirée de GARIN, Eugenio, *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Bari, 1952, p.103

La citation ici convoquée par Fubini est d'Eugenio Garin, qui s'est également longuement penché, dans ses travaux, sur la question de l'humanisme italien. En ressort une forte complémentarité avec la réflexion qui sera celle d'Hans Baron. De plus, un peu plus loin, Fubini fera également mention du lien avec « l'idéologizzazione gramsciana dell'«intellettuale organico» e l'idea corrispettiva della «cultura impegnata» »¹. Ici, il trace donc un lien politique entre l'humanisme civil de Baron et le concept d'intellectuel organique de Gramsci (dont nous avons pu dire quelques mots dans un précédent chapitre). L'idée commune qui anime ces différents auteurs rejoint donc la qualification skinnérienne de la rhétorique comme « propagandiste » : les écrits humanistes se caractériseraient par leur pouvoir galvanisant auprès des citoyens (qu'il s'agisse de lettres, de discours ou même de chroniques), ainsi que par leur inspiration patriotique et leur message civique².

En effet, selon Skinner, nous pouvons trouver les premiers « porte-parole des communes » dans une littérature pré-humaniste qui concernait deux types de corpus. Dans un écrit de 1990, il avait effectivement montré le lien très infime qui reliait les traités d'*ars dictaminis* et les traités sur le gouvernement des villes (à destination des podestats)³ – et c'est notamment dans ce second corpus que Skinner range le *Trésor* de Brunetto Latini.

Afin de mieux comprendre ce lien entre les traités d'*ars dictaminis* et les écrits portant sur le gouvernement des villes, il nous faut revenir sur l'un de nos propos antérieurs, concernant le développement particulièrement vif, au XIII^e siècle, des chroniques citadines et des livres de conseils. En effet, leur développement fait écho à une prise de position laïque sur les arts rhétoriques : de nouveaux protagonistes s'intéressent dans l'histoire de la cité et développent une historiographie civile, jusque-là monopolisée par des clercs. En parallèle, les livres de conseils à destination des podestats se développent et proposent de dresser les qualités d'un bon gouvernant (ce qui préfigurera le développement postérieur du genre des « miroirs des princes »⁴). Au sein de ces deux nouveaux genres, « l'usage considérable de discours et de

¹ *Ibid.* [l'idéologisation gramscienne de l'« intellectuel organique » et l'idée correspondante de la « culture engagée »].

² Avant de revenir plus en détail sur ce point, nous renvoyons, pour le moment, concernant la question de la propagande liée à la rhétorique, à l'analyse de SEIGEL, Jerrold E., « 'Civic Humanism' or Ciceronian Rhetoric ? The Culture of Petrarch and Bruni », dans *Past & Present*, 34-1 (1966), pp.3-48, et concernant l'étude de la rhétorique comme langage politique propre à l'expérience communale, à ARTIFONI, Enrico, *Rettorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano*, dans P. Cammarosano (dir.), *Le forme della propaganda politica nel Due e Trecento (Relazioni al Convegno di Trieste: 2-5 marzo 1993)*, Ecole Française de Rome, Rome, 1994, pp.157-182.

³ SKINNER, Quentin, *Machiavelli's Discorsi and the pre-humanist origins of republican ideas*, dans G. Bock, Q. Skinner et M. Viroli (dir.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, pp.121-142, en part. p.123-125.

⁴ Cf SKINNER, Quentin, *Les fondements de la pensée politique moderne*, op. cit., pp.63-67.

lettres types comme moyens de faire connaître les vues politiques de base de leurs auteurs » démontre la filiation avec l'*ars dictaminis*¹.

Selon Skinner, c'est au même moment que de nouvelles influences classiques auraient fait leur apparition en Italie. De nombreux *dictatores* italiens seraient alors entrés en contact avec l'étude de la rhétorique et de la littérature latine en France, notamment de Cicéron². Parmi eux, Skinner cite Brunetto Latini comme étant « le grand pionnier de cette approche ». Ce serait durant son exil en France que ce dernier aurait effectivement découvert « les écrits rhétoriques de Cicéron tout en étudiant ses traités théoriques des arts rhétoriques. Quand il revint à Florence en 1266, cet acquis conféra à ses propres écrits sur l'*ars dictaminis* un aspect beaucoup plus littéraire et classique »³. Selon Skinner, cette approche de « théorie rhétorique nouvelle », qui aurait donc été importée de France en Italie au cours du XIII^e siècle, est résolument et « délibérément humaniste »⁴.

C'est ainsi que Skinner place l'origine de l'humanisme italien dans ces mutations de la rhétorique au cours du XIII^e siècle, initiées par un groupe de *dictatores* ayant récupéré de France, puis transmis aux universités italiennes, l'idée selon laquelle la rhétorique était non seulement un enseignement visant à inculquer des règles, mais aussi (et c'est ici que résiderait la nouveauté) à étudier et imiter des auteurs classiques (*auctores*). Cela aurait engendré un élan intellectuel radicalement novateur au sein des universités italiennes, puisque les étudiants issus de formation juridique (où était précisément enseignée l'*ars dictaminis*) commencèrent non seulement à s'intéresser aux auteurs classiques, mais également (selon Skinner) à vouloir imiter leur style. Skinner souligne ainsi clairement le lien entre la naissance de l'humanisme et l'*ars dictaminis*, lien qui trouverait précisément son point d'acmé auprès des juristes et des notaires⁵.

¹ *Ibid.*, p.67.

² Cf BRIGUGLIA, Gianluca, *L'animale politico. Agostino, Aristotele e altri mostri medievali*, Salerno Editrice, Rome, 2015, p.41 : « [...] un libro fortunatissimo, del britannico Quentin Skinner, che ha delineato anche una duratura linea di ricerca soprattutto in ambito anglosassone, ha attirato l'attenzione proprio sul ruolo dei valori ciceroniani nella costruzione delle idee di libertà repubblicana nel momento in cui i comuni davano vita alle proprie istituzioni » [un livre très réussi du britannique Quentin Skinner, qui a également tracé une ligne de recherche durable, notamment dans le contexte anglo-saxon, a attiré l'attention précisément sur le rôle des valeurs cicéroniennes dans la construction des idées de liberté républicaine à l'époque où les communes donnaient vie à leurs propres institutions].

³ SKINNER, Quentin, *Les fondements de la pensée politique moderne*, op. cit., p.70.

⁴ *Ibid.*, p.69. En ce sens, on rejoint donc aussi l'idée de Piron et Coccia, selon laquelle il est nécessaire de prendre en considération les points de contact de l'Italie avec la France avant de parler trop radicalement d'une « exception italienne » hermétique et univoque.

⁵ En note, Skinner précise qu'il répond ici à Roberto Weiss : « on peut entrevoir dans ce lien entre *ars dictaminis* et naissance de l'humanisme une réponse à Weiss lorsqu'il se demande pourquoi tant parmi les premiers humanistes étaient juristes » : *ibid.* Cf WEISS, Roberto, *The Dawn of Humanism in Italy*, Haskell House Publishers, New York, 1970. Or, ce dernier, dans l'introduction à cette lecture inaugurale tenue à l'University College de Londres, le 28 mai 1947, affirmait, p.5 : « Que les juristes et les notaires aient apporté une contribution très significative dans ce domaine n'est guère surprenant. En effet, outre qu'ils constituaient l'une des couches les plus cultivées de la société laïque, la nature même de leurs études et de leur profession les maintenait en contact quotidien avec la tradition romaine » [dans le texte : « That jurists and notaries gave a very significant contribution

Selon l'historien britannique, les travaux de ces « pré-humanistes » marqueraient donc « les débuts du renouveau des lettres » qui aura « une influence considérable sur l'évolution de la pensée politique de la Renaissance »¹.

En outre, l'influence de ce mouvement « pré-humaniste » serait visible à deux niveaux : à la fois dans la constitution d'une pensée politique affirmée « au service des républiques », tout particulièrement visibles chez les pré-humanistes padouans, mais également dans le renforcement consécutif des deux genres d'écrits politiques cités en amont, les chroniques et les manuels destinés aux podestats et magistrats, dorénavant imprégnés d'influences classiques et par là même plus militants au niveau stylistique. C'est notamment dans ce cadre que le rôle pionnier et manifestement original de Latini se confirmerait, selon Skinner, notamment à travers le *Trésor*, où les influences classiques sont nombreuses :

Bien qu'empruntant la forme encyclopédique traditionnelle, le livre de Latini recouvre manifestement la réflexion d'un *dictator* de la nouvelle école, associant de longues citations de Platon, de Sénèque, de Salluste, de Juvénal, et plus encore de Cicéron, à des considérations et avis plus conventionnels. [...] Il s'agit [Skinner fait allusion au livre III du *Trésor* ici] de l'habituel recueil d'avis, dont le contenu est, dans une large mesure, tiré directement du traité homonyme de Jacques de Viterbe. Toutefois, aux modèles courants de discours et de lettres, Latini ajoute une dose conséquente de théorie rhétorique cicéronienne et de philosophie morale aristotélicienne, le tout dans le style classique désormais à la mode².

Ce qui ressortirait particulièrement de ces nouveaux enseignements serait alors « le caractère de plus en plus systématique des arguments politiques avancés ». En s'appropriant ce nouveau corpus, les *dictatores* italiens « de la nouvelle école » auraient développé « une idéologie visant bien sûr à soutenir la liberté comme valeur centrale de la république, mais aussi à analyser les origines de sa vulnérabilité ainsi que les moyens les plus efficaces pour la maintenir en vie »³. Skinner reproche ici aux historiens de la pensée de la Renaissance de ne pas avoir suffisamment pris en considération l'émergence de cette idéologie chez les écrivains italiens du XIII^e et du XIV^e siècles⁴. Avant de nous pencher plus en détail sur cet argument (qui place la liberté au cœur de cette « idéologie » républicaine), nous proposons de nous arrêter préalablement sur la position critique de Ronald G. Witt vis-à-vis de Skinner.

in this field is scarcely surprising. Since apart from their constituting one of the most literate sections of the laity, the very nature of their studies and profession kept them in daily contact with Roman tradition »].

¹ SKINNER, Quentin, *Les fondements de la pensée politique moderne*, op. cit., p.73.

² *Ibid.*, p.74-75.

³ *Ibid.*, p.76. Nous soulignons.

⁴ Skinner mentionne ici, entre autres, Hans Baron.

1.2.2.1.1. Critiques adressées à Skinner et explication de la méthode contextualiste

Pour synthétiser un peu ce qui a été dit jusqu'à présent, nous avons donc vu que, pour Skinner, l'origine de l'humanisme se trouve dans les mutations de l'*ars dictaminis* italien au cours du XIII^e siècle, c'est-à-dire après que les *dictatores* italiens aient été influencés par l'*ars* français, fortement imprégné de classicisme. Or, c'est précisément sur ce point que se base la critique de Witt. Selon lui, la représentation de Skinner est infondée, car elle prend appui sur des allégations elles-mêmes erronées, dont il dresse la liste dans une note de *In the Footsteps of the Ancient*¹. Reprenons alors ces éléments sous forme de tableau pour davantage de clarté :

Argument de Skinner	Contre-argument de Witt
1. Jacques de Dinant aurait été le premier des <i>dictatores</i> italiens (suivi de près par Brunetto Latini) à être entré en contact avec l' <i>ars dictaminis</i> français.	« Jacques de Dinant n'était pas italien », mais français ² .
2. C'est en France que Latini aurait découvert « les écrits rhétoriques de Cicéron tout en étudiant ses traités théoriques des arts rhétoriques » ³ .	Les textes que mentionne Skinner, le <i>De inventione</i> et l' <i>Ad Herennium</i> , étaient déjà en circulation en Italie depuis un moment : ce n'est donc pas en France que Latini les aurait découverts ⁴ .
3. L' <i>ars dictaminis</i> français a influencé les <i>dictatores</i> italiens, dont Brunetto Latini.	« Bien que l'on ait longtemps reconnu que Latini avait été influencé par le <i>Speculum</i> de Vincent de Beauvais lors de la rédaction de son encyclopédie <i>Trésor</i> , rien ne prouve qu'il ait été influencé par les pratiques françaises en matière de <i>dictamen</i> » ⁵ .
4. L'Université de Paris constituait l'un des foyers les plus importants des nouvelles études rhétoriques, dont le principal représentant était Jean de Garlande. Le lieu central de l' <i>ars dictaminis</i> français restait cependant Orléans, avec Bernard de Meung, qui « souhaitait associer étroitement rhétorique et textes latins, et il établit une tradition éducative fondée non sur	D'une part, il est faux d'affirmer que tous les <i>dictatores</i> français furent imprégnés de classicisme, et d'autre part, il est également faux de considérer que le foyer primitif de l'humanisme fut la France : « Pons le Provençal, au milieu du XIII ^e siècle, fut le dernier <i>dictator</i> français important et il fit peu de cas des anciens. Par la suite, les auteurs italiens, Faba, Bene et

¹ WITT, Ronald G., *In the Footsteps of the Ancient*, op. cit., p.6, n.13.

² *Ibid.* [dans le texte : « Jacques de Dinant was not Italian »].

³ SKINNER, Quentin, *Les fondements de la pensée politique moderne*, op. cit., p.69.

⁴ Cf WITT, Ronald G., *In the Footsteps of the Ancient*, op. cit., p.6, n.13 [dans le texte : « the Ciceronian rhetorical texts that Skinner mentions, the *De inventione* and *Ad Herennium*, had circulated in Italy throughout the medieval period »].

⁵ *Ibid.* [dans le texte : « Although Latini has long been recognized as influenced by Vincent de Beauvais' *Speculum* when writing his encyclopedic *Trésor*, there is no evidence that he was influenced by French *dictamen* practices »]. Witt fait ici référence à MARIGO, Aristide, « Cultura letteraria e preumanistica nelle maggiori enciclopedie del Duecento », dans *Giornale storico della letteratura italiana*, 68 (1916), pp.1-42, puis pp.289-326, quant aux sources de Latini.

l'explication des règles rhétoriques, mais bien sur l'étude du <i>De l'invention</i> de Cicéron et du traité du Pseudo-Cicéron, <i>De la théorie de la parole publique</i> » ¹ .	Boncompagno dominèrent l' <i>ars</i> moribonds en France » ² . Par ailleurs, nous avons déjà pu faire mention de l'analyse de Robert Black, qui montrait que le courant français n'était pas unanimement classiciste : au contraire, une forme d'anticlassicisme avait cours à l'université de Paris, en nette opposition à l'école d'Orléans ³ . Autrement dit, l'interprétation généralisée de Skinner ne semble pas tenir ici, dans la mesure où l'enseignement parisien ne saurait être comparé, concernant l'influence des classiques, à celui orléanais.

Enfin, comme nous le mentionnions en amont, Witt s'oppose à l'idée selon laquelle le courant humaniste serait né à avec le *dictamen* : c'est plutôt dans la grammaire qu'il faut rechercher son origine. Bien que l'Italie du nord et du centre aient été influencées par la culture savante française, les premiers écrits humanistes sont bel et bien italiens :

La grammaire connut un regain de prospérité après 1180, lorsqu'une invasion massive d'influences savantes et littéraires françaises transforma la vie intellectuelle de l'Italie au nord de Rome. Au sommet de leur gloire – et non pas cent ans plus tard, alors qu'ils sont en déclin, comme on le pense généralement – les grammairiens et les poètes français apportèrent leur contribution majeure au brillant avenir des lettres et de l'érudition en Italie*. Après avoir joué pendant près d'un siècle un rôle auxiliaire à la rhétorique, les études grammaticales mirent des décennies à renaître, mais l'explosion de la composition poétique latine dans le nord de l'Italie au milieu du XIII^e siècle montre qu'elles avaient connu un développement vigoureux à cette époque. Les premiers écrits humanistes qui nous soient parvenus étant les poèmes latins écrits par Lovato dei Lovati en 1267/68, l'humanisme semble avoir fait partie de la phase avancée du renouveau grammatical⁴.

¹ SKINNER, Quentin, *Les fondements de la pensée politique moderne*, op. cit., p.70. Sur la question de l'*ars dictaminis* en France, nous renvoyons ici aux nombreux travaux de VULLIEZ, Charles : par exemple, « Un nouveau manuscrit "parisien" de la *Summa dictaminis* de Bernard de Meung et sa place dans la tradition manuscrite du texte », dans *Revue d'histoire des textes*, 7 (1977), pp.133-151 ; *Le vocabulaire des écoles urbaines à travers les summae dictaminis des XII^e et XIII^e siècles*, dans O. Weijers (dir.), *Vocabulaire des écoles et des méthodes d'enseignement au moyen âge (Actes du colloque : Rome, 21-22 octobre 1989)*, Brepols, Turnhout, 1992, pp.86-101.

² WITT, Ronald G., *In the Footsteps of the Ancient*, op. cit., p.6, n.13 [dans le texte : « Pons of Provence in the mid-thirteenth century was the last important French *dictator* and he gave short shrift to the ancients. Subsequently, Italian authors, Faba, Bene e Boncompagno, dominated the moribund *ars* in France »]. Sur Pons le Provençal, nous renvoyons également à une étude de Vulliez à ce sujet : cf VULLIEZ, Charles, *Un rhéteur médiéval et son enseignement parisien : Pons le Provençal*, dans J. Verger et O.Weijers (dir.), *Les débuts de l'enseignement universitaire à Paris*, Brepols, Turnhout, 2013, pp.145-169.

³ Sur ce sujet en particulier, cf MABBOUX, Carole, *Cicéron et la Commune*, op. cit., p.56.

⁴ WITT, Ronald G., *In the Footsteps of the Ancient*, op. cit., p.17 [dans le texte : « The fortunes of grammar revived after 1180, when a massive invasion of French scholarly and literary influences transformed the intellectual life of Italy north of France. At the height of their glory – not a hundred years later, when in decline, as it commonly thought – French grammarians and poets made their major contribution to the brilliant future of letters and scholarship in Italy. After almost a century of playing an auxiliary role to the rhetoric, grammatical studies required decades to revive; but the burst of Latin poetic composition in northern Italy by the middle of the thirteenth century shows their vigorous development by that time. Because the earliest surviving humanist writings are the Latin poems written by Lovato dei Lovati in 1267/68, humanism appears to have been a part of the advanced stage of the grammatical revival »].

Les écrivains et érudits italiens cessent de s'investir exclusivement dans les études rhétoriques et juridiques, pour s'intéresser progressivement à la grammaire et à la poésie françaises. Jusqu'en 1315, précise Witt, c'est-à-dire « lorsque Mussato a écrit sa première œuvre historique en prose », la « classicisation humaniste » n'aurait d'ailleurs concerné que la poésie et consistait alors à imiter l'écriture latine ancienne¹. Il s'agissait donc surtout d'un changement de style littéraire. En revanche, affirmait Witt, avant la fin du XIV^e siècle, on ne trouve aucune figure italienne qui ait réellement cherché à réactiver la pensée politique romaine républicaine (à travers des auteurs telles que Cicéron et d'autres), notamment autour des concepts de liberté politique ou d'autonomie civique².

Quentin Skinner, dans une étude de 1978, remettait précisément en question ce postulat de Witt, que lui-même avait énoncé en 1971 – selon lequel aucun homme n'avait donc réellement « cherché à se faire le héraut des libertés républicaines contre les formes monarchiques de gouvernement avant la fin du Trecento »³. L'historien italien Ennio Igor Mineo revenait, il y a quelques années, sur cette étude de Ronald G. Witt⁴. En s'interrogeant sur le développement de ce qu'il appelle une « culture de l'autonomie » au sein des villes italiennes du XIV^e siècle – en tant que cette culture préfigurerait justement la notion républicaine de liberté –, Mineo propose alors une synthèse historiographique des études réalisées autour de ces concepts. C'est dans ce cadre qu'il se penche sur les travaux de Witt, dont il résume la pensée (dans l'article de 1971) ainsi : « fino a Leonardo Bruni il profilo della libertà 'repubblicana' appariva percepibile solo a sprazzi, e l'autonomia comunitaria e la

*Sur ce point, Witt renvoie à une note antécédente (p.4, n.8), dans laquelle il faisait référence à Paul Oskar Kristeller, en tant que ce dernier aurait « décrit la France comme un pays qui a exercé au Moyen Âge un leadership dans l'étude de la littérature romaine antique, dans la composition de poésie latine et dans la théologie » [dans le texte : « Kristeller describes France as exercising leadership in the Middle Ages in the study of ancient Roman literature, in the composition of Latin poetry, and in theology »]. Cf KRISTELLER, Paul Oskar, « Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance », *op. cit.*

¹ *Ibid.* [dans le texte : « humanistic classizing » ; « when Mussato wrote his first historical work in prose » ; « desire to emulate the ancient Romans »].

² WITT, Ronald G., *The Rebirth of the Concept of Republican Liberty in Italy*, *op. cit.* Dans ce texte, qui s'inscrit dans un recueil en mémoire d'Hans Baron (1971), Witt s'interroge en effet sur la façon dont le concept de liberté républicaine a été appréhendé et interprété en Italie à la fin du Moyen Âge et au début de la Renaissance, et pas exclusivement à Florence (idée véhiculée par Baron). Il faudra attendre Pétrarque pour que cette pensée romaine soit réactivée autour d'enjeux contemporains et que d'autres penseurs italiens et humanistes s'interrogent à nouveau sur cette idée de liberté républicaine.

³ SKINNER, Quentin, *Les fondements de la pensée politique moderne*, *op. cit.*, p.76. La référence à Ronald G. Witt est *The rebirth of the concept of republican liberty in Italy*, *op. cit.*, publiée sept ans avant l'étude de Skinner.

⁴ MINEO, Ennio Igor, *La cultura dell'autonomia (Italia, sec. XIV)*, dans A. Zorzi (dir.), *Libertas e libertates nel tardo medioevo. Realtà italiane nel contesto europeo (Atti del XVI Convegno di studi San Miniato, 11-13 ottobre 2018)*, Firenze University Press, Florence, 2024, pp.197-228.

cittadinanza politica erano due profils di *libertas* in realtà quasi indistinguibili »¹. Selon Mineo, cet argument, qui repose sur l'analyse étayée de sources théoriques et sur des archives florentines du XIVe siècle, s'inscrit dans la quête de Witt de trouver des traces de la notion de « république », de « liberté » ou encore de « communauté politique » dans les ouvrages de la fin du Moyen Âge. Plus précisément, le but aurait été de retracer l'origine de la « liberté républicaine », dans la lignée des enquêtes inaugurées par Hans Baron. Or, il semble que Witt n'ait rien trouvé de très convainquant à cet égard et opta finalement pour « una prima rassegna ragionata delle espressioni di quello che gli appariva una sorta di repubblicanesimo inconsapevole, incapace di un uso differenziato dei significati fondamentali di “libertà” »². Witt aurait ainsi proposé de distinguer entre la « libertà politica tardocomunale » et le « paradigma repubblicano umanistico »³.

La réflexion menée par Witt s'inscrivait, en réalité, dans une démarche plus globale. Comme nous avons déjà pu l'évoquer, il s'inscrivait dans la lignée d'autres historiens médiévistes qui avaient identifié dans les communes italiennes médiévales – et plus particulièrement dans les régimes des podestats – l'émergence d'une culture politique spécifique, qui aurait été particulièrement vive à Florence, en s'exprimant sous forme de revendications républicaines. Le concept de « Bürgerhumanismus » (humanisme civique), dont nous avons déjà pu faire mention, fut alors développé par Hans Baron au début du XIXe siècle, d'abord en Allemagne, avant d'être explicité en 1955 dans *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*⁴. Ici, Baron revendiquait le caractère exceptionnel de la péninsule, mais plus particulièrement de Florence, comme lieu privilégié d'une « 'simbiosi' tra la tradizione comunale della città e il nascente umanesimo » (pour reprendre ici les termes de Laurent Baggioni qui en décrit les travaux)⁵. Selon Baron, en dehors de Florence, les formes d'humanisme étaient

¹ *Ibid.*, p.199 [jusqu'à Leonardo Bruni, le profil de la liberté « républicaine » n'apparaissait perceptible que par éclairs, et l'autonomie communautaire et la citoyenneté politique étaient deux profils de *libertas* en réalité presque indiscernables].

² *Ibid.*, p.200 [pour une première révision raisonnée des expressions de ce qui lui apparaît comme une sorte de républicanisme inconscient, incapable d'un usage différencié des sens fondamentaux du mot « liberté »].

³ *Ibid.* [la liberté politique tardo-communale / paradigme républicain humaniste].

⁴ Sur le contexte historiographique allemand et la réception particulière et posthume que fait Baron de la pensée du suisse Jacob Burckhardt, notamment sur l'idée que la Renaissance correspondrait surtout à la naissance de l'individu, cf FUBINI, Riccardo, « L'Umanesimo italiano. Problemi di studi di ieri e di oggi », *op. cit.*, où est justement évoquée la complexité du débat italien par des auteurs (philologues, historiens, philosophes) d'une autre nationalité ; ou encore ID., « Una carriera di storico del Rinascimento : Hans Baron », dans *Rivista storica italiana*, CIV (1992), pp.501-554 ; GILLI, Patrick, *Le discours florentin à la Renaissance : autour de l'« humanisme civique »*, dans J. Boutier (dir.), *Florence et la Toscane, XIVe-XIXe siècles*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2004, pp.323-343.

⁵ BAGGIONI, Laurent, 'Libertas florentina'. *Riflessioni sulla formazione di un'ideologia politica*, dans A. Zorzi (dir.), *Libertas e libertates nel tardo medioevo*, *op. cit.*, pp.229-244, p.230 ['symbiose' entre la tradition communale de la ville et l'humanisme naissant].

instrumentalisées afin de légitimer la puissance d'un souverain (comme dans certaines cours princières¹) et ne possédaient pas de véritable sens civique. En revanche, « l'humanisme civique » florentin se distinguait par un projet républicain, qui avait pour principale ambition de rattacher les idéaux antiques à des réalités contemporaines :

Nella visione di Baron, l'umanesimo fiorentino, interprete a difensore della plurisecolare libertà fiorentina, appariva dunque come un'anomalia nel quadro generale dell'umanesimo italiano, ma come un'anomalia feconda, un'eccezione alla regola che avrebbe trasmesso alla modernità, tramite li, uno dei suoi ideali più potenti, il repubblicanesimo².

Selon Baron, Florence apparaissait donc comme le lieu privilégié d'une *libertas* accomplie, à la fois dans l'exaltation de la vie active relativement à la vie contemplative (ce qui allait créer une rupture avec la tradition scolastique, qui valorisait plutôt la deuxième : ce qui explique notamment pourquoi Baron n'identifie pas de courant humaniste avant le XVe siècle), et dans la redécouverte des textes cicéroniens, plus précisément les discours plaidant pour le maintien de la république romaine.

En outre, ce serait surtout dans la lutte féroce qui opposa Florence à Milan que Baron identifiait « le ferment du républicanisme », pour reprendre ici les termes de Patrick Gilli³. Là où la seigneurie milanaise représentait un modèle tyrannique et despotique (plus précisément sous le duc de Milan, Gian Galeazzo Visconti, dont nous avons déjà fait mention en amont), la cité toscane incarnait, dans ce climat de tensions, un idéal républicain basé sur la défense de la liberté d'une part, et la participation active des citoyens au gouvernement de la cité d'autre part, c'est-à-dire deux valeurs républicaines fortes. Autrement dit, Florence représentait une alternative concrète face à la tyrannie et c'est plus spécifiquement la Florence du XVe siècle aurait vu naître les prémisses du républicanisme (classique). À ce titre, Laurent Baggioni insistait sur le sous-titre évocateur de l'ouvrage susmentionné de Baron : *Civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny* (en français : *Humanisme civique et*

¹ On peut prendre l'exemple de la cour des Visconti, à Milan, où les humanistes composaient des panégyriques dont la finalité n'était pas tant la défense d'idéaux civiques que la glorification des souverains.

² Ibid. [Dans la vision de Baron, l'humanisme florentin, interprète et défenseur de la liberté florentine séculaire, apparaît comme une anomalie dans le cadre général de l'humanisme italien, mais comme une anomalie féconde, une exception à la règle qui aurait transmis à la modernité, à travers Machiavel, l'un de ses idéaux les plus puissants, le républicanisme]. En note, Baggioni précise que l'idée de ce passage entre la pensée politique florentine et la modernité aurait été vacillante dès les tous premiers écrits de Baron, qui se trouvait alors dans un contexte historiographique qui considérait l'Italie des XIVe et XVe comme étant « agli albori della modernità europea » [à l'aube de la modernité européenne]. Pour une très bonne synthèse du débat autour de « l'humanisme civique » (terme qui fut donc développé par Hans Baron) et sur son contexte d'apparition ainsi que ses retombées, cf HANKINS, James, *Introduction*, dans Id. (dir.), *Renaissance Civic Humanism. Reappraisals and Reflections*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp.1-13.

³ GILLI, Patrick, *Le discours florentin à la Renaissance*, op. cit., p.324.

liberté républicaine à l'ère du classicisme et de la tyrannie). Autrement dit, la crise entre la liberté (incarnée par Florence) et la tyrannie (incarnée par Milan) allait constituer le « *crogiuolo dell'umanesimo civile* »¹.

Baron identifiait alors plusieurs figures représentantes de ce mouvement, telles que Coluccio Salutati (1331-1406) ou Leonardo Bruni (v. 1370-1444), qui s'inspiraient donc d'auteurs grecs et romains. Selon lui, ils furent donc les premiers à construire cette nouvelle idéologie républicaine², dont les caractéristiques principales étaient le concept de liberté (entendu au sens de non-domination), la participation active des citoyens à la vie publique, ou encore le développement de la vertu civique et le dévouement de chacun au bien commun³. Ces idées de citoyenneté et de liberté républicaine étaient donc directement héritées de modèles anciens et étaient réutilisées dans une nouvelle forme d'humanisme, désormais orienté vers l'action.

Ronald G. Witt, dans l'article de 1971 susmentionné, s'inscrivait donc à son tour dans le prolongement des travaux de Hans Baron sur l'humanisme civique renaissant, mais il en apportait cependant quelques nuances. Il critiquait d'un côté l'idée baronienne d'une rupture nette entre la pensée médiévale et l'humanisme civique de la Renaissance et, d'un autre côté (bien qu'assez paradoxalement), la facilité historiographique avec laquelle Baron et d'autres avaient pu opérer des continuités entre les textes du passé et des idées modernes (notamment l'idée selon laquelle le républicanisme classique allait influencer les théories politiques ultérieures). En réponse, Witt démontrait d'une part que, si « humanisme florentin » il y avait eu à la Renaissance, il n'était pas advenu *ex nihilo*, sans attache avec certaines traditions médiévales - en premier lieu, on l'a vu, la culture juridique et la grammaire. Des éléments de « républicanisme inconscient » (pour reprendre ici une expression utilisée en amont par Mineo) peuvent effectivement être repérés avant le XVe siècle, mais dans un sens strict :

¹ BAGGIONI, Laurent, '*Libertas fiorentina*', *op. cit.*, p.230 [*creuset de l'humanisme civil*]. Ou encore, chez Quentin Skinner, dans *Les fondements la pensée politique moderne*, *op. cit.*, p.114, à propos de Baron : « Il voit essentiellement dans le développement des idées politiques au début du Quattrocento une réponse à la "lutte pour la liberté civile" que les Florentins furent contraints d'engager contre une série de despotes agressifs durant toute la première moitié du siècle ».

² Sur cette utilisation du terme « idéologie », cf MINEO, Ennio Igor, « La repubblica come categoria storica », dans *Storica*, 43-44-45 (2009), pp.125-167. Il distingue ici entre "idéologie" et "paradigme", distinction qui lui paraît fondamentale pour comprendre le propos. Très succinctement, là où une « idéologie » renvoie à un système de croyances et de valeurs partagés par un groupe à un moment donné, qui va justifier certaines structures de pouvoir au sein d'une société, le « paradigme » est un outil conceptuel (ou modèle de pensée) qui va structurer la façon dont les discours sont formulés, même ultérieurement. Cette distinction semble fondamentale à Mineo, dans la mesure où elle permet de comprendre comment les concepts de « liberté » ou de « république » ont pu évoluer et ont été interprétés au fil de l'histoire. Dans la méthodologie contextualiste (qui est celle adoptée par Skinner), la « république » renvoie à un paradigme, en tant qu'elle représente un cadre conceptuel et temporel particulier permettant de comprendre à la fois les discours et les pratiques politiques au fil du temps. Nous y reviendrons.

³ Sur le concept (hétérogène) de « bien commun », cf MINEO, Ennio Igor, *Cose in comune e bene comune. L'ideologia della comunità in Italia nel tardo medioevo*, dans A. Gamberini, J.-P. Genet et A. Zorzi (dir.), *The Languages of the Political Society: Western Europe, 14th-17th Centuries*, Viella, Rome, 2011, pp.39-67.

ses auteurs avaient effectivement systématisé ces éléments, plus qu'ils ne les avaient (ré)inventés. Comme on l'a dit, selon Witt, le concept de *libertas* n'était donc pas clairement identifiable et définissable dans et *via* les textes médiévaux, mais sa dimension politique pouvait toutefois être intuitionnée. De plus, comme l'explique Mineo :

Anche se una ricerca dettagliata sui significati politici della *libertas* nelle fonti due e trecentesche resta da fare [...], i sondaggi che sono stati compiuti fin qui [ici, Mineo renvoie, entre autres, aux travaux de Ronald G. Witt] confermano che la nozione fondamentale di libertà politica consisteva nell'assenza di interferenza da parte di un superiore potere legittimo, in una condizione privilegiata di autonomia, e che essa coincideva con il buono stato della città, cioè con la conservazione del bene comune. A questo valore primario si annodano gli altri possibili significati, e tra questi anche quello della partecipazione al governo comunale¹.

C'est précisément cette deuxième acception – l'idée de liberté entendue comme participation au gouvernement communal – qui aurait été nuancée par Ronald G. Witt. En réalité, cette participation n'aurait été qu'accessoire. En se basant sur la *Nuova Cronica* de Giovanni Villani, Witt constatait, en effet, que la liberté ne correspondait pas à une « partecipazione popolare alla sfera decisionale » : le concept n'apparaissait en fait que dans des formules spécifiques, telles que « signoria e libertà », ou encore « stato e libertà »². Witt s'était alors attelé à une clarification du vocabulaire médiéval, et avait montré que la *libertas* renvoyait davantage à l'idée d'une autonomie juridique des communes italiennes ainsi qu'à l'absence d'interférence – la liberté étant donc entendue ici dans un sens libéral.

En outre, c'est à une critique plus virulente des travaux de Baron qu'allait participer Quentin Skinner, dans un cadre idéologique différent (néo-républicanisme)³. Plus précisément, Skinner allait remettre en question la considération baronienne d'un « humanisme civique » conçu comme mouvement unifié de la Renaissance, ainsi que sa conception linéaire et

¹ MINEO, Ennio Igor, « La repubblica come categoria storica », p.138 [*Même si une recherche détaillée sur les significations politiques de la libertas dans les sources des XIIIe et XIVe siècles restent à faire [...], les sondages qui ont été accomplis jusqu'ici confirment que la notion fondamentale de liberté politique consistait dans l'absence d'interférence de la part d'un pouvoir supérieur légitime, dans une condition privilégiée d'autonomie, et qu'elle coïncidait avec le bon état de la ville, c'est-à-dire avec la conservation du bien commun. À cette valeur primaire se rattachent les autres significations possibles, et parmi elles, celle de la participation au gouvernement communal*].

² *Ibid.*, p.138-139. En note (n.40), Mineo recense alors plusieurs endroits de la *Nuova Cronica* de Villani où les expressions indiquées [dans le texte : « signoria e libertà », « stato e libertà »] sont présentes, plus ou moins explicitement.

³ Nous distinguons en effet entre le « républicanisme classique » d'un côté, mentionnée en amont, qui correspond à celui décrit par Hans Baron, c'est-à-dire celui qui serait né lors de la Renaissance italienne, à Florence plus spécifiquement, avec des figures clés telles que Leonardo Bruni ou, plus tard, Machiavel ; et le « républicanisme néo-républicain » d'autre part, qui, à la fin du XXe siècle, avait animé un certain nombre de penseurs, notamment issus de l'environnement anglophone, tels que Quentin Skinner (sur lequel nous allons donc particulièrement nous arrêter ici), mais aussi Philip Pettit ou encore J. G. A. Pocock. Le néo-républicanisme s'inspirait alors des traditions républicaines (à la fois antiques, avec des figures comme Cicéron, mais aussi renaissantes, avec Machiavel) en réinterprétant ces sources à la lumière de la philosophie politique contemporaine, elle-même alimentée (dans un contexte justement anglophone) par les révolutions anglaise et américaine. Nous y reviendrons.

téléologique de l'Histoire – qui consiste à percevoir celle-ci comme une progression continue et où les événements passés sont analysés par le prisme d'une interprétation finaliste. Selon Skinner, en effet, l'humanisme civique florentin (tel qu'il fut défini par Baron) ne peut être considéré par une grille de lecture rétrospective, c'est-à-dire selon une représentation qui en ferait une innovation absolue et un point-clé dans l'histoire politique moderne. D'un côté, comme Witt, Skinner va donc vouloir montrer que les idées républicaines ne sont pas nées à la Renaissance, mais qu'elles étaient déjà bien apparentes au Moyen Âge mais, d'un autre côté, il va se détacher de Witt, dans la mesure où il va clairement identifier l'apparition des idées républicaines au XIII^e siècle, au sein des communes italiennes. Bien que les concepts clés de « républicanisme » (comme celui de *libertas*) aient pu jouir d'une pluralité de significations, Skinner affirme que ces concepts étaient explicitement porteurs d'une dimension politique, et ce, avant le prétendu humanisme renaissant. Les prémices de revendications républicaines sont alors réunies par Skinner sous l'appellation d'un prétendu mouvement « pré-humaniste ».

Afin de bien comprendre ce qu'il entendait par-là et quelle place il accordait à Brunetto Latini dans ce cadre, il nous faut tout d'abord dire un mot sur la méthode qui était la sienne. Skinner s'insère en fait dans une démarche contextualiste, c'est-à-dire une approche consistant à appréhender des textes et des idées à travers une compréhension préliminaire du contexte (social, politique, culturel et intellectuel) dans lequel ils ou elles ont évolué. Plus précisément, le contextualisme est né en réponse à l'effritement de l'interprétation Whig de l'Histoire, c'est-à-dire une approche historiographique qui interprétait celle-ci comme une progression linéaire tendant vers des idéaux modernes (tels que le progrès et une plus grande liberté). Le terme « Whig » était alors utilisé de façon critique pour dénoncer cette lecture de l'Histoire qui la considérait de façon anachronique et téléologique¹. Des historiens comme Quentin Skinner vont alors nuancer cette approche historique. Associé à « l'école de Cambridge » (*Cambridge School*) des années 1960, Skinner s'inscrit dans une démarche de pensée s'opposant « frontalement à l'histoire traditionnelle des idées » (qui proposait donc une approche téléologique et anachronique de celle-ci) pour tendre plutôt vers « une direction commune : la

¹ Plus précisément, le terme « Whig » fait référence au parti politique « Whig » de Grande-Bretagne au cours des XVII^e et XVIII^e siècles, alors favorable au pouvoir parlementaire et en opposition directe au parti opposé « Tories », favorable, quant à lui, au pouvoir monarchique. Le terme a été théorisé – et critiqué – pour la première fois par Herbert Butterfield dans *The Whig Interpretation of History* (paru en 1931). Dans un contexte d'entre-deux-guerres, l'idée selon laquelle le monde tendait vers un progrès inévitable et constant fut ainsi remis en cause et, avec elle, l'interprétation qui considérait que l'Histoire tendait nécessairement vers un but (ou qu'il était possible de lire le passé comme une justification des idées du présent). Ce qui était reproché à l'interprétation Whig était donc précisément cette lecture simplifiée et anachronique de l'Histoire, qui la réduisait à une sorte de combat entre les progressistes d'un côté, et les conservateurs de l'autre, notamment dans le contexte de la Révolution anglaise (1642-1651).

contextualisation rhétorique et argumentative de la “pensée politique” »¹. Pour reprendre ici l’explication qu’en donne Cary J. Nederman :

L’un des traits saillants des énoncés méthodologiques de Skinner au cours des deux dernières décennies a été son rejet des techniques habituelles de l’historien intellectuel. Skinner critique sévèrement « l’anachronisme » et la « réification » qui résultent de la tentative d’identifier des « problèmes pérennes » ou de décrire l’évolution d’une « idée »².

Pour le dire autrement, selon Skinner, les grilles de lecture apposées sur les textes ne doivent aucunement appréhender ceux-ci comme de potentielles contributions intemporelles : il convient plutôt d’interpréter ces textes par les contextes spécifiques dans lesquels ils ont été écrits. Ainsi, le contexte devient essentiel pour interpréter correctement les textes. La méthodologie de Skinner repose donc sur une enquête initiale des intentions de l’auteur, ainsi que sur le langage spécifique que celui-ci emploie, en tant que cadre d’élaboration de sa pensée³. En ce sens (et d’un point de vue strictement méthodologique), l’histoire de la pensée n’est pas conçue différemment de l’histoire des idéologies. Le terme « idéologie » est ici compris au sens du « “vocabulaire normatif dont dispose un agent donné pour la description de son comportement politique”, dont le théoricien tire son langage en vertu de son statut d’acteur social et politique »⁴. Là où l’on aurait pu reprocher à Skinner de proposer ici une lecture de l’« histoire atomisée », qui consiste à concevoir chaque action historique comme un événement contingent (la théorie politique étant intimement rattachée à l’action politique elle-même), Nederman a cependant montré que cette méthodologie était nécessaire dans le cadre des travaux de Skinner. En effet, en interprétant l’histoire comme une série d’événements non reliés entre eux, l’intention de l’auteur ne saurait être comprise que si et seulement si l’historien est capable de la relier à un événement concret bien précis⁵.

¹ SKORNICKI, Arnault et TOURNADRE, Jérôme, *L’« école de Cambridge » et le contextualisme*, dans *La nouvelle histoire des idées politiques*, La Découverte, Paris, 2015, pp.9-32, p.9.

² NEDERMAN, Cary J., « Quentin Skinner’s State: Historical Method and Traditions of Discourse », dans *Canadian Journal of Political Science / Revue Canadienne de science politique*, 18-2 (1985), pp.339-352, p.342 [dans le texte : « A salient feature of Skinner’s methodological statements throughout the past two decades has been rejection of the usual techniques of the intellectual historian. Skinner is a stern critic of the “anachronism” and “reification” which result from the attempt to identify “perennial problems” or to describe the evolution of an “idea” »].

³ Cf encore *ibid.*, p.341 : « Skinner dit que nous localisons l’intention de l’historien (ce qu’il faisait) en plaçant son texte dans le contexte des conventions et des débats idéologiques dominants de son époque » [dans le texte : « Skinner says that we locate a theorist’s intention (what he was doing) by setting his text within the context of the prevailing ideological conventions and debates of his time »].

⁴ *Ibid.* [dans le texte : « “the normative vocabulary available to any given agent for the description of his political behaviour”, from which the theorist draws his language by virtue of his status as a social and political actor »]. Pour la citation ici convoquée par Nederman : SKINNER, Quentin, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », dans *History and Theory*, 8-1 (1969), pp.3-53, p.5-7.

⁵ Cf NEDERMAN, Cary J., « Quentin Skinner’s State », *op. cit.*, p.343-344. La référence à une « atomized history » vient de FEMIA, Joseph V., « An Historicist Critique of ‘Revisionist’ Methods for Studying the History of Ideas »,

Par conséquent, les idéaux républicains, tels qu'ils auraient donc été développés dès le XIII^e siècle, selon Skinner, notamment l'idée de « libertas », ne constituent pas des concepts intemporels ou universaux qui auraient des choses à nous révéler à nous modernes, mais ils correspondent plutôt à des élaborations historiques et linguistiques appartenant à un contexte singulier. Skinner pense ici en termes de « paradigmes » : les humanistes de la Renaissance n'ont pas *créé* un nouveau concept de liberté, mais ils ont plutôt transformé des cadres de pensée antérieurs afin de les adapter à un nouveau paradigme. Ainsi, par le prisme de la méthodologie contextualiste, la république renvoie à un paradigme, dans la mesure où elle constitue un cadre conceptuel et historique précis. La notion de « république » permet donc, en tant que modèle de pensée, de comprendre comment des notions adjacentes telles que « liberté », ou encore « participation citoyenne », ont pu être conceptualisées à différents moments. Contrairement à Hans Baron qui considérerait l'humanisme civique comme un mouvement uniforme et unifié exclusif à la Renaissance, Skinner se demande plutôt comment des termes tels que ceux-ci ont pu être utilisés au cœur de débats politiques localisés et potentiellement préalables. Dans un article plus tardif, Skinner montre effectivement l'importance de repenser les conflits politiques en termes de « liberté politique » (par exemple, dans le cas anglophone, « pour mieux comprendre la guerre civile qui frappa l'Angleterre, il convient de repenser le débat entre la Couronne et le Parlement au sujet de la liberté politique »)¹.

1.2.2.1.2. *La conception skinnérienne d'une « new roman theory » et le concept de liberté civique*

Par ailleurs, la réflexion skinnérienne s'insère, à son tour, dans un contexte spécifique et un débat particulier. Skinner est le premier à parler d'une « conception néo-romaine de la liberté », ou « new roman theory » (théorie néo-romaine). Il la localise dans les traditions républicaines, c'est-à-dire (en premier lieu) chez les auteurs romains et leurs héritiers pré-humanistes. Nous pouvons faire l'hypothèse d'un lien, ici, entre les réflexions néo-républicaines de Skinner et les conséquences de la politique thatchérienne (ou, plus largement, du néolibéralisme britannique). Ce lien, certes indirect, nous paraît intellectuellement révélateur. En effet, les années 1980 sont marquées, dans le monde britannique, par l'arrivée de

dans *History and Theory*, 20-2 (1981), pp.113-134, p.127, qui émet une critique virulente de la méthodologie de Skinner, et contextualiste dans son ensemble.

¹ SKINNER, Quentin, « Repenser la liberté politique », M. Zagha (trad.), dans *Raisons politiques*, 4-6 (2009), pp.109-239, p.109 [1^{re} éd. anglaise : 2006].

Margaret Thatcher au pouvoir (Premier ministre britannique entre 1979 et 1990) et, avec elle, d'un tournant idéologique significatif : l'émergence du néolibéralisme. Le néolibéralisme se caractérisa par la mise en avant de valeurs telles que la liberté individuelle, le marché libre, ou encore la diminution du rôle de l'Etat¹. Dans ce contexte, « the new roman theory » développé par Skinner apparaît comme une voie de recours.

En effet, dans *La liberté avant le libéralisme*, il s'interroge sur ce qu'il nomme « une conception néo-romaine de la liberté civique » au sein de la théorie politique anglophone. Il cherche alors à retracer son évolution, en se plaçant dans une perspective historique et politique². Son ambition est alors de montrer comment a pu se produire l'évanouissement progressif de la théorie néo-romaine jusqu'à laisser place à l'idéologie du libéralisme, dont Skinner entend précisément remettre en cause le caractère hégémonique³. Tentons alors de résumer ses propos quelques instants. Il montre qu'à l'issue de la Première révolution anglaise (1642-1651, opposant les partisans du Parlement aux partisans du roi Charles Ier⁴), en parallèle de la publication du *Léviathan* de Hobbes (1651)⁵, une « perspective voisine sur la relation entre le pouvoir de l'Etat et la liberté de ses sujets prend de l'importance ». Celle-ci définit alors la

¹ Ce tournant politique britannique trouve ses origines dans la remise en question des valeurs anglicanes qui, suite à la Réforme anglaise du XVI^e siècle, avaient longtemps dominé la société britannique. L'anglicanisme, qui revendiquait la conciliation entre certaines traditions catholiques et un protestantisme réformé, ainsi que son indépendance vis-à-vis de Rome, constituait l'un des piliers de la monarchie constitutionnelle anglaise. Dans la lecture Whig de l'histoire britannique, l'anglicanisme était alors au centre d'une vision téléologie qui glorifiait le rôle de l'Eglise anglicane. L'atteinte à la liberté des sujets, provoquée par la Couronne, aurait alors été responsable de la guerre civile anglaise. Skinner s'intéresse alors à cet argument Whig : la « Pétition des droits » de 1628 aurait effectivement constitué un réel tournant dans l'histoire britannique, dans la mesure où elle stipulait que (pour reprendre le résumé qu'en propose Skinner), « même si la loi accorde au peuple d'Angleterre “divers droits et libertés”, les Anglais ne sont pas en mesure d'en jouir, étant sujets à des contraintes vexatoires ou bien étant “molestés et inquiétés” de manière “entièrement et directement contraire” aux coutumes et statuts du royaume », objections qui auraient précisément été reprises lorsque le Parlement siégea à nouveau en 1640. SKINNER, Quentin, « Repenser la liberté politique », *op. cit.*, p.110. Skinner mentionne ici *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution, 1625-1660*, 3, Gardiner, Oxford, 1906, p.66-70 [1^{re} éd. : 1889].

² SKINNER, Quentin, *La liberté avant le libéralisme*, M. Zagha (trad.), Seuil, Paris, 2000 [1^{re} éd. anglaise : 1998], notamment p.9, où l'on peut lire : « La théorie néo-romaine se fait jour au cours de la Révolution anglaise du XVII^e siècle. Plus tard, elle sert à attaquer l'oligarchie qui règne en Grande-Bretagne au XVIII^e siècle, et, par la suite, à défendre la révolution montée par les colons américains contre la couronne britannique. Au cours du XIX^e siècle, cependant, la théorie néo-romaine s'évanouit progressivement ».

³ Cf *ibid.*, p.10 : « L'ambition de cet essai est de remettre en cause cette hégémonie libérale en tentant de retourner dans un univers intellectuel que nous avons perdu. Je m'efforce de situer la théorie néo-romaine dans le contexte intellectuel et politique où elle fut d'abord formulée, afin d'examiner la structure et les présupposés de la théorie elle-même, nous offrant ainsi les moyens de repenser, si nous le voulons, les droits qu'elle peut revendiquer sur nos allégeances intellectuelles ».

⁴ À ce moment-là, en effet, la Grande-Bretagne traverse une crise constitutionnelle et un conflit idéologique portant sur la revendication de la législature suprême et de la souveraineté. En 1642, Charles Ier entre au Parlement et commande l'arrestation de cinq députés : cela marque le début de la première révolution. D'un côté, les parlementaires soutiennent que c'est aux chambres du Parlement – représentant le peuple – de décider dans les affaires d'Etat lors d'une période de crise, et de l'autre, les royalistes soutiennent que la souveraineté n'est incarnée par personne d'autre que le roi. Selon les parlementaires (qui sont plus modérés quant à l'étendue des pouvoirs royaux), il est alors absolument nécessaire de décentraliser les différents pouvoirs, c'est-à-dire de maintenir un régime parlementaire afin de lutter contre l'absolutisme.

⁵ SKINNER, Quentin, « Repenser la liberté politique », *op. cit.*, p.16, à propos du *Leviathan* : « c'est ici que nous rencontrons pour la première fois l'affirmation sans ambiguïté selon laquelle l'Etat est le nom d'une personne artificielle “portée” ou représentée par ceux qui détiennent le pouvoir souverain, et que leurs actes de représentation sont légitimés par le fait qu'ils ont reçu le mandat de leurs propres sujets ».

liberté comme le fait de « ne pas être empêché d'exercer ses capacités dans la poursuite des fins qu'on désire »¹. Selon cette représentation, l'Etat avait pour but de maintenir l'ordre et d'empêcher les individus d'empiéter sur la liberté d'autrui, au moyen de la loi (la force coercitive)². Dans ce cadre, on comprend l'importance des lois et des institutions représentatives : l'Etat est ici pensé comme un cadre devant garantir les droits individuels de chacun ainsi que leur liberté (comprise ici comme non-interférence, ou non-ingérence).

En revanche, en contre-point de cette représentation, on trouvait ce que Skinner appelle un « trait saillant de l'argument romain légal et moral », qui était précisément revendiqué par les « défenseurs de la *libertà* républicaine » (dont la forme la plus achevée aurait été Machiavel). On rejoignait ici une « idée classique de la liberté », qu'allaient alors défendre de « nombreux partisans de la cause parlementaire ». C'est notamment ici, souligne Skinner, que la « composante néo-romaine de la pensée politique du début de l'époque moderne » allait émerger³. Celle-ci allait alors s'appuyer sur deux postulats concernant le concept de « liberté civile » et alors soutenus par les penseurs néo-romains. Le premier postulat consistait à avancer qu'au lieu de commencer par s'interroger sur la liberté individuelle, il est nécessaire de se pencher tout d'abord sur la liberté commune⁴. Dans ce cadre, la liberté ne consiste pas à ne pas être empêché dans ses actions (non-interférence), mais plutôt à ne pas dépendre d'une volonté arbitraire, qui prive l'individu de son autonomie. Du point de vue constitutionnel, ce postulat allait avoir deux conséquences : pour qu'un Etat soit libre, il faut d'une part, que les lois aient reçu l'approbation de l'ensemble des citoyens (elles ne doivent pas avoir été imposées par la force ou sous la contrainte), et il faut d'autre part, que chaque individu ait un droit égal de participation à la constitution de ces mêmes lois.

Le deuxième postulat allait alors découler de la difficulté du premier : comment rassembler l'ensemble du peuple, pour préserver cette autonomie ? En réfléchissant aux multiples possibilités pour pallier cette difficulté, l'idée de faire appel à la volonté d'un

¹ *Ibid.*

² Dans ce cadre, Skinner précise alors que ces idées existaient déjà dans le droit romain et constituaient l'un des arguments des royalistes anglais, dont Hobbes se fera l'un des plus fervents représentants.

³ *Ibid.*, p.19. Bien que cela ne dura point, Skinner localise le point d'apogée de cette théorie républicaine moderne en 1856, lorsque Cromwell réunit un nouveau parlement à la suite de deux ans d'expérience constitutionnelle disfonctionnelle. À la mort de Cromwell, en 1658, la monarchie sera à nouveau instaurée.

⁴ C'est notamment en ce sens, nous dit Skinner, que la métaphore du corps politique prenait tout son sens : « Ces auteurs filent cette métaphore en examinant principalement en quel sens les corps naturels et politiques sont également capables de posséder ou de renoncer à leur liberté. De même que les corps humains individuels sont libres, argumentent-ils, si, et seulement si, ils sont capables d'agir ou de s'abstenir d'agir à volonté, de même les corps des nations et des Etats sont eux aussi libres si, et seulement si, aucune contrainte ne les empêche d'user de leurs pouvoirs suivant leur propre volonté à poursuivre les fins qu'ils désirent. Les Etats libres, comme les personnes libres, sont ainsi définis par leur capacité d'autonomie. Un Etat libre est une communauté dans laquelle les actions du corps politique sont déterminées par la volonté de l'ensemble de ses membres » : *ibid.*, p.24.

gouvernant étranger à la communauté (et donc également étranger à la volonté de ses citoyens) fut rapidement écartée, dans la mesure où cela n'aurait pas permis de préserver la liberté du « corps politique »¹. Dès lors, la participation civique de chacun devenait importante, mais non imposée ; en revanche, cette citoyenneté devait toujours restée active, et il en allait ici de la responsabilité des gouvernants (de leur transparence, en premier lieu). Selon Skinner, ces deux postulats auraient alors précisément trouvé leur point d'ancrage chez les moralistes et historiens romains. Leurs réflexions s'inspiraient, en grande partie, de la tradition légale romaine, regroupée sous le *Digeste*, et plus précisément dans la section *De statu hominis* (nous dit Skinner) où l'on trouverait la distinction la plus nette entre la condition de l'homme et celle de l'esclave². Ici, la distinction entre esclave et homme libre ne réside pas dans le fait que le premier est poussé à agir sous la contrainte (physique ou psychologique), mais plutôt dans le fait que l'esclave n'est pas soumis à sa propre loi, qu'il n'est pas « *sub iuris* », c'est-à-dire autonome dans ses décisions. À l'inverse, l'esclave est « *alieni iuris* » : il est soumis à la juridiction d'un autre (et s'inscrit par là même dans le même cadre juridique que l'enfant). De là aurait alors découlé une définition de la liberté civique, reposant donc sur la distinction entre liberté et dépendance : « Si chaque membre d'un corps politique (*civil association*) est soit asservi, soit libre, alors un *civis*, c'est-à-dire un sujet libre, est nécessairement quelqu'un qui n'est pas assujéti au pouvoir d'un autre mais qui *sui iuris*, c'est-à-dire en mesure d'agir de son propre chef »³.

Dans ce cadre, la liberté n'est donc pas non plus synonyme d'indépendance : il ne s'agit pas de jouir d'une pleine autonomie face au souverain ou aux lois (indépendance), mais plutôt d'être précisément limité, par les lois (liberté). La question de la liberté civique ne consiste donc pas à se demander comment obtenir une indépendance totale (liberté individuelle), qui serait une liberté au sens absolue, impossible au sein d'une communauté civile. Il s'agit plutôt de s'interroger sur les limites de la liberté au sein de celle-ci, en tant que ces limites, qui ne sont pas arbitraires, viennent précisément encadrer l'action humaine⁴. L'hégémonie libérale

¹ *Ibid.*, p.29 : « À propos de ces Etats, nos auteurs [néo-romains] montrent une fois de plus avec quel sérieux ils considèrent l'analogie entre corps naturels et corps politiques. Ils partent du principe que la perte de la liberté dans le cas d'un corps politique doit avoir le même sens que pour une personne individuelle. Et ils soutiennent ensuite – déclaration la plus nette de leur allégeance aux auteurs classiques – que, lorsqu'une personne individuelle est privée de liberté, cela signifie que cette personne devient esclave. La question de savoir ce que signifie pour une nation ou un Etat posséder ou être privé de liberté est pareillement analysée en termes de chute dans une condition d'esclavage ou de servitude ».

² Selon Skinner, ce serait effectivement cette distinction ainsi que la définition de l'esclavage qui y est donnée qui « sous-tend la description donnée par les auteurs néo-romains de ce que signifie possession ou privation de liberté pour une association civile » : *Ibid.*, p.31.

³ *Ibid.*, p.112-113.

⁴ Dans ce cadre, Skinner cherche à expliquer ce qui a pu engendrer la guerre civile anglaise. Pour ce faire, il faut penser, là encore, en termes de liberté politique. À cause de prérogatives royales qui condamnaient l'ensemble de la nation à la servitude, les individus auraient été victimes d'une perte absolue de leur statut d'hommes libres.

dénoncée par Skinner aurait résidée dans une représentation de la liberté qui la définit comme absence d'interférence. Or, la théorie néo-romaine considère plutôt la liberté comme non-domination¹, ou « liberté positive »². La nuance est fine mais importante : en effet, la non-interférence (liberté dans un sens libéral) ne suffit pas, car un individu pourrait très bien être soumis à un pouvoir arbitraire sans pour autant que celui-ci n'interfère dans sa vie. La condition posée par le libéralisme n'est donc pas suffisante. Pour garantir la liberté, les citoyens doivent s'engager dans les institutions politiques et jouer un rôle actif, afin d'exercer leur liberté dans les limites contenues par la société civile. Comme l'explique James Hankins dans un ouvrage collectif intitulé *Renaissance Civic Humanism* :

Skinner reconnaît désormais – contrairement à Pocock – que les théoriciens républicains de la Renaissance ne promouvaient pas la « liberté positive », la participation à la politique comme mode de réalisation de soi ou (pour être plus aristotélicien) comme moyen de perfectionner sa nature par l'exercice de la raison et de la vertu. Il pense plutôt que les théoriciens de la Renaissance (principalement Machiavel) ont prôné la citoyenneté active [...] parce qu'elle contribue au maintien de la « liberté négative », c'est-à-dire la liberté contre le pouvoir arbitraire et la corruption³.

Par là même, en développant l'idée d'une « new roman theory »⁴, Skinner démontre que la théorie de la liberté a précédé le libéralisme. Bien que les idées républicaines aient particulièrement mûries durant la Renaissance, époque elle-même héritière des idéaux des anciens, Skinner considère que certains auteurs du XIII^e siècle étaient déjà porteurs de certaines idées républicaines avant l'émergence de l'humanisme renaissant. En ce sens, soutient Skinner,

Dans le cadre, les Etats libres (*commonwealth*), c'est-à-dire les Etats où les lois sont faites par la volonté de l'ensemble du peuple, sont la condition même de la liberté individuelle. Cf *Ibid.*, p.109.

¹ Cf PETTIT, Philip, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford University Press, Oxford, 1997. Dans cet ouvrage central de Pettit, la liberté est précisément redéfinie comme non-domination, par opposition à la liberté entendue comme non-interférence. Pour un résumé de la conception républicaine de Pettit, ainsi que sa répercussion dans les programmes politiques contemporains cf BACCELLI, Luca, *Republicanism : Political Language and/or Political Paradigm ?*, dans F. Ricciardelli et M. Fantoni (dir.), *A Theoretical and Historical Perspective*, Viella, Rome, 2020, pp.21-44, en part. 2.1 (*A republican political philosophy*).

² Cela rejoint la distinction entre « liberté négative » et « liberté positive », conceptualisée par Isaiah Berlin dans son essai de 1958, *Two Concepts of Liberty*, qui reprend une conférence qu'elle avait donnée à l'Université d'Oxford la même année. Là où la liberté négative renvoie, selon elle, à une absence d'obstacles ou de contraintes extérieures, qui entravent une personne dans sa liberté d'action, la liberté positive consiste à être maître de soi-même et renvoie à une personne autonome – rejoignant par-là l'idée de non-domination et de *sub iuris*. La liberté négative est centrée sur l'individu, et consiste par là même en une liberté individualiste – qui serait précisément celle du libéralisme –, là où la liberté positive, au contraire, est liée à une action collective, voire étatique, afin d'affranchir les individus en société, en les émancipant de barrières tant personnelles que sociales. Cela dit, Berlin met en garde contre une potentielle montée de l'autoritarisme, sous couvert d'une prétendue liberté positive. L'essai d'Isaiah Berlin est accessible en ligne, par exemple sur le site de l'Université de Boston [en ligne].

³ HANKINS, James, *Introduction*, dans Id. (dir.), *Renaissance Civic Humanism. Reappraisals and Reflections*, op. cit., p.6 [dans le texte : « Skinner now recognizes – in contrast with Pocock – that Renaissance republican theorists did not promote 'positive liberty', participation in politics as a mode of self-realization, or (to be more Aristotelian) as a way of perfecting one's nature through the exercise of reason and virtue. Instead, he believes that Renaissance theorists (primarily Machiavelli) advocated active citizenship [...] because it contributes to the maintenance of 'negative liberty', i.e., freedom from arbitrary power and corruption »].

⁴ Cette étiquette apparaît cependant assez tardivement chez Skinner, qui parlait plutôt de « républicain classique » dans *Les fondements*. L'apparition de « néo-romaine » n'apparaît que dans *La liberté avant le libéralisme*.

« il est inexact que, comme le soutiennent Witt et d'autres, personne n'ait jamais cherché à se faire le héraut des libertés républicaines contre les formes monarchiques de gouvernement avant la fin du trecento, le XIVe siècle »¹. Et, selon Skinner, « la plus nette expression d'une préférence pour la liberté républicaine par rapport à toute autre forme de gouvernement » se trouverait précisément chez Brunetto Latini.

Afin de justifier cette idée, il renvoie alors au deuxième livre du *Trésor*, où Latini compare trois types de gouvernement : « Le gouvernement est de trois types : le premier est celui des rois, le deuxième est celui des bons, le troisième des communes, lequel est de loin le meilleur entre tous »². La préférence portée sur le troisième type de gouvernement paraît évidente : pour Latini, nous dit Skinner, le gouvernement communal constituerait une garantie de liberté pour les citoyens, qui peuvent alors choisir leurs propres dirigeants. Or, c'est notamment sur ce point que Ronald G. Witt adressera une critique à Skinner : Latini ne fournirait, en réalité, aucune justification théorique d'une telle préférence pour la liberté de type républicaine³. Si tel avait été le cas, affirme Witt, il aurait fallu identifier le nombre d'occurrences des termes de « liberté » au sens républicain contenues dans les œuvres de Latini. Nous y reviendrons.

Skinner considère donc Brunetto Latini comme l'un des plus grands représentants du républicanisme communal – et ce, même avant la redécouverte de la *Politique* d'Aristote à la fin du XIIIe siècle, qui aura pour effet de catalyser une idéologie civique italienne, seulement à ses balbutiements au début du siècle⁴. Par là même, Skinner se positionne également à contre-

¹ SKINNER, Quentin, *Les fondements de la pensée politique moderne*, op. cit., p.77 (nous rappelons ici la citation déjà mentionnée en amont).

² Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.412, II.44.1. Sur ce point (sur lequel nous reviendrons en deuxième partie de la thèse), nous renvoyons à l'examen de DE VINCENTIIS, Amedeo, « *Trésor* II, 44. Umanesimi politici, retorica all'antica e repubblicanesimo moderno nel Novento », dans *Storica*, 81 (2021), pp.7-66.

³ Cf WITT, Ronald G., *In the Footsteps of the Ancients*, op. cit., pp.174-229 (chapitre 5 : *Florence and Vernacular Learning*).

⁴ Nous y reviendrons plus amplement ultérieurement, mais nous pouvons d'ores et déjà ici mentionner quelques mots de Skinner : « La *Politique* d'Aristote en particulier "a fourni une clé unique pour le nouveau monde de la politique urbaine", alors qu'"aucun guide de ce type n'avait existé avant la redécouverte" de ses textes ». Dès lors, poursuit Skinner, la « "politique de la polis" est devenue "essentielle pour la théorie constitutionnelle des cités italiennes" » : SKINNER, Quentin, *Machiavelli's Discorsi and the pre-humanist origins of republican ideas*, op. cit., p.121 [dans le texte : « Aristotle's *Politics* in particular 'provided a unique key to the new world of urban politics', whereas 'no such guide had existed before the rediscovery' of his texts. It was thus 'the politics of the polis' that came to be 'cardinal to the constitutional theory of Italian cities' »]. Skinner cite ici, respectivement, RUBINSTEIN, Nicolai, *Political theories in the Renaissance*, dans A. Chastel (dir.), *The Renaissance: Essays in Interpretation*, Methuen young books, Londres, 1982, pp.153-200, cit. p.153, et POCOCK, John Greville Agard, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1975, p.74.

Nous pouvons également renvoyer ici aux propos de Gianluca Briguglia : « Dalla prospettiva della storia del pensiero politico, Brunetto Latini è stato considerato soprattutto come uno dei rappresentanti più importanti di quel repubblicanesimo che avrebbe nel comune italiano il suo contesto culturale e istituzionale e nel recupero di un Cicerone trasformato e adattato al presente la base filosofica di un'ideologia della libertà e del bene comune prearistotelici, cioè precedenti la riscoperta dell'Aristotele politico e la filosofia politica dei teologi delle università » : BRIGUGLIA, Gianluca, « "Io, Brunetto Latini". Considerazioni su cultura e identità politica di Brunetto Latini e il Tesoretto », dans *Philosophical Readings*, 10-3 (2018), pp.176-185, p.176 [*Du point de vue de l'histoire de la*

pieu de cette lecture historiographique que nous avons déjà pu évoquer, qui avait tendance à considérer ce siècle comme un « parent pauvre » du Moyen Âge¹. Skinner se place également contre l'interprétation de Hans Baron qui considérait, malgré le fait qu'il relevait l'existence de continuités entre les traditions médiévales et l'humanisme civique, que ce dernier était réellement apparu dans les années 1400, marquant ainsi une réelle rupture par rapport à ce qui précédait. La preuve d'une telle rupture se faisait notamment voir, selon Baron, dans la réception des œuvres cicéroniennes :

En étudiant la réception médiévale de Cicéron, Hans Baron distinguait deux temps : une longue période, d'abord, s'étendant de l'Antiquité tardive à la scolastique, interprétant les œuvres latines à l'aune de la foi chrétienne, durant laquelle la pensée cicéronienne a été contenue dans le champ moral ; ensuite, l'apparition d'une lecture politique des textes romains, transformant un Cicéron conservateur, garant d'une organisation sociale et intellectuelle sclérosée, en symbole d'une nouvelle ère civique et esthétique, donnant à voir toute l'historicité des structures culturelles et institutionnelles italiennes².

Par ailleurs, comme nous l'avons vu, Ronald G. Witt identifiait certains « balbutiements » humanistes dans la pensée médiévale. L'espoir de renouveau de la vie urbaine à Florence aurait en fait conduit de nombreux Florentins, alors en exil, à revendiquer de plus en plus des valeurs aux allures républicaines :

Comme chez les Padouans, la tension entre les valeurs rurales, monarchiques et ecclésiastiques du Moyen Âge et le caractère évolutif de la vie urbaine italienne a conduit les Florentins à exprimer des sentiments républicains, mais, comme dans le cas de Padoue, cette expression s'est arrêtée avant d'aboutir à une théorie du républicanisme. L'engagement républicain de Latini ne fait aucun doute³.

Or, là encore, selon Witt, il n'existait pas de théorie proprement républicaine au XIII^e siècle (ne s'agissant que de balbutiements inconscients). Dans ce panorama historiographique,

pensée politique, Brunetto Latini était considéré avant tout comme l'un des représentants les plus importants de ce républicanisme, qui trouverait dans la commune italienne son contexte culturel et institutionnel, et dans la récupération d'un Cicéron transformé et adapté au présent la base philosophique d'une idéologie de la liberté et du bien commun pré-aristotélicien, c'est-à-dire antérieure à la redécouverte de l'Aristote politique et la philosophie politique des théologiens des universités].

¹ MABBOUX, Carole, *Cicéron et la Commune*, op. cit., p.41. Pour rappel, Mabboux fait ici référence à la formule de Toffanin, (qu'elle critique) de « siècle sans Rome », dans son ouvrage éponyme : TOFFANIN, Giuseppe, *Il secolo senza Roma*, op. cit.

² MABBOUX, Carole, *Cicéron et la Commune*, op. cit., p.1. Pour la référence, cf BARON, Hans, « Cicero and the Roman civic spirit in the Middle Ages and early Renaissance », dans *Bulletin of the John Rylands Library*, 22 (1938), pp.72-97, p.79-80. Nous n'avons malheureusement pas réussi à nous procurer cet article, malgré nos nombreuses recherches. Nous nous fions donc, et de manière absolument confiante, aux propos rapportés par Carole Mabboux.

³ WITT, Ronald G., *In the Footsteps of the Ancient*, op. cit., p.206 [dans le texte : « As among the Paduans, the tension among Florentines between the orl rural, monarchial, and ecclesiastical values of the Middle Ages and the evolving character of Italian urban life led to the articulation of republican sentiments, but, as in the Paduan case, the articulation stopped short of a theory of republicanism. Of Latini's republican commitment there can be no doubt »].

Quentin Skinner fait donc preuve d'exception. Bien qu'il fût difficile, pour les communes italiennes, de légitimer le modèle d'autogestion politique qu'elles étaient en train d'expérimenter (qui inaugurerait « un rejet complet des principes médiévaux familiers de seigneurie et de règne héréditaire »), il est inexact de dire, selon Skinner – comme l'ont fait Baron et Witt – qu'il n'existait pas de formulation d'une « idéologie de l'autogouvernement républicain » avant cette date¹. Au contraire, affirme-t-il, cette « idéologie des républiques urbaines »² aurait été bien présente à Florence et ce, avant « le renouveau de l'aristotélisme et l'essor de l'humanisme florentin »³. Les idées de liberté (*libertas*) et de citoyenneté (à travers la *virtus civica*), loin de n'être que de pures abstractions, auraient ainsi constitué de réels outils rhétoriques qui, avec la connivence d'*auctoritates* spécifiques (Skinner mentionne surtout Cicéron et Salluste), auraient déjà été destinées à des fins pratiques, dont la plus importante aurait été la défense de l'autonomie communale. Par conséquent, Skinner se positionne contre une tendance historiographique majoritaire, qui considérerait que les cités italiennes ne seraient pas parvenues à « développer une idéologie civique » avant la récupération complète des écrits d'Aristote.

Ce fut notamment la thèse soutenue par Nicolai Rubinstein, qui considérait Aristote comme un « guide » et sa *Politique* comme une « clé unique pour le nouveau monde de la politique urbaine »⁴. Cela dit, quelques années plus tard, Rubinstein montre que l'idée de « liberté politique » était déjà bien présente dès le XII^e siècle :

Il concetto di libertà politica, intendendo per libertà l'indipendenza e l'autogoverno delle singole città, fece la sua comparsa in Italia nel XII secolo, nel corso delle lotte che contrapposero i Comuni lombardi a Federico Barbarossa. « Libertatem... nostram, quam a patribus nostris avis et proavis hereditario iure contraximus, nequaquam relinquimus »⁵.

En effet, les revendications de Frédéric I^{er} touchaient non seulement au pouvoir impérial, ainsi qu'au contrôle des élections épiscopales mais aussi démantèlement de

¹ SKINNER, Quentin, *Machiavelli's Discorsi and the pre-humanist origins of republican ideas*, op. cit., p.121,122 [dans le texte, respectivement : « a complete repudiation of the familiar Medieval principles of lordship and hereditary rule » ; « ideology of self-governing republicanism »].

² *Ibid.*, p.126 [dans le texte : « the ideology of the city-republics »].

³ *Ibid.*, p.122 [dans le texte : « the revival of Aristotelianism and the rise of Florentine humanism »].

⁴ *Ibid.*, p.121. Skinner cite ici RUBINSTEIN, Nicolai, *Political theories in the Renaissance*, dans A. Chastel (dir.), *The Renaissance: Essays in Interpretation*, Methuen young books, Londres, 1982, pp.274-294, p.274. [dans le texte : « 'unique key to the new world of urban politics »].

⁵ RUBINSTEIN, Nicolai, « Florentina libertas », dans *Rinascimento*, II-XXVI (1986), pp.3-26, p.3 [Le concept de liberté politique, c'est-à-dire la liberté comme indépendance et autonomie des villes individuelles, fait son apparition en Italie au XII^e siècle, lors des luttes qui opposèrent les communes lombardes à Frédéric Barberousse. « Notre liberté... que nous avons contractée de nos pères, grands-pères et arrière-grands-pères, par droit d'héritage, nous ne l'abandonnons jamais ». La citation latine se trouve en *Romualdi Salernitani Chronicon*, C. A. Garufi (éd.), S. Lapi, Bologne, 1914-1935, p.273

l'autonomie des cités italiennes, des pouvoirs communaux et de la puissance du royaume normand. En réponses à ces revendications, les villes marchandes de l'Italie du nord et du centre formèrent une alliance militaire, la Ligue lombarde, qui pouvait compter sur le soutien du pape, Alexandre III, qui était lui-même engagé dans une lutte féroce contre l'empereur depuis quelques années¹. Garant de cette coalition contre l'Empire et alors qu'il était exilé en France – afin de laisser la place à Victor IV, antipape choisi par Frédéric Ier dès 1159 –, Alexandre III soutint la Ligue, qui allait se renforcer par l'échec des troupes impériales à la bataille de Legnano (1176). En réponse à cette défaite, l'empereur n'eut d'autre choix que de finalement reconnaître Alexandre III et d'abandonner son antipape. La Ligue se démantela progressivement, sans toutefois décourager les villes du *Regnum* à vouloir renforcer leur indépendance². Comme le souligne Rubinstein, cette volonté marqua considérablement « l'histoire du concept de liberté entendu comme indépendance citoyenne »³.

De son côté, Florence, qui ne faisait initialement pas partie de la Ligue – car elle était sous domination de l'administration impériale de Toscane –, n'allait entrer dans la lutte contre l'Empire qu'en 1311, lorsque Henri VII (fils de Frédéric Ier) réitéra la volonté de son père de soumission impérialiste sur l'Italie. Selon Rubinstein, ce serait précisément dans ce cadre que le concept de liberté toucha Florence : « nel corso di un conflitto che toccò il suo apice nel vano tentativo di Enrico di piegare la città con un assedio, che il tema della libertà divenne, per un breve tempo, un elemento chiave della propaganda fiorentina »⁴. De façon analogue aux autres communes italiennes, nous dit Rubinstein, Florence revendiqua donc une *libertas* entendue, là aussi, comme indépendance vis-à-vis du pouvoir impérial. Cela dit, pour Rubinstein, il fallait attendre le XIVe siècle pour qu'une réelle conceptualisation de la liberté politique ait lieu :

In realtà, a partire dalla fine del XIV secolo, possiamo parlare di una teorizzazione fiorentina del concetto di libertà politica intesa in termini di sovranità popolare. Mentre quasi tutto il mondo è governato da Signori, « regatur dominis », la nostra città è retta, per una naturale disposizione, da un regime popolare, « populico regimine », scrive il Salutati nel 1385 a nome della Signoria. La libertà repubblicana era una condizione naturale per Firenze che l'aveva ricevuta dai Romani [...]⁵.

¹ Le pape Alexandre III (1159-1181) avait effectivement participé à la Diète de Besançon : en 1157, le pape Adrien IV avait envoyé deux légats, dont Rolandus Bandinelli (futur Alexandre III), qui était alors chancelier de l'Eglise romaine, avec une lettre adressée à l'empereur. Celle-ci avait été lue à la Diète mais amplement déformée de son interprétation originale.

² En 1183, Frédéric Barberousse finit par faire la paix avec certaines cités lombardes, à la Paix de Constance, où il reconnut explicitement leur autonomie.

³ RUBINSTEIN, Nicolai, « Florentina libertas », *op. cit.*, p.3 [cette formulation devait rester un point fixe dans l'histoire du concept de liberté entendu comme indépendance citoyenne].

⁴ *Ibid.* [au cours d'un conflit qui atteignit son apogée avec la vaine tentative d'Henri de soumettre la ville par un siège, que le thème de la liberté devint, pendant une courte période, un élément clé de la propagande florentine].

⁵ *Ibid.*, p.281 [En réalité, à partir de la fin du XIVe siècle, on peut parler d'une théorisation florentine du concept de liberté politique comprise en termes de souveraineté populaire. Alors que presque le monde entier est gouverné par des Signori, « regatur dominis », notre ville est gouvernée par disposition naturelle, par un régime populaire,

L'idée selon laquelle Florence aurait reçu sa condition républicaine des Romains, aurait effectivement été particulièrement développée par Leonardo Bruni (1370-1444). Ce dernier montrait en effet que Florence aurait été fondée « al tempo della repubblica romana »¹, ce qui expliquerait pourquoi les Florentins seraient devenus, plus que toute autre cité, de fervents défenseurs de la liberté et de si grands détracteurs de la tyrannie : « Firenze aveva avuto origine allorché “vigeat sancta et inconcussa libertas”, e tale origine era sufficiente a spiegare perché i Fiorentini “maxime omnium libertate gaudeant et tyrannorum valde sint inimici” »². Ce point nous semble également important relativement à Brunetto Latini : comme nous le verrons, sa traduction de trois oraisons cicéroniennes (entre autres choses) semble accentuer cette idée de la naissance romaine de Florence, le but de ces traductions étant précisément de faire le lien entre la Rome antique et la Florence communale pour constituer une sorte d'« exemple » antique à ses propres concitoyens³. Là encore, pour Rubinstein, cette idéologie civique serait identifiable à partir de la redécouverte des écrits naturalistes d'Aristote. Or, comme nous l'avons souligné, Skinner localise cette idéologie avant cette redécouverte : « Entre le début du XIII^e siècle et le milieu du XIV^e siècle, les cités-républiques du *Regnum Italicum* ont engendré une littérature politique particulière consacrée aux idéaux et aux méthodes de l'autogouvernance républicaine »⁴.

« *populico regimine* », écrit *Salutati* en 1385 au nom de la Seigneurie. La liberté républicaine était une condition naturelle pour Florence qui l'avait reçue des Romains [...]. Pour la référence à *Salutati*, Rubinstein renvoie à DE ROSA, Daniela, *Coluccio Salutati : il cancelliere e il pensatore politico*, 2, Aracne, Rome, 2014 [1^{re} éd. : 1980], p.138, n.9, et pour celle de l'origine romaine de Florence, il renvoie à WITT, Ronald G., *Coluccio Salutati and his Public Letters*, Droz, Genève, 1976, p.52.

¹ RUBINSTEIN, Nicolai, « *Florentina libertas* », *op. cit.*, p.281 [à l'époque de la république romaine].

² *Ibid.*, p.281 [Florence était née lorsque « la liberté sainte et inébranlable prévalait », et cette origine suffisait à expliquer pourquoi les Florentins « se réjouissent avant tout de la liberté et soient très hostiles aux tyrans »]. Pour les citations latines, Rubinstein renvoie à BRUNI, Leonardo, *Laudatio*, dans H. Baron, *From Petrarch to Leonardo Bruni*, University of Chicago, Chicago, 1968, p.245.

Cela dit, dans la suite de son article, Rubinstein montre que, chez Bruni, la « *popolaris status* » de Florence correspondait à la démocratie, telle que les Grecs l'avaient définie. Rubinstein s'étonne donc ici particulièrement du fait que, « a differenza di Aristotele, il Bruni consideri la democrazia una retta forma di costituzione e non una degenerazione ». La connaissance de la théorie morale et politique d'Aristote était donc bien connue et exploitée par Bruni et ses contemporains : ce serait même grâce à elle que la politique urbaine italienne (et plus particulièrement florentine) se serait plus concrètement dessinée. *Ibid.*, p.282 [contrairement à Aristote, Bruni considère la démocratie comme une forme correcte de constitution et non comme une dégénérescence].

³ Nous reviendrons plus spécifiquement sur cette idée dans la troisième partie de la thèse.

⁴ SKINNER, Quentin, « Ambrogio Lorenzetti: the artist as a political philosopher », *op. cit.* p.1 [dans le texte : « Between the early thirteenth and mid fourteenth centuries the city-republics of the *Regnum Italicum* engendered a distinctive political literature concerned with the ideals and methods of republican self-government »].

1.2.2.1.3. L'exaltation des valeurs civiques chez Brunetto Latini et son influence dans les fresques d'Ambrogio Lorenzetti

En effet, selon Skinner, le peintre siennois Ambrogio Lorenzetti (1290-1348) aurait apporté une grande contribution à ce débat, si l'on considère ses fresques réalisées entre 1337 et 1340 dans la Sala dei Nove du Palazzo Pubblico (Sienne). Selon Skinner, ces fresques allaient même devenir la meilleure « expression de la culture rhétorique pré-humaniste qui a commencé à fleurir dans les cités-républiques italiennes au début du XIII^e siècle »¹, dont Brunetto Latini allait constituer l'une des figures centrales, dans la mesure où Lorenzetti se serait précisément inspiré de la pensée du florentin pour peindre. En faisant ici référence aux travaux (jugés incomplets) de Kristeller et de Witt, qui se sont penchés sur l'influence de l'*ars dictaminis*, Skinner recommande (et juge même bien plus important) « d'examiner les traités spécialisés sur le gouvernement des villes qui ont commencé à paraître à la même période. Parmi ceux-ci [...], l'encyclopédie *Li livre dou Trésor* de Brunetto Latini, compilée au début des années 1260 »².

Là encore, Skinner démontre que, bien que ces « auteurs pré-humanistes » n'aient pas eu une connaissance approfondie et directe de l'œuvre aristotélicienne – la *Politique* certes (dont une première version latine ne sera proposée que plus tard par Guillaume de Moerbeke), mais aussi de l'*Ethique à Nicomaque* (dont Brunetto disposait seulement d'une version réduite³) – Skinner soutient que Latini aurait tout de même pu s'appuyer sur les textes des moralistes et historiens romains, ainsi que sur les florilèges antécédents. En effet, que ce soit dans son étude de 1986 ou dans celle de 1990, Skinner insiste tout particulièrement sur l'importance de Cicéron et de Salluste dans l'émergence des idéaux républicains chez les écrivains communaux du XIII^e siècle – et en 1986, il mentionne également Sénèque. Cela dit, là où il donnait la prédominance à Cicéron dans une étude de 1986, il l'accorde finalement à Salluste en 1990. Synthéthisons alors, sous forme de tableau ici, les arguments de ces deux textes :

¹ *Ibid.*, p.3 [dans le texte : « expression of the pre-humanist rhetorical culture that first began to flourish in the Italian city-republics in the early years of the thirteenth century »].

² *Ibid.*, p.3-4 [dans le texte : « to examine the specialized treatises on city-government that first began to appear in the same period. Among these [...] Brunetto Latini's encyclopaedic *Li livre dou Trésor*, compiled in the early 1260s »]. Skinner renvoie, en note, à KRISTELLER, Paul Oskar, *Humanism and scholasticism in the Italian Renaissance*, dans M. Mooney (dir.), *Renaissance Thought and its Sources*, Columbia University Press, New York, 1979, pp.85-105 et à WITT, Ronald G., « Medieval 'Ars dictaminis' and the beginnings of humanism », *op. cit.*

³ Comme nous le précisons en introduction, pour sa traduction de l'*Ethique* au livre II du *Trésor*, Latini se réfère à la rédaction abrégée du *Compendium Alexandrinum* traduite de l'arabe par Hermann l'Allemand, telle qu'elle fut ensuite reprise par Taddeo Alderotti. Nous reviendrons sur ce point ultérieurement. Skinner mentionne seulement ici la version traduite de l'arabe par Hermann l'Allemand dans *Compendium Alexandrinum*, qui fut ensuite reprise par Taddeo Alderotti. Pour la littérature relative à cette réception de l'œuvre aristotélicienne, nous renvoyons à notre note relative à ce point en introduction.

1986	1990
« Les autorités sur lesquelles ces auteurs continuèrent à s'appuyer n'étaient pas les moralistes de la Grèce, mais de Rome. Tous les traités que j'ai cités s'appuyaient en grande partie sur une petite sélection de textes de la fin de la République et du début du Principat, qui n'avaient cessés d'être largement étudiés et cités tout au long du Moyen Âge. Parmi ceux-ci, quelques ouvrages de Salluste, de Sénèque et surtout de Cicéron se distinguaient, en particulier le <i>De inventione</i> de jeunesse de Cicéron et son <i>De officiis</i> ». Ou encore, un peu plus loin : « [...] certains d'entre eux semblent avoir connu le <i>De officiis</i> presque par cœur » ; « [...] tous deux considèrent le texte de Cicéron – comme le font tous les auteurs pré-humanistes sur le gouvernement des villes – comme leur véritable Bible en matière de philosophie morale et politique »¹.	« En s'appuyant sur ces autorités, et en particulier Salluste et Cicéron, ils ont pu construire une défense à grande échelle des vertus particulières du régime républicain. Ils étaient tout particulièrement redevables à Cicéron pour son analyse des vertus civiques dans le <i>De officiis</i>. Mais ils devaient une dette encore plus profonde aux histoires de Salluste, et en particulier à l'œuvre de la <i>Bellum Catilinae</i> avec son explication de la montée et de la chute de la Rome républicaine. L'importance des histoires de Salluste pour l'évolution de la pensée républicaine n'a pas été beaucoup soulignée. Mais il a exercé une influence écrasante dans les débats pré-humanistes sur le gouvernement des cités [...] ». Ou encore, à de nombreuses reprises : « [...] les déclarations les plus influentes sur cette croyance étaient dues à Salluste » ; « Salluste était à nouveau leur principale autorité à ce moment-là » ; « C'est encore une fois Salluste qui est le plus souvent cité à cet effet » ; et nous pourrions encore continuer les occurrences faites à l'auteur romain »².

Ce changement dans l'importance des sources des pré-humanistes semble refléter un certain revirement de la part de Skinner, mais il n'en fait jamais mention de manière explicite³.

¹ SKINNER, Quentin, « Ambrogio Lorenzetti », *op. cit.*, p.5-6 [dans le texte : « The authorities on whom these writers continued to rely were the moralists not of Greece but of Rome. All the trats I have cited were overwhelmingly dependent on a small selection of texts from the late republic and early principate that had never ceased to be widely studied and quotet throughout the middle ages. Among these a few works by Sallust, Seneca, and especially Cicero stand out, above all Cicero's youthful *De inventione* and his *De officiis* » / « some of them seem to have known the *De officiis* almost by heart » / « both of whom treat Cicero's text – as do all the pre-humanist writers on city government – as their veritable Bible in matters of moral and political philosophy »].

² ID., *Machiavelli's Discorsi and the pre-humanist origins of republican ideas*, *op. cit.*, p.122-123, 126, 128, 129 [dans le texte : « By basing themselves on these authorities – and in particular on Sallust and Cicero – they were able to construct a full-scale defence of the special virtues of republican rule. To Cicero they were especially indebted for his analysis of the civic virtues in the *De officiis*. But they owed an even deeper debt to Sallust's histories, and in particular to the opening of the *Bellum Catilinae* with its explanation of the rise and fall of republican Rome. The importance of Sallust's histories for the evolution of republican thought has not been greatly emphasised. But he exercised an overwhelming influence on pre-humanist debates about city government [...] » / « the most influential statements of the belief being due to Sallust » / « Sallust was again their main authority at this point » / « Once again, it is Sallust who is most often quoted to this effect »].

³ Concernant les usages spécifiquement médiévaux qui ont été fait de Cicéron, nous renvoyons déjà ici (bien que cela sera plus détaillé dans la section prochaine) à NERDEMAN, Cary J., « Nature, Sin and the Origins of Society: the Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought », dans *Journal of the History of Ideas*, 49 (1988), pp.3-26.

Ce qui l'importe surtout, c'est le constat de l'émergence d'une certaine idéologie républicaine au XIII^e siècle, c'est-à-dire bien avant la récupération des œuvres aristotéliennes. Ce serait donc en se basant sur ces autorités romaines que la culture pré-humaniste aurait suggérer tout un ensemble de *topoi* à portée républicaine.

Tout d'abord, nous dit Skinner, il ressort de « l'éventail complet de ces traités pré-humanistes » qu'une valeur tout à fait essentielle soit accordée à la vie civique¹. Celle-ci se maintiendrait dans la cité à deux conditions : la première, que le gouvernement recherche « la paix sur Terre » (et il s'agirait même de la vocation d'un « bon gouvernement ») et la seconde, que chaque membre de la société recherche « la concorde » et « la tranquillité » avec chaque autre membre². En affirmant cela, Skinner se place donc contre une lecture historiographique qui a longtemps eu tendance à localiser ces aspirations pour la première fois chez Thomas d'Aquin et ses disciplines, suite à la redécouverte des écrits aristotéliens. Au contraire, affirme-t-il, cette valeur de la vie civique était déjà revendiquée au XIII^e siècle.

De la même façon, dans son article portant sur les fresques d'Ambrogio Lorenzetti, et plus particulièrement sur celle de l'« *Allegoria del Buon Governo* »³, il montre que la filiation aux idées scolastiques, et plus spécifiquement à la pensée de Thomas d'Aquin, n'est pas la seule possible. Il s'interroge notamment sur la figure particulièrement dominante qui y est représentée, en cherchant à défaire l'opinion qui la considère comme « une personnification du bien commun », ou encore de la commune de Sienne⁴. Selon Skinner, il s'agit plutôt d'« une forme de gouvernement », c'est-à-dire, plus spécifiquement, d'« une représentation symbolique du type de seigneur ou de seigneurie qu'une cité doit élire pour que les préceptes de la justice

¹ SKINNER, Quentin, « Ambrogio Lorenzetti », *op. cit.*, p.6 : « Si nous examinons l'étendue de ces traités préhumanistes, nous sommes forcément frappés en premier lieu par leur large degré d'accord sur la valeur la plus précieuse de la vie civique » [dans le texte : « If we examine the full range of these pre-humanist treatises, we are bound to be struck in the first place by their wide measure of agreement about the most precious value in civic life »].

² Cf *ibid.* : « Ils reconnaissent tous que le but d'un bon gouvernement doit être la préservation de la paix sur terre ; que chacun doit avant tout chercher à vivre dans un état de concorde et de tranquillité avec tous » [dans le texte : « They all accept that the goal of good government must be the preservation of peace on earth ; that everyone must above all seek to live in a state of concord and tranquility with everyone else »].

³ La fresque mentionnée ici (« *Allegoria del Buon Governo* ») n'est en fait qu'une seule des quatre fresques réalisées par Lorenzetti dans la *Sala dei Nove* (ou *Sala della Pace*) du Palazzo Pubblico de Sienne, série nommée « *Allegoria ed Effetti del Buono e Cattivo Governo* » et réalisée entre 1338 et 1339 à la demande de la ville. La fresque « *Allegoria del Buon Governo* » se trouve sur le mur nord de la salle.

⁴ C'était par exemple la thèse de John Larner : « S'étendant sur trois murs de la salle, elle [la fresque] cherche à donner une expression visuelle complète aux idéaux dominants des gouverneurs de la ville. Sur le mur faisant face à la fenêtre de droite [celui qui nous intéresse ici] apparaît le personnage principal du "Souverain", vêtu des couleurs noir et blanc de la ville, et symbolisant en même temps la commune de Sienne et le Bien commun » : LARNER, John, *Culture and Society in Italie 1290-1420*, B.T. Batsford Ltd, Londres, 1971, p.83 [dans le texte : « Stretching over three walls of the room, it seeks to give in visual form complete expression to the dominant ideals of the city governors. On the wall facing the window to the right there appears the leading figure of 'the Ruler', clothed in the black and white colours of the town, and symbolizing at the same time the commune of Siena and the Common Good »].

soient respectés et le bien commun assuré »¹. Il y voit ainsi la représentation picturale du mythique « *vir magnus et sapiens* » d'origine cicéronienne, c'est-à-dire l'homme grand et sage (littéralement) qui a réussi à faire sortir les hommes de l'état sauvage dans lequel ils se trouvaient grâce à son éloquence et sa sagesse – mythe que réutilise précisément Brunetto Latini dans la *Rettorica* et dans le *Trésor*, comme nous le verrons ulérieurement.

Skinner s'arrête alors à nouveau sur les travaux de Nicolai Rubinstein. Ce dernier, qui avait également écrit un article sur cette fresque de Lorenzetti, s'était effectivement penché sur les deux personnages qui ressortent plus que les autres (pour toutes les données descriptives qui vont suivre, nous renvoyons à l'annexe 1 en regard). Selon lui, ils représentaient la Justice d'un côté et (ce qu'il considère comme) le Bien commun de l'autre². Parlà même, Rubinstein démontrait alors que les deux sources majeures dont Lorenzetti s'était inspiré étaient Aristote et Thomas d'Aquin : il s'agissait, affirmait-il, « d'une représentation picturale des deux éléments jumeaux de la philosophie aristotélicienne, qui ne peut cependant être comprise que si l'on tient

¹ SKINNER, Quentin, « Ambrogio Lorenzetti », *op. cit.*, p.44 et n.2 [dans le texte : « a personification of the common good » / « a form of government » ; « a symbolic representation of the type of magistracy by means of which a body of citizens can alone hope to create or attain an ideal of the common good, and hence the blessings of peace »].

² Cette identification (de Rubinstein) de l'homme âgé sur la fresque au Bien commun (cf annexe 1, fig. 6) se baserait à la fois sur les couleurs arborées (le blanc et le noir), mais aussi sur la présence de l'écu, qui n'est plus identifiable aujourd'hui mais qui aurait arboré le sceau communal de Sienne, une vierge à l'enfant entourée de deux anges, la vierge figurant la protection symbolique de la ville suite à la bataille de Montaperti (on retrouve d'ailleurs ce lien autour de la tête du Bien commun, avec les initiales « C.S.C.V. » (pour « Comune Senatorium, Civitas Virginis », Commune de Sienne, Cité de la Vierge). Selon Skinner, il est faux d'identifier ce second personnage au Bien commun. Rubinstein se serait en fait appuyé ici sur l'inscription figurant au bas de la fresque : « Questà santa virtù, là dove regge, induce ad unità li animi molti, e questi, acciò ricolti, un ben comun per lo signor si fanno, lo qual, per governar suo stato, elegge di non tener giamma' gli ochi rivolti da lo splendor de' volti de le virtù che 'ntorno a lui si stanno. Per questo con triunfo a lui si danno censi, tributi e signorie di terre, per questo senza guerre seguita poi ogni civile effetto, utile, necessario e di diletto » [*Cette sainte vertu [il s'agit de la justice ici, représentée par la première figure], partout où elle régit, conduit à l'unité la multitude des âmes, et celles-ci, rassemblées à cette fin, font du bien commun leur seigneur, lequel, pour gouverner son état, choisit de ne jamais détourner les yeux de la splendeur des visages des vertus qui se tiennent autour de lui. Aussi est-ce à lui que l'on donne en triomphe impôts, tributs et seigneuries, aussi s'ensuivent, sans guerre, tous les effets utiles, nécessaires et agréables pour la cité*]. Rubinstein aurait interprété cette inscription dans le sens suivant : les citoyens peuvent agir ensemble de sorte qu'ils constituent le « ben comun » (bien commun) « per » leur seigneur. Ce « per » aurait été traduit par « pour » ou « comme », faisant alors de la seconde figure du tableau la représentation du bien commun, entouré des six vertus qui se tiennent à ses côtés. Or, rétorque Skinner, la compréhension du mot « per » aurait été maladroite ici. Skinner s'appuie, pour le démontrer, sur des traités pré-humanistes, tels que la Constitution siennoise de 1309-1310, dans laquelle est explicité que « le bien commun et le triomphe de la paix ne peuvent être réalisés que par – au moyen de, par l'intermédiaire de – un *signore* élu ou une *signoria* dédiée à faire respecter les diktats de la justice ». Le terme « per » de l'inscription de la fresque devrait ainsi être interprété dans le sens suivant : la justice pousse les âmes à agir ensemble, et ainsi, elles sont poussées à atteindre un bien commun, par l'intermédiaire de leur seigneur/seigneurie, ce/tte dernier/ère étant représenté/e, sous sa forme idéale, par la seconde figure du tableau de Lorenzetti. Autrement dit, il s'agirait d'une « représentation symbolique du type de magistrature par lequel, seul, le bien commun peut être atteint ». En ce sens, cette deuxième figure ne représenterait pas, comme le soutenait Rubinstein, le bien commun, mais plutôt la seigneurie (le type de gouvernement) par laquelle (lequel) le bien commun serait préservé. Ici, il s'agirait alors clairement du Conseil des Neufs, qui avait lui-même commandité cette fresque à Lorenzetti. SKINNER, Quentin, « Ambrogio Lorenzetti », *op. cit.*, p.46 [dans le texte : « the common good and the triumph of peace can only be brought about *per*-by means of, through the agency of-an elected *signore* or *signoria* dedicated to upholding the dictates of justice » / « a symbolic representation of the type of magistracy through which the common good can alone be attained »]. Concernant l'idée selon laquelle la fresque ne serait pas directement de Lorenzetti, mais correspondait à une commande extérieure, cf LARNER, John, *Culture and Society in Italie 1290-1420*, *op. cit.*, p.333.

compte des adaptations contemporaines de la théorie aristotélicienne ainsi que de ses implications politiques »¹. En invitant à se concentrer sur les figures de *Pax* et de *Concordia*, Rubinstein en arrivait alors à la conclusion suivante : « Les deux figures monumentales de *Pax* et *Concordia*, ainsi que le cordon qui passe dans la main de ce dernier, symbolisent d'une manière générale les effets du règne de la Justice et du Bien commun »². Sur la fresque, on voit effectivement la figure de *Concordia* tenir une corde dans ses mains (cf annexe 1, fig. 5), qui la relie aux citoyens, se trouvant à ses pieds. *Concordia* ferait ainsi le lien (symbolisé par cette corde) entre Justice (au-dessus d'elle) et les citoyens (en dessous). De même, par l'instrument qu'elle tient sur ses genoux (un très grand rabot), elle symboliserait l'harmonie dans la cité et l'unité civique, garantie par cette corde qui part de Justice et arrive jusqu'à la figure du Bien commun (représentée quant à elle par un homme âgé richement orné) et des six vertus siégeant à ses côtés (cf annexe 1, fig. 6, 8 et 9). Les deux figures majeures du tableau, l'allégorie de la Justice et celle du Bien commun, seraient donc reliées par les citoyens, qui tiennent cette corde et sont tous de même taille (on suppose ici l'effet du rabot), afin de symboliser l'harmonie susmentionnée.

Bien que Rubinstein reconnaisse que l'image de la corde était déjà utilisée par Brunetto Latini, dont il cite trois vers du *Tesoretto* en note (« ma tutti per comune | tirassero una fune | di pace e di ben fare »³), il montre cela dit que la paix et la concorde n'étaient alors considérées que comme des « vertus subsidiaires » avant Thomas d'Aquin : « il n'y avait [alors] aucune raison iconographique traditionnelle pour qu'elles soient choisies pour compléter les vertus cardinales autour de la figure du Souverain »⁴.

Mais dans la philosophie politique de Thomas d'Aquin et de ses successeurs, la justice et le bien commun sont étroitement liés à la concorde et à la paix. « Bonum autem et salus consociatae multitudinis est, ut eius unitas conservetur, quae dicitur pax » ; et c'est « per iustitiam » que « conservatur pax civitatis ». [...] La raison et l'intérêt de *Pax* et *Concordia* dans notre fresque est qu'elles représentent, selon la pensée politique contemporaine, les effets les plus désirables d'un

¹ RUBINSTEIN, Nicolai, « Political Ideas in Sienese Art: the Frescoes by Ambrogio Lorenzetti and Taddeo di Bartolo in the Palazzo Pubblico », dans *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 21, 3-4 (1958), pp.179-207, p.186 [dans le texte : « a pictorial representation of the twin elements of Aristotelian political philosophy, which, however, can only be understood if we bear in mind the contemporary adaptations of Aristotelian theory as well as its political implications »].

² *Ibid.*, p.186 [dans le texte : « The two monumental figures of Pax and Concordia, as well as the cord running through the latter's hand, symbolize in a general fashion the effects of the rule of Justice and the Common Good »].

³ *Ibid.*, n.57. Pour la référence au *Tesoretto* de Latini, nous renvoyons ici à l'édition très récente : Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, G. Inglese (éd.), *op. cit.*, p.57. Cf aussi Brunetto Latini, *Poesie*, S. Carrai (éd.), *op. cit.*, p.15, vv. 175-177 et, pour la traduction française en prose : Brunetto Latini, *Le petit trésor, Il Tesoretto*, B. Levergeois (éd.), *op. cit.*, p.89 : « Mais tout le monde devrait tirer sur la corde de la paix et du bien-être ».

⁴ RUBINSTEIN, Nicolai, « Political Ideas in Sienese Art », *op. cit.*, p.186-187 [dans le texte : « subsidiary virtues » / « There was no traditional iconographic reason why they should have been chosen to supplement the cardinal virtues round the figure of the Ruler »].

gouvernement juste, dans l'intérêt du bien commun ou, selon les termes de Thomas d'Aquin, de l'*ordo ad bonum comune*¹.

Par là même, Rubinstein semblait donc bien affirmer que la représentation de ces deux vertus dans la fresque de Lorenzetti trouvait son origine dans la pensée thomiste – où la paix et la concorde représentent les effets les plus attendus d'un bon gouvernement qui se dirige vers le bien commun. Cela dit, il semble que Skinner ait omis une précision apportée par Rubinstein à la suite de cet article :

Si les figures de *Pax* et de *Concordia* semblent provenir principalement de sources thomistes, elles ont peut-être aussi été influencées par les idées classiques et augustinienes. [...] *Pax* et *Concordia* étaient des idéaux jumeaux de la pensée politique romaine, qui étaient familiers au XIII^e siècle par des auteurs comme Cicéron et Salluste, et ce n'est peut-être pas une simple coïncidence si la figure de *Pax* montre clairement l'influence de l'art classique².

Rubinstein ne semblait donc pas si hermétique que semble le soutenir Skinner quant aux sources utilisées par Lorenzetti dans la réalisation de ses fresques : ici, les figures de Paix et de Concorde auraient pu avoir d'autres sources que celle thomiste. Mais, en ce qui concerne la figure de Justice, pour reprendre ici les termes de Barbara Morel : à « la suite de l'article de Nicolai Rubinstein, Aristote et saint Thomas d'Aquin ont été régulièrement cités comme étant à la base de la réflexion politique du peintre ». Morel démontre effectivement que, bien que Lorenzetti ait pu constituer un « peintre fin et cultivé, ayant étudié les lettres durant sa jeunesse, Randolph Starn a émis des doutes quant à sa connaissance et à sa maîtrise de la pensée scolastique »³.

En effet, l'historien Randolph Starn écrivait une étude très détaillée des fresques de Lorenzetti composant le Palais communal de Sienne. Il s'arrêtait alors sur la partie gauche de

¹ *Ibid.*, p.187 [dans le texte : « But in the political philosophy of St. Thomas and his successors, justice and the common good are closely connected with concord and peace. 'Bonum autem et salus consociatae multitudinis est, ut eius unitas conservetur, quae dicitur pax' ; and it is 'per iustitiam' that 'conservatur pax civitatis'. [...] The reason for the presence of Pax and Concordia in our fresco is that they represent, according to contemporary political thought, the most desirable effects of just government in the interest of the common welfare, or, in St. Thomas' words, of the *ordo ad bonum commune* »]. [Traduction de la citation latine : *Il est bon et sûr, pour une multitude unie, de conserver son unité, ce qu'on appelle la paix*].

² *Ibid.* [dans le texte : « While the figures of Pax and Concordia appear to derive primarily from Thomistic sources, they may also have been influenced by classical and Augustinian ideas. [...] *Pax* and *Concordia* were twin ideals of Roman political thought, which would have been familiar to the thirteenth century through authors like Cicero and Sallust, and it is perhaps not a mere coincidence that the figure of Pax distinctly shows the influence of classical art »].

³ MOREL, Barbara, « Justice et bien commun. Étude comparée de la fresque du Bon Gouvernement d'Ambrogio Lorenzetti et d'un manuscrit juridique bolonais », dans *Mélanges de l'École Française de Rome*, 141-1 (2001), pp.685-697, p.686. Elle renvoie ici surtout aux travaux de Giorgio Vasari, peintre et architecte du XVI^e siècle, qui aurait particulièrement insisté sur le haut niveau de lettrisme de Lorenzetti dans VASARI, Giorgio, *Les vies des meilleurs peintres, sculpteurs et architectes*, 2, Berger-Levrault, Paris, 1989, en part. p.196.

la fresque qui nous intéresse et écrivait, à propos de l'interprétation des figures situées à droite et à gauche de la Justice, sur la balance :

La pensée exprimée ici est à la fois éclectique et méthodique, encore que d'une portée philosophique moins élaborée que ne l'ont supposé les spécialistes modernes. Par exemple, la distinction hautement technique que fait Aristote (et son interprète médiéval le plus célèbre, saint Thomas d'Aquin) entre justice distributive et justice commutative se trouve ici réduite à la simple proposition que la justice remédie aux inégalités en châtiant les mauvais, en couronnant les bons et en s'entremettant pour l'échange de marchandises. [...] Ainsi, le passage le plus « thomiste-aristotélécien » de ces fresques ne va guère au-delà de la grossière simplification proposée par Brunetto Latini dans son *Livre du Trésor* (II, 38). Prétendre que la connaissance de la scolastique était chose courante dans une république de marchands relève évidemment du mensonge. Il n'empêche toutefois que la philosophie politique des fresques était en accord avec le langage employé par le gouvernement dans les documents officiels¹.

Le passage du *Trésor* que Starn a en tête figure commence ainsi : « Les hommes sont appelés égaux en ce qu'ils égalisent les choses. Et cela de deux manières : l'une est de répartir l'argent et la dignité, l'autre est de sauver et appuyer ceux qui ont reçu du tort, et ceux qui doivent faire le droit les uns avec les autres »² (pour l'explication du passage au complet, nous renvoyons à notre deuxième partie). En effet, des chapitres 1 à 49 du livre II du *Trésor*, Latini traduit, en partie, l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote (ou du moins un abrégé de celle-ci)³. Ainsi, comme le résume à nouveau Barbara Morel, selon Starn, « Ambrogio Lorenzetti n'aurait pas connu directement ces auteurs [Aristote et son interprétation par Thomas d'Aquin] mais aurait puisé son savoir dans les ouvrages de compilateurs italiens plus faciles d'accès, tels Remigio de' Girolami ou Brunetto Latini »⁴. Toutefois, elle précise également ici un autre élément important : l'idée selon laquelle le « programme iconographique de la fresque n'est pas dû aux seules connaissances de Lorenzetti et rend compte de la propre culture des commanditaires »⁵. Sur ce point, en effet, on peut lire, chez John Larner :

¹ STARN, Randolph, *Ambrogio Lorenzetti. Le palais communal*, Hazan, Paris, 1995, p.54 [1^{re} éd. anglaise : 1994].

² Brunetto Latini, *Trésor*, *op. cit.*, p.396, II.38.1.

³ Et, comme nous le précisons déjà en amont, Brunetto Latini propose ici, en réalité, une version italienne de la *Summa Alexandrinum*, un abrégé de l'*Ethique*, qui fut d'abord traduite en latin par Hermann l'Allemand (aux alentours de 1243). Nous y reviendrons plus en détails, mais nous renvoyons à nouveau, ici à GENTILI, Sonia, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, *op. cit.*, en part. pp.41-55. Cf annexe n°2 pour le contenu du *Trésor*, d'après Pietro G. Beltrami.

⁴ MOREL, Barbara, « Justice et bien commun. Étude comparée de la fresque du Bon Gouvernement d'Ambrogio Lorenzetti et d'un manuscrit juridique bolonais », dans *Mélanges de l'École Française de Rome*, 141-1 (2001), pp.685-697, p.686.

⁵ *Ibid.*, n.7.

Au XIV^e siècle, seuls les hommes d'une excellente éducation étaient susceptibles de comprendre pleinement le sens d'allégories aussi élaborées que les fresques de Lorenzetti au palais communal de Sienne. La conception de telles œuvres exigeait un savoir que l'artiste n'était probablement pas capable de posséder. Par conséquent, le sujet et, dans une certaine mesure, la manière dont il devait être traité étaient dictés à l'artiste de l'extérieur, par ceux qui commandaient l'œuvre¹.

Malgré tout, il semble que Lorenzetti ait eu connaissance du *Trésor* brunétien. Pour le montrer, Morel s'arrête sur les travaux de Quentin Skinner quant aux fresques de Lorenzetti, en tant qu'il aurait démontré l'influence (certaine selon Skinner) de Brunetto Latini dans la réalisation de celles-ci : « La lecture de cet auteur [il s'agit de Latini ici] semble avoir eu un impact particulier sur le peintre lors de la réalisation du programme iconographique de la fresque, car les analogies entre le texte et les images relevées par Quentin Skinner » sont récurrentes².

Et, en effet, à l'inverse de Rubinstein, Skinner démontre que, bien que l'inspiration de Thomas d'Aquin (et de la pensée scolastique en général) dans la réalisation des fresques fut plausible et légitime, il ne faut pas exclure la possibilité (si ce n'est la nécessité) d'une source antérieure : « [...] il n'y aucune raison de conclure que Lorenzetti s'est effectivement inspiré de Thomas d'Aquin ou de toute autre autorité scolastique. Les écrivains pré-humanistes sur le gouvernement des villes auraient pu également lui fournir son inspiration pour la disposition de toutes ces figures »³. Parmi les exemples qu'il mentionne, Skinner fait référence au *Trésor* de Latini, non pas tant, ici, sur la récupération (indirecte) par ce dernier du texte aristotélicien, mais plutôt sur l'influence de Cicéron, notamment quant à l'idée du lien entre la vertu de prudence et la compréhension du temps (passé, présent, futur)⁴. Skinner montre que l'on peut également retrouver une certaine exaltation des valeurs civiques dans d'autres passages du

¹ LARNER, John, *Culture and Society in Italie 1290-1420*, op. cit., p.333 [dans le texte : « In the fourteenth century only men of excellent education were likely to understand the full meaning of such elaborate allegories as Lorenzetti's frescoes in the Communal Palace of Sienna. To plan such works demanded a learning which the artist was unlikely to possess. Consequently, the subject matter, and to a certain extent the way in which it was to be treated, was dictated to the artist from outside, by those who commissioned the work »].

² MOREL, Barbara, « Justice et bien commun », op. cit., p.686-687.

³ SKINNER, Quentin, « Ambrogio Lorenzetti », op. cit., p.47 [dans le texte : « [...] there is no reason to conclude that Lorenzetti actually drew on Aquinas or any other scholastic authority. The pre-humanist writers on city government could equally well have supplied him with his inspiration for the disposition of all these figures »].

⁴ *Ibid.*, n.2 et n.9. Skinner renvoie notamment au *De officiis* de Cicéron, où l'on peut lire, dans la section portant sur les quatre sources de la beauté morale, à propos de la différence entre l'homme et l'animal : « [...] l'homme, en revanche, parce qu'il possède en partage la raison (qui lui permet de discerner les conséquences, de voir les causes des choses et de n'ignorer point leurs prodromes et, pour ainsi dire, leurs antécédents), met en rapport les ressemblances, il associe et attache aux choses présentes celles qui sont à venir, il embrasse aisément du regard le cours de sa vie tout entière, et il prépare ce dont il a besoin pour la mener » (I.4.11). Également, un peu plus loin : « celle dont nous avons parlé en premier lieu [la première source de la beauté morale, de laquelle va précisément découler un devoir], dans laquelle nous plaçons la sagesse et la prudence, inclut en elle la recherche et la découverte du vrai, et telle est la fonction propre de cette vertu » (I.4.16), nous soulignons. Cf Cicéron, *De officiis, Les devoirs*, op. cit., p.17, 21. Pour la reprise de cet argument, on peut lire, dans le *Trésor* de Brunetto Latini : « Cet enseignement se concentrera sur quatre vertus actives, la première desquelles est la prudence, signifiée par le rubis qui illumine la nuit et resplendit plus que toutes les pierres précieuses [...] » (II.1.3) « La prudence mesure les débuts, les fins et le résultat des choses » (II.31.5). Cf Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.330 et 388.

Trésor. Par exemple, après avoir défini les différents types de gouvernements et loué le celui communal, Latini explique ce qui constitue la vie civique :

La communauté unit les bons dans un même amour, de sorte que, grâce à la vertu ils aiment réciproquement faire le bien entre eux. Parmi eux, il n'y pas de conflit, ni de discorde, ni de volonté de se vaincre l'un l'autre, ni de vengeance sauf pour se servir, parce que l'ami est heureux et joyeux lorsqu'il a fait ce qui plaît à son ami¹.

Par là même, il semblerait que le rôle de la concorde et de la paix dans la commune soient amplement mis en avant par Latini. Cela peut également se voir, nous dit Skinner, à travers l'image de la corde (que nous avons seulement évoqué jusqu'ici, avec Rubinstein). Dans le *Tesoretto*, en effet, Latini fait explicitement référence à celle-ci :

Ogn'om ch'al mondo vene:
nasc'e' prim[er]a-mente
al padre e a' parenti
e poi al suo Comuno;
ond'io non so nessuno
ch'io volesse vedere
la mia cittade avere

del tutto ala sua guisa,
né che fosse 'n divisa;
ma tutti per comune
tirassero una fune
di pace e di ben fare,
che già non può scampare
terra rotta di parte².

Par ces vers, nous dit Skinner, Latini exhorterait au comportement civique, attendu de tout citoyen de la commune, et plus spécifiquement de Florence, où les luttes de factions avaient poussé de nombreux Florentins à l'exil. Ainsi, la loyauté que chaque membre de la commune doit avoir envers celle-ci (« suo Comuno ») et le lien que tous doivent cultiver pour la communauté, ou la chose publique (« tutti per comune ») – représentée justement ici par la corde (« fune ») – sont exprimés ici comme des valeurs urgentes à cultiver pour la génération de Guelfes à laquelle Latini appartient, c'est-à-dire des valeurs fondamentales afin de garantir (ou du moins de retrouver) la paix civile. C'est comme si Latini proposait ici une recette pour garantir la cohésion sociale et empêcher à tout prix la décadence passée, représentée par le factionnalisme.

Ainsi, Skinner montre que les sujets de la concorde et de la paix constituaient un *topos* récurrent auprès des écrivains « pré-humanistes ». La paix ne désignait pas seulement l'absence

¹ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.416, II.44.12.

² Brunetto Latini, *Tesoretto*, op. cit., p.56-57, vv.166-178. Nous soulignons. Traduction française de Levergeois : « Chaque homme qui vient au monde [...] naît d'abord à son père, à ses parents, puis à sa Commune. Je ne connais donc personne que je souhaiterais voir dominer entièrement ma ville, laquelle ne saurait être non plus divisée par ses querelles intestines. Mais tout le monde devrait ensemble tirer sur la corde de la paix et du bien-être, puisqu'un pays déchiré par les factions ne peut survivre » (Brunetto Latini, *Le petit trésor*, *Il Tesoretto*, op. cit., p.90). Rappelons également que ces vers constituent l'épigraphe que nous avons choisi au début de la thèse.

de discorde, mais renvoyait à l'idée – typiquement romaine, selon Skinner, et par ailleurs totalement absente chez Thomas d'Aquin – d'un « triomphe, d'une victoire sur les forces de la discorde et de la guerre qui menacent constamment de détruire notre vie commune »¹. Le passage susmentionné du *Tesoretto* le révélerait ainsi d'autant plus. Ainsi, la première question qui aurait animé les auteurs pré-humanistes aurait été celle de savoir comment vaincre ces ennemis, *Guerra* et *Discordia* (c'est-à-dire les figures contraires de *Pax* et de *Concordia*) et, plus spécifiquement, au sein de *Discordia*, comment vaincre la *Divisio* (c'est-à-dire l'esprit de faction), sur laquelle Skinner ne manque pas de mentionner, à nouveau, Latini.

En effet, au livre III du *Trésor*, lorsque Latini dernier décrit le portrait idéal du gouvernant, en évoquant douze qualités que les citoyens doivent retrouver en lui, il conclut sur l'erreur commise jusqu'à maintenant, c'est-à-dire élire quelqu'un pour son lignage ou pour un intérêt personnel :

Mais en cela ils se sont trompés, car la guerre et la haine se sont tellement multipliées aujourd'hui parmi les Italiens et à travers le monde dans beaucoup de terres, que dans toutes les villes il y a des divisions et des inimités entre les deux factions de bourgeois et, certainement, celui qui acquiert l'amour des uns reçoit la malveillance des autres².

En d'autres termes, bien qu'il faille parfois déclarer la guerre à d'autres cités pour préserver la liberté et garantir la *grandezza* de la sienne – Latini a encore certainement en tête la bataille de Montaperti, contre Sienne, qui l'a contraint à l'exil –, il est fondamental de tout faire pour préserver la paix et éviter les discordes internes. On retrouve encore cette idée lorsque Latini prodigue des conseils au nouveau podestat, en évoquant justement le cas où une cité serait amenée à être en guerre à l'intérieur d'elle-même. Le propos repose alors à la fois sur un argument théologique, mais aussi (cette fois-ci de façon bien plus explicite) sur un argument historique :

Mais si la cité est en guerre interne, par la discorde qu'il y a entre les citoyens, alors il convient que le seigneur parle de ce sujet, et il peut là-dessus suivre ce qui est dit ci-après ; là où il veut qu'il y est le meilleur, il peut rappeler en mémoire, dans son discours, comment Notre Seigneur commanda que la paix et la bonne volonté soient parmi les gens, comment ils seraient liés, qu'ils les avaient trouvés dans un état de paix et d'amour bons, car le seigneur tient beaucoup à ce que ses sujets soient en accord, et s'ils ne le sont pas, qu'ils les renvoient ; et comment la concorde élève les villes et enrichi les bourgeois, (comment) la guerre les détruit, (comment) Rome et d'autres bonnes villes sont tombées dans le malheur et ont été déchuës par la guerre interne, et comment la guerre citadine amène

¹ SKINNER, Quentin, « Ambrogio Lorenzetti », *op. cit.*, p.7 [dans le texte : « a state of triumph, a victory over the forces of discord and war that constantly threaten to destroy our common life »].

² Brunetto Latini, *Trésor*, *op. cit.*, p.796-798, III.75.15. Nous soulignons.

maint maux, comme ce que les vols dans les temples et dans les rues, les incendies dans les maisons, les meurtres, ou encore les délits, les trahisons et les pertes de Dieu et du siècle¹.

Par cette exhortation adressée à ses concitoyens, Skinner voit en Brunetto Latini l'un des représentants les plus avant-gardistes des valeurs humanistes et, plus spécifiquement ici, celle du bien commun. Si le « triomphe de la paix » demeure l'objectif de la cité, chacun de ses membres doit alors se diriger vers le « *bonum commune*, le *communes utilitates*, au-delà de tous les calculs d'avantage individuel ou factionnel »². Skinner démontre ainsi que ces idées n'ont pas attendu Thomas d'Aquin et ses successeurs pour être formulées : les auteurs pré-humanistes ont très bien pu puiser, ici, non seulement dans l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote (où l'on trouve la considération de la politique comme art architectonique, c'est-à-dire qui régit et oriente les autres arts en fonction d'une certaine finalité), mais aussi dans des sources romaines. Ces dernières (telles que le *De Officiis* de Cicéron ou les *Epistulae morales* et le *De dementia* de Sénèque) avaient effectivement été transmises via le *Moralium Dogma Philosophorum*, qui aurait amplement circulé auprès des auteurs pré-humanistes. Et, là encore, au sein de cette littérature pré-humaniste, Skinner met en avant le rôle de Latini : « la discussion la plus approfondie sur le bien commun (largement basée sur le *Dogma* et son utilisation par Giovanni) se trouve dans le *Livres dou Trésor* de Latini »³. Autre exemple, dans le *Trésor*, on peut lire : « On doit faire tout ce qui est en notre pouvoir pour le bien commun de son propre pays et de sa propre cité »⁴ ; le gouvernant doit « veiller jour et nuit pour l'avantage commun de la ville et de tous les hommes »⁵ ; il doit également « sauvegarder le bien commun dans la paix et l'honnêteté, de manière à ne pas tomber dans le péché de Catilina »⁶.

En outre, le *De officiis* constituait une référence privilégiée de cette littérature pré-humaniste. Cicéron y relevait les deux éléments à cultiver pour éviter toute *Divisio* : d'une part, la concorde (*concordia*) et, d'autre part, l'équité (*aequitas*). Les deux sont intimement liés : la concorde est la condition absolue pour assurer la paix et l'équité désigne à la fois un respect mutuel des lois, mais aussi le fait de donner et de recevoir équitablement. Cette équité est donc

¹ *Ibid.*, p.818, III.81.9.

² SKINNER, Quentin, « Ambrogio Lorenzetti », *op. cit.*, p.9-10 [dans le texte : « the *bonum commune*, the *communes utilitates*, above all calculations of individual or factional advantage »].

³ *Ibid.*, p.11 [dans le texte : « But the most extensive discussion of the common good – largely based on the *Dogma* and Giovanni's use of it – occurs in Latini's *Livres dou Trésor* »].

⁴ Brunetto Latini, *Trésor*, *op. cit.*, p.570, II.99.1.

⁵ *Ibid.*, p.792, III.74.4.

⁶ *Ibid.*, p.498, II.74.13. Skinner mentionne lui-même ces trois références (sans redonner les citations) : SKINNER, Quentin, « Ambrogio Lorenzetti », *op. cit.*, p.11.

« fondamentale pour la préservation de la vie sociale »¹ ; or, il ne saurait y avoir d'équité (et donc de concorde) sans justice. Là encore, la référence à Cicéron (le *De inventione* ou encore le *De republica*²) est évidente selon Skinner :

Là encore, les auteurs que je considère restent en parfait accord avec leurs autorités romaines. Cela ne peut se réaliser, déclarent-ils tous, que si nos magistrats respectent les préceptes de la justice dans tous leurs actes publics. L'idéal de la justice qu'ils définissent, conformément aux principes du droit romain, consiste à donner à chacun son dû, *ius suum cuique*. [...] L'idéal de justice est donc considéré comme le fondement : agir avec justice est le seul et unique moyen de promouvoir le bien commun, sans lequel il n'y aucun espoir de préserver la concorde et donc d'atteindre la grandeur³.

La récupération, chez Latini, de l'idée cicéronienne de la justice – la *res publica*, c'est-à-dire la chose publique, appartenant au peuple, à la « commune » – serait double : d'une part, nous dit Skinner, « la justice représente le lien ultime de la société humaine », et d'autre part, « pour promouvoir le bien commun, il faut que les gouvernants soient amoureux de la justice »⁴. Ainsi, lorsque Latini définit les trois piliers qui doivent constituer tout gouvernement citadin – justice, révérence et amour –, il affirme que « Justice doit être si fortement ancrée dans le cœur du gouvernant, qu'il doit à chacun selon son droit, afin qu'il ne soit pas plié plus vers la droite que vers la gauche », mais également que l'amour doit refléter le principe d'équité défini en amont (au sens de respect réciproque et juste rétribution)⁵. Selon Skinner, l'idée selon laquelle le gouvernant doit aimer la justice, explicitement dictée par Latini dans les passages

¹ SKINNER, Quentin, « Ambrogio Lorenzetti », *op. cit.*, p.14 [dans le texte : « fundamental to the preservation of social life »].

² Cf Cicéron, *De inventione*, *op. cit.*, p.225, II.53.160 : « La justice est une disposition de l'esprit qui, tout en sauvegardant l'intérêt général (*communi utilitate*), accorde à chacun ce qu'il mérite (*tribuens dignitatem*) » ; Id., *La République*, Albert Yon (trad.), Gallimard, Paris, 1994, p.87 : « Ce que, dans un chant, les musiciens appellent l'harmonie, c'est, dans la cité, la concorde, qui est, pour la sauvegarde de tous, le lien le plus étroit et le plus bienfaisant. Cette concorde n'est réalisable d'aucune manière sans la justice ».

³ SKINNER, Quentin, *Machiavelli's Discorsi and the pre-humanist origins of republican ideas*, *op. cit.*, p. 131 [dans le texte : « Here again the writers I am considering remain in complete agreement with their Roman authorities. This can only be brought about, they all declare, if our magistrates uphold the dictates of justice in all their public acts. The ideal of justice they define, in accordance with the principles of Roman law, as a matter of giving to each his due, *ius suum cuique*. [...] The ideal of justice is thus seen as the bedrock: to act justly is the one and only means to promote the common good, without which there can be no hope of preserving concord and hence of attaining greatness »].

⁴ SKINNER, Quentin, « Ambrogio Lorenzetti », *op. cit.*, p.14-15 [dans le texte : « justice represents the ultimate bond of human society » / « if the common good is to be promoted, it is indispensable that our rulers should be lovers of justice »].

⁵ Cf Brunetto Latini, *Trésor*, *op. cit.*, p.792, III.74.2 et 4 : « Amour doit être dans l'un et dans les autres [le gouvernant et ses sujets], car le gouvernant doit aimer ses sujets de grand cœur et de foi sincère, et veiller jour et nuit pour l'avantage commun de la ville et de tous les hommes ; pareillement, ces derniers doivent honorer les gouvernants avec un cœur droit et avec l'intention sincère de leur fournir les conseils et l'aide pour maintenir son office, car en tant qu'il n'est qu'un seul d'entre eux, il ne pourrait rien faire sinon grâce à eux ».

mentionnés, aurait donc « résonné dans toute la littérature pré-humaniste sur le gouvernement des villes »¹.

En parallèle, nous dit Skinner, au-dessus de la figure de Justice représentée par Lorenzetti, nous pouvons lire une inscription (quoiqu'assez difficilement aujourd'hui) : « Diligite iustitiam qui iudicatis terram »². La figure de *Sapientia* (Sagesse), qui se trouve également au-dessus de Justice, tient dans une main la corde de la balance de celle-ci et, dans l'autre, un livre (peut-être celui de la Sagesse : cf annexe n°1, fig.10). Il apparaît donc à Skinner que la justice, qui constituait donc un point clé de la littérature « pré-humanisme », aurait grandement influencé Lorenzetti dans la réalisation de sa fresque, dans la mesure où lui-même insiste beaucoup sur cette figure. De même, Randolph Starn insistait sur la prédominance de la Justice sur la fresque :

Ici comme ailleurs, le regard du spectateur ne cesse d'être sollicité par le détail pour être ensuite renvoyé avec force vers le thème premier de la justice. Le mur nord présente à droite comme à gauche une figure incarnant la Justice, l'une sous les traits d'une reine assise sur un trône d'où elle légifère avec impartialité, les yeux levés vers la Sagesse ; l'autre sous les traits d'une femme bourreau arborant une épée au-dessus de la tête tranchée d'un homme. La Justice est liée – littéralement pourrait-on dire – à l'ensemble du tableau. Deux cordes descendent en effet de chacun des plateaux de la balance et sont tressées par la Concorde avant de circuler entre les rangs des vingt-quatre conseillers qui occupent le centre du tableau, pour finalement venir s'enrouler autour du poignet du Bien commun³.

Lorenzetti aurait donc pu se familiariser avec cette injonction via sa lecture des sources pré-humanistes. C'est au sein de cette littérature qu'il aurait notamment été confronté à ce qui constitue (toujours selon Skinner) une interrogation récurrente : l'homme étant, par nature, enclin à suivre son propre intérêt, comment peut-il se diriger vers la préservation du bien commun, à travers la concorde et l'équité ? Cela renvoie en fait au thème de la naturalité de la politique. Skinner révèle ici l'existence de deux réponses possibles, qui correspondaient à deux traditions opposées. La première réponse (d'origine scolastique) reposerait sur le principe aristotélicien de la double définition de l'homme : l'homme comme animal rationnel et comme animal politique. D'un côté, tel qu'Aristote le revendique dans l'*Ethique*, l'homme se caractérise par sa faculté rationnelle⁴ et, d'un autre côté, il se caractérise également par sa

¹ SKINNER, Quentin, « Ambrogio Lorenzetti », *op. cit.*, p.15 [dans le texte : « This injunction, the opening of the apocryphal Book of Wisdom in the Old Testament, resounds throughout the prehumanist literature on city government »].

² Cela n'est pas sans rappeler l'injonction présente au début du livre de la Sagesse de l'Ancien Testament : « Aimez la justice, vous qui gouvernez la terre » (Sa, 1 :1).

³ STARN, Randolph, *Ambrogio Lorenzetti. Le palais communal*, *op. cit.*, p.28.

⁴ Bien que, comme nous le verrons ultérieurement, la faculté de penser n'est pas, pour Aristote, spécifiquement humaine : il faut effectivement considérer Dieu dans la série, défini comme un être autarcique et pur acte de pensée.

faculté politique, c'est-à-dire son sens naturel de vivre dans une communauté (et pour elle). Cette dernière idée, présente dans la *Politique*¹, ne pouvait donc être connue des auteurs « pré-humanistes », pour les raisons évoquées en amont. C'est donc précisément par cette sociabilité naturelle que l'homme serait enclin à suivre les principes de justice. Or, ce concept (de sociabilité naturelle de l'homme) ne pouvait être connu des « pré-humanistes ».

Skinner invite donc à se tourner vers la seconde réponse, quant à elle d'origine « stoïcienne et anti-aristotélicienne » et plus nuancée que la précédente². Provenant majoritairement « des écrits moraux et rhétoriques de Cicéron et de Sénèque », elle considère au contraire que « nous ne sommes pas du tout des animaux sociaux ou politiques par nature »³. Dans le *De inventione*, Cicéron narre en effet le récit de l'origine de la sociabilité humaine. À l'origine, l'homme aurait vécu de façon comparable à un animal sauvage et n'aurait disposé d'aucune règle pour diriger sa vie : « En effet, il y eut un temps où les hommes erraient au hasard dans la campagne, comme des animaux, se sustentaient avec une nourriture sauvage, ne faisaient rien en se guidant sur la raison mais réglaient presque tout par la force physique [...] »⁴. L'homme fut alors poussé à sortir de cet état par la force de persuasion d'un seul homme qui comprit l'enjeu de l'éducation : « À cette époque, un homme manifestement supérieur et sage comprit les capacités que contenait l'esprit humain et l'aptitude remarquable de celui-ci à exécuter de grandes choses, si l'on parvenait à faire apparaître ces qualités et à les améliorer par l'éducation »⁵. Pour le dire autrement, le passage à la vie sociale et politique ne résulte pas, du point de vue cicéronien, d'une décision naturelle de l'homme (comme c'est le cas dans l'approche aristotélicienne), mais il trouve plutôt son origine dans la magnificence d'une « figure héroïque qui a suscité notre admiration tout au long de cette tradition de pensée : le sage législateur »⁶. Ce serait grâce à son éloquence et sa sagesse que cet homme serait

Nous y reviendrons dans la deuxième partie. Cf par exemple Aristote, *Ethique à Nicomaque*, J. Tricot (éd.), Vrin, Paris, 2012, p.63, I.7.1098a13 : « si nous posons que la fonction de l'homme consiste dans un certain genre de vie, c'est-à-dire dans une activité de l'âme et dans des actions accompagnées de raison ».

¹ Cf par exemple Aristote, *Les Politiques*, P. Pellegrin (éd.), Flammarion, Paris, 2015, p.108, I.2.1253a2-3 : « l'être humain est par nature un animal politique ».

² Sur ce thème de la naturalité politique, cf NEDERMAN, Cary J., « Nature, Sin and the Origins of Society : the Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought », dans *Journal of the History of Ideas*, 49-1 (1988), pp.3-26, où il distingue en réalité entre trois options de cette naturalité politique (chez saint Augustin, Aristote puis seulement Cicéron). Cf aussi, récemment, l'article de BRIGUGLIA, Gianluca, « Annotazioni su alcuni line storiografiche attorno a Brunetto Latini », *op. cit.*

³ SKINNER, Quentin, « Ambrogio Lorenzetti », *op. cit.*, p.17 [dans le texte : « stoic and anti-Aristotelian in origin » / « the moral and rhetorical writings of Cicero and Seneca » / « we are not innately social or political animals at all »].

⁴ Cicéron, *De inventione*, *op. cit.*, p.56, I.2.2.

⁵ *Ibid.*, p.56-58.

⁶ SKINNER, Quentin, « Ambrogio Lorenzetti », *op. cit.*, p.18 [dans le texte : « an heroic figure who is held up for our admiration throughout this tradition of thought: the wise lawgiver »].

parvenu à imposer (de manière pacifique) les règles de la justice, y compris aux hommes réticents. C'est en ce sens que la sagesse constituera, chez Cicéron, la « vertu suprême »¹.

Skinner montre alors que c'est précisément à cet argument qu'avait déjà adhéré Latini (notamment sur ce lien essentiel entre éloquence et sagesse²), ce qui l'éloignait, du même coup et de façon explicite, de l'argument aristotélicien et scolastique susmentionné (première réponse) :

Si l'on se tourne vers les auteurs pré-humanistes, on retrouve exactement les mêmes arguments : Orfino da Lodi et Giovanni da Viterbo insistent tous deux sur l'importance de la *sapientia*, mais c'est encore une fois surtout Latini qui cite et suit l'analyse cicéronienne avec la plus grande fidélité. L'idée de la sagesse comme qualité qui doit présider notre vie commune est au centre de sa section sur « Les préceptes des vices et des vertus »³.

Maurizio Viroli insistait également sur ce lien fondamental dans l'argument brunétien. Latini aurait donc récupéré des sources romaines l'idée selon laquelle la « medesima alleanza di saggezza e retorica, che rese possibile la nascita delle comunità politiche, è necessaria alla loro conservazione »⁴. Sans l'intervention de la sagesse, la rhétorique serait vouée à l'échec, en car elle serait au service des passions et des intérêts particuliers et priverait les hommes de liberté et dissoudrait la communauté politique : « Quindi il reggitore deve conoscere l'arte della retorica per persuadere o individui o famiglie o gruppi a moderare le loro richieste, avendo sempre come fine la conservazione della concordia e dell'amicizia civile »⁵. Par conséquent, selon Viroli, les « teorici del governo comunale », tels que Latini (qu'il cite à de nombreuses reprises et qui constitue son exemple principal de part et d'autre de l'ouvrage pour illustrer la conception spécifique de la « politica » au XIII^e siècle), auraient ainsi récupéré des auteurs

¹ Cf par exemple Cicéron, *De officiis*, I.43.153 : « Et la première de toutes les vertus, cette sagesse que les Grecs appellent *sophia* – par la prudence, que les Grecs désignent du nom de *phronésis*, nous entendons en effet, une autre science, celle des choses qu'il faut rechercher et de celles qu'il faut éviter –, cette sagesse, donc, dont j'ai dit qu'elle occupait la première place, est la science des choses divines et humaines, qui inclut la communauté et la société des dieux et des hommes entre eux. Si c'est bien là la vertu suprême, comme ce l'est assurément, le devoir suprême doit nécessairement être celui qui dérive de la communauté » (p.175). Nous soulignons.

² Cf par exemple Brunetto Latini, *Trésor*, *op. cit.*, p.542 (II.91.1), 635 (III.1.2,7,8) et *La Rettorica*, *op. cit.*, p.16 (V).

³ SKINNER, Quentin, « Ambrogio Lorenzetti », *op. cit.*, p.18-19 [dans le texte : « If we turn to the pre-humanist writers on city government, we find exactly the same arguments taken up. Orfino da Lodi and Giovanni da Viterbo both lay particular stress on the importance of *sapientia*, but it is Brunetto Latini who quotes and follows the Ciceronian analysis with the greatest fidelity. The idea of wisdom as the quality which ought above all to preside over our common life is central to his section on 'The precepts of the vices and virtues' »].

⁴ VIROLI, Maurizio, *Dalla politica alla ragion di Stato. La scienza del governo tra XIII e XVII secolo*, Donzeli Editore, Rome, 1995, p.17 [1^{re} éd. anglaise : 1992] [la même alliance de sagesse et rhétorique, qui rendit possible la naissance des communautés politiques, est nécessaire à leur conservation].

⁵ *Ibid.* [Le souverain doit donc connaître l'art de la rhétorique pour persuader les individus, les familles ou les groupes de modérer leurs demandes, ayant toujours pour objectif la préservation de l'harmonie et de l'amitié civile].

classiques trois concepts, qui constituaient alors « i tre fondamenti della repubblica : la giustizia, il rispetto e l'amore »¹.

Latini ne manque d'ailleurs pas de revenir, plusieurs fois, sur le récit de la genèse de la sociabilité humaine, tel qu'il avait été imaginé par Cicéron. C'est en voulant décrire ce qu'est la justice qu'il est alors amené à revenir sur ce récit :

La justice vient après toutes les vertus ; et la justice ne pourrait rien faire si les autres vertus ne l'aidaient pas. Car au commencement du siècle/au début du monde*, lorsqu'il n'y avait sur terre ni roi, ni empereur, et que justice n'était pas connue, les hommes qui étaient là vivaient à la manière des bêtes, les uns dans un logis et les autres dans un autre, sans loi et sans communauté ; les hommes auraient ainsi gardé volontiers la liberté qu'ils avaient par nature et n'auraient pas mis leur cou sous le joug du pouvoir, si les mauvaises actions ne s'étaient pas multipliées dangereusement et que les malfaiteurs furent punis. Alors il y eut quelques hommes valeureux qui, par leur sagesse, rassemblèrent et ordonnèrent les hommes à habiter ensemble et à préserver la compagnie humaine ; et ils établirent la justice et le droit. Il apparaît donc de manière certaine que la justice est cette vertu qui préserve l'humaine compagnie et le vivre-ensemble car, lorsque les hommes vivent ensemble, et que l'un d'entre eux possède une terre exploitable ou d'autres possessions dont il a besoin, un autre homme pourrait être enclin par envie et par discorde, s'il n'y avait pas de justice².

Autrement dit, sans la justice, l'homme pourrait rapidement être enclin à retomber dans son état primitif, qui ne consiste pas (comme chez Aristote) à être sociable naturellement. Seule la justice permet donc de « défendre la vie en commun »³ mais aussi de préserver la liberté naturelle de chaque homme. En effet, au livre III du *Trésor*, Latini montre que la liberté – ou plutôt ce qu'il appelle la « franchise » - est un don *naturel* accordé aux hommes (et il n'est pas anodin que ces propos se situent dans l'illustration d'une lettre type qui doit être adressée au futur podestat : ici, Latini s'adresse directement à Charles d'Anjou, qu'il prend pour exemple⁴) :

Bien que tous les hommes désirent à l'unanimité la franchise que la nature leur donna premièrement [c'est-à-dire à l'origine], et évitent volontiers le joug de la servitude, toutefois, parce que la poursuite de la vile convoitise et le loisir de mauvaises actions qui n'étaient pas châtiées se retournait en danger pour les hommes, ainsi qu'en la destruction de la compagnie humaine, la justice arbitra ceux-là et dressa sur le peuple un gouvernant en diverses manières de seigneuries, pour élever la seigneurie des

¹ *Ibid.* [les théoriciens du gouvernement communal / les trois fondements de la république : la justice, le respect et l'amour]. Violi poursuit l'explication avec l'application de ces trois piliers chez le souverain (le podestat).

² Brunetto Latini, *Trésor, op.cit.*, p.542, II.91.1. Nous soulignons.

*Beltrami traduit par : "All'inizio del mondo", p.543, là où Skinner, suivant la traduction de Carmody, traduit en anglais littéralement par « the beginning of this century » (cf Brunetto Latini, *Li Livres dou Trésor*, F. Carmody (dir.), University of California Press, Berkeley, 1948, p.271).

³ *Ibid.*, II.91.2.

⁴ Charles Ier d'Anjou, frère du roi Louis IX (Saint Louis), est la principale figure de la maison capétienne d'Anjou, branche cadette de la dynastie capétienne issue de Louis VIII de France et Blanche de Castille. Recevant en 1246 le comté d'Anjou et du Maine, Charles Ier poursuit son ascension politique et militaire vers l'Italie, où il parvient à récupérer le royaume de Sicile (partie méridionale et insulaire) en 1266, avec le soutien du pape Clément IV, alors en conflit avec la dynastie impériale des Hohenstaufen. Lorsque Latini écrit cette lettre type, dans son *Trésor*, il est encore en exil en France (1260-1266) et semble par là même appeler l'angevin depuis sa terre natale, afin de prêter main forte aux guelfes italiens (et plus précisément florentins, qui l'appelleront même à être podestat de la commune en 1267).

bons et confondre la malice des mauvais. Et ainsi convient-il, comme par nécessité, que la nature fut soumise à la justice et que la franchise obéisse à son jugement¹.

Les hommes auraient ainsi compris que la préservation de leur liberté passait avant (était une donnée plus importante que) leur volonté arbitraire, telle qu'elle pouvait se manifester dans un état primitif de leur condition. C'est uniquement via la justice, et donc les lois et le droit, que la liberté peut être comprise. La justice ainsi entendue ne permet donc ni une liberté absolue (qui permettrait à l'homme de faire ce qu'il veut quand il veut) ni n'instaure une privation de liberté, mais elle permet de réguler l'action de l'homme entre l'excès et le défaut². La liberté entendue dans ce sens se rapprocherait donc de l'idée de liberté comme non-domination (la domination étant entendue dans un sens arbitraire) : la liberté consiste à faire ce que les lois permettent, afin d'éviter tout débordement et de restreindre la liberté citoyenne dans des limites assertives (c'est-à-dire dans la limite de la liberté d'autrui). Ainsi, comme le souligne Igor Ennio Mineo, il est ici question, à la fois « della libertà naturale », mais aussi de « l'immagine della città come luogo finalizzato alla protezione dell'individuo dall'arbitrio e dalla violenza, ma anche alla delimitazione e alla tutela della libertà all'individuo stesso connaturata »³. Est ainsi donné au gouvernement le soin de préserver cette liberté, au moyen de la justice.

Cette liberté (franchise) n'est plus la « liberté naturelle » de l'état primitif de l'homme (« tous les hommes désirent à l'unanimité la franchise que la nature leur donna premièrement »), mais la « liberté politique », c'est-à-dire une liberté *contrainte* (mais pas subie) par un cadre légal. Autrement dit, il s'agit d'une liberté politique et sociale, dont les limites sont précisément instaurées par la justice (« ainsi convient-il, comme par nécessité, que la nature fut soumise à la justice et que la franchise obéisse à son jugement »). La « liberté » brunétienne – si tant est que l'on décide de traduire ainsi la « franchise » dont parle Latini⁴ – ne signifie pas, selon Skinner, une liberté conçue comme absence d'interférence (qui serait alors plutôt celle de la liberté naturelle de l'homme), c'est-à-dire la liberté au sens libéral du terme, mais plutôt une liberté perçue comme non-domination par une autorité arbitraire. C'est donc par leur sagesse que les hommes auraient accepté de soumettre leur liberté naturelle à la justice,

¹ *Ibid.* p.800, III.77 (cf annexe n°4 pour une traduction de cette lettre en français moderne).

² *Ibid.*, p.396, 398, II.38 : « Celui qui fait la loi sauve et dirige les choses qui sont entre le peu et le trop [...]. La justice est le milieu entre gagner et perdre, et ne peut exister sans donner, prendre et échanger ».

³ MINEO, Igor Ennio, *La cultura dell'autonomia (Italia, sec. XIV)*, op. cit., p.213 [*de la liberté naturelle / l'image de la cité comme lieu dont la fin est non seulement de protéger l'individu de l'arbitraire et de la violence, mais aussi de délimiter et de superviser la liberté inhérente à l'individu lui-même*].

⁴ C'est précisément une des éléments de critique forts que remettra en question Cary J. Nederman, et que nous verrons dans la section suivante. Cf NEDERMAN, Cary J., *Rhetoric and Republicanism in the Thought of Brunetto Latini*, op. cit., p.113, où il rejette l'idée d'un républicanisme romain chez Latini, en raison (notamment) de l'absence totale du terme de « liberté » chez Latini : selon Nederman, la « franchise » n'est pas la même chose que la *libertà* (ou liberté civile) telle qu'elle fut conçue par les auteurs romains. Nous y reviendrons bientôt.

afin de se prémunir contre l'arbitraire. Pour Skinner, c'est précisément cette relation entre sagesse et justice qui constitue le point d'acmé des valeurs républicaines et de cette mentalité pré-humaniste du XIII^e siècle :

Avec cette vision des relations entre sagesse et justice, on arrive au cœur des présupposés moraux incarnés dans la littérature pré-humaniste sur le gouvernement des villes. L'espoir animant ces écrivains est que, si nos gouvernants sont inspirés par la sagesse, et donc aiment la justice, leurs textes réussiront à nous unir dans la concorde et l'équité de manière à réaliser le bien commun, et par conséquent, le triomphe de la paix¹.

Latini, comme d'autres auteurs considérés comme « pré-humanistes » (qu'on pense à Tolomeo da Lucca ou à Giacomo da Viterbo), auraient ainsi renouvelé le républicanisme romain. Leur particularité aurait été cependant d'adapter celui-ci à des enjeux contemporains, en visant l'action : « La question qui les concernait principalement était davantage pratique, quoiqu'étroitement liée : si l'on souhaite voir l'Etat de droit imposé, le bien commun confirmé, et les bienfaits de la paix atteints, sous quelle forme spécifique de gouvernement devrions-nous idéalement chercher à vivre nos vies ? »². Dans ce cadre, le gouvernement communal était privilégié, c'est-à-dire un régime au sein duquel un magistrat en chef, appelé « podestà », étranger à ladite commune, était élu pour une période comprise entre six mois et un an avec le soutien d'un Conseil. Les membres de celui-ci et le podestat avaient alors un statut équivalent à celui d'un fonctionnaire, niant ainsi les « principes médiévaux familiers de seigneurie et de règne héréditaire »³. Ainsi, nous dit Skinner, bien que les auteurs pré-humanistes étaient majoritairement d'accord pour affirmer que le régime podestatal était le meilleur, ils étaient également unanimes quant à la question de la limitation de ce pouvoir⁴. Celui-ci était conditionnel et ils avaient de nombreuses restrictions. Or, c'est précisément ce rôle ambivalent

¹ SKINNER, Quentin, « Ambrogio Lorenzetti », *op. cit.*, p.20 [dans le texte : « With the vision of the relations between wisdom and justice, we arrive at the heart of the moral assumptions embodied in the pre-humanist literature on city government. The hope by which these writers are animated is that, if our rulers are inspired by wisdom, and therefore love justice, their enactments will succeed in binding us together in concord and equity in such a way as will bring about the common good and, in consequence, the triumph of peace »].

² *Ibid.* [dans le texte : « The question that principally concerned them was a more practical though a closely related one. If we wish to see the rule of law imposed, the common good upheld, the blessings of peace attained, under what specific form of government should we ideally seek to live our lives ? »].

³ SKINNER, Quentin, *Machiavelli's Discorsi and the pre-humanist origins of republican ideas*, *op. cit.*, p.121 [dans le texte : « the familiar Medieval principles of lordship and hereditary rule »].

⁴ Cf SKINNER, Quentin, « Ambrogio Lorenzetti », *op. cit.*, p.23 : « Les magistrats communaux sont en fait toujours traités comme de simples fonctionnaires, jamais comme des *domini* ou des seigneurs, et l'accent est toujours mis sur le caractère limité de leur pouvoir. Ils ne peuvent exercer leurs fonctions que pendant de brèves périodes statutaires, ils ne peuvent être élus qu'avec le consentement de l'ensemble des citoyens, et ils ne peuvent, durant leur mandat, exercer leur autorité que conformément aux lois et aux coutumes en vigueur dans la communauté » [dans le texte : « City magistrates are always addressed as mere officials, never as *domini* or lords, and great emphasis is always placed on the limited character of their rule. They can only hold office for brief and statutory periods of time. They can only be elected with the consent of the citizen-body as a whole. While in office, moreover, they can only exercise authority in accordance with the existing laws and customs of the community »].

du podestat, « à la fois maîtres et serviteurs », qui aurait été partagée parmi les auteurs pré-humanistes selon Skinner. Cette idée d'un rôle limité du podestat serait alors directement issue de la lecture du *De officiis* de Cicéron, où l'on peut lire que « la fonction propre au magistrat est [...] de comprendre qu'il est le représentant de la cité »¹. Selon Skinner, ce passage est très important puisqu'il renverrait à l'un des concepts centraux de la tradition humaniste, à savoir : « le concept de représentation », c'est-à-dire l'idée selon laquelle les gouvernants ne feraient que *représenter, exprimer* un pouvoir que la communauté leur a confié².

À la fin du XIIe siècle, soutient Skinner, ce « système de gouvernement républicain distinctif s'était bien établi dans la plupart des grandes villes du *Regnum Italicum* »³ et les écrivains pré-humanistes étaient alors convaincus que « la meilleure forme de constitution pour une commune ou une *civitas* doit être de nature élective plutôt que monarchique »⁴. Cela permettait alors d'atteindre « le but le plus élevé auquel une cité puisse aspirer », c'est-à-dire : « atteindre la grandeur – grandeur de statut, de pouvoir, de richesse »⁵. Cette préoccupation de la « *grandezza* » aurait précisément été celle de tous les auteurs pré-humanistes dont les textes concernaient le gouvernement des villes, et aurait constituée, en ce sens, l'une des « fins les plus élevées de la vie civique »⁶. Là encore, il ne fallut pas attendre la redécouverte des écrits politiques d'Aristote pour trouver une telle affirmation : selon Skinner, elle était déjà bien présente chez les historiens et moralistes romains, qui faisaient l'apologie « de la république romaine dans sa phase finale »⁷. Et, à nouveau, Skinner insiste : « Parmi les auteurs pré-humanistes, c'est Latini qui reprend cet argument avec le plus d'emphase »⁸.

Par ailleurs, la littérature pré-humaniste se serait caractérisée par une étude des vertus que devait posséder un gouvernant afin d'assurer la paix. De façon assez consensuelle, nous dit Skinner, les vertus auraient alors été réparties en deux catégories : une première comprenant les vertus contemplatives (ou théologiques) et une seconde comprenant les vertus actives (ou cardinales). Concernant les vertus contemplatives, les auteurs se seraient généralement

¹ Cicéron, *De officiis*, op. cit., p.140-141. Nous soulignons.

² SKINNER, Quentin, « Ambrogio Lorenzetti », op. cit., p.25 [dans le texte : « the concept of representation »].

³ Id., *Machiavelli's Discorsi and the pre-humanist origins of republican ideas*, op. cit., p.121 [dans le texte : « (By the end of the twelfth century,) a distinctive system of republican government had come to be well established in most of the major cities of the *Regnum Italicum* »].

⁴ *Ibid.*, p.125 [dans le texte : « the best form of constitution for a *commune* or *civitas* must be of an elective as opposed to a monarchical character »]. Cf Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.412, II.44.1 : « Le gouvernement est de trois types : le premier est celui des rois, le deuxième est celui des bons, le troisième celui des communes, lequel est de loin le meilleur entre tous ».

⁵ *Ibid.* [dans le texte : « the highest goal to which a city can aspire » / « attaining greatness – greatness of standing, greatness of power, greatness of wealth »].

⁶ *Ibid.*, p.126 [dans le texte : « the highest ends of civic life »].

⁷ *Ibid.*, p.132 [dans le texte : « (the apologists of) the Roman republic in its final phase »].

⁸ *Ibid.*, p.133 [dans le texte : « Among the pre-humanist writers, it is Latini who reiterates this argument with the strongest emphasis »].

accordés quant à la considération de saint Paul dans Corinthiens 1 :13 : « En somme, trois choses demeurent : la foi, l'espérance et l'amour, mais la plus grande c'est l'amour » (« amour » fut aussi traduit par « charité »). Par exemple, chez Latini, on peut lire : « les sages s'accordent sur le fait que la vertu contemplative a trois parties, c'est-à-dire la foi, l'espérance et la charité »¹. Mais les auteurs pré-humanistes se seraient davantage penchés sur les vertus du second groupe et, sur ce point, nous dit Skinner, le consensus n'était pas le même, tant les divergences existaient non seulement quant à leur nombre, mais aussi quant à leur appellation, certains les surnommant vertus « cardinales », là où d'autres les appelaient vertus « politiques », ou encore vertus « morales » (tel que Latini). Toutefois, un certain consensus semblait exister quant à la plus importante de ces vertus : la prudence². Chez Latini, qui compare chacune des vertus actives à des pierres précieuses, on peut lire, au début du livre II : « la prudence, signifiée par le rubis qui illumine la nuit et resplendit plus que toutes les pierres précieuses »³. La prudence est définie comme « cette disposition [littéralement, Latini écrit « cet habit »] par laquelle on peut délibérer avec la vraie raison autour des bonnes et des mauvaises choses pour l'homme »⁴. Cela dit, dans le cas de Latini, il nous importe de préciser que l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote (bien qu'il ne s'agisse que d'une forme abrégée) a également fortement compté dans sa considération des vertus morales, où la prudence est également considérée comme une vertu centrale⁵.

Skinner distingue alors entre « deux courants de pensées opposées » quant à l'ordre (ou la hiérarchie) des vertus actives : d'un côté se trouve ce qu'il appelle la « tradition dominante », qui se base sur Cicéron et place la justice au sommet des vertus (toujours après la prudence)⁶, et de l'autre, la « pensée rivale des vertus », qui se développe en regard des écrits de Sénèque (notamment la *Lettre à Lucilius*), où la justice est placée (à l'inverse) en dernière position des vertus actives. Skinner affirme que cette seconde voie serait celle de Latini, notamment en

¹ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.454, II.56.1.

² Cf par exemple Martin de Braga, *Formula vitae honestae* 1a [en ligne] : « Quattuor virtutum species multorum sapientum sententiis definitae sunt quibus humanus animus comptus ad honestatem vitae possit accedere : harum prima est prudentia, secunda magnanimitas, tertia continentia, quarta iustitia » [*Les quatre sortes de vertus ont été définies par les opinions de nombreux sages, par lesquelles l'esprit humain peut approcher l'honnête vie : la première est la prudence, la deuxième la magnanimité, la troisième la maîtrise de soi, la quatrième la justice*].

³ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.330, II.1.3.

⁴ *Ibid.*, p.390, II.31.2.

⁵ Nous reviendrons bien évidemment sur ce point, mais pour l'instant, nous renvoyons à l'ouvrage de AUBENQUE, Pierre, *La prudence chez Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997.

⁶ SKINNER, Quentin, « Ambrogio Lorenzetti », op. cit., p.26. Cf par exemple Cicéron, *De officiis*, op. cit., p.25, I.7.20 : « Parmi les trois [vertus] qui restent [après la prudence], ce qui possède la portée la plus étendue est la cause qui maintient ensemble la société des hommes entre eux et, pour ainsi dire, la communauté de vie. Elle se compose de deux parties : la justice, dans laquelle la vertu brille de tout son éclat et dont les hommes de bien tirent leur nom, et la vertu qui lui est associée, la bienfaisance, que l'on peut également appeler bienveillance ou générosité ».

raison de l'ordre dans lequel ce dernier présente les vertus dans le *Trésor* : « la vertu morale est divisée en quatre membres, c'est-à-dire la prudence, la tempérance, la force et la justice »¹. Skinner s'appuie sur d'autres lieux textuels pour défendre cet argument : « Après la prudence, déclare-t-il, nous devons parler “d'abord de tempérance et force plutôt que de justice, parce que ces deux qualités servent à diriger le cœur de l'homme aux œuvres de justice”. Il s'ensuit, répète-t-il plus tard, que “justice vient après toutes les autres vertus” »².

Nous pouvons émettre ici plusieurs critiques. D'une part, dans son premier argument concernant l'ordre dans lequel sont présentées les vertus morales, Skinner ne tient pas compte de la *Rettorica*, où Latini présente les vertus dans un ordre tout à fait différent (bien qu'il prenne soin, là encore, de placer la prudence en première position). En intervenant en tant que « sponitore » du texte (nous reviendrons sur ce qualificatif, que nous pouvons pour l'instant traduire par « commentateur »), Latini affirme la chose suivante : « les quatre vertus, c'est-à-dire la prudence, la justice, la force et la tempérance »³. Si l'on s'en tient à cette présentation des choses dans la *Rettorica* (ce que nous ne pensons pas être suffisant pour statuer d'une quelconque préférence chez Latini quant à l'une ou l'autre tradition), le Florentin rejoindrait plutôt la tradition dominante, représentée par Cicéron. Cela dit, là encore, selon nous, cela ne suffit pas pour affirmer le prétendu « pré-humanisme » de Latini : en réalité (comme le verrons plus attentivement ultérieurement) la justice, au même titre que les autres vertus (cardinales et/ou théologiques), reçoivent un traitement assez proche quantitativement.

D'autre part, son second argument (bien que Skinner y intègre cette fois-ci la *Rettorica*) nous paraît insuffisant, dans la mesure où les passages cités sont condensés et ne permettent justement pas de comprendre ceux qui sont véritablement ceux de l'auteur. Les phrases complètes formulées par Latini sont les suivantes (et nous soulignons ici le passage sélectionné par Skinner) :

1. Après l'enseignement de la prudence, qui est la première des autres vertus, qui est dame et ordnatrice, en étant celle qui se fonde sur la force de la raison, qui distingue les hommes des autres animaux, le Maître veut parler des trois autres, et d'abord de la tempérance et de la force plutôt que de la justice, en tant que l'une et l'autre adressent l'homme aux œuvres de justice⁴.

¹ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.454, II.56.1. Nous soulignons.

² SKINNER, Quentin, « Ambrogio Lorenzetti », op. cit., p.28 [dans le texte : « After prudence, he declares, we should speak 'first of temperance and fortitude rather than of justice, because these two qualities serve to address the heart of man to works of justice'. It follows, he later repeats, that 'justice comes after all the other virtues' »]. Ici, Skinner mentionne l'édition de Carmody : Brunetto Latini, *Li livres dou Trésor*, Francis J. Carmody (éd.), University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1948.

³ Brunetto Latini, *Rettorica*, op. cit., p.33, 17.15. Nous soulignons.

⁴ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.492, II.71.1.

2. Justice vient après toutes les vertus, et certainement justice ne pourrait rien faire, si les autres vertus ne l'aidaient pas¹.

Ces citations (complètes) soulèvent, selon nous, une toute autre interprétation, plus nuancée que celle que Skinner leur attribue. Selon ce dernier, Justice se placerait effectivement en dernière position dans la hiérarchie que prête Latini aux vertus morales. C'est comme si la justice était la moins importante de ces quatre qualités. Pourtant, notre hypothèse est que Latini avait moins en tête une conception hiérarchisée de ces vertus que leur processus fonctionnel. Pour le dire autrement, Latini, dans son *Trésor*, ne dispose pas les vertus dans un ordre décroissant qui reflèterait un ordre d'importance ou de valeur, puisqu'il ne s'agit pas de hiérarchiser ou de comparer leur grandeur, mais plutôt de mettre en lumière un processus. L'idée est plutôt de montrer, selon nous, que la « dernière » vertu (la justice), loin d'être inférieure, émerge naturellement des vertus qui la précèdent, comme une conséquence logique ou un aboutissement de celles-ci.

De plus, l'importance que Latini adresse à la justice nous paraît indéniable et en aucun cas, nous semble-t-il, celui-ci n'a voulu minimiser son rôle. En effet, elle constitue, comme on l'a vu, un élément fondateur du gouvernement des villes : sans elle, une cité ne pourrait espérer atteindre cette « grandezza » que nous mentionnions. D'ailleurs, Skinner lui-même reconnaissait l'importance de cette vertu au sein de l'organisation communale, comme dans ce passage :

Quand nous en arrivons aux auteurs de *dictamina* vernaculaires de la fin du siècle, nous trouvons ces liens entre la justice, le bien commun et l'accession à la grandeur présentés presque comme une litanie. [...] Avec cette injonction à aimer la justice et à la considérer comme le fondement de la grandeur civique, nous atteignons le cœur de l'idéologie articulée par les premiers *dictatores*².

Par ailleurs, l'idéologie civique pré-humaniste à laquelle renvoie Skinner aurait pour point de départ un « idéal de liberté » entendue « dans son sens traditionnel d'indépendance extérieure et d'autogouvernement interne »³. Là où Ronald G. Witt affirmait qu'aucun intellectuel n'avait « cherché à se faire le héraut des libertés républicaines contre les formes monarchiques de gouvernement avant la fin du Trecento », Skinner montrait donc, au contraire,

¹ *Ibid.*, p.542, II.91.1.

² SKINNER, Quentin, *Machiavelli's Discorsi and the pre-humanist origins of republican ideas*, *op. cit.*, p.132 [dans le texte : « By the time we come to the writers of vernacular *Dictamina* at the end of the century, we find these connections between justice, the common good, and the attainment of greatness being presented almost as a litany. [...] With this injunction to love justice and treat it as the foundation of civic greatness, we reach the heart of the ideology articulated by the early *Dictatores* »].

³ SKINNER, Quentin, *Les fondements de la pensée politique moderne*, *op. cit.*, p.76.

que l'on pouvait déjà déceler « la plus nette expression d'une préférence pour la liberté républicaine par rapport à toute autre forme de gouvernement »¹ chez Latini. Celui-ci aurait effectivement démontré que le meilleur moyen pour préserver la liberté civile était, pour la génération d'italiens à laquelle il s'adresse, d'identifier leur bien propre à celui de la commune, en vue du bien commun. Selon Skinner, il s'agirait même d'un thème récurrent dans le *Trésor*, comme nous le syntétisons ici sous forme de tableau :

Emplacement <i>Trésor</i>	Argument repéré par Skinner
II.49.1 (« Du gouvernement de la cité ») « Le noble gouverneur de la cité ennoblit les citoyens, les fait œuvrer pour le bien, observer la loi et s'opposer à ceux qui ne l'observent pas, même s'ils font le bien. Dans maintes cités, le gouvernement de la vie des hommes est détruit et ceux-ci vivent de façon dissolue, car chacun suit sa propre volonté ».	« [...] parlant des idées d'Aristote sur le "gouvernement des cités", il met d'abord en évidence que "si chaque homme suit sa propre volonté, le gouvernement de la vie des hommes s'en trouve détruit et complètement dissous" ».
II.108.1 (« Ici l'on parle de concorde ») « La concorde est une vertu qui lie, dans un seul droit et dans une seule habitation, ceux d'une cité ou d'un pays. Platon dit : Nous ne sommes pas nés uniquement pour nous-mêmes, mais une partie (pour) notre pays et une autre (pour) nos amis. Et des philosophes, appelés stoïciens, disent : Toutes les choses ont été créées pour l'usage des hommes, et les hommes sont engendrés les uns pour les autres, c'est-à-dire que les uns valent pour les autres. Et pour cela, nous devons suivre la nature et placer le profit commun avant toute chose, et sauvegarder les compagnies humaines pour le service [l'utilité], c'est-à-dire en donnant et prenant à la fois des métiers, des arts et des richesses ; et en donner et laisser aux autres de bon droit, débonnairement, car donner du sien quelquefois n'est pas seulement de la courtoisie, mais peut être de grand profit ».	« [...] traitant des conceptions de divers philosophes de l'Antiquité, il loue tant Platon que les stoïciens pour nous rappeler que "nous ne sommes pas nés que pour nous-mêmes" et que "nous devons tenir le bien commun au-dessus de tout autre chose" » ;
III.74.4 (« Ici l'on parle de la seigneurie et de ses piliers ») « L'amour doit être chez les uns et chez les autres, car le seigneur doit aimer ses sujets de grand cœur et de foi claire, et veiller de jour comme de nuit au profit commun de la ville et de tous les hommes ; de la même manière, ceux-ci doivent aimer le seigneur avec un cœur droit et une intention sincère de lui donner des conseils et de l'aide pour maintenir son office, car en tant qu'il n'est qu'un seul d'entre eux, il ne pourrait rien faire sinon par eux ».	Lorsqu'il « fait connaître son opinion aux gouvernants de la cité, il affirme enfin que de même que le peuple "devrait se consacrer nuit et jour au bien commun de sa cité", de même ses gouvernants doivent assurer "de ne jamais rien faire qui ne soit pour le bénéfice manifeste de la cité tout entière" » ² .

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p.80.

Or, bien que Skinner rattache ces différentes idées aux propos des auteurs ou historiens romains à tendance républicaine, il aurait fallu déterminer avec précision – comme le suggère Cary J. Nederman – le nombre d’occurrences, dans les différentes œuvres de Latini, du terme « liberté ». Cela aurait permis d’analyser concrètement les allégeances de Latini pour les valeurs républicaines romaines, où la *libertas* désignait « la liberté civile conçue par Cicéron et les Romains en général, dont le maintien était considéré comme la valeur fondamentale et le but de la République »¹. Nous y reviendrons avec l’analyse de Cary J. Nederman, dans la section qui suit.

En attendant, et pour clôturer ici nos propos sur les travaux de Quentin Skinner, il convient de relever que ce dernier a ainsi cherché à montrer que les théoriciens pré-humanistes, tel que Latini, qu’il place au premier plan, auraient ainsi préfigurés un « républicanisme néo-républicain », tel qu’il s’articula autour de deux traditions intellectuelles. D’une part, celle qui sera ultérieurement reprise et développée par David Hume (1711-1776), selon laquelle les institutions sont elles-mêmes responsables de la vertu ou de la corruption² ; et, d’autre part, celle qui fut développée par Nicolas Machiavel (1469-1527), puis qui sera reprise par Montesquieu (1689-1755), selon laquelle ce qui compte n’est pas tant la santé du gouvernement que celle du gouvernant lui-même³. C’est particulièrement cette dernière piste qui aurait été anticipée par les auteurs pré-humanistes, selon Skinner, lorsqu’ils se sont intéressés aux vertus nécessaires au bon gouvernement, celui-ci étant entendu sous la forme d’un rejet des formes traditionnelles de gouvernement et des conceptions traditionnelles de noblesse⁴. Ainsi, la

¹ NEDERMAN, Cary J., *Rhetoric and Republicanism in the Thought of Brunetto Latini*, op. cit., p.114 [dans le texte : « the civil liberty conceived by Cicero and Romans generally, the maintenance of which was considered to be the fundamental value and purpose of the Republic »].

² Ici, la corruption n’est donc pas seulement d’ordre moral, mais aussi d’ordre institutionnel, car elle découle de structures politiques défaillantes et déséquilibrées : cf, par exemple, David Hume, *Essais moraux, politiques et littéraires et autres essais*, G. Robel (trad.), Presses Universitaires de France, Paris, 2001 (particulièrement les essais « De la liberté civile » et « De la balance du pouvoir »).

³ Autrement dit (pour synthétiser ici), les contextes politiques dépendent directement des vertus humaines (ou de leur déclin) chez l’homme : cf par exemple Machiavel, *Le Prince*, Y. Levy (trad.), Flammarion, Paris, 2024 (particulièrement les chapitres VI et XV), et Id., *Discours sur la première décade de Tite-Live*, T. Guiraudet (éd.), Les Belles Lettres, Paris, 2022 (par exemple I,58, où il est question des qualités du dirigeant et où l’auteur prend l’exemple de Rome). Cf Montesquieu, *De l’esprit des lois*, Gallimard, Paris, 2024 (particulièrement le livre III).

⁴ Selon Skinner, en effet, Latini aurait affirmé (avant Dante) que « le seul critère de la vraie noblesse doit être de posséder la vertu ». Plus tard, Dante reprendra cette idée : « Comme chez Latini, la discussion débouche sur ce résultat radical que la qualité de noblesse, valant titre pour permettre à un homme d’être le chef de son peuple, doit être considérée comme un caractère purement personnel, un accomplissement individuel plutôt que relever de l’appartenance à des familles se trouvant être anciennes ou riches ». Cf SKINNER, Quentin, *Les fondements de la pensée politique moderne*, op. cit., p.81-82. Dans son *Convivio*, Dante montrera en quoi la majorité des hommes s’est fourvoyée en s’éloignant de la vraie définition de la noblesse, et ce, en accordant notamment foi à la traditionnelle autorité impériale : « il faut savoir que Frédéric de Souabe, dernier empereur des Romains [...] prié de dire ce qu’était noblesse, répondit que c’était antique richesse et belles coutumes », Dante, *Banquet*, dans *Œuvres complètes*, A. Pézard (éd.), Gallimard, Paris, 1965, p.439, IV.III.6 [rééd. : 2023]. Contrairement à cette définition traditionnelle, qui associe la noblesse à la naissance, à l’ancienne richesse ou aux privilèges héréditaires, Dante définit la véritable noblesse comme la « perfection de sa propre nature en chaque chose » et la considère

réflexion sur le bon gouvernement se serait ainsi insérée dans une réflexion plus spécifiquement axée sur l'esprit des gouvernants – plutôt que sur les institutions elles-mêmes – et c'est précisément dans ce cadre qu'une discussion autour des vertus (cardinales, morales, actives) était particulièrement importante. Comme le souligne Viroli : « L'orizzonte politico di Latini è ancora centrato sulla figura del reggitore, più che sulla forma di governo »¹.

Nous avons donc considéré ici, de manière approfondie, l'analyse de Quentin Skinner sur l'émergence de ce qu'il considère comme un « pré-humanisme » au XIII^e siècle, au sein des communes italiennes. Contrairement à ce que pensait Hans Baron, Skinner soutient donc que l'émergence des idéaux républicains n'est pas un phénomène ayant émergé au XV^e siècle (avec ce que Baron appelait l'« humanisme civique »), mais bien plus tôt, dès le XIII^e siècle, avec des figures pionnières telles que Brunetto Latini, qui aurait joué un rôle clé dans l'émergence de la pensée politique et rhétorique communale. Au cours de son exil en France, le Florentin se serait en effet familiarisé avec les écrits cicéroniens, notamment avec les traités rhétoriques (comme le *De inventione* et les discours politiques de Cicéron). Cela aurait favorisé la circulation et l'introduction d'une nouvelle méthode en Italie, axée sur la rhétorique et l'imitation des grands auteurs classiques. La préférence nette de Latini pour le gouvernement de type communal, supérieur aux régimes de types monarchique et aristocratique, aurait également alimenté une prise de position favorisant explicitement (selon Skinner) les valeurs républicaines, comme le concept d'autogouvernance, de participation citoyenne, ou encore de liberté civile, qui trouvaient leurs origines chez des auteurs classiques comme Cicéron ou Salluste. Cela dit, la critique reconnaîtra des limites aux investigations de Skinner dans la méthodologie employée par ce dernier ainsi que dans la rigueur de sa recherche au sein du corpus brunétien.

comme une « semence de félicité » mise par Dieu dans l'âme bien disposée (cf *Banquet*, IV.XVI.4). Cette noblesse se manifeste par les actions vertueuses et dépend ainsi des vertus morales et intellectuelles de l'homme. Sur la question spécifique de la noblesse, nous renvoyons ici aux études de CASTELNUOVO, Guido, *Revisiter un classique : noblesse, hérédité et vertu d'Aristote à Dante et à Bartole (Italie communale, début XIII^e-milieu XIV^e siècle)*, dans M. van der Lugt et C. de Miramon (dir.), *L'hérédité entre Moyen Âge et époque moderne*, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Florence, 2008, pp.105-155 ; ID., *Être noble dans la cité. Les noblesses italiennes en quête d'identité (XIII^e-XV^e siècle)*, op. cit. ; et ID., *Entre marqueurs d'appartenance et négociation identitaire : les noblesses citadines dans l'Italie communale du XIII^e siècle*, op. cit.

¹ VIROLI, Maurizio, *Dalla politica alla ragion di Stato. La scienza del governo tra XIII e XVII secolo*, op. cit., p.18 [L'horizon politique de Latini est encore centré sur la figure du souverain, plus que sur la forme de gouvernement].

À la suite de Quentin Skinner, d'autres historiens se sont à leur tour interrogés sur l'identification d'un vocabulaire spécifiquement républicain au Moyen Âge. Là encore, l'intérêt pour Latini au cours des dernières années semble avoir été grandement influencé par cette démarche historiographique¹. Cary J. Nederman, qui a cherché à montrer que le langage républicain était en réalité multiforme (car il ne saurait y avoir un seul républicanisme)², a pu à son tour se pencher sur la figure de Latini. Initiant ses travaux autour de la remise en question du présupposé historiographique d'une « révolution aristotélicienne » au XIII^e siècle (qui voyait dans la redécouverte de l'*Ethique à Nicomaque* et de la *Politique* d'Aristote un tournant majeur dans la philosophie politique médiévale)³, Nederman a alors mené une étude exclusive sur la pensée de Latini via une réflexion générale sur le(s) républicanisme(s), dans un article de 2003⁴. Ici, il reconsidérerait la pensée politique de Latini à partir d'un angle économique : l'objectif était de montrer que Latini défendait un « républicanisme commercial » (qui explique donc le titre de notre section), basé sur la production de biens, l'échange ou encore la sécurité matérielle. Par-là, Nederman s'insérait donc également dans une démarche cherchant à minimiser l'écart entre républicanismes médiévaux et renaissants. Cela dit, son point de vue n'est pas le même que celui de Skinner. Avant de nous pencher plus attentivement sur ce qu'il appelait le « républicanisme commercial » de Latini, il convient de revenir un instant sur la critique adressée à la méthodologie de Skinner, dans un article de 1985⁵.

¹ Cf NEDERMAN, Cary J., *Brunetto Latini's Commercial Republicanism*, dans Id., *Lineages of European Political Thought. Explorations along the Medieval/Modern Divide from John of Salisbury to Hegel*, The Catholic University of America Press, Washington, 2009, pp.141-159, p.141 : « L'enthousiasme pour le républicanisme qui a saisi les théoriciens politiques et les historiens au cours des cinquante dernières années a rapporté des récompenses inattendues à une foule d'auteurs depuis longtemps oubliés ou peu appréciés. Aucun penseur n'a peut-être autant profité de ce renouveau pour restaurer sa réputation que Brunetto Latini, rhéteur et fonctionnaire florentin du XIII^e siècle » [dans le texte : « The enthusiasm for republicanism that has gripped political theorists and historians during the last fifty years or so has reaped unintended rewards for a host of authors who had been long forgotten or little appreciated. Perhaps no thinker benefited more from this revival in the restoration of his reputation than Brunetto Latini, the thirteenth-century Florentine rhetorician and civil servant »].

² Sur ce sujet en particulier, voir notamment Id., *Rhetoric, reason and republic: republicanisms – ancient, medieval and modern*, *op. cit.*

³ Les textes de Nederman relatifs à ce débat sont nombreux, mais nous pouvons citer ici : Id., « Nature, Sin and the Origins of Society : the Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought », *op. cit.* ; « Aristotelianism and the Origins of 'Political Science' in the Twelfth Century », dans *Journal of the History of Ideas*, 52-2 (1991), pp.179-194 ; « The Meaning of 'Aristotelianism' in Medieval Moral and Political Thought », dans *Journal of the History of Ideas*, 57-4 (1996), pp.563-585 ; ou encore *Rhetoric, reason and republic: republicanisms – ancient, medieval and modern*, *op. cit.*

⁴ Voir, pour l'instant, Id., « Commercial Society and Republican Government in the Latin Middle Ages: the Economic Dimensions of Brunetto Latini's Republicanism », *op. cit.*

⁵ Id., « Quentin Skinner's State: Historical Method and Traditions of Discourse », *op. cit.*

Pour rappel, l'approche contextualiste de Skinner consistait à rejeter une approche téléologique de l'histoire, qui consistait à apposer des problèmes ou des idées pérennes sur la représentation de l'histoire, et à proposer, en alternative, une lecture contextualiste et intentionnaliste de celle-ci (c'est-à-dire l'idée selon laquelle les textes ne peuvent être lus et compris que par une appréhension préalable du contexte historique précis de leur élaboration). Nederman revient alors sur le présupposé skinnérien (présenté dans les *Foundations*), selon lequel une nouvelle conception de l'Etat aurait émergé à partir du XIII^e siècle : « En effet, un “changement décisif” se produit pour Skinner avec la réorientation progressive de la théorie politique, loin de l'idéal du pouvoir monarchique personnel et vers la reconnaissance d'une entité administrative distincte de son chef »¹. Skinner aurait ainsi identifié, au sein des écrits politiques européens de cette période, une certaine « unité thématique », qui allait fournir les fondements de la théorie moderne de l'Etat². Cela dit, affirme Nederman, avec une telle revendication, Skinner semblait aller à contre-courant de sa propre approche méthodologique, dont les préceptes exigeaient « que les concepts et les textes politiques soient “historico-dégradables : dissolvables dans les circonstances” »³. Or, si l'idée d'Etat a pu animer et diriger les écrits politiques sur une période aussi longue, c'est qu'elle résistait « à un tel traitement épisodique » et, par là même, « Skinner semble avoir violé son propre code méthodologique »⁴. Toutefois, selon Nederman, cette lecture apparemment contradictoire de Skinner reste un peu hâtive et mériterait d'être nuancée. En fait, Skinner aurait maintenu son cadre méthodologique dans les *Fondations* :

Chaque aspect caractéristique du concept moderne d'Etat a été conçu progressivement, indépendamment des autres éléments à partir desquels l'idée d'Etat devait être façonnée. Par conséquent, l'histoire dans les *Fondations* reste essentiellement épisodique, bien que Skinner aborde plusieurs événements particularisés au lieu d'un seul. Mais non seulement Skinner ne se préoccupe pas de la formation de l'Etat en tant que phénomène historique, mais il est totalement hors de propos pour son argument de savoir comment (ou même si) l'Etat en tant que phénomène historique s'est

¹ *Ibid.*, p.344 [dans le texte : « In effect, a 'decisive shift' occurs for Skinner with the progressive reorientation of political theory away from the ideal of personal monarchic rule and towards the recognition of an administrative entity distinct from its head »]. Pour rappel, dans son introduction aux *Fondations*, Skinner affirmait vouloir « offrir, au travers des textes théoriques de ces époques, un éclairage historique plus général sur la manière dont s'est formée la conception moderne de l'Etat », en tant qu'une telle conception se serait formée entre le XIII^e siècle et le XVI^e siècle : SKINNER, Quentin, *Les fondements de la pensée politique moderne*, op. cit., p.8.

² *Ibid.* : « Skinner would therefore appear to maintain that a sort of 'thematic unity' governed the course of European political writing, over a period of more than three hundred years ». Nederman reprend ici l'expression « thematic unity » de MINOGUE, Kenneth Robert « Method in Intellectual History: Quentin Skinner's 'Foundations' », dans *Philosophy*, 56-218 (1981), pp.533-552, p.545.

³ *Ibid.*, p.344-345. Nederman cite à nouveau Minogue ici [dans le texte : « that political concepts and texts be 'historio-degradable: dissolvable into circumstance' »].

⁴ *Ibid.*, p.345 [dans le texte : « resists such episodic treatment » / « Skinner seems to have violated his own methodological code »].

formé. Les facteurs historiques qui ont servi de catalyseur aux conditions préalables théoriques de la notion moderne d'Etat sont traités par Skinner comme dispersés et non liés¹.

Skinner aurait ainsi préservé une certaine distance entre la façon dont une pensée a pu être créée (c'est-à-dire l'intention) et le « processus historique réel » de sa formation. Cela dit, Nederman reproche tout de même à Skinner d'avoir appréhendé l'histoire de manière atomisée, en considérant les événements historiques comme des unités isolées et sans aucun lien les unes avec les autres, ce qui ne permettrait pas de comprendre comment les idées politiques ont pu se développer de façon continue au fil du temps. L'alternative méthodologique proposée par Nederman est alors de se concentrer sur le repérage de « problèmes récurrents posés à un théoricien à une époque donnée »². En d'autres termes, il faut dépasser les « intentions » conscientes de l'auteur, afin d'appréhender plus attentivement les questions implicites et sous-jacentes qui sont reliées à son expérience historique. Cet excursus sur la critique de la méthodologie skinnérienne par Nederman nous semblait nécessaire, afin de comprendre comment celui-ci en était arrivé à s'interroger, non pas sur des débats qui auraient ponctué le Moyen Âge de façon épisodique, mais sur toute une tradition « républicaine » qui se caractérisait précisément par son hétérogénéité³. Partant du constat selon lequel la République romaine incarnait, dès la fin du Moyen Âge, « l'apothéose de l'autonomie gouvernementale » pour de nombreux auteurs, Nederman s'interroge alors sur les différents *discours* qui ont pu en émerger.

C'est dans ce cadre que la réflexion de Nederman est amenée vers l'étude de Brunetto Latini, qu'il considère (comme on l'a dit), comme le représentant d'un « républicanisme commercial »⁴. Nederman voit effectivement dans le *Trésor* « une description républicaine vigoureuse de l'art de gouverner et de la nature de la communauté », qui aurait grandement incité le fait que Latini jouisse « aujourd'hui d'une renommée assez répandue en tant que principal défenseur humaniste des valeurs et des idéaux républicains »⁵. Cette lecture

¹ *Ibid.* [dans le texte : « In short, each characteristic aspect of the modern concept of the state was devised incrementally, in isolation from the other components out of which the idea of the state was to be moulded. Consequently, history in the *Foundations* remains essentially episodic, although Skinner is now addressing several particularized events instead of a single one. But not only Skinner not concerned about the formation of the state as an historical phenomenon, it is thoroughly irrelevant to his argument how (or even whether) the state as an historical phenomenon was being formed. The historical factors which served as a catalyst for the theoretical preconditions for the modern notion of the state are treated by Skinner as scattered and unconnected »].

² Cf *ibid.*, p.348 [dans le texte : « recurrent questions [...] presented to a theorist during any given age »].

³ Voir notamment NEDERMAN, Cary J., *Rhetoric, reason and republic: republicanisms – ancient, medieval and modern*, *op. cit.*

⁴ NEDERMAN, Cary J., « Commercial Society and Republican Government in the Latin Middle Ages: the Economic Dimensions of Brunetto Latini's Republicanism », *op. cit.*

⁵ NEDERMAN, Cary J., *Brunetto Latini's Commercial Republicanism*, *op. cit.*, p.142 [dans le texte : « proposed a vigorous republican account of the art of government and the nature of community [...]. Latini now enjoys quite widespread renown as a leading humanistic proponent of republican values and ideals »].

républicaine de Latini aurait trouvé ses points d'attache dans « ses sensibilités littéraires, son attachement à la rhétorique et son éloge des vertus civiques classiques »¹. Mais Nederman apporte quelque chose d'original aux études sur Latini, notamment à la théorie de Skinner – qui reconnaissait certes, l'importance républicaine de Latini, mais sans y voir sa valorisation toute particulière du commerce. Latini était loin, selon Nederman, de négliger ou de mépriser la richesse matérielle : au contraire, les activités de type économique auraient été pleinement intégrées dans sa pensée politique.

Avant d'en dire plus, il convient de replacer les hypothèses de Nederman dans leur contexte historiographique. En effet, il s'inscrit dans un débat développé par Maurizio Viroli². Ce dernier s'était intéressé à la question de la transformation du langage politique entre le XIII^e siècle et le XVII^e siècle. Partant du constat selon lequel le XIII^e siècle avait constitué un moment crucial dans le développement du langage politique européen, il en attribuait tous les mérites au *Trésor* de Latini : « Prima del *Trésor* di Latini, e della riscoperta dell'aristotelismo politico, non si trovano, nella letteratura sul governo comunale, menzioni di una scienza o di un'arte politica »³. Latini aurait ainsi été l'initiateur d'un nouveau langage politique, désormais centré sur des valeurs morales et civiques. Mais au XVII^e siècle, expliquait Viroli, ce langage se serait transformé en une « ragion di Stato » (que l'on pourrait traduire, en français, par « raison d'Etat »), destituant par là même l'idée de politique comme art du bon gouvernement et/ou de philosophie civile :

La nascita e l'affermazione del linguaggio della ragion di stato coincisero, in altre parole, con il declino del linguaggio della politica che si affermò nella seconda metà del Duecento e conobbe il suo massimo splendore nell'epoca dell'umanesimo civile. [...] La vicenda che cerco di ripercorrere rivela l'esistenza di una distinzione storicamente e concettualmente importante fra la concezione della politica intesa come l'arte di conservare una *respublica*, nel senso classico di una comunità di individui che vivono insieme in giustizia, e la politica come arte dello stato, ovvero l'abilità di mantenere lo stato nel senso del potere di una persona o di un gruppo sulle istituzioni pubbliche [...]⁴.

¹ *Ibid.*, p.142 [dans le texte : « its literary sensibilities, its attachment to rhetoric, and its praise for classical civic virtues »].

² *Ibid.* Cf VIROLI, Maurizio, *From Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p.8 [réed. italienne : 1995], à propos de qui Nederman écrit : « Dans la même veine [que Skinner ici], Maurizio Viroli, relatant la transformation du langage politique républicain entre 1250 et 1600, remarque : “Brunetto Latini... apparaît comme un personnage central de l'histoire, comme un écrivain qui a condensé dans une définition générale la notion de politique qui avait émergé de la tradition des vertus politiques et de la ‘sagesse civile’ romaine” » [dans le texte : « In a similar vein, Maurizio Viroli, recounting the transformation of republican political language between 1250 and 1600, remarks, ‘Brunetto Latini... emerges as a central character in the story, as a writer who condensed in a general definition the notion of politics that had emerged from the tradition of political virtues and the Roman ‘civil wisdom’ »].

³ VIROLI, Maurizio, *Dalla politica alla ragion di Stato*, op. cit., p.37 [Avant le *Trésor de Latini* et la redécouverte de l'aristotélisme politique, on ne trouve pas, dans la littérature sur le gouvernement communal, de mentions d'une science ou d'un art politique].

⁴ *Ibid.*, p.viii [La naissance et l'affirmation du langage de la raison d'Etat ont coïncidé, en d'autres termes, avec le déclin du langage de la politique qui s'affirma dans la seconde moitié du XIII^e siècle et connu sa splendeur maximale dans l'époque de l'humanisme civil. [...] L'histoire que je cherche à retracer relève l'existence d'une

Selon les termes de Nederman, Viroli aurait alors dépeint Brunetto Latini « comme un personnage central de l’histoire, comme un écrivain qui a condensé dans une définition générale la notion de politique qui avait émergé de la tradition des vertus politiques et de la “sagesse civile” romaine »¹. Latini aurait alors élaboré la définition de ce que l’on entendait par « politique » jusqu’au XVIIe siècle, c’est-à-dire « arte di governare secondo giustizia e secondo ragione »². Par la suite, cependant, plusieurs éléments séparèrent cette conception de la politique de celle de la « raison d’Etat » - cette dernière devenant alors la conception moderne du langage politique. Viroli relevait alors plusieurs caractéristiques du langage politique du XIIIe siècle, tel qu’il fut développé par Latini :

Fin	La fin de la politique est « la conservazione della <i>respublica</i> , nel senso di comunità di uomini che vivono insieme in giustizia sotto il governo della legge » ³ .
Moyens	Les moyens pour y arriver « devono essere <i>sempre</i> legittimi » ⁴ .
Origines	« Dal punto di vista intellettuale la politica è figlia dell’etica e del diritto » ⁵ .
Signification de « raison »	« nel caso della potestà, “ragione” significa <i>recta ratio</i> (in senso ciceroniano) » ⁶ .
Signification de « prudence »	Dans les deux cas (politique ou raison d’Etat), la prudence est considérée comme une vertu essentielle du gouvernant, mais la signification de ce terme n’est pas tout à fait la même : les théoriciens de la politique « intendevano per prudenza la retta ragione nelle cose pratiche, quindi mai separabile dalla giustizia » ⁷ .

distinction historiquement et conceptuellement importante entre la conception de la politique entendue comme l’art de conserver la ‘respublica’, dans le sens classique d’une communauté d’individus qui vivent ensemble dans la justice, et la politique comme art de l’Etat, c’est-à-dire l’habileté à maintenir l’Etat dans le sens du pouvoir d’une personne ou d’un groupe sur les institutions publiques].

¹ NEDERMAN, Cary J., *Brunetto Latini’s Commercial Republicanism*, op. cit., p.142 [dans le texte : « In a similar vein, Maurizio Viroli, recounting the transformation of republican political language between 1250 and 1600, remarks, ‘Brunetto Latini... emerges as a central character in the story, as a writer who condensed in a general definition the notion of politics that had emerged from the tradition of political virtues and the Roman ‘civil wisdom’ »]. Cf VIROLI, Maurizio, *From Politics to Reason of State*, op. cit., p.8.

² Id., *Dalla politica alla ragion di Stato*, op. cit., p.ix [art de gouverner selon la justice et selon la raison].

³ Ibid. [la fin est la conservation de la république, au sens d’une communauté d’hommes qui vivent ensemble dans la justice et sous le gouvernement de la loi]. À l’inverse : « Nel caso della ragion di stato, il fine è lo stato, legittimo o illegittimo, giusto o ingiusto che sia » [Dans le cas de la raison d’Etat, la fin est l’Etat, légitime ou illégitime, juste ou injuste qu’il soit].

⁴ Ibid. [doivent être toujours légitimes]. Viroli souligne. À l’inverse, « nel caso della ragion di stato, devono essere semplicemente efficaci » [dans le cas de la raison d’Etat, ils doivent être simplement efficaces].

⁵ Ibid. [Du point de vue intellectuel, la politique est fille de l’éthique et du droit]. À l’inverse, « la ragion di stato è figlia dell’arte dello stato, l’arte di conquistare, conservare, allargare il potere di un uomo o di una famiglia o di una fazione » [la raison d’Etat est fille de l’art de l’Etat, l’art de conquérir, conserver, élargir le pouvoir d’un homme, d’une famille ou d’une faction].

⁶ Ibid. [dans le cas de la politique, “raison” signifie *recta ratio* [bonne raison] (au sens cicéronien)]. À l’inverse, « nel caso di ragion di stato “ragione” ha un significato strumentale e indica la capacità di calcolare l’efficacia dei mezzi rispetto al fine » [dans le cas de la raison d’Etat, “raison” a une signification instrumentale et indique la capacité de calculer l’efficacité des moyens par rapport à la fin].

⁷ Ibid. [ils] entendaient par prudence la droite raison dans les choses pratiques, donc jamais separabile de la justice]. Les théoriciens de la raison d’Etat, quant à eux, entendaient plutôt « la semplice capacità di decidere la prassi più efficace per conservare lo stato » [la simple capacité de décider de la pratique la plus efficace pour maintenir l’Etat].

Selon Viroli, la bascule entre la politique et la raison d'Etat aurait été responsable d'un réel changement dans la manière de « faire » la politique. Avant l'avènement de la « raison d'Etat », la politique était considérée comme un objet prestigieux, bon par définition, et visant le bien commun : « Brunetto Latini e gli scrittori politici umanisti erano principalmente dei retori e come tali elaborarono delle definizioni eulogistiche della politica. Il loro scopo era di persuadere i lettori a perseguire nobili ideali »¹. Il s'agissait alors de mettre en lumière la cité et le bien commun (de maintenir la république), alors que, dans le cas de la raison d'Etat, il s'agissait plutôt de tout faire pour « acquiesce e conservare il potere », qu'elle que soit la légitimité de celui-ci et sa nature². Pour autant, Viroli précisait qu'il ne faudrait pas non plus considérer ces deux « langages politiques » comme des antagonistes : il s'agirait plutôt de chevauchements.

En outre, toujours selon Viroli, le XIIIe siècle pouvait alors se résumer au travail d'une réélaboration et d'une adaptation des « sparse rovine della saggezza greca e romana », en vue de dessiner le profil de « l'uomo politico »³. Cette « rinascita » aurait été due, en grande partie, à l'essor des républiques citadines italiennes au cours des XIe et XIIe siècles⁴. Dans ce cadre, Latini allait proposer une définition originale de la politique (notamment par le lien qu'il allait tisser entre celle-ci et la rhétorique), au point que celle-ci jouisse d'une « grande fortuna nell'età umanistica e rinascimentale »⁵.

De la continuité de Viroli, Cary J. Nederman affirme donc également que Latini, par sa description de l'art de gouverner dans le *Trésor*, peut être considéré comme un républicain, « dans le moule de ses successeurs des XVe et XVIe siècles »⁶. Mais Nederman rejette l'idée (baronnienne) selon laquelle ce n'est qu'avec « l'humanisme civique » du XVe que l'on aurait assister à l'exaltation de la richesse matérielle. Pour rappel, Hans Baron distinguait entre deux

¹ *Ibid.*, p.x [Brunetto Latini et les écrivains politiques humanistes étaient avant tout des rhétoriciens et, comme tels, ils ont développé des définitions élogieuses de la politique. Leur objectif était de persuader les lecteurs de poursuivre de nobles idéaux].

² *Ibid.* [acquiesce et conserver le pouvoir].

³ *Ibid.*, p.3 [les ruines dispersées de la sagesse grecque et romaine / l'homme politique].

⁴ Cf, un peu plus loin : « Anche se il linguaggio della politica che si diffuse nella seconda metà del XIII secolo non fu prodotto esclusivamente dall'ideologia dei governi repubblicani o popolari, l'esperienza storica dei liberi comuni e la loro lotta contro la tirannide furono elementi essenziali a stimolarne la rinascita. Per quanto riguarda le radici intellettuali, possiamo sostenere che le tradizioni di pensiero che cooperarono alla ricostruzione del linguaggio della politica furono soprattutto la tradizione delle virtù politiche, l'aristotelismo e il diritto romano » : *ibid.* [Même si le langage de la politique qui se diffusa dans la seconde moitié du XIIIe siècle ne fut pas exclusivement produit par l'idéologie des gouvernements républicains ou populaires, l'expérience historique des communes libres et leur lutte contre la tyrannie furent des éléments essentiels pour en stimuler la renaissance].

⁵ *Ibid.*, p.15 [grande fortune dans l'ère humaniste et renaissante].

⁶ NEDERMAN, Cary J., *Brunetto Latini's Commercial Republicanism*, op. cit., p.142 [dans le texte : « in the mold of his fifteenth- and sixteenth-century successors »].

formes de républicanismes : l'un spécifiquement médiéval, qui reposait sur la « glorification de la pauvreté » (pour reprendre ici les termes de Nederman), et l'autre, qui caractérisait « la pensée républicaine des humanistes civiques de la Renaissance », qui glorifiaient au contraire l'enrichissement personnel et collectif¹. Selon Baron, la différence entre les deux reposait sur la représentation du développement économique, que ce soit à titre individuel et communautaire.

Nous insistons ici davantage sur ce point développé par Baron, dans la mesure où Nederman va précisément partir de ce présupposé pour repenser « l'humanisme médiéval ». À première vue, Nederman semble donc s'inscrire par là même dans le sillage de Quentin Skinner ; or, selon celui-là, celui-ci - qui avait pourtant « tant fait pour révéler les faiblesses de l'explication de Baron » - se serait bien plus rapproché de l'interprétation de Baron qu'il ne voulait le croire : « Skinner décèle chez Latini précisément la doctrine que Baron avait attribué aux républicains d'avant la Renaissance : selon laquelle une cause importante de “la perte de la liberté civique est l'augmentation de la richesse privée”, puisque “la poursuite du gain privé est contraire à la vertu publique” »². Skinner relevait, en effet, deux facteurs pouvant expliquer la perte de la liberté civile et l'affaiblissement des cités : d'un côté, une organisation croissante en factions internes et, d'autre part, une « augmentation de la richesse privée » (élément contraire à l'idée de vertu politique). C'est en ce sens que Latini aurait donc encensé ses concitoyens à préserver le bien commun, plutôt qu'à le détruire au profit d'intérêts privés.

Mais Nederman propose ici une tout autre lecture du *Trésor*. Bien qu'il soit exact que « Latini n'était pas un partisan de la cupidité et de la richesse excessive », ce n'est pas pour autant qu'il congédiait toute forme d'enrichissement, qui pouvait s'avérer très utile pour la cité³. C'est en ce sens que Nederman reprend alors l'idée de « républicanisme commercial », déjà développé par Baron pour désigner les républicains de la Renaissance, afin de la redimensionner. En réalité, affirme Nederman, certains auteurs du XIII^e siècle, dont Brunetto Latini faisait indéniablement partie, faisaient prévaloir ce type de pensée. Par conséquent, il est

¹ *Ibid.*, p.143 [dans le texte : « glorification of poverty » / « the republican thought of the Renaissance civic humanists »]. Nederman renvoie ici, plus spécifiquement, à l'affirmation de Baron selon laquelle ce ne serait qu'après l'affaiblissement de la tradition du Trecento qu'était « devenu possible pour les humanistes de regarder la vie [...] avec les yeux de citoyens reconnaissant fièrement le travail et les biens acquis par eux-mêmes comme le fondement de la moralité et de la grandeur de leur cité ». La citation est tirée de BARON, Hans, *In Search of Florentine Civic Humanism*, 1, Princeton University Press, Princeton, 1988, p.226 [dans le texte : « did it become possible for humanists to look at life [...] with the eyes of citizens proudly acknowledging work and self-acquired possessions as the foundation of morality and the greatness of their city »].

² *Ibid.* [dans le texte : « Skinner detects in Latini precisely the doctrine that Baron had ascribed to the pre-Renaissance republicans: that an important cause of ‘the loss of civic liberty is the increase of private wealth’, since ‘the pursuit of private gain is inimical to public virtue’ »]. Les citations sont directement issues de SKINNER, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, op. cit., p.42.

³ *Ibid.* [dans le texte : « Latini was no advocate of greed and excessive wealth »].

faux de vouloir opposer la recherche de prospérité matérielle et la vertu civique (comme a pu le faire Skinner). La réflexion de Latini en constitue la preuve : dans le *Trésor*, il articulait déjà le commerce et la vertu, en mettant notamment au premier plan les métiers manuels (ou mécaniques), traditionnellement dévalorisés. Plus précisément, la politique y est appréhendée comme un art inclusif, comprenant le langage (« politique “en paroles” »), ainsi que les métiers mécaniques (« politique “en faits” »¹). Les vertus éthiques (tant exaltées par Aristote dans l'*Ethique*, qui sera traduite, en partie, et commentée, comme nous l'avons déjà souligné, dans le deuxième livre du *Trésor*²) sont ainsi reliées, de façon inédite selon Nederman, aux qualités productives des citoyens. En ce sens, Latini intègre une donnée fondamentale du républicanisme (telle que Baron l'avait réservée aux humanistes renaissants) : la légitimité de la production manuelle dans le fonctionnement et l'équilibre de la société. Latini aurait ainsi privilégié un équilibre entre bien commun et intérêts privés. Nederman va même jusqu'à affirmer que la question des besoins économiques de la commune aurait constitué le cœur de la théorie politique de Latini, dans la mesure où cela conditionnait l'accès au bien-être individuel et collectif :

Pour appuyer cette lecture, je soutiens que la pensée républicaine de Latini embrasse la position selon laquelle les institutions autonomes dépendent d'une société dont la conception du bien commun inclut au centre la création et l'échange des nécessités matérielles requises pour le bien-être et le confort physique, et sont particulièrement bien adaptées à son maintien³.

Aussi, Nederman montrait qu'était déjà bien présente chez Latini l'idée d'une direction commune de l'humanité comme garantie de la réalisation de la perfectibilité humaine. Il aurait pu avoir cette intuition par la lecture de l'*Ethique* (ou du moins, comme nous le précisons, un abrégé de celle-ci)⁴. Ici, en effet, la prudence (*phronèsis*) constitue la vertu politique par

¹ Par exemple, Brunetto Latini, *Trésor*, p.12, I.4.6 : « Et ainsi elle [la politique] nous enseigne tous les arts et tous les métiers qui sont nécessaires à la vie de l'homme ; c'est-à-dire en deux manières, car l'une est en œuvre et l'autre est en parole : celle qui est en œuvre [ou 'politique en faits'] correspond aux métiers que l'on fait toujours avec les mains et les pieds : ce sont les forgerons, les tisserands et les cordonniers, et ces autres métiers qui sont nécessaires à la vie des hommes, qui sont appelés mécaniques. Celle qui est en parole [ou 'politique en parole'] renvoie aux métiers faits avec sa bouche et sa langue, qui sont de trois sortes, sur lesquelles sont établies trois sciences : grammaire, dialectique et rhétorique ».

² Propos qui seront d'ailleurs attentivement analysés dans la partie II de la thèse.

³ *Ibid.* [dans le texte : « In support of this reading, I contend that Latini's republican thought embraces the position that self-governing institutions both depend upon and are especially well suited to sustain a society whose conception of the common good includes centrally the creation and exchange of those material necessities required for physical welfare and comfort »].

⁴ Nous y reviendrons plus en détail dans la deuxième partie de la thèse, mais nous pouvons d'ores et déjà en dire quelques mots. En effet, dans l'*Ethique*, Aristote invite à penser le réel comme un processus de détermination de plus en plus abouti de matière, et comme l'actualisation des potentialités de celle-ci. C'est donc par l'apparition d'organes, c'est-à-dire de différenciation dans le corps anhoméomère (dont les parties de matière sont différentes entre elles), que l'on atteint un niveau supérieur de détermination. Chez l'homme, c'est l'âme qui va constituer l'entéléchie première (c'est-à-dire sa plus haute possibilité de détermination et d'accomplissement). À l'aide de ce schéma, Aristote souhaite en réalité dépasser le dualisme du corps et de l'âme présent chez Platon : selon

excellence, en tant que capacité à bien délibérer concernant le bien humain et la vie humaine dans son individualité et dans son ensemble¹. La question de la bonne gestion des affaires publiques, en vue du bien humain, semblait donc déjà constituer une piste de réflexion importante dans l'*Ethique* – même si Latini ne disposait pas d'une version complète de celle-ci. Cela dit, cette possibilité n'est pas la seule retenue et au contraire, Nederman veut remettre en question cette hégémonie historiographique consistant à considérer la redécouverte des textes aristotéliens (incluant également la *Politique* ici) comme un réel tournant dans l'histoire de la pensée politique. Un second excursus est ici nécessaire.

Dans un article de 1988, Nederman montrait effectivement que l'idée selon laquelle l'homme est par nature une créature sociale et politique (que l'on a eu tendance à attribuer à la théorie aristotélicienne de la sociabilité naturelle de l'homme) était, en réalité, « l'une des rares doctrines auxquelles presque toute la pensée politique médiévale souscrivait » et constituait un « accord généralisé », et celui-ci ne provenait pas forcément la transmission de la théorie politique d'Aristote à la fin du XIII^e siècle :

[...] ce point de vue a été discrédité car la plupart des autorités classiques et chrétiennes influentes accessibles ont articulé le même concept. Cicéron, Sénèque, les poètes latins, saint Augustin, Lactance, qui renforçaient (ainsi que d'autres) l'idée que l'homme était censé par nature vivre en communauté avec ses semblables. Autrement dit, la redécouverte de la *Politique* d'Aristote par l'Occident n'a fait que confirmer le naturalisme qui avait imprégné presque universellement les vues politiques, philosophiques, juridiques et théologiques médiévales².

Aristote, penser l'âme revient à penser le corps (il en va de même pour l'acte et la puissance, qu'il associe respectivement à l'âme et au corps, l'acte étant toujours plus déterminé que la puissance). C'est dans ce cadre qu'Aristote se demande ce qui constitue le propre de la vie humaine. Il en arrive au résultat suivant : vivre humainement est un acte de l'âme (en tant qu'entéléchie première) accompagné de *logos*, en tant qu'elle admet des médiations.

¹ Cf Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VI.5.1140b4-11 et VI.7.1141a18-21, où d'une part, Aristote donne sa définition de la prudence (« Reste donc que la prudence est une disposition, accompagnée de règle vraie, capable d'agir dans la sphère de ce qui est bon ou mauvais pour un être humain. [...] C'est pourquoi nous estimons que Périclès et les gens comme lui sont des hommes prudents en ce qu'ils possèdent la faculté d'apercevoir ce qui est bon pour eux-mêmes et ce qui est bon pour l'homme en général, et tels sont aussi, pensons-nous, les personnes qui s'entendent à l'administration d'une maison ou d'une cité », *op. cit.*, p.306), et où, d'autre part, il montre que, bien qu'il s'agisse de la vertu politique par excellence (d'après cette définition), la prudence – ou l'art politique – ne constitue pas la plus haute sphère du savoir (« Il est absurde, en effet, de penser que l'art politique ou la prudence soit la forme la plus élevée du savoir, s'il est vrai que l'homme n'est pas ce qu'il y a de plus excellent dans le Monde », *op. cit.*, p.311). Comme le précise Jules Tricot (qui est le traducteur de l'édition française sur laquelle nous nous basons) en note : « [ici] le degré hiérarchique d'une science se mesure à la valeur et à la dignité de son objet. [...] La prudence, en raison de l'infériorité et de la relativité de son objet, n'est donc pas la connaissance suprême » : *ibid.*, n.3.

² NEDERMAN, Cary J., « Nature, Sin and the Origins of Society », *op. cit.*, p.3 [dans le texte : « this view has been discredited on the grounds that most of the influential classical and Christian authorities accessible throughout the whole of the Middle Ages articulated essentially the same concept. Cicero, Seneca, the Latin poets, St. Augustine, Lactantius – these figures (and others besides) all reinforced the notion that man was meant by nature to live in community with his fellows. Thus the rediscovery of Aristotle's *Politics* by the West merely confirmed the naturalism that had almost universally permeated medieval political, philosophical, legal, and theological treatises »]. Ici, Nederman renvoie surtout aux travaux de POST, Gaines, *The Naturalness of Society and the State*, dans Id., *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State, 1100-1322*, Princeton University Press, Princeton, 1964, pp.494-561.

Selon Nederman, cette idée d'association humaine naturelle était donc non seulement déjà présente au XII^e siècle dans les théories politiques médiévales, mais en plus, elle aurait trouvé son origine, non pas dans la réflexion propre d'Aristote (quoiqu'elle fut donc intuitionnable dans l'*Ethique*, comme nous l'expliquions ci-dessus), mais dans une multitude de sources différentes¹. Bien qu'elle ne constituait pas encore une thématique intellectuelle unifiée, son intuition se trouvait déjà chez certains auteurs. En 1991, Nederman remet ainsi en question ce qu'il considère comme l'un des canons favoris de l'historiographie intellectuelle médiévale, qui postulait que la traduction et la transmission de l'*Ethique à Nicomaque* et la *Politique* d'Aristote auraient engendré une « révolution intellectuelle » dans les champs de l'éthique et de la politique autour de 1250 : « cette thèse s'est lentement désintégrée au cours des dernières années, à la suite de développements importants dans la compréhension des idées du XII^e siècle et de leur place dans les contours de la pensée médiévale »². Par exemple, Nederman observe que des points clés de la philosophie morale d'Aristote étaient connus bien avant la circulation de la première version intégrale de l'*Ethique*³ :

[...] les éléments clés du système moral aristotélicien sont entrés dans la circulation générale par le biais de sources « souterraines » et indirectes : des émetteurs intermédiaires, tels que Cicéron et Boèce, ainsi que des références fragmentaires aux questions morales et sociales dans l'*Organon* d'Aristote lui-même, ont fourni la substance à de nombreuses doctrines aristotéliennes au XII^e

¹ À ce sujet, cf également NEDERMAN, Cary J., « The Meaning of 'Aristotelianism' in Medieval Moral and Political Thought », *op. cit.*, où l'on peut lire, p.563-564 : « Aux vues de l'incompatibilité des doctrines primaires aristotéliennes et chrétiennes, aucun auteur d'Europe médiévale ne pouvait épouser fidèlement ou en toute sécurité un aristotélisme sans mélange. L'"aristotélisme" du Moyen Âge possédait donc une qualité paradoxale : il est partout et pourtant nulle part » [dans le texte : « In view of the incompatibility of primary Aristotelian and Christian doctrines, no author in medieval Europe could faithfully or safely espouse an unalloyed Aristotelianism. The 'Aristotelianism' of the Middle Ages thus possesses something of a paradoxical quality: it is everywhere and yet nowhere »]. Sur les différentes options existantes et circulant, au Moyen Âge, sur la naturalité de la politique humaine, cf BRIGUGLIA, Gianluca, « Annotazioni su alcuni line storiografiche attorno a Brunetto Latini », *op. cit.*, qui examine en détail l'article de NEDERMAN, Cary J., « Nature, Sin and the Origins of Society », *op. cit.*

² NEDERMAN, Cary J., « Aristotelianism and the Origins of 'Political Science' in the Twelfth Century », *op. cit.*, p.179, 180 [dans le texte : « an intellectual revolution » / « This thesis has been slowly disintegrating during the past few years, however, as the result of important developments in the understanding of twelfth-century ideas and their place within the contours of medieval thought »].

³ *Ibid.*, p.180. Ici, Nederman renvoie surtout aux travaux, pionniers, de DELHAYE, Philippe : *La Place de l'éthique parmi des disciplines scientifiques au XII^e siècle*, dans *Miscellanea Moralia in Honorem eximii domini Arthur Janssen*, 1, Éditions Nauwelaerts, Louvain, 1949, pp.29-44 ; « L'Enseignement de la philosophie morale au XII^e siècle », dans *Medieval Studies*, 11 (1949), pp.277-299 ; « 'Grammatica' et 'Ethica' au XII^e siècle », dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 25 (1958), pp.59-110. Il renvoie également aux travaux, plus récents (et revenant sur les études de Delhaye) de WIELAND, Georg : *Ethica – Scientia Practica : Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Aschendorff, Münster, 1981 ; *The Reception and Interpretation of Aristotle's Ethics*, dans N. Kretzmann, A. Kenny et J. Pinborg (dir.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp.657-672. Cf aussi NEDERMAN, Cary J. et BRÜCKMANN, John, « Aristotelianism in John of Salisbury *Policraticus* », dans *Journal of the History of Philosophy*, 21 (1983), pp.203-229. Nederman renvoie, enfin, à ses propres travaux antérieurs : « Bracton on Kingship Revisited », dans *History of Political Thought*, 5 (1984), pp.61-77 ; « The Aristotelian Doctrine of the Mean and John of Salisbury's Concept of Liberty », dans *Vivarium*, 24 (1986), pp.128-142 ; « Aristotelian Ethics and John of Salisbury's Letters », dans *Viator*, 18 (1987), pp.161-173 ; « Knowledge, Virtue and the Path to Wisdom: The Unexamined Aristotelianism of John of Salisbury's *Metalogicon* », dans *Medieval Studies*, 51 (1989), pp.268-286 ; et « Nature, Morals and the Doctrine of *Habitus*: Aristotelian Ethics in the Twelfth Century », dans *Traditio*, 45 (1989-1990), pp.87-110.

siècle. Ainsi, lorsque les versions latines de l'*Ethique* sont devenues disponibles au début et au milieu des années 1200, elles ont largement renforcé des enseignements moraux déjà familiers, voire traditionnels¹.

Autrement dit, l'idée d'un « naturalisme politique » n'aurait pas attendu la rediffusion de la *Politique* d'Aristote pour circuler parmi les penseurs médiévaux. On pouvait la trouver chez Cicéron, Sénèque, ou encore Macrobe. À l'inverse de certains théoriciens qui avaient donc soutenu que la *Politique* d'Aristote avait soudé « la théorie politique médiévale en donnant une identité et une définition au domaine du “politique” comme un mode d'expérience distinct digne d'étude »² et, qu'avant sa redécouverte, on ne trouvait aucune trace de « philosophie politique créative », Nederman montre que l'on pouvait apercevoir, et ce, dès le début du XIIe siècle, des récits interrogeant la place de la politique au sein des systèmes de connaissances et s'engageant « dans le genre de discussion philosophique du “politique” »³.

Un peu plus tard (1996), Nederman publiait un nouvel article, dans lequel il se donnait alors pour tâche de démontrer qu'il n'existait pas d'« “essence” ou de “cœur” du système philosophique d'Aristote dans les domaines de la pensée politique et morale » au Moyen Âge, dans la mesure où les sources de la pensée aristotélicienne étaient (comme il le rappelle ici) mélangées à « d'autres sources disponibles de théorie éthique et politique, telles que le stoïcisme et le droit romain, ainsi que des variétés d'enseignement chrétien »⁴. Ici, Nederman mentionnait explicitement le *Trésor* de Latini, qu'il jugeait être « une illustration frappante » de son propos :

Dans sa section sur l'éthique, Latini présente un résumé, une reformulation et une traduction en français des enseignements de base de l'*Ethique à Nicomaque*, qui n'avaient été traduits que récemment en latin. Mais il fait immédiatement suivre son exégèse du texte d'Aristote de longues citations et amplifications du traité du XIIe siècle, *Moralium Dogmate Philosophorum*, dont les sources étaient romaines et chrétiennes. Latini explique ce changement de référence par la manie médiévale de la réconciliation et de la manipulation des autorités⁵.

¹ NEDERMAN, Cary J., « Aristotelianism and the Origins of 'Political Science' in the Twelfth Century », dans *Journal of the History of Ideas*, 52-2 (1991), pp.179-194, p.180 [dans le texte : « [...] key elements of Aristotle's moral system entered into general circulation by means of 'underground' of indirect sources: intermediary transmitters like Cicero and Boethius, as well as fragmentary references to moral and social questions in Aristotle's own *Organon*, provided to the twelfth century the substance of numerous Aristotelian doctrines. Thus, when Latin versions of the *Ethics* became available during the early and middle 1200s, they largely reinforced already familiar, even traditional, moral teachings »].

² *Ibid.*, p.181 [dans le texte : « medieval political theory by giving identity and definition to the realm of 'the political' as a distinct mode of experience worthy of study »].

³ *Ibid.*, p.182 [dans le texte : « in the sort of philosophical discussion of 'the political' »].

⁴ ID., « The Meaning of 'Aristotelianism' in Medieval Moral and Political Thought », *op. cit.*, p.568-568 [dans le texte : « the 'essence' or the 'heart' of Aristotle's philosophical system in the realms of moral and political thought » ; « other available sources of ethical and political theory, such as Stoicism and Roman Law, as well as varieties of Christian teaching »].

⁵ *Ibid.*, p.569 [dans le texte : « In his section on ethics Latini presents a summary, restatement, and translation into French of the basic teachings of the *Nicomachean Ethics*, which had only recently been rendered into Latin. But he immediately follows his exegesis of Aristotle's text with lengthy quotations from and amplifications of the

Nederman démontrait donc ici que, bien que Latini annonçait que l'*Éthique* constituait « le fondement de ce livre » (d'ailleurs, avait-il en tête le *Trésor* tout entier, ou le livre II seulement ?), on ne saurait le considérer comme un « aristotélicien ». De même, il ne faudrait pas considérer la réception de la pensée aristotélicienne comme « un faisceau fixe de doctrine »¹, dans la mesure où elle était alors, au Moyen Âge, totalement hétérogène². En réalité, il semble que la pensée morale et politique médiévale fut influencée par les textes d'Aristote davantage comme une sorte de « langage » philosophique que comme une « doctrine » proprement dite, pour reprendre ici les termes empruntés par Nederman à Black³. Par conséquent, selon Nederman, il est tout à fait envisageable que Brunetto Latini ait pu intuitionner l'idée d'une science politique comme discipline autonome, caractérisée comme « une catégorie distincte d'activité humaine et de relations », avant la redécouverte de la pensée politique d'Aristote⁴.

Pour en revenir à notre propos initial, dans cadre, selon Nederman, la pensée de Latini mérite une attention toute particulière de part son caractère hybride (dans les sources utilisées), mais aussi original (dans la construction d'une pensée politique inédite). Le républicanisme brunétien reposerait, selon Nederman, sur la valeur accordée à la production et la circulation

twelfth-century treatise, *Moralium Dogmate Philosophorum*, whose sources were Roman and Christian. Latini explains this shift by reference to the medieval mania for the reconciliation and manipulation of authorities »]. Immédiatement après, Nederman retranscrit le passage du *Trésor*, II.50.1 (en traduisant en anglais l'édition de Carmody), que nous transcrivons ici en français moderne, d'après notre édition de référence : « Après que le maître ait mis en roman le livre d'Aristote, qui est comme le fondement de ce livre, il souhaite poursuivre sa matière sur les enseignements de moralité pour mieux découvrir les paroles d'Aristote, selon ce que l'on trouve chez maints d'autres sages. Car plus l'on amasse et ajuste de bonnes choses ensemble, plus ce bien s'accroît et gagne en valeur. Et il est prouvé que tous les arts et toutes les œuvres vont vers quelque bien, mais que, par la diversité des choses, il convient que les biens soient également différents [...] », Brunetto Latini, *Trésor*, *op. cit.*, p.440.

¹ *Ibid.* [dans le texte : « a fixed bundle of doctrines »].

² Dans la suite de l'article, cependant, Nederman démontre qu'un certain « aristotélisme » était réel pour certains penseurs médiévaux, tels que Jean de Salisbury, qui voyait ici une approche bien précise de la connaissance.

³ *Ibid.*, p.571 : « Il n'est pas nécessaire d'adhérer à l'idée d'une "révolution aristotélicienne" pour admettre que la disponibilité des textes d'Aristote a conduit à une profonde réorientation du caractère de la réflexion morale et politique. Ce changement s'est produit de manière plus marquée au niveau linguistique. Ce qu'Antony Black observe à propos des théoriciens politiques me semble s'appliquer avec autant de force aux philosophes moraux : "Ils utilisaient 'aristotélisme' comme langage et non comme doctrine... Le langage politique aristotélicien leur a donné une nouvelle panoplie d'outils conceptuels" » [dans le texte : « One need not subscribe to the idea of an 'Aristotelian revolution' to admit that the availability of Aristotle's texts led to a profound reorientation in the character of moral and political reflection. The change occurred most noticeably at the linguistic level. What Antony Black observes about political theorists seems to me to apply with equal force to moral philosophers: "They were using 'Aristotelianism' as a language and not as a doctrine... Aristotelian political language gave them a new panoply of conceptual tools" »]. Pour la référence à Black : BLACK, Robert, *Political Thought in Europe, 1250-1450*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p.10.

⁴ Nous reprenons cette expression à CANNING, Joseph, *Introduction: Politics, Institutions and Ideas*, dans J. H. Burns (dir.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, p.360, qui affirme, quant à lui, l'argument inverse : « [...] l'idée même de science politique en tant que discipline autonome et la notion de politique comme une catégorie distincte d'activité humaine et de relations étaient le produit de [...] la redécouverte de la *Politique* et de l'*Éthique* d'Aristote » [dans le texte : « the very idea of political science as an autonomous discipline and the notion of the political as a distinct category of human activity and relationships were the product of... the rediscovery of Aristotle's *Politics* and *Ethics* »].

des biens matériels entre les citoyens. En effet, Latini aurait voulu montrer que « l'une des fonctions cruciales du gouvernement est d'améliorer la sécurité physique (économique) des citoyens » et que « les objectifs matériels de la société sont mieux réalisés sous une forme de gouvernement républicain »¹. Autrement dit, en partant du présupposé selon lequel le but de la vie civile est de s'organiser afin de favoriser l'échange de biens de consommation, Latini aurait démontré que le meilleur modèle politique pour y parvenir était celui de type républicain. Par cette lecture spécifique de la théorie politique de Latini, Nederman proposait donc de considérer ce dernier comme un humaniste aux idéaux républicains, ce qu'aurait délaissé, voire omis, tout un pan de l'historiographie intellectuelle médiévale : « Latini mérite d'être classé comme républicain dans la mesure où il fonde l'ordre social et politique sur des principes commerciaux – la production et l'échange des biens matériels pour le profit – et par conséquent, la défense économique du gouvernement républicain »². Nederman montre en effet que les études récentes se seraient surtout penchées sur « les caractéristiques rhétoriques de la conception de la vie politique de Latini » (point qui sera précisément l'objet d'un prochain chapitre). Cela n'est pas étonnant, nous dit Nederman, étant donné le statut de fonctionnaire de Latini et sa considération de la rhétorique comme science politique, la plus importante pour le gouvernement des villes³. Cette considération a le mérite de considérer Latini comme un anticipateur des théories humanistes italiennes ultérieures, mais là encore, « cette approche donne une image quelque peu unilatérale de la politique »⁴.

Cette critique avait en fait déjà été soulevée par John M. Najemy, dans un article s'interrogeant sur la définition que donne Latini de la « politique » au livre III du *Trésor*. Au chapitre 73, Latini la définit en effet comme « le gouvernement des cités, qui est la plus noble et haute des sciences, et le plus noble office qui soit sur terre »⁵. Mais Najemy précisait alors que nous ne pouvions en rester là pour comprendre ce que Latini entendait véritablement par « politique » :

¹ NEDERMAN, Cary J., *Brunetto Latini's Commercial Republicanism*, op. cit., p.144 [dans le texte : « one of the crucial functions of government is to enhance the physical (economic) security of citizens » / « the material goals of society are best realized under a republican form of government »].

² ID., « Commercial Society and Republican Government in the Latin Middle Ages: the Economic Dimensions of Brunetto Latini's Republicanism », dans *Political Theory*, 31-5 (2003), p. 644-663, abstract [dans le texte : « Latini deserves to be classified as a republican insofar as he founds social and political order upon commercial principles – the production and exchange of material goods for profit – and consequent economic defense of republic government »].

³ Cf Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p. 634, III.1.2 : « Tulio dit que la plus haute des sciences du gouvernement des cités est la rhétorique, c'est-à-dire la science de la parole ; car s'il n'y avait pas de parole, il n'y aurait pas de cité, ni d'établissement de la justice ni d'association humaine ».

⁴ NEDERMAN, Cary J., *Brunetto Latini's Commercial Republicanism*, op. cit., p.145 [dans le texte : « Yet this approach conveys a somewhat one-sided picture »].

⁵ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p. 790, III.73.1.

Malgré cet éloge de la noblesse de la politique, le sens de « politique » tel qu'il est impliqué par les chapitres qui suivent sur les devoirs du podestat semble assez étroit. Et, en fait, dans la phrase suivante, Latini reconnaît cette étroitesse et fait aussi comprendre qu'il a une notion plus large de « politique » : « Bien que la politique comprenne généralement tous les arts nécessaires à la communauté des hommes, néanmoins le maître ne s'occupera pas [ici] de ce qui ne concerne pas la personne du seigneur et sa juste fonction ». En d'autres termes, dans ces pages, il ne va parler que d'un aspect d'un sujet beaucoup plus vaste, et il ne veut pas que ses lecteurs supposent que ce qu'il dira des devoirs des « seigneurs » épuise le thème de la politique¹.

Selon Najemy, bien que Latini commence par donner une définition large de la politique, il spécifie par la suite son propos en disant ne s'occuper que des « arts nécessaires à la communauté des hommes ». Ce serait d'ailleurs pour cette raison qu'il place la politique aux côtés de l'éthique et de l'économie au livre I du *Trésor* :

Pratique est la deuxième science de philosophie, qui nous enseigne ce que l'on doit faire et ce que l'on ne doit pas faire. Et, à vrai dire, cela peut être de trois manières : car la première est de faire certaines choses et d'en esquiver d'autres pour se gouverner soi-même [éthique], la deuxième est de gouverner sa maisonnée, ses biens et son héritage [économie], et la troisième est de gouverner les personnes ou un royaume, un peuple ou une cité, en état de paix comme en état de guerre [politique]².

Plus tard, Latini affinera sa conception de la science politique, en la concevant comme une science profondément ancrée dans la vie quotidienne, d'une part, en ce qu'elle est reliée aux professions manuelles (aux arts mécaniques dont nous avons fait mention précédemment) et, d'autre part, en ce qu'elle entretient un lien fondamental avec le langage :

Et ainsi elle [la politique] nous enseigne tous les arts et tous les métiers qui sont nécessaires à la vie de l'homme ; c'est-à-dire en deux manières, car l'une est en œuvre et l'autre est en parole : celle qui est en œuvre [ou 'politique en faits'] correspond aux métiers que l'on fait toujours avec les mains et les pieds : ce sont les forgerons, les tisserands et les cordonniers, et ces autres métiers qui sont nécessaires à la vie des hommes, qui sont appelés mécaniques. Celle qui est en parole [ou 'politique en parole'] renvoie aux métiers faits avec sa bouche et sa langue, qui sont de trois sortes, sur lesquelles sont établies trois sciences : grammaire, dialectique et rhétorique³.

¹ NAJEMY, John M., "Brunetto Latini's 'Politica'", dans *Dante Studies*, 112 (1994), pp.33-51, p.38 [dans le texte : « Despite this praise of the nobility of politics, the sense of 'politique' as implied by the chapters that follow on the duties of the *podestà* seems rather narrow. And, in fact, in the very next sentence Latini acknowledges this narrowness and also makes it clear that he has a broader notion of 'politique' : 'Although politics includes generally all the arts [*tous les arts*] necessary to the community of men, nevertheless the master will not involve himself [here] with what does not pertain to the person of the lord and his right office'. In other words, in these pages he is going to talk about only one aspect of a much larger subject, and he does not want his readers to suppose that what he will say about the duties of 'lords' exhausts the theme of 'politique' »].

² Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.10, I.4.1.

³ *Ibid.*, p.12, I.4.6.

Pour en revenir à Nederman, ce qui va particulièrement l'intéresser dans la conception brunétienne de la politique est donc sa relation fondamentale avec « des occupations qui étaient souvent considérées par les auteurs antiques et médiévaux comme dégradantes et incompatibles avec la vie civique »¹. Il s'agirait là de la preuve que Latini avait en tête la concorde entre les différents corps de métiers, en tant que celle-ci est indispensable pour maintenir la paix. C'est d'ailleurs parce qu'il conçoit une telle visée pour la politique (en ce que celle-ci concerne tous les « arts nécessaires à la communauté des hommes ») que Latini la positionne au sommet de toutes les sciences :

Donc l'art qui enseigne à gouverner la cité est premier, souverain et dame de tous les arts, parce que, en lui, sont contenus maints arts honorables, comme la rhétorique, la science de faire la guerre et celle de gouverner sa maisonnée. Et encore, elle est noble, parce qu'elle met en ordre et adresse tous les arts qui sont en dessous d'elle, et son accomplissement ainsi que sa fin sont la fin et l'accomplissement des autres arts. Donc, elle est le bien de l'homme, en ce qu'elle le contraint à bien faire et le contraint à ne pas faire le mal².

Nederman relève ici une preuve supplémentaire démontrant la filiation non-exclusive de Latini à Aristote. En effet, ce dernier, dans l'*Ethique*, expliquait que « tous les arts dans la polis avaient des objectifs moins honorables que ceux de la science politique : ils ne recherchaient que des biens partiels, alors que la science politique recherchait le bien de l'ensemble »³. Nederman renvoie en fait ici au début de l'*Ethique à Nicomaque*, où Aristote fait une distinction entre les arts en fonction de leurs finalités : certains sont appelés « architectoniques » car leurs fins sont préférables à celles des arts « subordonnés »⁴. C'est à partir de ce présupposé qu'Aristote construit son argumentation en faveur du Souverain Bien, en tant que celui-ci « dépend de la science suprême et architectonique par excellence ». Cette science suprême n'est autre que la politique, dans la mesure où « c'est elle qui dispose quelles sont parmi les sciences celles qui sont nécessaires dans les cités, et quelles sortes de sciences chaque classe de citoyens doit apprendre, et jusqu'à quel point l'étude en sera poussée ». Autrement dit, selon Aristote, la politique, par l'excellence de sa fin (qui est le bien humain),

¹ NEDERMAN, Cary J., *Brunetto Latini's Commercial Republicanism*, op. cit., p.146 [dans le texte : « occupations that were often regarded by ancient and medieval authors to be demeaning and inconsistent with civic life »].

² Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.334, II.3.1.

³ NEDERMAN, Cary J., *Brunetto Latini's Commercial Republicanism*, op. cit., p.146 [dans le texte : « all of the subordinate arts present within the polis had purposes that were less honorable than the aim of political science: they sought only partial goods, whereas political science sought the good of the whole »].

⁴ Le terme « architectonique » désigne les arts qui coordonnent les autres arts. Le terme vient du grec ἀρχιτέκτων (*arkhitektôn*), qui désigne l'architecte, c'est-à-dire celui qui coordonne l'ensemble des tâches (ou des artisans) pour parvenir au bout de la construction. Par exemple, la fabrication des freins sur la monture du cheval est subordonnée à l'art de monter à cheval, art qui est lui-même subordonné à la stratégie militaire, elle-même subordonnée à la politique, etc. Cf Aristote, *Ethique à Nicomaque*, I.1.1094a10-14.

englobe toutes les autres sciences. Aristote identifie ici le bien individuel et le bien de la cité, mais affirme que « c'est une tâche manifestement plus importante et plus parfaite d'appréhender et de sauvegarder le bien de la cité : car le bien est assurément aimable même pour un individu isolé, mais il est plus beau et plus divin appliqué à une nation ou à des cités »¹. Ainsi, l'intérêt d'Aristote ne se porte pas tant sur les finalités des métiers particuliers, que sur la fin ultime que chacun d'eux doit servir.

Or, nous dit Nederman, Latini porte autant de considération aux activités manuelles (arts mécaniques) qu'aux arts de la parole, tout en ayant en tête le bien-être de chacun de leurs exécutants. Cette valorisation n'est pas originale, selon Nederman, car Latini a pu être inspiré, ici, par la tendance médiévale à accorder une valeur reconnaissante au travail, ou encore par le contexte florentin lui-même, où la société était organisée en structures corporatives – bien que cela n'était pas spécifique à Florence. Or, ce que voit Nederman, c'est que, pour Latini, le gouvernement doit garantir, non seulement la sécurité, mais aussi la valorisation des différentes tâches qui sont relatives aux activités de marché, en tant que chacune constitue (ou doit constituer) un pilier essentiel de la vie communale. Il en irait ici de la préservation du bien commun. Nederman se réfère alors au passage (longuement utilisé par Skinner) où Latini traite de la concorde, en tant que celle-ci est nécessaire à la paix civile :

La concorde est une vertu qui lie en un seul droit et un seul lieu les habitations d'une cité et d'un pays. Platon dit : Nous ne sommes pas nés que pour nous-mêmes, mais une partie en nous est à notre pays et une autre est à nos amis. Et des philosophes qui furent appelés stoïciens s'expriment ainsi : Toutes les choses furent créées pour l'usage des hommes, et les hommes sont engendrés les uns pour les autres, c'est-à-dire que les uns ont de la valeur pour les autres. Et pour cela, nous devons suivre la nature et placer le profit commun devant nous, et préserver les compagnies des hommes par nos services, c'est-à-dire en donnant et prenant par les métiers, par les arts et par la richesse ; et en donner et en laisser aux autres de façon débonnaire, car donner quelques fois du sien n'est pas seulement courtoisie, mais peut aussi être un grand profit².

Nederman interprète ce passage dans le sens suivant : « l'échange commercial de biens et de services » constituerait, pour Latini, l'une des formes archétypales parfaites pour garantir la concorde parmi les hommes et entre leurs différentes activités³. Et, ici, la première source de Latini ne serait autre que Cicéron, qu'il adapte à la réalité communale en affirmant qu'il est du devoir de chacun de prendre soin les uns des autres⁴, mais en tant que ce soin se base

¹ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, op. cit., p.35-36, 1094a14-1094b10.

² Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.584, II.108.1.

³ NEDERMAN, Cary J., *Brunetto Latini's Commercial Republicanism*, op. cit., p.148 [dans le texte : « the commercial interchange of goods and services »].

⁴ Dans le *De officiis*, Cicéron montre en effet que, ce qui maintient ensemble tous les hommes comporte deux parties : la justice et la bienfaisance. Dans ce cadre, il s'interroge tout d'abord sur les fonctions de la justice, et la

précisément sur l’alliance entre intérêt privé et bien commun, garantie par le marché de biens et de services interrelationnels au sein de la commune. Nederman lit ainsi le *Trésor* comme un guide adressé au citoyen – mais aussi au podestat, qui en est lui-même un – en tant que la citoyenneté se comprend en termes commerciaux. Vouloir satisfaire son intérêt personnel n’est donc pas condamnable, tant que l’ensemble des citoyens partage le profit personnel et a en tête le bien commun. En ce sens, nous dit Nederman, Latini « semble définir l’avantage communautaire au moins partiellement en termes de gain personnel croissant des citoyens »¹. D’où la nécessité de la justice « pour servir de médiateur entre les individus qui, livrés à eux-mêmes, se feraient du mal les uns aux autres »² :

Brunetto affirme que cela est particulièrement vrai dans la sphère du marché : « Pour ceux qui vendent et achètent, empruntent et prêtent contre rémunération, et sont impliqués dans des entreprises commerciales [marchandises], la justice est nécessaire ». Sans la force médiatrice de la justice dans les échanges économiques, les individus qui ont tant à profiter du service mutuel peuvent facilement être tentés de tricher, de voler ou de profiter d’autres personnes, et ainsi de détruire les liens de l’ordre social³.

Nederman relève alors deux principales sources de justice au sein de la communauté telle qu’elle est ici conçue par Latini, afin de réduire au maximum ces conflits potentiels et d’assurer une concorde civile. Premièrement, il s’agit de porter son attention sur « les mécanismes du marché lui-même » : l’argent constituerait un moyen sûr d’instaurer l’égalité dans les échanges commerciaux et de réguler les désirs personnels⁴. Deuxièmement, un exécutif efficace (le podestat) doit pouvoir garantir un système de lois appliqué, afin de

définit comme le fait de ne pas nuire à autrui, sauf en y étant amené en raison d’une injustice quelconque, et comme le fait de savoir faire la distinction entre l’utilisation de biens communs et de biens privés. Puis, il s’interroge sur la bienfaisance et la générosité. Il relève trois points essentiels dans la conduite humaine : il faut (c’est un des devoirs) veiller tout d’abord à ce que la bonté ne soit préjudiciable à personne, ensuite, à ce qu’elle n’excède pas les ressources, et enfin, à accorder à chacun selon son mérite (justice). Or, comme nous ne vivons pas, selon Cicéron, avec des « sages accomplis » et des « hommes parfaits », mais avec des « individus tels que c’est une chose admirable s’il se trouve en eux des images de la vertu », il ne faut négliger aucun de ceux qui présentent quelque signe de vertu et nous devons même veiller sur eux pour cette raison. C’est en *donnant* aux autres – sans que cela ne constitue une *perte* chez nous – que l’on contribue à l’« utilité commune » et que l’on s’éloigne de l’animal (qui n’a ni raison ni parole). Cf *De officiis*, *op. cit.*, p.25-71, I.VII.20 – I.XVIII.60.

¹ NEDERMAN, Cary J., *Brunetto Latini’s Commercial Republicanism*, *op. cit.*, p.149 [dans le texte : « appears to define the communal advantage at least partially in terms of the expanding personal gain of citizens »].

² *Ibid.* [dans le texte : « to mediate between individuals who, left to their own devices, would injure one another »]. Là encore, nous voyons donc que la justice est loin de constituer une vertu secondaire pour Latini.

³ *Ibid.* [dans le texte : « Latini asserts that this is particularly true in the sphere of the marketplace: ‘For those who sell and buy and borrow and lend for remuneration, and are concerned with commercial enterprises [marchandises], justice is necessary’. Without the mediating force of justice in economic exchange, individuals who have so much to profit by mutual service may easily be tempted to cheat, steal, or otherwise take advantage of other people, and thus destroy the bonds of social order »].

⁴ Cf *ibid.*, p.150 : « L’argent constitue la source d’un “juste milieu” entre deux personnes dans l’acte d’échange » [dans le texte : « Money constitutes the source of “a just middle ground” between two persons in the act of exchange »], ou encore, p.151 : « L’argent favorise la paix qui est une condition préalable à la société de marché » [dans le texte : « Money promotes the peace that is a prerequisite of market society »].

pouvoir juger les éventuelles dissensions entre les citoyens en imposant la loi, et de pouvoir maintenir le bien-être matériel des citoyens en évitant à tout prix d'éventuels comportements égoïstes qui s'éloigneraient du bien commun¹. Voici les lieux textuels identifiés par Nederman dans le *Trésor* pour avancer ces éléments :

Passage du <i>Trésor</i>	Interprétation de Nederman
II.29.1 : « Les citoyens et ceux qui habitent ensemble dans une ville s'entre-servent les uns les autres, car un homme qui reçoit du métier d'un autre, lui rend en échange de ses prix et de son paiement, selon la qualité de la chose, jusqu'à ce qu'ils soient dans un échange égal entre eux. C'est-à-dire que si l'orfèvre a une chose qui vaut 1, et le cordonnier en a une qui vaut 2, et le charpentier en a une qui vaut 3, et que les uns ont besoin du métier des autres, il convient qu'il y ait une quelconque égalité entre eux, de sorte qu'elle consiste en un milieu qui soit égal entre eux » ² .	Mécanismes du marché (importance de l'argent comme instrument d'échange favorisant l'équité)
III.75.1 : « Et parce que le seigneur est comme le chef des citoyens, et que tous les hommes désirent avoir la tête saine, parce que lorsque le chef est pris d'une affliction, tous les membres en sont malades, pour cela, ils doivent surtout étudier comment avoir un tel gouvernant qui les conduise à une bonne fin selon le droit et la justice. Ils ne doivent pas l'élire par un tirage au sort, ni par la chance de la fortune, mais par la grande précaution des sages conseils, dans lesquels ils doivent considérer douze choses [...] » ³ .	Système de lois appliqué par un exécutif/gouvernement efficace (rôle de la loi et du podestat pour favoriser la sécurité économique)

Eu égard à ces considérations – l'importance de réguler le marché *via* la monnaie (qui instaure l'égalité) et l'importance de la coercition (qui garantit la justice) –, le meilleur modèle politique selon Latini n'est autre que le régime républicain. Nederman le prouve en s'appuyant sur deux éléments. Tout d'abord, parce que, comme nous le soulignons déjà en amont, le choix du dirigeant est effectué par les citoyens, en fonction de plusieurs de ses capacités : en tout premier lieu, sa capacité à garantir le bien commun et les intérêts communaux. Contrairement à la France, par exemple, où les magistrats sont nommés par des seigneurs qui se soucient finalement peu de l'intérêt collectif, « dans les républiques d'Italie, "les citoyens, les habitants des villes et les communautés des villes élisent comme magistrats ceux qu'ils considèrent

¹ Cf *ibid.* : « Puisque l'existence de l'argent ne peut débarrasser la communauté de tous les conflits, même ceux de nature strictement commerciale, la justice doit être incarnée par une personne chargée de juger les dissensions entre les citoyens et d'imposer la loi au corps des citoyens » [dans le texte : « Since the existence of money cannot rid the community of all disputes, even those of a strictly commercial nature, justice must be embodied in a person who is charged with judging dissensions among citizens and imposing law upon the citizen body »].

² Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.384, II.29.1.

³ *Ibid.*, p.794, III.75.1.

comme meilleurs et plus profitables au bien commun de la cité et de tous ses sujets” »¹. Le dirigeant est également choisi pour sa faculté à s’adapter aux besoins des citoyens, spécifiques à des réalités locales, faculté elle-même comparable, en cela, aux autres corps de métier :

[...] le gouverneur doit avoir une appréciation des circonstances spécifiques dans lesquelles les citoyens vivent et travaillent et doit adapter son gouvernement à leurs besoins et leurs conditions. En ce sens, « l’art » de gouverner ne diffère pas des autres métiers qui composent la communauté, d’où la similitude entre dirigeant et gouverné².

Ainsi, par ces deux facultés, le gouvernant (issu d’un régime républicain) peut faire la promotion de la prospérité matérielle, en tant que celle-ci est garantie par la justice : « Latini reconnaît donc que la justice de l’administration d’un magistrat est directement coordonnée à la prospérité du corps civique »³. La deuxième raison soulevée par Nederman pour prouver la préférence de Latini pour le régime de type républicain est le consentement et la participation des citoyens à la vie politique : « Le consentement reste un élément essentiel du régime républicain, même après l’entrée en fonction du souverain »⁴. Nederman tire cet argument du troisième livre du *Trésor* :

Une fois que le seigneur est venu à son office et qu’il a pris sa seigneurie, il doit penser nuit et jour aux choses qui concernent son gouvernement. Et, bien qu’il soit le chef et le garde du commun, néanmoins, dans les besognes importantes et douteuses, il doit rassembler les conseillers de la ville, proposer et dire devant eux les besognes, leur demander conseils concernant le bien de la ville, et écouter ce qu’ils diront⁵.

Par conséquent, selon Nederman, Latini aurait ainsi partagé et promu, dans le *Trésor*, les valeurs d’un « républicanisme commercial », en fondant l’ordre politique sur des principes éminemment économiques. Nederman propose ainsi une lecture du *Trésor* qui met l’accent sur la production et l’échange de biens et de services, comme base d’un ordre politique et social paisible. Comme on l’a vu, celui-ci est notamment garanti par une interrelation entre le bien commun et l’intérêt privé, ce dernier n’étant pas contraire au bien-être civil – contrairement à

¹ NEDERMAN, Cary J., *Brunetto Latini’s Commercial Republicanism*, op. cit., p.153 [dans le texte : « in the republics of Italy, ‘the citizens and the citywellers and the communities of cities elect as magistrates and lords those they consider to be better and more profitable to the common good of the city and all its subjects’ »]. La référence à Brunetto Latini se trouve dans *Trésor*, III.73.5.

² *Ibid.*, p.154 [dans le texte : « the governor must have an appreciation of the specific circumstances in which citizens live and work and must tailor his rule to their needs and conditions. In this sense, the ‘art’ of ruling is no different from the other trades that compose the community, hence the similarity between ruler and ruled »]. Cf, à l’appui, *Trésor*, II.49.3-4.

³ *Ibid.*, p.152 [dans le texte : « Latini recognizes, therefore, that the justice of a magistrate’s administration coordinates directly with the prosperity of the civic body »]. Cf *Trésor*, II.29.3.

⁴ *Ibid.*, p.156 [dans le texte : « Consent remains an essential element of the republican regime even after the ruler takes office »].

⁵ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.824-826, III.87.1.

ce qu'affirmait Quentin Skinner. De plus, selon Nederman, en valorisant les métiers mécaniques, Latini intègre les activités commerciales dans la concorde civile et le bonheur collectif – ce qu'il fait notamment en distinguant, comme nous le verrons plus attentivement très bientôt, entre politique « en faits » et politique « en paroles ».

Au niveau historiographique, les conséquences de la théorie de Nederman sont d'une part, la réévaluation de la thèse de Hans Baron, qui opérait (rappelons-le) une séparation stricte entre républicanisme médiéval et républicanisme renaissant (qu'il appelait « humanisme civique »), et d'autre part, la suggestion d'une plus ample continuité (pour ainsi dire) entre ces périodes historiques. L'interprétation de Nederman a le mérite d'introduire également une nouvelle lecture du *Trésor*, et même de la pensée politique médiévale en général, par le prisme d'éclairages nouveaux qui ne se basent plus seulement sur la réception des œuvres aristotéliciennes au Moyen Âge. De plus, en s'opposant fermement à une vision téléologique de l'histoire, qui interprète l'humanisme comme une étape cruciale vers la modernité politique (ou même comme une sorte de rupture intellectuelle et politique), Nederman propose plutôt d'interpréter l'humanisme comme une tradition évolutive (en continuité avec les idées médiévales) et dialogique : en réalité, la pensée médiévale puise dans différentes sources : antiques, classiques, mais aussi médiévales et chrétiennes – Nederman n'exclut donc pas non plus, ici, comme le faisait Skinner, la pensée scolastique. Nous reviendrons sur la pensée de Nederman dans la prochaine partie de notre thèse, qui aura trait, davantage, à la recherche de preuves textuelles du républicanisme de Latini dans la totalité de son corpus.

La question du « républicanisme » de Brunetto Latini est donc majoritairement née des réflexions de Quentin Skinner autour de la notion de « libertà ». Il considère que cette notion, entendue au sens d'une non-domination par un pouvoir arbitraire, était déjà présente dans la littérature du XIII^e siècle, chez des auteurs qualifiés de « pré-humanistes », dont Latini aurait précisément été l'un des plus grands représentants. Parce que ce dernier met l'accent sur la responsabilité civile dans le choix du futur gouvernant (ici, le podestat), Skinner y voit en effet l'un des représentants des idéaux républicains, qu'il aurait intuitionné dans sa lecture de Cicéron. L'adhésion de Latini à ce dernier ne serait donc pas seulement d'ordre littéraire, mais également d'ordre idéologique.

De son côté (et en réponse à Skinner), Cary J. Nederman revendique également le républicanisme précurseur de Latini, mais en le dotant d'une connotation économique (totalement absente chez Skinner). Le gouvernement auquel aspire Latini inclue effectivement dans ses prérogatives la politique « en faits » (au-delà de la politique « en paroles »), c'est-à-dire l'ensemble des activités humaines qui concernent la production et l'accumulation des

richesses. En ce sens, Nederman nuance la thèse de Skinner en parlant plutôt d'un « républicanisme commercial », au sens où les idéaux civiques revendiqués – comme la participation citoyenne dans le choix du podestat ou la recherche du bien commun – sont conditionnés par la satisfaction de besoins matériels.

Pour notre part, les considérations de Nederman autour du républicanisme commercial de Latini nous semblent tout à fait pertinentes en ce qui concerne le regard, effectivement novateur, de Latini sur les métiers manuels (ou mécaniques). L'inclusion d'une politique « en faits » (ou « en œuvre ») dans le *Trésor* constitue, en effet, une donnée tout à fait originale et constitutive d'une pensée politique inédite au Moyen Âge. Cela dit, il nous semble que Brunetto Latini était loin de constituer un défenseur inconditionnel de la République. Il nous semble donc important de redimensionner cette lecture anachronique de la pensée de Latini (bien que nous utilisions nous-mêmes un terme à teneur anachronique dans notre thèse, en parlant de Latini comme d'un « intellectuel »¹), qui l'assimilerait à un prélude ou à une préfiguration de l'humanisme renaissant.

La plupart des allégations allant en ce sens – selon lesquelles (synthétisons-les) Latini serait à l'initiative d'idées politiques républicaines qui auraient ensuite mûries durant la Renaissance – semblent se baser sur la préférence attestée de Latini pour le gouvernement républicain (notamment en *Trésor*, II.44) et sur ses nombreuses traductions d'œuvres cicéroniennes (*De inventione* et oraisons). Or, comme nous le verrons plus attentivement dans la deuxième partie de la thèse, ces allégations nous semblent insuffisantes, ou du moins méritent-elles d'être nuancées, notamment en regard d'autres passages des textes brunétiens. À commencer, par exemple, par un passage du premier livre du *Trésor* où, après avoir expliqué comment la loi humaine et la loi divine se sont établies sur terre, Latini affirme ouvertement :

Je vous ai conté les récits de l'ancien et du nouveau testament, et vous ai parlé des lois divines et humaines ; mais, parce que commander ou établir la loi parmi les hommes vaut peu de choses si ces derniers ne sont pas contraints de l'observer, il fut établi des rois et des seigneurs de toutes sortes, afin de glorifier la justice et de mortifier les torts effectués. Pour cette raison, il est bon de parler du commencement et de la naissance des rois de la terre et de leurs royaumes².

Ici, est explicitement démontré qu'il ne saurait exister un système politique unique pour tous les peuples. L'observance de la justice demeure l'élément principal de l'enseignement politique de Latini. Ainsi, la forme de gouvernement approprié dépendra des endroits : c'est

¹ Il nous semble toutefois que les raisons de ce choix ont été largement expliquées dans cette première partie de la thèse. Nous ne revenons pas dessus.

² Brunetto Latini, *Trésor*, *op. cit.*, p.34 et 36, I.18.4.

d'ailleurs ce qu'il tentera de démontrer (comme nous le verrons) lorsqu'il dira que le régime podestatal est meilleur pour les communes italiennes mais que, dans le cas de la France par exemple, la royauté est la forme politique la plus légitime. Lorsqu'il est en exil en France, Latini découvre (et côtoie) un modèle monarchique, qui est donc très éloigné du gouvernement communal florentin. Dans le cadre français (dans lequel Latini se trouve au moment où il rédige le *Trésor*, qui plus est en français), l'exaltation des valeurs républicaines n'a donc pas vraiment de vocation immédiate. La stratégie de Latini est toute autre, et a une portée davantage didactique.

Par ailleurs, bien que Latini traduise et commente à plusieurs reprises les textes cicéroniens (entre autres), nous verrons que son ambition n'est pas d'imiter le style des anciens (définition de l'humanisme qu'avait donné Witt). Au contraire, Latini nous apparaît plutôt comme un auteur de son temps : bien qu'une certaine admiration pour les Anciens soit palpable dans ses productions, ceux-ci sont en réalité intégrés dans une démarche pro-active, visant à adapter leurs écrits à un contexte contemporain et indéniablement différent du leur. La temporalité n'est pas la même et Latini a en tête des buts bien concrets, en phase avec le contexte médiéval de l'Italie communale. En cela même, comme nous allons le voir, l'intérêt porté par Latini sur les Anciens est avant tout didactique. Le considérer comme un auteur précurseur des idées humanistes reviendrait à occulter, selon nous, l'historicité réelle de son propos.

Par conséquent, Latini ne nous semble pas être ce « pré-humaniste » dont parlait Skinner, mais plutôt un « intellectuel urbain » (on nous excusera donc cette appellation elle aussi anachronique, mais ne s'inscrivant pas dans une démarche téléologique), pour reprendre ici les termes d'Enrico Artifoni, que lui-même avait emprunté à Franco Gaeta¹. Dans son œuvre, Latini n'*anticipe* pas, il *répond* concrètement à des besoins présents et s'ancre dans une urgence sociale et politique, qui est celle du XIII^e siècle florentin, comme nous le verrons. Les idées d'ordre, de justice, de coopération citoyenne ou encore de commerce et de marché constituent des outils que Latini met à disposition d'une génération de guelfes florentins qui doit désormais composer avec de nouveaux alliés. La concorde que vise Latini est donc celle-ci.

C'est donc notamment grâce au langage, conçue ici comme instrument de persuasion pragmatique, que l'esprit factionnaliste et fragmentaire de la société italienne médiévale pourra

¹ Cf ARTIFONI, Enrico, « I podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale », *op. cit.* (entre autres travaux) et GAETA, Franco, *Brunetto Latini come intellettuale. Dal comune alla corte rinascimentale*, dans *Letteratura italiana. Il letterato e le istituzioni*, Einaudi, Turin, 1982, pp. 184-190. Nous tirons cette référence ainsi que cette appellation de l'article de BRIGUGLIA, Gianluca, « Annotazioni su alcuni line storiografiche attorno a Brunetto Latini », *op. cit.*, p.695 et n.24.

sortir de cette crise. Latini n'a donc d'autres ambitions, selon nous, que d'agir sur son présent. Dans ce cadre, le républicanisme de Latini est purement instrumental : il est intéressant et utilisé parce qu'il est au service d'un bien concret et potentiellement imminent (il ne constitue donc pas seulement un idéal abstrait, ni une fin en soi). Pour le dire encore autrement, la pensée politique de Latini ne doit pas être lue, à notre avis, comme une préfiguration ou un préliminaire de la Renaissance (et encore moins de la modernité). Comme nous allons le montrer maintenant, Latini propose plutôt une réponse stratégique et concrète à une urgence d'ordre social et politique, qui concerne sa génération (fractures et transformations du monde communal, et plus spécifiquement de Florence), mais qui le concerne aussi personnellement (exil).

2. DEUXIEME PARTIE - Construction d'une philosophie politique « en paroles ». Les *volgarizzamenti* au service de la construction d'une base théorique dans la *Rettorica* et dans le *Trésor*.

La première partie de la thèse avait pour objectif de poser le cadre historiographique de notre recherche : définition de « l'intellectuel médiéval » ; distinction entre « clerc » et « laïc » et influence sur la considération d'une « philosophie laïque » ; question de « l'exception italienne » au Moyen Âge ; rôle des *dictatores* dans l'Italie médiévale et lien supposé avec le « pré-humanisme » des auteurs du XIIIe siècle. Dans les deux prochaines parties, notre ambition sera de montrer, à contre-courant de la discussion (majoritairement anglophone) sur le « pré-humanisme » de Latini, que ce dernier apparaît en réalité comme un auteur du présent, de son temps et qu'il doit plutôt être appréhendé comme un intellectuel médiéval (ou communal). Nous souhaitons démontrer que Latini a à cœur de transposer (par ses traductions) mais aussi d'adapter (par ses commentaires) une culture philosophique à destination de sa génération et d'un public laïc.

Pour le moment, le terme « philosophie » peut être compris comme l'ensemble des connaissances et des sciences connues – que Latini aura également à cœur de reclassifier et de repenser via un nouveau système qu'il exposera dans la *Rettorica* et confirmera dans le *Trésor*. Par conséquent, le « philosophe » est celui qui s'attèle à l'étude de la philosophie. Le terme fait également référence, traditionnellement, à l'autorité des Anciens, qui constituaient des « autorités » et leurs textes des « arguments d'autorité » sur lesquels s'appuyer au Moyen Âge (*auctoritates*). Dans cette deuxième partie, nous allons montrer de quelle manière Latini construit théoriquement une « philosophie politique », celle-ci pouvant à son tour être définie comme une réflexion critique portant sur les principes, les formes ainsi que les objectifs du pouvoir et de son organisation dans l'Italie communale du XIIIe siècle. Comment les hommes doivent vivre ensemble ? Quelles sont les règles de la vie communale ?

Pour ce faire, nous allons principalement nous pencher, dans cette partie, sur l'utilisation brunétienne des *auctoritates* et sur les *volgarizzamenti* présents dans la *Rettorica* et dans *Trésor* (pour l'instant). Les *volgarizzamenti* ont effectivement pour but, au Moyen Âge, de transposer en langue vulgaire des textes classiques afin de les rendre plus compréhensibles et intelligibles pour un nouveau public et de nouveaux lecteurs, majoritairement laïcs (ayant tout de même reçu une certaine instruction). En adaptant les contenus de ces textes, les « vulgarisateurs » adaptent ainsi des contenus antiques et/ou classiques au vocabulaire médiéval.

Brunetto Latini, en traduisant en langues vulgaires le *De inventione* de Cicéron (en toscan, dans sa *Rettorica*) et l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote (en français, plus précisément en picard, dans son *Trésor*), s'inscrit dans un courant de vulgarisateurs déjà établi. La reconnaissance de ces *auctoritates* de la part de Latini est double : d'une part, ces auteurs posent le cadre théorique et thématique de sa pensée (rhétorique pour Cicéron, morale pour Aristote, par exemple) et d'autre part, par leur statut d'autorités, ils insufflent une certaine légitimité aux propos du Florentin. Toutefois, l'ambition de Latini ne s'arrête pas à la simple récupération de modèles anciens : il ne s'agit pas uniquement de traduire (et encore moins d'imiter seulement). Dans la *Rettorica* et le *Trésor*, les *volgarizzamenti* ne sont pas que des translations, des transpositions, des traductions de textes en langues vulgaires : ils comprennent également des commentaires, dans lesquels Latini adapte le propos à une réalité médiévale et expose sa propre pensée, elle aussi exprimée en langue vulgaire. Cela n'enlève en rien la déférence que Latini porte aux *auctoritates* ainsi qu'à la valeur de la langue latine (comme langue source ici). Mais Latini souhaite aller plus loin. Son intention n'est pas tant d'imiter, le plus fidèlement possible, les modèles antique et classique, que d'adapter des contenus à de nouveaux enjeux pragmatiques.

Tout d'abord, dans la *Rettorica*, qu'il rédige certainement au début de son exil (comme nous le verrons), Latini adapte un texte classique, le *De inventione* de Cicéron, qui porte sur la rhétorique (ou plus exactement les règles du discours), au contexte communal du XIII^e siècle italien, où de nouveaux besoins langagiers se font sentir (et qui ne concernent plus seulement l'oralité des discours). Latini se positionne, dès le début de son commentaire, comme le « co-auteur » de l'œuvre, qui élève ainsi la *Rettorica* à une double dimension : à la fois celle, traditionnelle, marquée par la présence reconnue d'une *auctoritas* (Cicéron, « il più sapientissimo de' Romani »), et celle, communale, absolument nouvelle, créée par la présence affirmée (elle aussi) d'un *auctor* (Brunetto Latini, « cittadiono di Firenze », qui emploie à la fois ici sa casquette de notaire florentin et d'écrivain exilé)¹.

¹ Brunetto Latini, *Rettorica*, op. cit., p.5, I.1.7 [le plus savant de tous les Romains / citoyen de Florence]. Cette distinction entre *auctoritas* et *auctor*, figures habituellement superposées dans les commentaires universitaires des anciens, fut présentée par Carole Mabboux, dans sa thèse de doctorat, ainsi que dans divers écrits postérieurs. Elle explique que, dans sa définition littéraire, le terme « auctor » renvoie au statut de *créateur* (réalisation d'une œuvre) mais aussi au *respect* qui lui est conféré. Par la suite, la « reconnaissance collective et traditionnelle de leur pertinence et de leur véracité leur confère l'*auctoritas* » : MABBOUX, Carole, « Être auteur aux côtés de l'*auctoritas* : Brunet Latin, Cicéron et la Commune », op. cit., p.291, n.14. Cf aussi ID., *Cicéron et la Commune. Le rhéteur comme modèle civique (Italie, XIII^e-XIV^e s.)*, op. cit. ; ID., *Il « ciceronianismo » di Brunetto Latini : regole retoriche e norme civiche*, op. cit. Sur ce thème, cf aussi KEEN, Catherine, *A Florentine Tullio: dual authorship and the politics of translation in Brunetto Latini's Rettorica*, dans C. Manuwald (dir.), *The Afterlife of Cicero*, Institute of Classical Studies, Londres, 2016, pp.1-16.

Dans l'encyclopédie du *Trésor*, composée peu de temps après la *Rettorica* et toujours (nous semble-t-il) durant l'exil (une des raisons qu'il évoquera pour justifier de la rédaction de l'ouvrage en français), Latini rassemble différents matériaux (issus de divers auteurs) et traduit plusieurs *auctoritates* : des extraits du *De inventione* de Cicéron dont il avait réalisé une première traduction dans la *Rettorica* sont non seulement repris, mais il s'appuie également (comme nous avons déjà pu l'évoquer) sur l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote (du moins une version abrégée de l'ouvrage), ou encore sur une partie des *Sententiae* d'Isidore de Séville. Au-delà de ces traductions, l'ouvrage est surtout envisagé pour sa troisième et dernière partie : le livre III, consacré à la politique. C'est ici que l'autorité de Cicéron est reprise, mais surtout redirigée (adaptée) vers un but précis – et surtout, pas uniquement théorique –, qui se combine, selon nous, aux enseignements moraux d'Aristote, eux aussi adaptés : offrir un manuel didactique au futur dirigeant (afin qu'il maîtrise à la fois l'art de gouverner et l'art de la parole), mais aussi participer à un projet pédagogique à destination d'un public urbain appelé à provoquer et à participer à des changements. Comme nous le verrons plus en détail, cette fin s'insère dans un système des sciences repensé et revalorisé par Brunetto Latini.

Il s'agit, avant tout, de pousser toute une génération à laquelle il appartient (les guelfes florentins en exil, mais pas que) à l'action. Dans ce cadre, Latini va repenser les pratiques quotidiennes, en imaginant et en proposant un nouveau système des connaissances, où la rhétorique acquiert un statut particulier et amplifié par rapport à son usage traditionnel. En récupérant des modèles anciens, l'ambition de Latini n'est donc pas tant d'appliquer un modèle politique ancien au moule communal du XIII^e siècle, que d'adapter un matériau antique (et donc de le transformer et en créant quelque chose de nouveau) sur un système politique spécifique : celui de l'Italie communale. Cicéron a certes constitué un modèle indéniable dans la pensée politique de Brunetto Latini (et il n'est pas le seul), mais son utilisation de l'exemple romain républicain ne dépasse pas, selon nous, des besoins pragmatiques et des exigences du présent. Le « Cicéron » de Latini apparaît plutôt, ici, comme un outil didactique à vocation pratique. Or, d'un point de vue historiographique (que nous l'avons expliqué en première partie), une lecture cicéronienne de Brunetto Latini a eu tendance à en faire l'un des protagonistes de l'humanisme. Cette lecture s'appuie non seulement sur son adhésion plurielle (c'est-à-dire sous de multiples formes) aux positions de Cicéron, mais aussi sur l'omniprésence (présumée) de la référence à la Rome républicaine dans son œuvre.

En effet, d'un point de vue historiographique, si des figures telles que Ptolémée de Lucques ou Marsile de Padoue ont, depuis longtemps, suscité l'intérêt des chercheurs, l'enquête

se dirige depuis quelques décennies autour de Brunetto Latini¹. Ce dernier serait effectivement devenu « l'incarnation du républicanisme médiéval, en particulier romain »². Or, nous souhaitons montrer ici que l'exemplarité romaine (plus spécifiquement cicéronienne) dans l'œuvre de Latini mérite d'être nuancée³. Afin de voir dans quelle mesure Latini peut être considéré comme un penseur médiéval original, il convient de réfléchir au processus de vulgarisation et de récupération de modèles antiques dans l'ensemble de ses œuvres, afin de questionner leur portée ainsi que leurs éventuelles limites.

En effet, nous souhaitons montrer que l'originalité de Latini ne se trouve pas tant dans la récupération d'*auctoritates*, que dans l'acte de vulgarisation en tant que tel⁴. Il nous semble important de comprendre quelles sont les différentes stratégies de vulgarisation employées dans le corpus brunétien. Latini est un théoricien du présent, se présentant sous une double casquette (si l'on peut dire), mêlant la théorie à la pratique, et réinterrogeant par là même l'interrelation entre les deux pôles, qui ne s'excluent pas mais cohabitent. La qualification d'« intellectuel de nouveau genre » que nous souhaitons ici lui accorder ne repose donc pas sur une vision anticipatrice d'un courant aux connotations humanistes, mais plutôt sur l'engagement civique d'un auteur qui intègre un courant déjà existant : celui des *volgarizzamenti*, dans un contexte communal. Le qualificatif « nouveau » ne renvoie donc pas à une création *ex nihilo* ou à une invention absolument inédite (dont Latini serait donc responsable et détenteur). Le terme renvoie plutôt à une manière différente et renouvelée d'appréhender une réalité préexistante, par le prisme d'un point de vue disruptant. Pour le dire encore autrement, ce « nouveau » qu'apporte Latini ne doit pas s'apparenter à une anticipation d'un courant futur ni comme une

¹ Cf NEDERMAN, Cary J., *Rhetoric and Republicanism in the Thought of Brunetto Latini*, op. cit., p.104 : « Une autre figure est également devenue la coqueluche des chercheurs en quête des racines du républicanisme européen : Brunetto Latini » [dans le texte : « Another figure has also become a darling of scholars in search of the roots of European republicanism: Brunetto Latini »].

² *Ibid.*, p.105. Nederman renvoie ici, plus spécifiquement, aux travaux de Quentin Skinner, de Charles T. Davis, d'Alexander Lee, de Francis Oakley et de Ronald G. Witt.

³ Dans une étude encore plus récente, Nederman s'est penché sur ce lien entre l'exemple romain et les œuvres de Latini, mais elle semble s'être restreinte à l'analyse de la *Rettorica* et du *Trésor*. Cette partie de la thèse a pour ambition de se pencher sur ces deux ouvrages, mais la question sera indirectement élargie au reste du corpus brunétien dans la troisième partie. Cf NEDERMAN, Cary J., *The Rhetorician and the Republic: Brunetto Latini, Cicero and Republican Rome*, op. cit.

⁴ Bien que nous traduisions, le plus souvent, en français, par « vulgarisation », nous préférons le terme en langue italienne (*volgarizzamento*), car il n'est pas vraiment traduisible en français. En effet, il ne s'agit pas seulement de « traduire » d'une langue étrangère à une langue connue. Comme l'explique très justement Alison Cornish, il s'agit ici d'« une relation hiérarchique très claire entre la langue cible et la langue source » ou, un peu plus loin : « la vernacularisation de la littérature latine n'était pas tant une importation d'un élément étranger qu'un changement de registre et de classe sociale – du clergé à la cour ou, en Italie, aux citoyens aisés et semi-alphabètes des cités-États pour qui l'éloquence écrite et orale en langue vernaculaire avait des objectifs pratiques, politiques, commerciaux et éthiques » : CORNISH, Alison, *Vernacular Translation in Dante's Italy: Illiterate Literature*, op. cit., p.2-3 [dans le texte : « hierarchical relation between the target and the source language » / « But vernacularization of Latin literature was not so much an importation of something foreign as a shift in register and social class – from the clergy to the court or, in Italy, to the semi-literate well-off citizens of the city-states for whom written and oral eloquence in the vernacular had practical political, commercial and ethical purposes »].

lecture anachronique des textes. Il ne s'agit pas tant, ici, d'intuitionner un quelconque « progrès » dans et par l'œuvre brunétienne, que de mettre en lumière l'expression originale, au Moyen Âge, d'une culture civique, qui s'insère à son tour dans une pensée politique inédite.

Nous nous pencherons donc exclusivement, dans cette deuxième partie, sur la *Rettorica* et le *Trésor* en tant qu'il s'agit, selon nous, d'œuvres théoriques préparatoires à un projet plus global et mûri au fil du temps – et nous verrons, en troisième partie, comme ce projet s'exprimera définitivement (dans la pratique) dans le *Tesoretto*, mais aussi dans les traductions des oraisons cicéroniennes. Dans cette deuxième partie de la thèse, la *Rettorica* et le *Trésor* méritent ici une attention particulière et cordonnée, dans la mesure où, d'une part, c'est ici que l'on trouve la plupart des *volgarizzamenti* de Latini. Pour être plus juste, il faudrait donc également inclure les traductions des oraisons ici, mais un point mérite tout de suite d'être éclairci : dans les oraisons, Latini ne propose pas de commentaires ; or, ce sont précisément ceux-ci qui vont attirer notre attention ici. D'autre part, le *Trésor* étant la continuité de la *Rettorica*, les deux œuvres nous semblent difficilement appréhendables de façon autonome.

Afin de démontrer notre thèse, c'est-à-dire l'idée selon laquelle Latini est un auteur de son temps qui incite (pour reprendre ici le titre de notre thèse) à « agir en philosophe » et « penser en politique », nous procéderons, dans cette deuxième partie, par deux voies. La première consistera à interroger le lien entre l'apparition des *volgarizzamenti* et le contexte à la social et politique, mais aussi culturel (bien que nous en ayons déjà eu un aperçu en première partie) de l'Italie communale. Cela nous permettra d'appréhender la *Rettorica* et le *Trésor* comme des entreprises de vulgarisation se rattachant à un environnement communal, dont Latini se fait le porte-voix (par ses *volgarizzamenti*, mais aussi par l'utilisation de plusieurs langues) et le « porte-voies », ou le relais (par les différents canaux textuels envisagés : traduction, commentaire, encyclopédie et, plus tard, poésie). Le deuxième chapitre aura pour vocation d'analyser de façon plus approfondie les contenus de la *Rettorica* et du *Trésor*, afin de montrer que la première ne doit pas être considérée comme une œuvre « mineure » du Florentin, mais plutôt comme une propédeutique à l'élaboration d'un projet plus vaste, contenu dans le *Trésor*. De plus, la finalité des deux œuvres n'est pas tout à fait la même, et seule une analyse des contenus théoriques qui y sont présentés pourra, selon nous, en rendre compte.

2.1. Du lien entre l'apparition des *volgarizzamenti* et le contexte social et politique de Brunetto Latini

Comme le souligne Ronald G. Witt, il existait, au cours du XIII^e siècle, une certaine « *tipologia di richiamo all'antico* », qui aurait été inaugurée par Albertano da Brescia et poursuivie par une série de *dettatori*¹. Ceux-ci auraient effectivement joué un rôle fondamental dans les communes italiennes du XIII^e siècle². En se basant sur les *auctoritates*, leur ambition était alors de promouvoir une « éducation à la parole » – et au silence, tout aussi important, notamment chez Albertano – comme élément fondateur dans l'éducation du citoyen³. Dans la génération successive, ce serait précisément Brunetto Latini qui aurait « politisé » le rapport de l'homme (et plus précisément de l'Italien) aux arts du langage :

De nombreux intellectuels considéraient que les arts de la parole étaient la politique elle-même ; pendant presque tout le XIII^e siècle, leur horizon conceptuel fut celui de la tradition rhétorique, consacrée depuis des siècles. Telle est du moins la situation présentée dans les années 1260 par le *Trésor* de Brunetto Latini, notaire et *dictator* de la commune de Florence, qui offre la meilleure synthèse laïque des savoirs de l'homme communal. [...] Dans le *Trésor*, l'art de gouverner s'identifie avec la connaissance de la rhétorique, comprise, sur la base de l'enseignement de Cicéron, comme une conjonction indissoluble entre l'habileté à parler et l'habileté à administrer la *civitas*. Un tel idéal rhétorique et politique trouve son application historique précise : d'après Brunetto, cette interpénétration entre pouvoirs et paroles correspond à des usages italiens, « les us as ytalien » (I,1,4)⁴.

Enrico Artifoni insistait ainsi sur le phénomène de récupération du matériel ancien pour construire du nouveau, en tant que cela aurait constitué une caractéristique essentielle de l'ère

¹ WITT, Ronald G., *L'eccezione italiana*, op. cit., V.12 : « Il ritorno all'antico » [*typologie de rappel à l'antique*]. Cf Albertano da Brescia, *Liber de doctrina dicendi et tacendi. La parola del cittadino nell'Italia del Duecento*, P. Navone (éd.), Sismel-Edizioni del Galluzzo, Florence, 1998.

Nous utilisons ici le terme italien « *dettatori* » (qui ne reçoit pas de traduction appropriée en français) : le terme est issu de « *dictatores* », que nous avons majoritairement employé jusque-là. Son utilisation, en fait majoritairement historiographique, conserve donc un champ sémantique similaire à son homologue latin, mais il désigne cela dit quelque chose de plus localisé, c'est-à-dire les communes italiennes du XIII^e siècle en particulier, ainsi que le passage à la langue vulgaire. En ce sens, l'utilisation du terme « *dettatori* » souligne davantage à un sens politique (désignant des vulgarisateurs engagés, pourrait-on dire) que le terme latin qui, lui, est le terme technique.

² Cf ARTIFONI, Enrico, *Rettorica e organizzazione del linguaggio politico del Duecento italiano*, op. cit., p.161-162. Ici, Artifoni interroge le rôle de la rhétorique dans le développement du langage politique des communes italiennes au cours du XIII^e siècle. Il montre ainsi que la rhétorique a servi d'instrument fondamental dans la capacité des communes à appréhender le pouvoir.

³ Concernant le rôle du silence chez Albertano : « Seul celui qui maintient sa pensée cachée dans le cœur est en mesure de prendre les meilleures décisions » et, en s'appuyant sur l'autorité de Sénèque : « Si tu ne t'es pas imposé de te taire, comment peux-tu demander le silence à un autre ? » : Albertano da Brescia, *Liber de doctrina dicendi et tacendi*, op. cit.

⁴ ARTIFONI, Enrico, *L'éloquence politique dans les cités communales (XIII^e siècle)*, op. cit., p.271-272. Nous reviendrons sur ce passage du *Trésor*.

communale¹. Or, comme nous l'avons vu dans la partie précédente, selon un certain regard historiographique, il y aurait non seulement récupération du matériel antique chez Latini, mais également *identification* de la Florence communale avec la Rome république. Par exemple, Catherine Keen décrivait l'attitude de Latini dans la *Rettorica* comme suit :

Son approche de la paternité et de la traduction dans la *Rettorica* témoigne d'un vif intérêt pour l'établissement d'analogies entre les crises contemporaines de la République florentine et celles de Rome pendant la conspiration de Catilina, ce qui lui permet de se présenter comme un *alter Cicéron* et un sauveur de l'Etat. Il adopte trois stratégies interconnectées pour atteindre cet objectif : une stratégie textuelle ; une stratégie linguistique ; et une stratégie politique².

Tout d'abord, du point de vue textuel, affirme Keen, Latini aurait ainsi opéré une mise en page particulièrement intelligente, en plaçant le texte classique en regard de son propre commentaire, permettant ainsi de « combler le fossé temporel et linguistique entre les deux personnages qui composent le “double auteur” grammaticalement singulier de l'œuvre, dans le duo collaboratif de Cicéron et Brunetto »³. Ensuite, du point de vue linguistique, la vulgarisation du texte latin en florentin aurait permis à Latini de prouver à ses concitoyens ses propres compétences, « très prisées à Florence, tant dans l'art oratoire que dans le *dictamen* »⁴. Enfin, du point de vue politique, ce positionnement de « co-auteur » du texte serait confirmé par les nombreux renvois à l'histoire romaine. Cela aurait notamment permis à Latini de se positionner comme « exilé par erreur pour servir la République »⁵, qui aurait transmis, par ses compétences oratoires, des valeurs civiques à ses compagnons d'exil (Latini aurait ainsi incarné un nouveau modèle du *vir magnus et sapiens* cicéronien, duquel nous parlerons ultérieurement).

Par ailleurs, Cary J. Nederman revenait sur l'argumentation, assez similaire (selon lui), de Gianluca Briguglia, en tant que ce dernier serait favorable au républicanisme brunétien, pour au moins deux raisons : les nombreuses références aux paroles de Caton, ainsi que les louanges

¹ Cf, entre autres : ID., *Rettorica e organizzazione del linguaggio politico del Duecento italiano*, op. cit. ; *L'éloquence politique dans les cités communales (XIIIe siècle)*, op. cit. ; *L'oratoria politica comunale e i « laici rudes et modice literati »*, op. cit. ; *La politique est « in fatti » et « in detti »*. *L'éloquence politique et les intellectuels dans les cités communales au XIIIe siècle*, dans N. Bériou, J.-P. Boudet et I. Rosier-Catach (dir.), *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, Brepols, Turnhout, 2014, pp.209-224.

² KEEN, Catherine, *A Florentine Tullio : dual authorship and the politics of translation in Brunetto Latini's Rettorica*, op. cit., p.1 [dans le texte : « His approach to authorship and translation in the *Rettorica* displays a strong interest in establishing analogies between the contemporary crises of the Florentine republic and those of Rome during the Catilinarian conspiracy, which enable him to present himself as an *alter Cicero* and potential saviour of the state. He adopts three inter-connected strategies to further this aim: one textual, one linguistic; and one political »].

³ *Ibid.* [dans le texte : « to collapse the temporal and linguistic divide between the two *personae* who make up the work's grammatically singular 'double author', in the collaborative pairing of Cicero and Brunetto »].

⁴ *Ibid.* [dans le texte : « highly prized in Florence in both oratory and *dictamen* »].

⁵ *Ibid.* [dans le texte : « mistakenly exiled for service of the republic »].

assez récurrentes faites à l'égard de Cicéron¹. Mais selon Nederman, Gianluca Briguglia serait aller un peu trop loin en établissant une analogie entre la Rome républicaine et la Florence communale, ainsi qu'entre Cicéron et Latini :

Sono infatti Roma e Firenze a specificare chiaramente l'identità culturale (e politica) di Cicerone e Brunetto. Insomma Brunetto costruisce, e proprio all'esordio del suo lavoro di traduzione dal latino al toscano, un perimetro cognitivo in cui ci si può porre come co-autori dei classici e Rome e Firenze sono associabili tra loro, sono due universi in comunicazione².

Selon Nederman, une telle association/identification est audacieuse. Pour l'affirmer, il faudrait pouvoir identifier des bases textuelles concrètes permettant de prouver que, pour Latini, la République romaine constitue le meilleur régime politique. Or, cela n'est pas si évident et, selon Nederman, Rome aurait en réalité joué un rôle bien moins important dans la construction du républicanisme brunétien qu'on a tendance à le croire. Selon nous, en revanche, cette analogie soulevée par Briguglia ne renvoie pas tant, pour lui, à une volonté personnelle ou suprématiste de Latini, mais s'inscrirait plutôt dans un projet plus ample, d'ordre politique : réactiver des éléments du passé en les adaptant au présent, Latini endossant, par là même, toute la responsabilité de ce processus³. Dans ce cadre, Latini serait donc plutôt en position d'utilisateur d'outils intellectuels lui permettant de construire une « nouvelle culture politique » - et précisément : *nouvelle*.

En ce sens, bien qu'il existe, chez Latini, un certain attrait pour la figure cicéronienne – traductions de textes cicéroniens, commentaires, mais également rappel de certains événements romains – cela ne nous semble pas correspondre à un rappel (et donc une certaine nostalgie) de l'époque romaine, mais plutôt à un outil *au service de* la rhétorique⁴. D'autant plus que la

¹ BRIGUGLIA, Gianluca, *Il pensiero politico medievale*, op. cit., p.38 : « Brunetto Latini pensa in particolare a Cicerone, per il quale manifesta un interesse speciale che si concretizza in almeno tre momenti integrati: la presenza ciceroniana nel Trésor; la traduzione e il commento del De inventione in toscano; il volgarizzamento, cioè la versione in volgare del testo italiano, di tre (o più probabilmente quattro, includendo una Catalinaria) orazioni ciceroniane in toscano » [Brunetto Latini pense en particulier à Cicéron, envers lequel il a un intérêt spécial qui se concrétise dans au moins trois moments intégrés : la présence cicéronienne dans le Trésor ; la traduction et le commentaire du De inventione en toscano ; la vulgarisation, c'est-à-dire la version en vulgaire du texte latin, de trois (ou plus probablement quatre, en incluant une Catilinaire) oraisons cicéroniennes en toscano].

² Ibid., p.39-40 [En fait, ce sont Rome et Florence qui précisent clairement l'identité culturelle (et politique) de Cicéron et de Brunetto. En bref, Brunetto construit, dès le début de son travail de traduction du latin au toscano, un périmètre cognitif dans lequel on peut se placer comme co-auteurs des classiques et Rome et Florence sont associables l'une à l'autre, ce sont deux univers en communication]. Nous soulignons. Cf NEDERMAN, Cary J., *Rhetoric and Republicanism in the Thought of Brunetto Latini*, op. cit., en part. p.106-109, ou encore ID., *The Rhetorician and the Republic : Brunetto Latini, Cicero and Republican Rome*, op. cit., en part. p.226-228.

³ Sur ce sujet, outre les références citées jusque-là, voir également MABBOUX, Carole, « Être auteur aux côtés de l'auctoritas », op. cit. ; BARTUSCHAT, Johannes, *Sur la mémoire de la Rome républicaine dans la Toscane du XIIIe siècle*, dans A. Raffarin et G. Marcellino (dir.), *La Mémoire en pièces*, Classiques Garnier, Paris, 2020, pp.443-463.

⁴ Par exemple Brunetto Latini, *Trésor*, III.37, où l'auteur revient sur « le procès de Caton ». Dans le cadre de la conjuration de Catilina (63 av. n. è.), qui avait eu lieu pendant le consulat de Cicéron, la question du traitement de ses complices fut posée. Caton d'Utique, stoïcien, plaida pour leur exécution immédiate, dans le but de sauvegarder

considération de celle-ci reçoit une adaptation (avec le *dictamen*). Les commentaires apportés par Latini sont donc très intéressants en ce sens, à un double niveau. Premièrement, le commentaire en lui-même est un outil récupéré du canon universitaire et scolastique, en vue de l'adapter à un public laïc. Par ce geste, Latini légitimise la fonction du commentaire, outil intellectuel reconnu. Mais il y a plus : le commentaire n'est pas tant là pour *expliquer* le texte source, que pour *adapter* ses contenus au quotidien de ses lecteurs. Le modèle de Rome aurait donc joué un rôle bien plus limité qu'on ne le croit dans la réflexion politique de Latini¹. Pour le prouver, il faut nous pencher sur les contextes d'élaboration d'écriture et de pensée de Latini : à la fois les voies extérieures (le contexte communal du XIII^e siècle et le développement de l'*ars dictaminis*), mais aussi les voies intérieures (le contexte intime et subi de l'exil).

2.1.1. Brunetto Latini « fue cominciatore e maestro in digrossare i Fiorentini, e farli scorti in bene parle, e in sapere guidare e reggere la nostra repubblica secondo la Politica » (Villani)

Les termes de Giovanni Villani pour décrire Brunetto Latini ont été amplement repris dans les études sur celui-ci au cours des dernières années. Dans sa *Nuova Cronica*, Latini y est effectivement dépeint comme « uno degli intellettuali di più alto rilievo del secondo Duecento fiorentino, *gran filosofo e sommo maestro in retorica* »². Ce serait même à travers cette description offerte par le chroniqueur que le Florentin aurait acquis sa réputation, de façon posthume³ :

les valeurs républicaines. Il incarne ainsi le symbole de la liberté républicaine, celle-ci étant comprise ici comme non-domination, en suivant le code d'honneur du « mos maiorum ». Latini récupère ce discours de Caton des *Faits des Romains*, œuvre anonyme mais dont le discours en question est clairement issu de Salluste. En faisant référence à cette épisode, Latini ne souhaite pas tant parler de l'évènement en lui-même (quelle condamnation à infliger aux conjurateurs de Catilina ?) que de rhétorique : le discours fait ici office d'exemple pour illustrer le rôle du « prologue » en rhétorique (d'ailleurs, le chapitre 34 s'intitule : « exemples pour montrer ce qui a été dit »).

¹ Cf NEDERMAN, Cary J., *Rhetoric and Republicanism in the Thought of Brunetto Latini*, op. cit., p.121, qui montre que l'œuvre du Florentin n'est pas un « fac-similé d'un antécédent antique. Il ne semble guère juste de le tenir à des normes qu'il n'a pas lui-même invoquées » [dans le texte : « a fac-simile of an ancient antecedent. It hardly seems fair to hold him to standards that he did not himself invoke »].

² BELTRAMI, Pietro G., *Introduzione*, dans Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., pp.vii-xxvi, p.ix [l'un des intellectuels de plus haut niveau du second Duecento florentin, 'grand philosophe et plus grand maître en rhétorique']. Cf Giovanni Villani, *Nuova Cronica*, G. Cura Curà (éd.), Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Rome, 2002, IX.x.

³ Cf NAJEMY, John M., « Brunetto Latini's *Politica* », dans *Dante Studies with the Annual Report of the Dante Society*, 112 (1994), pp.33-51, p.33 ; ou encore DE VINCENTIIS, Amedeo, *I nomi del maestro. Corpo documentario e identità politiche di Brunetto Latini*, dans G. Briguglia et A. Montefusco (dir.), *Brunetto Latini intellettuale medievale*, op. cit., pp.15-50, p.16 : « e ugualmente indefinito rimane l'insegnamento svolto dal laico Brunetto Latini in città, durante l'ultima fase della sua esistenza [...]. Il magistero fiorentino del più celebre docente locale venne invece ricordato a posteriori, dai concittadini della generazione successiva che a vario titolo rivendicarono di averne beneficiato. Il sedimento memoriale, ultimo e definitivo, della fama comunitaria goduta da ser Brunetto quale maestro del gruppo dirigente fiorentino di primo Trecento si depositò quindi nella *Nuova cronica* de Giovanni Villani » [et tout aussi indéfini reste l'enseignement dispensé par le laïc Brunetto Latini dans la ville, au cours de la dernière phrase de son existence [...]]. L'enseignement florentin du plus célèbre professeur local fut en

Nel detto anno 1294 morì in Firenze uno valente cittadino il quale ebbe nome ser Brunetto Latini, il quale fu gran filosofo, e fue sommo maestro in rettorica, tanto in bene sapere dire come in bene dittare. E fu quegli che spuose la *Rettorica* di Tulio, e fece il buono e utile libro detto *Tesoro*, e il *Tesoretto*, e la Chiave del *Tesoro*, e più altri libri in filosofia, e de vizi e di virtù, e fu dittatore del nostro Comune. Fu mondano uomo, ma di lui avemo fatta menzione però ch'egli fue cominciatore e maestro in digrossare i Fiorentini, e farli scorti in bene parlar, e in sapere guidare e reggere la nostra repubblica secondo la Politica¹.

La spécificité des termes employés ici par Villani méritent clarifications. D'une part, les propos de Villani renvoient à un contexte social et intellectuel spécifique, propre à l'Italie communale du XIII^e siècle (comme on l'a souligné). D'autre part (et cela découle directement du premier point), il faut souligner ici que certains de ces termes n'ont pas de traduction appropriée en français. C'est le cas de « dire », et surtout de « dittare ». Au XIII^e siècle, la maîtrise de l'art de la rhétorique (dont les règles avaient donc été héritées de Cicéron) s'étend à une double connaissance : celle de prononcer des discours (*dire*) et celle d'écrire des lettres (*dittare*), celles-ci étant surtout de caractère officielle et/ou professionnel (nous reviendrons plus en détail sur ce point ultérieurement).

Aussi, dans la suite de sa description, Villani fait mention des différentes œuvres de Latini : la *Rettorica*, qui reprend l'enseignement de la rhétorique véhiculé dans le *De inventione* de Cicéron, qu'il traduit et commente (quoique en partie seulement), le *Trésor* (jugé de « buono e utile libro »), une encyclopédie politique rédigée en français, et le *Tesoretto*, un poème en italien où l'on suit l'enseignement d'un chevalier aux Vertus. Or, Villani assigne ici un autre ouvrage à Latini : « la Chiave del Tesoro », sans que l'on sache de quoi il s'agit². Villani précise

revanche rappelé a posteriori par ses concitoyens de la génération suivante qui prétendirent en avoir bénéficié de diverses manières. Le sédiment mémorial final et définitif de la renommée communautaire dont a joui ser Brunetto en tant que maître du groupe dirigeant florentin du début du XIV^e siècle fut donc déposé dans la Nuova Cronica de Giovanni Villani].

¹ Giovanni Villani, *Nuova Cronica*, op. cit. [En 1294 est mort à Florence un brave citoyen qui eut le nom de ser Brunetto Latini, qui était grand philosophe et fut maître en rhétorique, tant dans l'apprentissage du 'bene dire' que du 'bene dittare'. Et c'est lui qui composa la *Rettorica* de Tullio et fit le livre bon et utile du Trésor, le *Tesoretto* et la clé du Trésor, et d'autres livres en philosophie, et des vices et des vertus, et il fut dittatore de notre commune. Ce fut un homme mondain, mais de lui nous avons fait mention alors qu'il était initiateur et maître dans le 'digrossare' des Florentins, et il les escorta à bien parler et à savoir guider et régir notre république selon la Politique]. C'est une traduction approximative, et nous allons précisément expliquer pourquoi par la suite.

² À ce sujet, cf. BELTRAMI, Pietro G., *Introduzione*, op. cit., p. ix : « resta oscura a quale opera Villani alluda » [reste obscure à quelle œuvre Villani renvoie]. Nous rappelons, ici, les éditions des différents ouvrages sur lesquelles nous nous basons : *La Rettorica*, F. Maggini (éd.), Le Monnier, Florence, 1968 [1^{re} éd. : 1915] ; *Trésor*, P. G. Beltrami, P. Squillacioti, P. Torri, S. Vatteroni (éd.), Einaudi, Turin, 2007 ; *Tesoretto*, G. Inglese (éd.), Carocci Editore, Rome, 2024 ; *Cicerone, Pro Ligario, Pro Marcello, Pro rege Deiotaro (orazioni cesariane). Volgarizzamento di Brunetto Latini*, C. Lorenzi (éd.), Edizioni della Normale, Pise, 2018 ; *Poesie*, S. Carrai (éd.), Einaudi, Turin, 2016.

À partir de maintenant, pour citer les ouvrages, dans un souci synthétique, nous nous permettrons d'écrire seulement, en note, « Intitulé raccourci de l'ouvrage, page(s), emplacement(s) » (par exemple : *Trésor*, p. 310, l. 186.7, ou : *Poesie*, p. 167, v. 150). Concernant le *Trésor*, les pages indiquées seront toujours celles de la version française du texte édité par Beltrami *et. al.* (sauf indications contraires).

également que Latini fit « altri libri in filosofia, e de vizi e di virtù » (distinction qui est d'ailleurs intéressante ici). Peut-être avait-il ici en tête son court traité sur l'amitié, le *Favolello*, et la chanson *S'eo sono distretto inamoratamente*. Aucun mot n'est dit à propos des traductions des oraisons cicéroniennes.

Par ailleurs, hormis ce pan littéraire, Villani dépeint également Latini à travers son rôle politique : il fut « dittatore del nostro Comune », c'est-à-dire qu'il fut au service de l'administration de la commune de Florence, en exerçant en tant que notaire autour des années 1250-1260. Le notaire jouait effectivement un rôle particulièrement important dans l'Italie communale, en incarnant notamment un réel médiateur entre les citoyens et les institutions. Le XIII^e siècle italien se caractérisa effectivement par la centralité politique accordée à la forme épistolaire du discours ; dans ce cadre, Latini, en tant que notaire, se faisait donc l'un des principaux représentants de la commune. Doté de compétences non seulement documentaires (ayant accès aux documents officiels et sachant comment les rédiger et les utiliser dans des cadres intercommunaux ou extérieurs à la commune, lors d'ambassades par exemple), mais aussi juridiques et rhétoriques, le notaire ne pouvait rester insensible aux intérêts politiques de sa commune¹. La situation institutionnelle des communes italiennes au XIII^e siècle nécessitait ainsi l'apprentissage de techniques spécifiques – que nous avons déjà pu esquisser avec les notions de « dire » et de « dittare » utilisées par Villani. Pour reprendre ici l'explication de Gianluca Briguglia, il s'agissait de « saper parlare, saper scrivere discorsi, saper scrivere lettere ufficiali, atti amministrativi »².

En outre, la qualification de « mondano » que prête Villani à Latini ferait écho, selon Giorgio Inglese, à la confession que fait ce dernier dans son *Tesoretto* (vv.2560-2561) : « sai che sèn tenuti / un poco mondanetti »³. Et, dans sa nouvelle édition du *Tesoretto* (2024), Inglese propose une explication plus précise de ce terme, en note des vers susmentionnés :

mondanetti : 'troppo amanti dei beni terreni', delle « presenti cose » ; echeggiato da G. Villani (« fu mondano uomo ») nel medaglione dedicato a Brunetto in *Cron.* IX, 10,19-31. Il contesto depone per

¹ Sur ce sujet, nous renvoyons ici aux riches études d'ARTIFONI, Enrico, « Una politica del dittare: l'epistolografia nella Rettorica di Brunetto Latini », *op. cit.* ; ZABBIA, Marino, *Formation et culture des notaires*, *op. cit.* ; GRÉVIN, Benoît, « Le notaire, animal politique et parlant. Jalons pour une histoire des représentations de la fonction notariale (XIII^e-XIV^e s.) », *op. cit.* Sur l'identité documentaire et politique de Brunetto Latini, nous renvoyons à la contribution très récente et mise à jour de DE VINCENZI, Amedeo, *I nomi del maestro. Corpo documentario e identità politiche di Brunetto Latini*, *op. cit.*

² BRIGUGLIA, Gianluca, *L'animale politico. Agostino, Aristotele e altri mostri medievali*, Salerno Editrice, Rome, 2015, p.42 (savoir parler, savoir écrire des discours, savoir écrire des lettres officielles, des actes administratifs).

³ INGLESE, Giorgio, « Brunetto Latini », *op. cit.*

un valore generico, ma la sfumatura sessuale è antica (*mondane*, ‘meretrici’, in Sacchetti, *Trec.*, 178; ecc.), e Villani può essere suggestionato dal canto xv dell’*Inferno*¹.

Selon Inglese, même si Villani aurait pu être influencé, ici, par la lecture de la *Commedia* de Dante², il n’en reste pas moins que ses paroles retranscrivent une « riconoscimento che il L. [Latini] fu una delle menti direttive, certo la più attrezzata ideologicamente, del Comune fiorentino nella seconda metà del Duecento »³.

Les propos de Villani connotent également l’impact de Latini – mais aussi l’effet disruptant de ses œuvres – dans l’environnement communal du XIIIe siècle (« fue cominciatore e maestro in digrossare i Fiorentini, e farli scorti in bene parlare, e in sapere guidare e reggere la nostra repubblica secondo la politica »). En sensibilisant les Florentins de sa génération à l’apprentissage de la « bonne parole » (*bona locutio*), il a, du même coup, éveillé en eux une conscience politique en les acheminant vers l’étude du gouvernement des cités (nous y reviendrons). En traduisant et commentant une partie du *De inventione* de Cicéron (dans sa *Rettorica*) et en écrivant une encyclopédie politique, Latini visait surtout l’éducation de la (future) classe dirigeante. Ici, l’acte de vulgarisation est loin d’être purement passif par rapport au texte latin : il ne s’agit pas d’une simple traduction du texte, mais plutôt d’une récupération et d’une adaptation de celui-ci par un texte explicatif, c’est-à-dire un commentaire, dans lequel

¹ Brunetto Latini, *Tesoretto*, op. cit., p.179, n.2561 [mondain : ‘trop attaché aux biens terrestre’, des « choses présentes » ; repris par G. Villani (« fu mondano uomo ») dans le médaillon dédié à Brunetto en Cron. IX, 10, 19-31. Le contexte suggère une valeur générique, mais la nuance sexuelle est ancienne (*mondane*, « prostituées », dans Sacchetti, *Trec.*, 178, etc.), et Villani peut être influencé par le chant XV de l’Enfer].

Un mot sur cette dernière allusion d’Inglese. Rappelons en effet que Dante rencontre son maître Latini dans le chant XV de l’*Enfer*, dans sa *Commedia*, où ce dernier est condamné pour sodomie. Plus précisément, Latini est placé dans le troisième giron de l’Enfer, où l’on trouve les violents contre Dieu et la nature, ainsi que les violents contre l’art. Aux côtés de Latini, on peut également trouver Francesco d’Accorso, ou encore Guido Guerra, qui étaient, tous les trois, des compagnons du parti guelfe de Dante. L’anathème sur la sodomie était, en fait, une constante de la littérature religieuse du Moyen Âge (qui n’autorisait l’acte amoureux que dans la perspective de la reproduction). Cf Dante, *Œuvres complètes*, op. cit., p.971-972, n.30 : « Maître Brunet : tout le respect, toute la gratitude et affection que Dante éprouve pour son maître Brunet Latin, ne peuvent l’empêcher de dire ce qu’il lui reproche, ou ce qu’il se désole de trouver en un si noble esprit. Le poète a déjà nommé une fois Brunet Latin, *Brunettum Florentinum*, dans son *De vulgari eloquentia* : non pas pour célébrer ses mérites, mais pour dire qu’il n’a jamais su écrire un italien convenable : *non curalia, sed municipalia tantum* (I xiii i) : rien qui ressemble au “vulgaire illustre” dont se flatte l’auteur des “quatorze chansons d’amour et de vertu” (*Conv.* I i 14). Et déjà, même sans nommer Brunet Latin, c’est lui que visait clairement le premier livre du *Banquet*, dans un chapitre extrêmement sévère et presque injurieux [...]. En tout cas, on voit que le jugement de Dante, en ces trois ouvrages, ne diffère pas. On voit qu’il ne fait pas grief à Brunet Latin d’avoir “écrit en français” le *Livre dou Trésor*, comme tout le monde le répète faussement (ou me fait dire, pour m’avoir lu trop vite) ; mais Dante reproche à Brunet d’avoir “méprisé son propre vulgaire”, au lieu de travailler à l’embellir. Car la parole, la langue maternelle, est le premier don que Dieu ou la nature fassent à l’homme (*dVE* I iv 1,4), et faire fi de ce don est un blasphème, d’autant plus que la parole est l’indispensable lien de la famille et de toute la société humaine, telles que les veut le Créateur ».

² À ce sujet, cf, par exemple, NAJEMY, John M., « Brunetto Latini’s ‘Politica’ », op. cit., p.33 : « La rencontre imaginaire dans la *Divine Comédie* a pratiquement dicté les termes et le contexte dans lesquels Brunetto est rappelé, et même étudié » [dans le texte : « The imaginary encounter in the *Divine Comedy* has practically dictated the terms and context in which Brunetto is remembered, and even studied »].

³ INGLESE, Giorgio, « Brunetto Latini », op. cit. [reconnaissance que L[atini] était l’un des esprits les plus éminents, certainement les plus équipés idéologiquement, de la commune florentine dans la seconde moitié du XIIIe siècle].

certaines ajustements, voir certains ajouts et/ou suppressions d'éléments sont nécessaires¹. À travers la description de Latini donnée par le chroniqueur, on ressent ici toute la reconnaissance qui pouvait résonner autour de Latini dans la mémoire collective : il fut ce « gran filosofo » qui aurait clairement contribué au développement de la pensée politique du XIII^e siècle.

2.1.1.1. Brunetto Latini comme « cominciatore e maestro in digrossare i Fiorentini, e farli scorti in bene parlare... » : la fonction notariale et l'ars dictaminis

Avant d'aller plus avant, il nous faut nous arrêter un moment sur la fonction de notaire de Latini, dont nous n'avons dit que quelques mots pour l'instant. Être notaire au XIII^e siècle désignait occuper non seulement une activité professionnelle (un métier, qui était déjà vecteur d'organisation et de corporation), mais aussi une fonction sociale et institutionnelle importante. Les notaires avaient effectivement à voir avec « la floraison de nouvelles cultures juridiques et, par bien des aspects, avec la croissance de l'Etat »². Benoît Grévin les définit, en ce sens, comme des « créateurs d'un lien social, lequel est à la fois d'ordre communicationnel et juridique »³. Ils recevaient leur formation au moyen de deux enseignements (à la fois complémentaires mais tout de même disjoints) : l'*ars dictaminis* et l'*ars notariae*. Le premier, qui apparut probablement à la fin du XI^e siècle avec Albéric du Mont-Cassin⁴, avait pour tâche principale d'enseigner la composition en prose, plus particulièrement la rédaction de lettres (technique épistolaire). Les *dictatores* désignaient ainsi les maîtres en *dictamen* (ce dernier terme désignant, de manière générale, le genre littéraire ainsi que la compétence spécifique de rédaction de lettres et de discours écrits⁵). L'*ars dictaminis* était intimement liée à la rhétorique, et s'appuyait sur (ou s'inspirait de) la tradition classique latine, plus spécifiquement sur le *De*

¹ Cf BRIGUGLIA, Gianluca, GENTILI, Sonia et ROSIER-CATACH, Irène « L'homme comme animal politique et parlant. Introduction », dans *Philosophical Readings. Online Journal of Philosophy*, 12-1 (2020), pp.1-12, p.10 : « Les protagonistes de la vie publique, actifs dans l'éducation de la classe dirigeante citadine comme Brunetto Latini, que l'on mentionne justement comme "maestro in digrossare i fiorentini" (Villani), traduisent à cette fin plusieurs discours cicéroniens, ajoutant au texte des notes explicatives ». Nous reviendrons sur ce rôle du « vulgarisateur », tel qu'il apparaît chez Latini, notamment dans la *Rettorica* (mais pas que, bien sûr), où il se positionne en tant que « sponitore » (commentateur) du texte, comme nous avons pu l'esquisser dans notre première partie.

² GREVIN, Benoît, « Le notaire, animal politique et parlant », *op. cit.*, p.72.

³ *Ibid.*, p.73.

⁴ En réalité, il est difficile de définir avec précision qui fut « l'inventeur » de l'*ars dictaminis*. Cf CARMARGO, Martin, *Ars dictaminis, Ars dictandi*, Brepols, Turnhout, 1991 : Albéric du Mont-Cassin semble en fait apparaître comme le premier (mais là encore, nous n'en sommes pas sûrs) à avoir écrit les règles concernant l'écriture des lettres. Plus tard, ce sera Adalberto Samaritano qui participera à l'essor et l'autonomisation de l'*ars*, en consacrant, pour la première fois, un ouvrage entier à ces règles. Selon Camargo, ce ne serait qu'avec ce dernier que la « tradition textuelle du genre » aurait véritablement commencé. Sur l'impact social de l'*ars dictaminis* en Toscane, cf MONTEFUSCO, Antonio et BISCHETTI, Sara, « Prime osservazioni su 'Ars dictaminis', cultura volgare e distribuzione sociale dei saperi nella Toscana medievale », *op. cit.*

⁵ *Ibid.*, chapitre 1 (« Définition de l'*ars dictaminis* »).

inventione et la *Rhetorica ad Herennium* (alors attribuée à Cicéron), où elle pouvait trouver le cadre formel de la rédaction d'une lettre (*dispositio* et *elocutio* majoritairement¹). Son instruction (au sein des facultés, par exemple, où la discipline s'autonomisa réellement à partir du XIII^e siècle à Bologne, bien que *l'ars* y fleurissait déjà avant) se basait sur l'*ars arengandi*, c'est-à-dire la pratique consistant à réciter des discours devant une assemblée (éloquence civile). Cette pratique s'appuyait sur la doctrine de rédaction des lettres, qui contenait aussi, parfois, des modèles de lettres. Ce n'est que progressivement que ces modèles de lettres devinrent récurrents, au sein de manuels plus complets (*summa dictandi*)².

Nous n'irons pas plus loin sur le format et/ou le contenu spécifiques de l'*ars dictaminis*, dans la mesure où cela ne rentre pas concrètement dans notre sujet d'étude – qui y est seulement rattaché. Ce qui nous intéresse particulièrement ici est plutôt la raison d'apparition de l'*ars*. Celle-ci s'insère, en effet, dans le contexte de renouveau du droit romain auquel nous avons déjà pu faire allusion dans notre première partie. Discipline déjà importante, ses manuels prirent bientôt une place essentielle dans un contexte de développement économique, politique et intellectuel particulier, qui s'accompagnait d'une augmentation du nombre de documents officiels (actes mais aussi correspondances diplomatiques) et d'une demande (toute relative) de personnes étant en mesure de les réaliser. Comme on peut le lire chez Ronald G. Witt :

Si ces changements ont rendu la rédaction de lettres plus importante en général, les besoins de la société en évolution ont surtout créé une demande de rédacteurs professionnels de lettres officielles. [...] Bien sûr, les autorités publiques avaient besoin de personnes formées pour gérer leur correspondance avant cette période, mais au XII^e siècle, les pouvoirs inférieurs au pape, à l'empereur et aux rois ont acquis une plus grande définition, et à mesure que le niveau d'alphabétisation augmentait, le besoin de documents officiels augmentait, tout comme la nécessité d'organiser des procédures liées à leur composition et à leur envoi. Dans le cas de l'Italie, l'organisation croissante de la vie politique à partir de la fin du XI^e siècle n'a pas tant conduit à la création de chancelleries qu'à une augmentation des demandes de service de notaires par la société. Les notaires étaient au service aussi bien des ecclésiastiques que des seigneurs laïcs et des communes³.

¹ Les *dictatores* se concentraient effectivement sur ces deux parties de la rhétorique cicéronienne : alors que la *dispositio* consistait à organiser ses idées et structurer son discours de manière logique et persuasive, l'*elocutio* renvoyait davantage au travail du style de la langue, en travaillant sur l'ornementation et l'expression du discours.

² Parmi les compositeurs de ces recueils de lettres, Camargo cite Bernard de Meung, Pier della Vigna, ou encore Pierre de Blois. Parmi les maîtres de rhétorique, il mentionne (entre autres, mais certainement parmi les plus influents) Guido Faba ou encore Bene di Firenze, tous deux contemporains de Latini.

³ WITT, Ronald G., « Medieval 'Ars Dictaminis' and the Beginnings of Humanism », *op. cit.*, p.4-5 [dans le texte : « While such changes made letter writing more important in general, the needs of the evolving society especially created a demand for professional writers of official letters. [...] Of course, public authorities had needed trained individuals to conduct their correspondence before this period, but by the twelfth century powers below the pope, emperor, and kings acquired greater definition, and as the level of literacy rose, the need for official documents increased along with the necessity of organizing procedures connected with their composition and dispatch. In the case of Italy, the increasing organization of political life from the late eleventh century led not so much to the creation of chancelleries as it did to an expansion of demands placed by society on the services of the notaries. Notaries served ecclesiastics, lay lords, and communes alike »].

L'*ars dictaminis* italienne (c'est-à-dire tel qu'elle se développa d'abord à Bologne) était ainsi étroitement liée à l'enseignement du droit – ce qui n'était pas le cas, par exemple, en France (Camargo cite expressément Tours, Orléans, Blois et Meung comme principaux centres français), où le *dictamen* était plutôt enseigné en consonnance avec la grammaire¹. En parallèle, ou plus précisément en 1221, l'*ars notariae* fit son apparition à Bologne, en tant qu'enseignement distinct². Bien que son matériel restait assez proche (selon Camargo) de celui proprement rhétorique appartenant à l'*ars dictaminis* (au XIIIe siècle, celui-ci tendait effectivement vers moins de théorie au profit de plus de modèles), les deux disciplines étaient distinctes³. L'*ars notariae* se rattachait davantage aux études juridiques et était moins focalisée sur la rhétorique et la persuasion en tant que telles⁴. Or, comme nous l'avons déjà souligné, l'Italie avait cette particularité de porter une large attention à l'enseignement du droit. Camargo explique alors qu'à Bologne, l'*ars notariae* prit progressivement la tangente sur l'*ars dictaminis*.

Aussi, pour reprendre les termes de Benoît Grévin, l'*ars notariae* était apparue en « complément à des études juridiques quand le besoin s'est fait sentir, à Bologne, dans les années 1180-1210, de compléter l'étude de l'art de la variation rhétorique focalisée sur la lettre et l'acte proposée par l'*ars dictaminis* »⁵. Nécessiteuses d'une administration efficace, les communes italiennes durent rapidement se doter de notaires formés à l'étude du droit et à celui, complémentaire, de l'*ars dictaminis* (bien que celle-ci était déjà étudiée en complément du droit, comme nous l'avons souligné), afin de maîtriser l'art épistolaire et diplomatique plus spécifique à la fonction de notaire. Dès lors, ce dernier jouait un rôle fondamental au niveau gouvernemental et communal. Son implication civique était une donnée essentielle de sa fonction, puisqu'il était à la fois porte-parole d'un peuple qui avait besoin de ses services, mais

¹ CARMARGO, Martin, *Ars dictaminis, Ars dictandi, op. cit.*, chapitre 2 (« Évolution du genre »). Cela dit, les relations entre les deux n'étaient absolument pas exclues. Le « style » italien (si l'on peut dire) préconisait toutefois, au XIIIe siècle, un ton « plus simple, plus direct, déterminé par les besoins pratiques de la classe de personnes qu'ils formaient – commis de chancellerie, scribe, notaires, etc. – plutôt que par des idéaux archaïques ou purement littéraires ».

² *Ibid.*

³ GREVIN, Benoît, « Le notaire, animal politique et parlant », *op. cit.*, p.74 : « Une partie des confusions sur les liens existant entre les deux disciplines tient à l'inévitabilité de ces intersections, et au fait que, représentant deux dimensions fondamentales de l'action notariale telle qu'elle avait été conceptualisée au XIIIe-XIVe siècle (capacité à rédiger des actes contractuels valides, capacité à formaliser le discours en fonction de critères rhétoriques, eux aussi, mais sur un plan différent, garants de validité), elles ont parfois été enseignées et pratiquées par les mêmes maîtres ».

⁴ *Ibid.*, p.73 : « Les traités [d'*ars notariae*] concernent avant tout la théorisation, et la pratique (par l'étude de la formularisation, et la proposition de modèles) de formes d'écriture contractuelles, qui requièrent l'office du notaire, et dont la validité est strictement conditionnée par le respect d'un certain nombre de règles de rédaction juridique (testaments, contrats de mariage...). Dans cette dimension de l'écriture médiévale, l'attention au mécanisme juridique présidant à l'opération décrite l'emporte nettement sur un potentiel désir d'ornementation rhétorique ».

⁵ *Ibid.*

également d'un gouvernement qui le considérait comme un entremetteur nécessaire et fiable. On comprend donc mieux le lien qui se jouait, ici, entre la parole (ou l'art de la parole) et le pouvoir. Comme nous le verrons plus attentivement, ce n'est précisément pas un hasard si Brunetto Latini, notaire de profession, décidera d'intituler sa *Rettorica* avec deux « t ». Comme l'explique Pietro Beltrami :

Rettorica con doppia t, si noti, non è una semplice variante formale di *retorica*, ma il segno di una sovrapposizione mentale e culturale, che si impone nel Duecento italiano, fra la figura del *rètore*, di celui che sa pronunciare discorsi persuasivi, e quella del *rettore*, di celui che 'regge', gouverna il comune; quella per cui nei trattati ad uso dei podestà, come l'anonyme *Oculus pastoralis* e il *Liber de regimine civitatum* di Giovanni da Viterbo (entrambi poi travasati nel *Trésor*), il più largo spazio è dato alle regole e ai modelli di discorsi ed epistole¹.

Le lien entre la capacité de prononcer des discours persuasifs (d'où la référence classique à Cicéron) et celle de gouverner, autrement dit le lien entre la parole et le pouvoir, constitue un point essentiel de la pensée de Latini. À son tour, la représentation de ce lien n'est pas sans lien avec la profession de notaire qu'il occupait². La rhétorique devenait ainsi, explicitement, une science politique – et cela sera d'ailleurs encore plus confirmée dans le *Trésor*, où Latini placera la politique et la rhétorique au sommet de toutes les sciences. Il s'agit ici d'une adaptation du modèle antique (qui cesse, par là même, comme nous le montrerons, d'être un modèle), où la rhétorique se spécialise dans une approche professionnelle (dictatoriale et notariale). Pour appuyer nos propos, nous pouvons prendre appui, par exemple, sur les propos de Ronald G. Witt, qui affirmait, en 1982 (là où il avait précisément défini Latini comme « le penseur Florentin le plus important du XIII^e siècle ») :

¹ BELTRAMI, Pietro G., *Introduzione*, op. cit., p.xii [*Rettorica*, avec un double t, il faut le noter, n'est pas une simple variante formelle de la rhétorique, mais le signe d'un chevauchement mental et culturel, qui s'impose au XIII^e siècle italien, entre la figure du 'rètore', de celui qui sait prononcer des discours persuasifs, et celle du 'rettore', de celui qui « régie », gouverne la commune ; celle pour qui, dans les traités à l'usage des podestats, comme l'*Oculus pastoralis* anonyme et le *Liber de regimine civitatum* de Giovanni da Viterbo (tous deux transférés ultérieurement dans le *Trésor*), la plus grande place est donnée aux règles et aux modèles de discours et de lettres]. Sur ce point, voir également ARTIFONI, Enrico, « I podestà professionali e la fondazione della politica comunale », op. cit.

² Cf WITT, Ronald G., *L'eccezione italiana*, op. cit., particulièrement V.1.3 (« L'expansion du notariat ») : « À partir du XII^e siècle, les notaires jouent un rôle essentiel dans le renforcement de l'autorité de la commune, que ce soit en ville ou dans les territoires environnants. La nouvelle tendance de maintenir une meilleure documentation de la part des gouvernements populaires, une fois installés dans leurs nouveaux édifices, augmente la demande d'aide notariale. Chaque office du gouvernement communal, toujours plus ample, a besoin d'un notaire pour enregistrer ses actes. Au niveau privé, à partir de la fin du XII^e siècle, la demande de documents notariés prolifère ». Nous renvoyons également à son article plus spécialisé (mais que nous n'avons malheureusement pas du tout réussi à nous procurer) : ID., *Ars Dictaminis : Victim of Ars Notariae ?*, dans C. Høgel et E. Bartoli (dir.), *Medieval Letters: between Fiction and Document*, Brepols, Turnhout, 2015, pp.359-368.

L'approche de Latini à la rhétorique est vitale pour la compréhension de l'*ars dictaminis*, car plus que tout autre auteur, il s'efforce de décrire en détail la nature et la fonction de la lettre. Bien qu'il exagère quelque peu la mesure dans laquelle la plupart des *dictatores* ont assimilé l'oraison à la lettre, Latini explicite l'hypothèse de base commune à toutes les écoles d'*ars dictaminis* selon laquelle les enseignements de l'oratoire antique servent de base à la composition des lettres¹.

Par ailleurs, selon Bernard Ribémont, la culture de Brunetto Latini (telle qu'elle transparaît notamment à travers la description qu'en fait Villani) « peut se décliner selon quatre axes principaux »². Tout d'abord, sa formation de notaire lui a permis d'approfondir sa connaissance du latin et des langues vernaculaires ainsi que celle des *artes dictaminis*. Ce premier axe transparaît notamment à travers sa *Rettorica* et ses traductions des oraisons césariennes de Cicéron en italien, ainsi que par une partie de son encyclopédie française. Deuxième point, Latini est « un érudit en matière d'arts du langage ainsi qu'un fin connaisseur des auteurs antiques », ce qui peut notamment se faire voir à travers sa maniabilité des textes anciens dans le *Trésor*. Troisièmement, Latini démontre également un intérêt certain pour la philosophie, ainsi qu'une maîtrise de celle-ci : là encore, Ribémont en veut pour preuve le *Trésor* (particulièrement les livres II et III, où Latini repense totalement la classification des sciences), mais aussi le *Tesoretto*, qui « révèle un lecteur des auteurs 'chartrains' du XIIe siècle ». Et enfin, quatrième point, l'immense érudition de Latini transparaît à travers « la figure du compilateur qui émerge, tout particulièrement du livre I du *Trésor* »³.

Avant de nous préoccuper de la matérialisation de ces différents axes dans les textes de Brunetto Latini, et plus particulièrement la *Rettorica* et le *Trésor*, où l'on assiste, semble-t-il, plus qu'ailleurs, à cette discussion entre la rhétorique et l'*ars dictaminis* (ce qui constituera l'objet de notre prochain chapitre), il nous faut encore nous interroger plus spécifiquement sur le versant « politique » (si l'on peut dire) de la description villanienne de Latini.

¹ WITT, Ronald G., « Medieval 'Ars Dictaminis' and the Beginnings of Humanism », *op. cit.*, p.16-17 [dans le texte : « Latini's approach to rhetoric is vital for an understanding of *ars dictaminis*, because more than any other author, he endeavors to describe in detail the nature and function of the letter. Although he exaggerates somewhat the extent to which most *dictatores* assimilated the oration to the letter, Latini makes explicit the basic assumption common to all schools of *ars dictaminis* that the teachings of ancient oratory serve as background for the composition of letters »].

² RIBEMONT, Bernard, « Un notaire savant », dans *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 23 (2012), pp.153-154, p.153.

³ *Ibid.*, p.154.

2.1.1.2. Brunetto Latini comme « ...[maestro] in sapere guidare e reggere la nostra
reppublica secondo la Politica » : quelle signification ?

John Najemy ne manquait pas de rappeler les propos de Villani dans un article de 1994, intitulé « Brunetto Latini's *Politica* ». Il prenait toutefois soin, ici, de ne pas traduire ses derniers mots, c'est-à-dire (surtout) le terme « *Politica* » : « J'ai laissé la dernière phrase de ce passage dans les propres mots de Villani parce qu'un certain degré d'incertitude persiste sur ce que Villani voulait dire ici, et par conséquent, sur la façon dont il faut traduire "secondo la politica" »¹. Najemy se proposait alors d'énumérer l'ensemble des traductions anglaises qui ont pu être proposées pour traduire ce passage². Parmi elles, la « politique » dont parle Villani pouvait apparaître, soit comme un objet indirect : « according to the science politics »³ [selon la science de la politique], soit comme un objet direct : « according to political science »⁴ [selon la science politique]. Le terme pouvait également renvoyer, plus largement, à des règles, c'est-à-dire à un sens normatif, plutôt qu'à l'objet d'une science en particulier : « according to the proper political rules »⁵ [selon les règles politiques appropriées] chez Skinner, ou encore « according to policy »⁶ [selon la politique] chez John Kenneth Hyde. Chez Julia Bolton Holloway, en revanche, le terme est écrit avec une majuscule : « according to Politics »⁷ [selon la Politique], ce qui peut faire penser à un renvoi à l'ouvrage aristotélicien – inconnu de Latini, rappelons-le – ou à une incertitude du même ordre que chez Najemy ; alors qu'il renvoie plus largement à un « art » chez Charles S. Singleton : « according to the art of politics »⁸ [selon l'art de la politique].

Enfin, Najemy mentionne les chercheurs (anonymes, puisqu'il ne les nomme pas et n'en donne aucune référence) qui ont considéré que « *politica* » faisait allusion à la *Politique* d'Aristote (cette hypothèse ayant dû être influencée par l'écriture du terme avec une

¹ NAJEMY, John M., « Brunetto Latini's 'Politica' », *op. cit.*, p.33 [dans le texte : « I have left the last phrase of this passage in Villani's own words because a degree of uncertainty has persisted about what Villani meant here and, consequently, about how 'secondo la politica' should be translated »].

² *Ibid.*, p.33-34 : les six références qui suivent sont énumérées dans ces mêmes pages par Najemy, mais notre traduction ainsi que notre interprétation de celles-ci sont de notre main, en tant qu'ajouts personnels.

³ DAVIS, Charles T., *Dante's Italy and Other Essays*, University of Pennsylvania Press, Philadelphie, 1984, p.168.

⁴ HOLMES, George, *Florence, Rome and the Origins of the Renaissance*, Clarendon Press, Oxford, 1986, p.75.

⁵ SKINNER, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, *op. cit.*, p.40 ; repris ensuite par STARN, Randolph, « The Republican Regime of the 'Room of Peace' in Sienna, 1338-1340 », dans *Representations*, 18 (1987), pp.1-32, p.13.

⁶ HYDE, John Kenneth, *Society and Politics in Medieval Italy: The Evolution of the Civil Life, 1000-1350*, St. Martin's, New York, 1973, p.93.

⁷ BOLTON HOLLOWAY, Julia, *Twice-Told Tales: Brunetto Latini and Dante Alighieri*, Peter Lang, New York, 1993, p.12.

⁸ SINGLETON, Charles S., *Commentary*, dans Dante, *The Divine Comedy, Inferno*, Princeton University Press, Princeton, 1990, p.257.

majuscule¹), traduite dans la seconde moitié du XIII^e siècle seulement par Guglielmo di Moerbeke². Il convient donc de nous arrêter un moment sur l'interprétation possible de cette « politique » dont parle Villani et qu'il dote d'un sens a priori particulier en regard de sa description de Brunetto Latini. Cela nous permettra, en outre, d'explorer le lien potentiel entre le contexte politique et social dans lequel Latini écrit et les vulgarisations présentes dans la *Rettorica* et le *Trésor*.

Il convient tout d'abord de rappeler que la seconde moitié du XIII^e siècle est une période de restructuration politique dans les communes italiennes. La phrase que nous avons mentionnée ci-dessus, en titre de cette section, récupérée à Villani, semble tout particulièrement bien illustrer ces changements. Selon Najemy, bien qu'il nous soit donc impossible de savoir précisément ce que Villani entendait par « politica » ici, il est cependant évident, selon lui, que sa « réputation [...] parmi les Florentins a quelque chose à voir avec les notions associées à ce terme et avec le processus par lequel, comme le dit Villani, les Florentins ont appris à être “moins grossiers” »³. Ronald Witt n'écrivait-il pas, à son tour, que Latini était « le penseur florentin le plus important du milieu du XIII^e siècle »⁴ ? Pourtant, Najemy déplore le fait que l'on ne trouve pas, chez Latini, de réel « théorie politique », comparable à la *Monarchia* de Dante ou au *Defensor Pacis* de Marsile de Padoue. Le seul endroit de la doctrine brunétienne qui s'en rapprocherait est le livre III du *Trésor* (ou plus précisément les chapitres 73 à 105), « souvent désignés par le titre du chapitre 73, “Dou Gouvernement des cités” »⁵. En effet, après avoir traité de la rhétorique des chapitres 1 à 72, Latini s'attèle au traitement de la politique :

¹ À ce propos, cf DE VINCENTIIS, Amedeo, *I nomi del maestro*, op. cit., p.16 : « A lui i fiorentini, collettivamente, dovevano infatti l'apprendimento della *Politica* : un sapere da segnalare con la maiuscola perché faceva riferimento al *Philosophus* per eccellenza nel XIII secolo, ad Aristotele e in quel caso ai suoi precetti sulla convivenza civile riadattati alla dimensione dei comuni italiani » [*Les Florentins lui devaient collectivement leur apprentissage de la Politique : une connaissance à souligner avec une majuscule car elle renvoyait au Philosophus par excellence du XIII^e siècle, à Aristote et, dans ce cas, à ses préceptes sur la coexistence civile adaptés à la dimension des communes italiennes*]. Pourtant, les italianistes ne l'écrivent pas, ou du moins ne retranscrivent pas toujours cet extrait de Villani avec un « P » majuscule. C'est le cas, par exemple (et pour ne citer qu'eux) de ARTIFONI, Enrico, « I podestà professionali e la fondazione della politica comunale », op. cit. (pour ne citer que cette étude d'Artifoni) ; ou encore de BRIGUGLIA, Gianluca, « Brunetto Latini, italian (political) theory ? », op. cit. (quoiqu'il l'écrit avec une majuscule en 2018 et en 2024).

² Sur la réception médiévale de la doctrine politique d'Aristote, nous pouvons mentionner ici les travaux (parmi d'autres) de FIORAVANTI, Gianfranco, *La réception de la Politique d'Aristote au Moyen Âge tardif*, dans Y.-C. Zarka (dir.), *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*, PUF, Paris, 1999, pp.7-24 ; NEDERMAN, Cary J., « The Meaning of 'Aristotelianism' in Medieval Moral and Political Thought », op. cit. ; ID., « Aristotelianism and the Origins of 'Political Science' in the Twelfth Century », op. cit. ; GIANLUCA, Briguglia, *L'animale politico. Agostino, Aristotele e altri mostri medievali*, op. cit.

³ NAJEMY, John M., « Brunetto Latini's 'Politica' », op. cit., p.34 [dans le texte : « reputation [...] had something to do with notions associated with this term and with the process by which, as Villani says, the Florentines learned to be 'less coarse' »].

⁴ WITT, Ronald G., « Medieval 'Ars Dictaminis' and the Beginnings of Humanism: a New Construction of the Problem », op. cit., p.16 [dans le texte : « the most important Florentine thinker of the mid-thirteenth century »].

⁵ NAJEMY, John M., « Brunetto Latini's 'Politica' », op. cit., p.34 [dans le texte : « often referred to by the title of chapter 73, 'Dou Government des cites' »].

Les premiers livres qui précèdent ont récité les natures et les commencements des choses du monde, les enseignements des vices et des vertus, et la doctrine de la bonne parole/de l'éloquence ; mais dans cette dernière partie, maître Brunet Latin veut exécuter ce qu'il avait promis à son ami au commencement du premier livre, là où est dit que son livre s'achèverait sur la politique, c'est-à-dire [sur] le gouvernement des cités, qui est la plus noble et haute science, et le plus noble office qui soit sur terre, selon ce qu'Aristote prouve dans son livre¹.

En réalité, selon Najemy, il s'agirait plutôt d'« un traité sur la nomination, les qualifications, les devoirs et le comportement dans l'exercice de la fonction du [...] podestat », ce dernier étant un « fonctionnaire administratif, judiciaire et militaire »². Apparaissant dès la deuxième moitié du XIIe siècle, et surtout à partir de 1200, les podestats étaient originellement des médiateurs entre le gouvernement communal et le pouvoir impérial. Ce n'est qu'au XIIIe siècle que leurs attributs militaires sont mis en avant, afin de contrebalancer les tentatives impériales de centralisation du pouvoir, avec Frédéric II de Hohenstaufen. Le système podestarial apparaît, dès lors, comme une tentative d'émancipation des cadres féodaux et monarchiques préexistants (et encore dominants au-delà des Alpes). Le podestat était alors un magistrat unique, élu pour représenter une commune dont il était étranger, pour une durée allant de 6 mois à 2 ans, en fonction des cas. L'avènement du podestat correspondait ainsi à une période de renouveau politique et de changements sociaux drastiques pour les communes italiennes. Pour reprendre ici les termes d'Enrico Artifoni :

[...] il nucleo della trasformazione che investì sotto la guida degli organismi popolari nella seconda metà del Duecento i governi urbano [...] sta nell'aspirazione dichiarata a un sistema di potere pensato in primo luogo come organizzazione di interessi collettivi (una *repubblica*), retto da sue proprie regole riconoscibili (la *politica*), un sistema cioè almeno in linea di principio « non determinato dalla qualità personale e familiare degli individui »³.

C'est en fait ici que serait née une « nuova idea di politica », qui avait pris forme au niveau des institutions et qui se serait plus précisément affirmé à travers le gouvernement du « Popolo »⁴. En effet, dans ce cadre, Florence apparaît comme un cas spécifique. Depuis de nombreuses décennies, la commune florentine se caractérisait par la lutte (très localisée dans le

¹ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.790, III.73.1.

² NAJEMY, John M., « Brunetto Latini's 'Politica' », op. cit., p.34 [dans le texte : « a treatise on the appointment, qualifications, duties and comportment in office of the administrative, judicial, and military official known as the *podestà* »].

³ ARTIFONI, Enrico, « I governi di 'popolo' e le istituzioni comunali nella seconda metà del secolo XIII », op. cit., p.2 [...] *le cœur de la transformation qui affecta les gouvernements urbains sous la conduite des organismes populaires dans la seconde moitié du XIIIe siècle [...] réside dans l'aspiration déclarée à un système de pouvoir pensé en premier lieu comme organisation d'intérêts collectifs (une république), régie par ses propres règles reconnaissables (la politique), c'est-à-dire un système, au moins en principe, « non déterminé par la qualité personnelle et familiale des individus »*].

⁴ Ibid.

Regnum), entre la noblesse guerrière traditionaliste et les nouveaux représentants du *Popolo*. Celui-ci allait progressivement gagner en puissance et remettre en cause le rôle (jusque-là) hégémonique de la *militia*, hégémonie tant militaire (originellement, les *milites* désignaient ceux qui disposaient d'armes et combattaient à cheval, par opposition aux *pedites*, qui combattaient à pied) que sociale (la *militia* correspondait à la noblesse guerrière traditionnelle et se constituait en clans, « *consorterie* ») et politique (l'ancien système consulaire avait majoritairement recruté ses membres auprès des *milites*, qui détenaient alors un réel contrôle du pouvoir communal¹). Plus spécifiquement, Jean-Claude Maire Vigueur distingue entre un sens purement militaire et un sens sociologique de « cavalerie ». Selon le premier sens, la *militia* renvoie, comme nous l'avons souligné, aux hommes qui combattaient à cheval, alors que selon le second, le sens est élargi et désigne la totalité des familles qui fournissait des cavaliers à l'armée communale. Les *milites* traditionnels (issus de familles pratiquant le combat à cheval depuis plusieurs générations) recevaient, en outre, de nombreux privilèges de la part de la commune. Considérés comme une juste rétribution des dangers encourus à la guerre et en raison de la charge économique que pouvait représenter l'entretien d'un cheval, ces privilèges ne furent que rarement remis en question².

Au-delà de cette puissance militaire et d'un accès à certains privilèges, les *milites* détenaient également un pouvoir administratif et politique conséquent³, ainsi qu'une identité culturelle singulière. En effet, la *militia* cultivait son propre style de vie, ainsi qu'un système de valeurs bien particulier (qui sera l'objet de toute une littérature sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir en troisième partie, et qui peut déjà faire écho au *Tesoretto* de Brunetto Latini). Néanmoins, cette dénomination de *militia* n'allait être vectrice de sens que dans un contexte extrêmement précis : celui de la remise en question de ses privilèges et de son hégémonie par le *Popolo*. Celui-ci, écrit dans un premier temps avec un « p » minuscule

¹ Il faut cependant préciser que les consuls n'étaient pas seulement des personnalités issues de hauts lignages et qu'accéder au consulat n'était manifestement pas interdit aux autres membres de la société. On notera également des modifications dans le recrutement général des consuls à la fin du XIIe siècle, avant l'avènement du régime podestarial. À ce sujet, cf MAIRE VIGUEUR, Jean-Claude, « Représentation et expression des pouvoirs dans les communes d'Italie centrale (XIIIe-XIVe siècles) », dans *Culture et idéologie dans la genèse de l'Etat moderne (Acte de la Table ronde de Rome : 15-17 octobre 1984)*, École Française de Rome, Rome, 1985, pp.479-489 et ID., *Cavaliers et citoyens. Guerre, conflits et société dans l'Italie communale, XIIe-XIIIe siècles*, op. cit.

² MAIRE VIGUEUR, Jean-Claude, *Cavaliers et citoyens*, op. cit., p.168. Il ajoute que cet accès aux privilèges marquait, en outre, une différence encore plus nette entre la *milita* « de race » et celle « censitaire » : la première désignait l'ancienne (et traditionnelle) caste des *milites*, dans le sens restreint que nous avons souligné, alors que la seconde recouvrait une réalité plus large.

³ *Ibid.*, p.285-286 : « L'italien, on le sait, désigne sous le terme de *cittadino* aussi bien l'habitant des villes, le citadin que le citoyen. Citoyen ou *cives*, les *milites* de l'Italie communale le sont au plus haut degré puisque, non contents de participer à la vie politique de leur cité, ils y exercent pendant une longue période [...] un pouvoir presque absolu. Citadins, ils le restent d'un bout à l'autre de l'histoire communale, au point d'imprimer d'une manière quasiment indélébile leur marque dans le paysage des villes italiennes. Il s'agit là d'un trait qui distingue fortement la *militia* italienne du reste de la chevalerie occidentale ».

(« *populus* »), désignait, dans un cadre social, l'ensemble de la population citadine : c'est-à-dire les classes non-nobles et populaires. Le *popolo* allait cependant progressivement se doter d'un sens plus politique, en s'écrivant désormais avec un « P » majuscule, afin de le distinguer de son premier sens, non-politique. Il allait alors désigner un parti spécifique dont l'ambition était de représenter les intérêts du peuple et, on l'a compris, de s'opposer au parti des « nobles », c'est-à-dire des magnats¹. Puis, dans une deuxième phase (à partir des années 1280-1282), le *Popolo* désignera un mouvement de lutte anti-magnats, ces derniers désignant alors un groupe social plus large que les *milites*².

Constitué, à l'origine, des citoyens pouvant assister aux conseils des assemblées, le *Popolo* allait donc progressivement désigner une réalité plus éparse, comprenant également des hommes d'affaires, des industriels, ou encore de riches marchands (les *popolares*)³. Les revendications de ceux-ci (éparses, elles aussi, en fonction des cités concernées) allaient se faire au moyen du podestat. Cette nouvelle magistrature ne signifiait pas pour autant une éviction de

¹ Encore quelques précisions, mais de moindre importance relativement au cœur de notre propos. Comme l'explique Maire Vigueur, en réalité, malgré cette apparente hégémonie des *milites*, de profondes disparités existaient déjà au sein de la classe au XIIe siècle – qui allaient donc venir renforcer la montée sociale et, bientôt, politique, du *popolo*. En effet, la *militia* comptait, parmi ses membres, des familles très aisées, qui avaient ainsi une mainmise quasi-totale sur les affaires communales, mais également sur les autres membres de la *militia*, dont les rangs ne faisaient alors, au XIIe siècle, que grossir en s'étendant toujours plus sur le *contado*. Certains *milites* avaient effectivement eu le privilège de recevoir certaines juridictions en fief, héritées de familles seigneuriales qui avaient quitté leur domaine. La *militia* ne désignait donc pas seulement un groupe urbain, son occupation sur le *contado* étant devenue un élément phare de son identification. Ainsi, non seulement les seigneurs résidant initialement dans le *contado* mais désormais contraints de s'installer dans les villes allaient se fondre progressivement dans la *militia* urbaine (il s'agit du phénomène de l'« inurbamento » longuement décrit par Maire-Vigueur), mais les *milites* citadins allaient, qui plus est, s'enrichir grâce à l'acquisition de ces seigneuries. Cet enrichissement et cette « seigneurisation » d'une partie (minime) de la classe des *milites* allait ainsi creuser des écarts au sein de la classe : « En réalité, si les deux phénomènes ont l'un et l'autre contribué à renforcer les connotations seigneuriales de la *militia* ou, beaucoup plus souvent, à conférer à une partie de la *militia* des traits seigneuriaux qui lui faisaient jusqu'à alors totalement défaut, je serais toutefois tenté d'accorder plus d'importance au second qu'au premier, dans la mesure où il représente l'une des manifestations les plus criantes des écarts qui se creusent au sein de la *militia* et qui finiront pas miner sa cohésion » : *ibid.*, p.250.

² ARTIFONI, Enrico, « I governi di 'popolo' e le istituzioni comunali nella seconda metà del secolo XIII », *op. cit.*, p.4 : « è noto che l'opposizione primaria *populus-milites* che caratterizza la società dell'Italia di comune nei primi decenni del Duecento slitta nel corso del secolo in un contrasto fra "popolo" et magnati, i quali ultimi accoglievano in gran numero aggregazioni parentali non genealogicamente riconducibili ai *milites* dell'aristocrazia consolare e magari emerse dal seno stesso del "popolo" » [on sait que l'opposition primaire *populus-milites* qui caractérisait la société des communes italiennes dans les premières décennies du XIIIe siècle s'est transformée au cours du siècle en une opposition entre « popolo » et magnats, ces derniers accueillant en grand nombre des groupes de parenté qui n'étaient pas généalogiquement rattachables aux *milites* de l'aristocratie consulaire et qui émergeaient peut-être du cœur même du « popolo »]. Sur ce sujet, nous renvoyons aux études de CAMMAROSANO, Paolo, *Élites sociales et institutions politiques des villes libres en Italie de la fin du XIIe au début du XIVe siècle*, dans Id. (dir.), *Les élites urbaines au Moyen Âge (XXVIIe Congrès de la SHMES)*, Éditions de la Sorbonne, Paris, 1997, pp.193-200 ; et ID., *Italia medievale. Struttura e geografia delle fonti scritte*, Carocci Editore, Rome, 2023 [1^{re} éd. : 1991], en part. pp.113-193.

³ Il faut cependant préciser que le mouvement populaire proprement dit ne s'est pas constitué de manière simultanée dans le *Regnum*. Nous reprenons et synthétisons ici la chronologie (détaillée) proposée par Maire Vigueur : il s'agissait tout d'abord des villes lombardes, Milan et Crémone (1198), Reggio (1199-1200), Brescia (1200), Pavie (1199-1200), suivies par Plaisance, Modène, Bologne, Faenza, Pise, Sienne, Pérouse et quelques autres dans les années 1210, et enfin Vérone et Florence dans les années 1220. Dans ce dernier cas (Florence), Maire Vigueur explique ce « retard » par le fait que cette « ouverture du régime à des représentants du *popolo* » s'est réalisé « sans heurts violents ni formation d'un véritable parti populaire » avant cette date : MAIRE VIGUEUR, Jean-Claude, *Cavaliers et citoyens*, *op. cit.*, p.363-366.

la tradition aristocratique : les podestats devaient posséder des compétences militaires et politiques, qui nécessitaient d'avoir fait un détour par l'université¹. La confrontation entre *milites* et *popolares* – qui fut, somme toute, assez paisible dans le cas de Florence, où la classe marchande comprenait des membres de la *militia* – était dorénavant placée sous l'égide du podestat, qui devait se charger de trouver des compromis entre eux et garantir les intérêts de chacun. Ainsi, de même que les conseils municipaux se dotaient d'une plus grande prérogative gouvernementale par l'arrivée du podestat (qui discutait préalablement des questions évoquées dans les conseils avec les *consules militum*), les membres du *popolo* se joignirent à ces conseils.

Aux côtés de la *societas* de la *militia*, celle des marchands prit donc progressivement de l'ampleur, avant d'être rejointe par les représentants d'autres métiers. Bien qu'il soit difficile d'affirmer qu'une réelle conscience du changement était effective ou non au sein de ces groupes, on peut néanmoins affirmer, semble-t-il, que ce mouvement populaire, dans sa phase spécifiquement politique (donc à partir des années 50, pas avant), apparaissait avant tout comme une expérimentation de différentes associations, à la fois géographiques (celles des « quartiers », si l'on peut dire) et professionnelles (c'est-à-dire celles des métiers et des *artes*, mais seulement les plus importants d'entre eux). Le « Primo Popolo », gouvernement de type populaire qui allait donc se constituer entre 1250 et 1260 (c'est-à-dire avant le moment décisif de la bataille de Montaperti, sur lequel nous reviendrons), comprenait des groupes « populaires », ayant pour ambition de contrebalancer le style de vie et l'hégémonie de pouvoir des *milites*, définie comme une classe chevaleresque principalement composée de grandes familles (guelfes ou gibelines). Néanmoins, ce régime populaire ne signifiait pas pour autant une participation globale de la population à la vie publique. Le « Primo Popolo » s'appuyait plutôt sur des représentants, incarnés par une minorité de la population corporative, ainsi que sur le « conseil des Anciens ».

¹ Sur la formation des podestats, cf. ARTIFONI, Enrico, « I podestà professionali e la fondazione della politica comunale », *op. cit.*, notamment p.692 : « Ebbero i podestà una loro specifica cultura ? [...] Non stupisce dunque che il reclutamento podestarile si alimentasse a sorgenti diverse, come a cercare in più direzioni, empiricamente, un sapere nuovo di cui ancora non esistevano sicuri segni di riconoscimento: famiglie eminenti di *milites* dall'antica tradizione urbana, *doctores* in leggi, giudici e pratici del diritto, personaggi attenti a località con le quali susisteva una tradizione di interscambio, uomini di guerre e uomini di lettere (di podestà poeti e in genere di funzionari comunali che coltivavano una loro musa privata è ricca la storia municipale del Duecento), un sviluppo insomma di tecniche, attitudini, vocazioni [...] » [Les podestats avaient-ils une culture propre et spécifique ? [...] Il n'est donc pas surprenant que le recrutement des podestats se soit alimenté à des sources différentes, comme s'il cherchait dans de multiples directions, empiriquement, un nouveau savoir dont n'existait pas, pour l'instant, de signes sûrs de reconnaissance : d'éminentes familles de milites de l'ancienne tradition urbaine, des doctores en droit, juges et praticiens du droit, des personnages tirés de localités avec lesquelles il y avait une tradition d'échange, d'hommes de guerre et d'hommes de lettres (l'histoire municipale du XIIIe siècle est riche de podestats poètes en général de fonctionnaires communaux qui cultivaient leur musée privé), un développement de techniques, d'aptitudes, de vocations [...]].

De plus, dans cette première phase, comme nous le mentionnions, le gouvernement du *Popolo* n'était pas (encore) un gouvernement guelfe et anti-gibelin, tel qu'il le sera dans une phrase successive (après les événements de Montaperti, dont la conséquence première sera la présence gibeline à Florence et l'exil des Florentins guelfes). La constitution de leur gouvernement était surtout la résultante de leur présence à Florence dès 1250, après la mort de Frédéric II (qui avait accordé tout le pouvoir aux forces gibelines), et pourrait se définir comme l'exaltation d'un parti populaire souhaitant s'intégrer de plus en plus dans les décisions de l'Etat. Son ambition première n'était donc pas tant d'affirmer sa contradiction avec les gibelins que de construire un nouveau modèle institutionnel, régulé et réglé par un système juridique autonome et solide. Le conflit entre guelfes et gibelins ne semble donc constituer qu'un pan de cette première expérience du *Primo Popolo*. Un autre pan, d'ordre social cette fois, mettait également en grief des intérêts d'ordre populaire, représentés par les *popolares* Florentins (c'est-à-dire la classe populaire), à des intérêts d'ordre nobiliaires, représentés par les *milites*, (de plus petite envergure mais porteurs de pouvoir au sein de la commune)¹.

En ce sens, cet excursus nécessaire sur le contexte politique et social de l'Italie communale nous permet de comprendre dans quelle mesure la vie et l'œuvre de Latini étaient étroitement reliées à l'histoire institutionnelle de Florence. C'est notamment durant cette première phase du gouvernement populaire florentin que le jeune Latini participe à l'administration florentine, en tant que notaire, et que son activité gagne progressivement en légitimité :

Sullo scorcio di quella breve vicenda [1260], che va spesso sotto il nome di « primo popolo », è probabile che il suo ruolo si rafforzi: da tecnico, validatore di atti, a titolare di incarichi delicati, come l'ambasceria Alfonso X di Castiglia. È qui, o forse poco prima, che emerge il profilo dell'uomo di parte, di parte guelfa, costretto per questo all'esilio².

¹ Rappelons, en effet, que le trait nobiliaire des *milites* reposait traditionnellement sur le fait qu'ils portaient les armes et assuraient la sécurité de la commune, ce qui les dotait de certains privilèges (sociaux et financiers) et leur permettait d'asseoir leurs pouvoirs avec une certaine tyrannie.

² MINEO, Ennio Igor, *Popolo e ordine sociale in Brunetto Latini*, dans G. Briguglia et A. Montefusco (dir.), *op. cit.*, pp.241-267, p.241 [Au terme de ce bref événement, qui est souvent qualifié de « primo popolo », il est probable que son rôle se soit renforcé : de technicien, validateur de documents, à titulaire de tâches délicates, comme l'ambassade d'Alphonse X de Castille. C'est ici, ou peut-être avant, qu'émerge le profil d'un homme du parti, du parti guelfe, contraint à l'exil pour cette raison]. C'est dans la lettre officielle de la commune florentine pour légitimer l'exécution de Tesoro Beccaria, rédigée par Latini, que Mineo identifie le « tratto più rimarchevole dell'uomo di parte antighibellino » [le trait le plus remarquable de l'homme de parti anti-gibelin]. Au sujet de cette lettre, cf CELLA, Roberta, *L'epistola sulla morte di T.B. attribuita a Brunetto Latini e il suo volgarizzamento*, dans I. Maffia Scariati (dir.), *A Scuola con Ser Brunetto. La ricezione di Brunetto Latini dal Medioevo*, Edizioni del Galluzzo, Florence, 2008, pp.187-211, p.198, et WITT, Ronald G., *Coluccio Salutati and his Public Letters*, *op. cit.*, p.32-33.

Dès 1250, Florence s'impose effectivement assez largement sur ses voisines gibelines de Toscane : Pistoia, Sienne ou encore Pise¹. Mais la succession de Manfred au trône impérial ainsi que le soutien siennois, où s'étaient réfugiés les gibelins, allaient fortement gêner ce panorama, jusqu'à provoquer la « défaite militaire » de Florence (majoritairement guelfe) à la bataille de Montaperti en 1260. Et, comme nous l'expliquions dans notre introduction, c'est au cours d'une ambassade programmée auprès du roi Alphonse X de Castille que Latini apprit la nouvelle de cette défaite. Pour « contrapporre alla brama di predominio di Manfredi altre possibilità di aspirazioni regali in Italia, i guelfi tentarono in quell'anno contemporaneamente due vie indipendenti fra loro »². Parmi elles, se trouvait l'invitation de la cité toscane adressée à Alphonse X de Castille, afin que ce dernier lui vienne en aide. Mais, au cours de cette ambassade, les événements se précipitèrent et Latini apprit la défaite de son parti guelfe à la bataille de Montaperti, contre les gibelins de Sienne et l'armée de Manfred³. Cela provoqua l'exil d'un grand nombre de guelfes et de *popolares* de Florence, exil qui fut donc également celui de Latini. À l'issue de celui-ci, en 1266 (suite à la bataille de Bénévent, où les guelfes Florentins ressortiront cette fois-ci vainqueurs grâce à l'impulsion de Charles Ier d'Anjou qui battra la ligue gibeline de Manfred), le retour à Florence fut alors possible et s'accompagna d'une politique plus profondément engagée dans le guelfisme angevin.

Maintenant ces différents éléments considérés, nous pouvons nous pencher plus attentivement sur la réception brunétienne de Cicéron et sur la récupération vernaculaire de ses œuvres et leur signification au XIIIe siècle. En effet, il semble que cette pratique (du moins chez Latini) soit directement liée à l'émergence du *Popolo*, en réponse à un besoin discursif particulier, à la fois oral et écrit. Ces éléments (développement des *volgarizzamenti* d'un côté et émergence du *Popolo* de l'autre) sont-ils liés, ou bien leur imbrication n'est-elle qu'un pur hasard ? Au fond, cette question interroge la pertinence des *volgarizzamenti* et le rôle de leurs auteurs. Lorsqu'un auteur traduit le texte d'une *auctoritas*, quelle est sa place ? Quelle est sa légitimité ? Produit-il, par là même, un nouveau texte ? Le texte original est-il rénové et dispose-t-il d'une autonomie ? Cela suppose donc aussi de s'interroger sur la hiérarchisation des textes (originaux / traductions / commentaires).

¹ Sur ce sujet, cf CEVA, Bianca, *Brunetto Latini, l'uomo e l'opera*, op. cit., en part. p.9-13.

² *Ibid.*, p.18 [pour contrer le désir de prédominance de Manfred à d'autres aspirations royales en Italie, les guelfes tentèrent cette année-là deux voies indépendantes entre elles].

³ Nous avons le témoignage de cette ambassade et du souvenir de cette nouvelle dans le *Tesoretto*, p.54-56, vv.123-162.

2.1.2. Les pratiques oratoires et les modèles cicéroniens : quelle(s) influence(s) pour Brunetto Latini ?

La deuxième moitié du XIII^e siècle, et plus spécifiquement les années 1260, sont particulièrement marquées par la récupération d'une partie des textes cicéroniens (ou attribués à Cicéron), c'est-à-dire ceux qui éclairent la figure de Cicéron-orateur, à savoir : le *De inventione* et le pseudo-cicéronien *Rhetorica Ad Herennium*. Dans une période de reconditionnement des pouvoirs citadins, de nouveaux modes d'expression, tant écrits qu'oraux, se mettent en place, en même temps que de nouvelles revendications et besoins émanent des citoyens. C'est en marge de ces événements et de cette période de renouveau que les *volgarizzamenti* font leur apparition, pour tenter de répondre à ces nouvelles revendications, qui sont d'ordre social et politique. La particularité du XIII^e siècle italien résiderait donc dans la production d'un nouveau type d'expression, celui des *volgarizzamenti*, et cette production ferait écho au cadre communal mouvant : celui dans lequel le *Popolo* (c'est-à-dire le parti populaire désormais institutionnalisé) aspire à des pratiques oratoires renouvelées. Cette récupération des textes rhétoriques de Cicéron s'accompagne toutefois d'une pratique dictaminale qui vient totalement modifier l'exemplarité de l'orateur romain.

Selon Virginia Cox, ce nouveau virage dans le paysage italien aurait précisément été entrepris par Brunetto Latini, avec sa *Rettorica* (qui fut certainement écrite au début de l'exil, en France, en 1260), ainsi que par Bono Giamboni et sa *Fiore di rettorica* :

Ces textes représentent un nouveau départ dans la culture rhétorique italienne, non seulement en ce qui concerne la langue dans laquelle ils sont écrits ; une autre nouveauté est que, au mépris des traditions italiennes récentes d'enseignement rhétorique, tous deux sont basés plus ou moins directement sur des sources romaines classiques, la *Rettorica* de Latini étant une traduction avec commentaire du *De inventione* de Cicéron, la *Fiore* de Giamboni une paraphrase abrégée de la pseudo-cicéronienne *Rhetorica ad Herennium*¹.

Toutefois, Cox précise que cette nouveauté n'est que relative. En réalité, la rhétorique cicéronienne circulait déjà depuis plus d'un siècle. Mais ce qui semble particulièrement révélateur à partir du XII^e siècle, dit-elle, est l'imprégnation de l'enseignement dictaminal dans la tradition cicéronienne. L'*ars dictaminis* devient ce « nouvel instrument professionnel

¹ COX, Virginia, « Ciceronian Rhetoric in Italy, 1260-1350 », dans *A Journal of the History of Rhetoric*, 17-3 (1999), pp.239-288, p.240 [dans le texte : « These texts represent a new departure within Italian rhetorical culture not simply in respect of the language in which they are written ; a further novelty is that, in defiance of recent Italian traditions of rhetorical instruction, both are based more or less directly on classical Roman sources, Latini's *Rettorica* being a translation with commentary of Cicero's *De inventione*, Giamboni's *Fiore* a much-abridged paraphrase of the pseudo-Ciceronian *Rhetorica ad Herennium* »].

d'enseignement de la rhétorique » qui a pour ambition d'adapter la théorie cicéronienne « aux besoins pratiques des notaires et des administrateurs civiques », en se centrant « sur la production de lettres et de documents publics »¹. Dans ce contexte, Latini aurait été le premier Italien à écrire un commentaire d'une œuvre rhétorique de Cicéron (qui plus est, en langue vulgaire), ce qui avait été majoritairement l'apanage des Français jusque là – Cox évacue le cas de Bene da Firenze qui, bien qu'enseignant l'*ars dictaminis* à Bologne vers 1220 en se basant sur la rhétorique cicéronienne, n'a laissé aucune trace de son enseignement.

En effet, dans sa *Rettorica*, Latini définit sa tâche : en parlant de lui à la troisième personne, il affirme avoir « mise tutto suo studio e suo intendimento ad isponere e chiarire ciò che Tulio avea detto »². Il souhaitait ainsi (pour reprendre les termes de Ronald G. Witt) « fournir des conseils en matière de composition à ceux qui n'ont pas une formation formelle avancée en rhétorique latine »³. Ce regain d'intérêt, en Italie, pour l'étude de la rhétorique cicéronienne augmenta donc considérablement dans la deuxième moitié du XIIIe siècle. En se demandant quelle a pu être l'origine de ce « renouveau classique dans cette période de transition de la culture italienne », Cox élimine immédiatement l'hypothèse d'un prétendu « pré-humanisme », auquel nous avons déjà pu faire mention :

Le classicisme rhétorique français du XIIe siècle a été transplanté en Italie dans une puissante culture rhétorique existante, étroitement liée à la vie politique et civique italienne et caractérisée par son caractère modernisateur et utilitaire. Il y avait peu de place dans cette culture rhétorico-politique pour cette impulsion à une émulation formelle des modèles classiques qui est le trait distinctif de l'humanisme italien et qui est déjà présent à un degré marqué dans le proto-humanisme « grammatical » de l'Italie du début du XIVe siècle⁴.

En prenant appui sur les travaux de Ronald G. Witt, Cox montre que la rhétorique fut même le dernier domaine littéraire à avoir été touché par l'humanisme. La volonté de reproduire le style classique dans l'art oratoire ne date que de la fin du XIVe siècle, alors même que les productions écrites continuaient à être imprégnées par le style dictaminal. Avant cela, selon Cox, la rhétorique cicéronienne constituait plutôt une base théorique pour la tradition

¹ *Ibid.*, p.241 [dans le texte : « a new, vocational instrument of rhetorical instruction » / « to the practical needs of notaries and civic administrators » / « on the production of public letters and documents »].

² Brunetto Latini, *Rettorica*, *op. cit.*, p.5, l.7 [mis toute son étude et sa compréhension à exposer et clarifier ce que Tullius avait dit].

³ WITT, Ronald G., « Brunetto Latini and the Italian Tradition of Ars Dictaminis », *op. cit.*, p.5 [dans le texte : « provide guidance in composition to those without an advanced formal education in Latin rhetoric »].

⁴ COX, Virginia, « Ciceronian Rhetoric in Italy, 1260-1350 », *op. cit.*, p.248 [dans le texte : « The French classicizing rhetorical learning of the twelfth century was transplanted in Italy into a powerful existing rhetorical culture, closely bound up with Italian political and civic life and distinguished by its modernizing, utilitarian character. There was little place in this rhetorical-political culture for that impulse to a formal emulation of classical models which is the distinguishing trait of Italian humanism, and which is already present to a marked degree in the 'grammatical' protohumanism of early fourteenth-century Italy »].

dictaminale, qui visait davantage la pratique. Cox suggère alors un autre motif pour expliquer ce regain d'intérêt pour la théorie cicéronienne au cours du XIII^e siècle :

Un autre motif possible qui se suggère est politique ou idéologique. La fin du XIII^e siècle voit l'émergence, dans les communes italiennes, d'un ensemble cohérent de théories politiques républicaines, cristallisant et articulant les hypothèses et les valeurs qui ont longtemps sous-tendu la culture politique communale¹.

C'est dans ce processus, explique-t-elle, que les influences de Salluste et de Cicéron furent cruciales, avant d'être soutenues par les théories politiques d'Aristote à partir du XIV^e siècle. Durant la première phase, c'est surtout le *De inventione* qui aurait été sollicité, notamment pour son récit de la genèse de la civilisation grâce à un « homme sage et éloquent » (sur lequel nous aurons l'occasion de revenir plus en détail au prochain chapitre), qui allait fournir aux « penseurs médiévaux [...] l'idéal républicain crucial d'une politique consensuelle fondée sur la persuasion rationnelle »². Ce qui est tout particulièrement intéressant relativement à notre propos ici, c'est que Cox explique que ce facteur, certes important, ne doit cependant pas être surestimé. Elle admet toutefois une exception (et elle répète ce caractère « exceptionnel » plusieurs fois dans son article³) : celle de Brunetto Latini, jugé comme « le plus conscient politiquement des rhétoriciens cicéroniens de cette période, et l'écrivain qui manifeste la compréhension la plus authentiquement cicéronienne du lien entre rhétorique et politique »⁴. Dans ce même sens, Witt avait lui aussi relevé, quelques années avant Cox, le fait suivant, à propos de Latini :

Non seulement son œuvre diffère de la partition ou des autres commentaires sur le *De inventione* qui l'ont précédé au Moyen Âge en étant écrite en *volgare*, mais aussi, contrairement à eux, la *Rettorica* traite la discussion de Cicéron comme si l'ancien Romain avait voulu que ses enseignements s'appliquent à l'écriture de lettres aussi bien qu'à l'oraison⁵.

¹ *Ibid.* [dans le texte : « A further possible motive that suggests itself is political, or ideological. The later thirteenth century saw the beginnings of the emergence in the Italian communes of a coherent body of republican political theory, crystallizing and articulating the assumptions and values which had long underpinned communal political culture »].

² *Ibid.*, p.249 [dans le texte : « medieval thinkers (...) the crucial republican ideal of a consensual polity based on rational persuasion »].

³ Cf. *Ibid.* : « Latini est, cependant, assez exceptionnel à cet égard » [dans le texte : « Latini is, however, quite exceptional in this respect »] ; et p.250 : « [...] peu d'indications, en dehors de Latini (une fois encore, il faut le noter, exceptionnelles) » [dans le texte : « little indication, outside Latini (once again, it should be noted, exceptional) »].

⁴ *Ibid.* [dans le texte : « the most politically aware of the Ciceronian rhetoricians of this period, and the writer who manifests the most authentically Ciceronian understanding of the nexus between rhetoric and politics »].

⁵ WITT, Ronald G., « Brunetto Latini and the Italian Tradition of Ars Dictaminis », *op. cit.*, p.6 [dans le texte : « Not only did his work differ from the score or more commentaries on the *De inventione* which preceded it in the Middle Ages in being written in *volgare*, but also unlike them, the *Rettorica* treated Cicero's discussion as if the ancient Roman had intended to have his teachings apply to letter writing as well as oration »].

Le *De inventione* et la *Rhetorica ad Herennium*, qui semblent avoir reçu la primauté durant ces siècles, sont ainsi insérés dans une tradition professionnelle qui s'intéresse en grande partie à eux pour les bases techniques et la fin pratique qui y sont présentées¹. Dans ce cadre, Latini aurait ainsi été le premier Italien (identifiable à ce jour) à avoir commenté le *De inventione* depuis Laurent Amalfi au XI^e siècle, époque où les deux ouvrages susmentionnés avaient surtout une forte imprégnation en France². Le Florentin aurait été absolument « convaincu de la pertinence des écrits moraux et rhétoriques antiques pour le profane de son époque » et sa volonté de relier l'enseignement rhétorique classique à la technique dictaminale, « qui était plus importante que l'oratoire pour le citadin moyen, n'est qu'une autre indication de son orientation »³.

Mais alors, la question se déplace : qu'est-ce qui intéresse spécifiquement les *dictatores* du XIII^e siècle dans ces œuvres, plutôt que dans d'autres ? Bien que les *dictatores* aient recherché des conseils pour leurs correspondances dans les anciens manuels rhétoriques – surtout le *De inventione* et l'*As Herennium* donc, dont ils ne semblaient pas remettre en cause la pertinence –, il est manifeste qu'ils n'y trouvaient presque rien de concluant : « L'échec provient en partie de la tendance des auteurs païens à assimiler la lettre à la conversation. Le premier traité grec qui ait survécu traitant de la lettre considère que “la structure d'une lettre doit être lâche et pas trop longue” »⁴. En ce qui concerne Latini, son ambition semble avoir surtout été celle d'inscrire la technique dictaminale dans le champ de la rhétorique, bien plus vaste. Sa particularité est d'avoir réellement interrogé (plus que tout autre peut-être) l'essence même d'une lettre, ainsi que sa fonction. Dans la mesure où il traduisait (ou du moins souhaitait peut-être originairement traduire l'intégralité du) *De inventione*, il dût, dès le début de sa traduction et de son commentaire, se résoudre à expliquer les propos de Cicéron lui-même et à les adapter à la forme communicationnelle de la lettre – ce qu'il fait dans son commentaire. Ainsi, dès les premières lignes de celui-ci, Latini précise :

¹ Cf WARD, John O., *From Antiquity to the Renaissance: Glosses and Commentaries on Cicero's Rhetorica*, dans J. J. Murphy (dir.), *Medieval Eloquence. Studies in the Theory and Practice of Medieval Rhetoric*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1978, pp.25-67.

² Sur la provenance italienne de la *Rettorica*, cf ALESSIO, Gian Carlo, « Brunetto Latini e Cicerone (e i dettatori) », dans *Italia Medioevale e Umanistica*, 22 (1979), pp.123-169, p.126-127.

³ WITT, Ronald G., « Brunetto Latini and the Italian Tradition of Ars Dictaminis », *op. cit.*, p.6 [dans le texte : « convinced of the relevance of ancient moral and rhetorical writings for the layman of his own day » ; « which was more important than oratory for the average city dweller, is merely another indication of his orientation »].

⁴ WITT, Ronald G., « Medieval 'Ars Dictaminis' and the Beginnings of Humanism », *op. cit.*, p.7 [dans le texte : « The failure stems partially from the tendency of pagan authors to liken the letter to conversation. The earliest surviving Greek treatise to deal with the letter considers that 'the structure of a letter must be loose and not too long' »]. La citation (n.11) provient de GRUBE, George Maximilian Anthony, *A Greek Critic: Demetrius on Style*, University of Toronto Press, Toronto, 1961, p.112.

Rettorica è scienza di due maniere: una la quale insegna dire, e di questa tratta Tulio nel suo libro; l'altra insegna dittare, e di questa, perciò che esso non ne trattò così del tutto apertamente, si nne tratterà lo sponitore nel processo del libro, in suo luogo e tempo come si converrà¹.

Ici, l'ouverture (l'amplification, ou encore l'adaptabilité) opérée par Latini sur la rhétorique cicéronienne traditionnelle montre l'ambition de l'ouvrage : il s'agit de conjuguer l'apprentissage de la parole publique (*dire*) avec celui de la rédaction épistolaire (*dittare*). Un autre exemple venant appuyer ce propos se trouve au moment où Latini revient sur la « matière » de la rhétorique, c'est-à-dire son objet. L'objectif de Latini est, là encore, de placer le dictamen dans le champ plus général de la rhétorique cicéronienne. Il commence par évoquer le cas de Gorgias de Léontinoi (présocratique), qui pensait que la rhétorique pouvait s'appliquer à n'importe quel sujet, de manière illimitée. Puis, Aristote a démontré – et en cela Cicéron aurait donc poursuivi son enseignement – que la rhétorique ne concernait que trois genres d'oraisons : celles touchant les discours démonstratifs, les discours judiciaires et les discours délibératifs. Mais Latini (le « sponitore ») ajoute ensuite des éclaircissements, dans son commentaire, et adapte le propos cicéronien aux enjeux dictaminaux. Autrement dit, il insère ce que l'on pourrait considérer comme une troisième spécification dans l'art oratoire : là encore, par son lien avec le dictamen, celui-ci se définit à la fois par le « *dire* » (parler) et par le « *dittare* » (écrire des lettres) :

Ma ben puote essere ch' e' maestri in questo punto fanno divisamente intra dire e dittare; chè pare che lla materia di dittare sia sì generale che quasi sopra ogne cosa si possa fare pistola, cioè mandare lettera. Ma dire non si puote per modo di rettorica se non delle dette tre maniere, perciò Tulio reca tutta la rettorica in quistione di parole².

Cicéron ayant déjà traité, dans son ouvrage de jeunesse, des enseignements du « *dire* », il convient maintenant d'initier les lecteurs à la composition écrite, ou la technique épistolaire (*dittare*). L'intérêt du « sponitore » est donc clairement d'ajouter des éléments explicatifs et éclairants sur ce que Cicéron n'aurait pas dit, dans un but pédagogique et, justement, dettatorial – donc profondément actuel. Néanmoins, à ce stade, Latini introduit un élément complexe, qui concerne la matière de la rhétorique, en affirmant que l'orateur se concentrerait davantage sur

¹ Brunetto Latini, *Rettorica*, op. cit., p.3, 1.1 [La rhétorique est une science double : l'une enseigne à parler [dire], et de celle-là traite Tullius dans son livre ; l'autre enseigne à écrire des lettres [dittare], et de celle-ci, parce qu'il n'en traite pas ouvertement, le commentateur [sponitore] en traitera au cours du livre, en son lieu et en son temps, comme cela conviendra]. Nous soulignons.

² *Ibid.*, p.39, 19 [Mais il se pourrait bien que les maîtres [les dictateurs] fassent sur ce point une distinction entre dire et dittare ; car il semble que la matière du dittare [l'épistolographie] soit si général que presque toutes les choses peuvent se faire sous forme de lettres, c'est-à-dire envoyer des lettres. Mais dire [parler] ne peut pas être fait en termes rhétoriques, si non que des trois manières mentionnées, c'est pourquoi Tullius ramène toute la rhétorique sous la question des mots]. Nous soulignons.

les questions agonistiques, donc controversées ou litigieuses. C'est dans ce cadre qu'il reprend, par exemple, une distinction qu'avait fait Cicéron entre le poète et l'orateur : « Et sopra ciò nota che dimostrazione pertiene a' poeti e a' parlieri, ma in diversi modi: che' poeti lodano e biasmano senza lite, chè non è chi dica contra, e 'l parlieri loda e vitupera con lite, chè è chi dice contra il suo dire »¹. D'ailleurs, Latini ajoute qu'il est fréquent, à l'oral comme à l'écrit, que des personnes « contendono d'alcuna cosa, e così fanno tencione »². Il semble ainsi admettre que la plupart des échanges, et surtout les lettres, sont porteuses de tensions³, et il arrive finalement à la conclusion (que nous reprenons ici à Witt dans son étude détaillée de ces passages de la *Rettorica*) : « soit les lettres abordent une question sujette à débat, soit elles ne se prêtent pas à un traitement rhétorique »⁴.

À la lecture de ces passages, Cox en arrive à la conclusion selon laquelle, « plus que sa simple orientation vers la parole, c'est peut-être cette préoccupation pour les stratégies appropriées au débat contradictoire* qui a constitué le nouvel attrait de la rhétorique cicéronienne auprès du public du XIIIe siècle »⁵. Bien que les manuels d'éloquence contenaient et prévoyaient des discours « d'éloquence monologique et exhortatoire » (comme dans le cas d'un podestat qui prenait ses fonctions⁶, ou d'un autre qui souhaitait rassurer la population dans une guerre imminente), ce serait surtout l'échange « dialectique et conflictuelle » (qui impliquait deux ou trois personnes) qui aurait été partie prenante de ces manuels⁷. Cox montre alors que le meilleur exemple pour illustrer un tel argument n'est autre que, là encore, la *Rettorica* de Latini, qui aborderait, mieux que n'importe lequel de ses contemporains, la question de la légitimité des règles cicéroniennes⁸ :

¹ *Ibid.*, p.46, 23.7 [Et à propos de cela, il remarque que la démonstration appartient aux poètes et aux orateurs, mais de manière différente : les poètes louent et blâment sans litiges, parce qu'il n'y a personne qui parle contre [ses propos], et l'orateur loue et vitupère avec litiges, parce qu'il y a quelqu'un qui contredit son propos].

² *Ibid.*, p.101, 76.14 [se disputent à propos de quelque chose, et donc se disputent (fanno tencione)].

³ Cf p.98, 76.3 : « Et avegna che 'l libro tratti pur sopra controversie e insemi parlare sopra le cose che sono in tencione [...] » [Et bien que le livre traite des controverses et enseigne à discuter des choses qui sont sous tension [...]].

⁴ WITT, Ronald G., « Brunetto Latini and the Italian Tradition of Ars Dictaminis », *op. cit.*, p.12 [dans le texte : « either letters speak to a debatable question or they are not suitable for rhetorical treatment. But it is one Brunetto himself cannot wholeheartedly accept »].

⁵ COX, Virginia, « Ciceronian Rhetoric in Italy », *op. cit.*, p.256 [dans le texte : « More than simply its orientation towards the spoken word, it was perhaps this concern with the strategies appropriate to adversarial debate which constituted the fresh appeal of Ciceronian rhetoric to Duecento audiences »].

*La traduction de « adversarial debate » nous pose ici un problème, puisque nous aimerions presque le rendre par « débat adversarial » - ce qui ne convient pas en français. Nous choisissons donc ici de traduire par « débat contradictoire » (ou « dialectique », ou « conflictuel ») pour illustrer le fait qu'il s'agit d'un débat qui anime deux interlocuteurs qui ne partagent pas le même avis sur l'objet de débat.

⁶ On retrouve l'un des modèles de ces discours chez Brunetto Latini : *Trésor*; *op. cit.*, p.801, III.77. Cf annexe n°4 pour ce passage.

⁷ COX, Virginia, « Ciceronian Rhetoric in Italy », *op. cit.*, p.256 [dans le texte : « monologic, exhortatory oratory » / « dialectical and adversarial »].

⁸ On retrouve également cette idée chez Ronald G. Witt, lorsqu'il écrit : « L'approche de Latini en matière de rhétorique est essentielle pour comprendre l'*ars dictaminis*, car plus que tout autre auteur, il s'efforce de décrire

Après avoir exposé les prescriptions de Cicéron pour la construction d'un argument, présenté dans le *De inventione* dans le contexte d'un débat forensique [judiciaire], Latini anticipe l'objection possible de ses lecteurs selon laquelle ces règles ne peuvent avoir aucune pertinence pour un public vernaculaire sans formation juridique, dans une société où les affaires forensiques sont traitées par des avocats professionnels plutôt que par des orateurs citoyens. En réponse, Latini identifie comme caractéristique fondamentale de la rhétorique cicéronienne sa nature conflictuelle : c'est un art du discours finalement structuré par la présence d'un conflit ou « *tencione* »¹.

Selon Cox, c'est précisément la présence de cette « *tencione* » dans les lettres (et selon Latini, dans presque toutes les lettres²) qui expliquerait l'attrait brunétien – et qu'il semble justifier ainsi lui-même – pour les traités rhétoriques de Cicéron. Ce serait dans la technique de composition des discours judiciaires que se trouverait ainsi la légitimité des règles rhétoriques classiques pour le présent, surtout lors de débats dans les conseils communaux. Il convient donc de dire un mot au sujet de ces derniers.

Les conseils communaux avaient en fait suivi le développement des communes. Ils s'appuyaient sur les conseils pré-communaux (déjà présents durant l'ère consulaire), mais se sont complexifiés avec l'avènement du régime podestarial, où ils se sont multipliés en structures diverses, notamment sous l'impulsion du gouvernement du *Popolo*. Cox suggère que cette expansion conciliaire et l'émergence du gouvernement populaire (qui lui est rattachée) sont précisément à l'origine d'un nouveau besoin discursif et auraient stimulé de :

[...] nouvelles formes de formation rhétorique, adressées non pas aux notaires professionnels ou aux administrateurs, comme l'avait été la théorie dictaminale, mais plutôt à la classe politique des villes (en expansion et en mutation rapide au « siècle du *popolo* ») et axées non pas sur la composition de lettres mais sur la pratique du débat politique³.

en détail la nature et la fonction de la lettre. Bien qu'il exagère quelque peu la mesure dans laquelle la plupart des *dictatores* assimilaient l'oraison à la lettre, Latini rend explicite l'hypothèse de base commune à toutes les écoles d'*ars dictaminis* selon laquelle les enseignements de l'art oratoire antique servent de base à la composition des lettres » : WITT, Ronald G., « Medieval "Ars Dictaminis" and the Beginnings of Humanism », *op. cit.*, p.16-17 [dans le texte : « Latini's approach to rhetoric is vital for an understanding of *ars dictaminis*, because more than any other author, he endeavors to describe in detail the nature and function of the letter. Although he exaggerates somewhat the extent to which most *dictatores* assimilated the oration to the letter, Latini makes explicit the basic assumption common to all schools of *ars dictaminis* that the teachings of ancient oratory serve as background for the composition of letters »].

¹ COX, Virginia, « Ciceronian Rhetoric in Italy », *op. cit.*, p.257-258 [dans le texte : « Following an account of Cicero's prescriptions for constructing an argument, presented in *De inventione* in the context of forensic debate, Latini anticipates the possible objection from his readers that these rules can have no relevance to a vernacular audience with no legal training, in a society in which forensic cases are handled by professional advocates rather than citizen orators. In reply, Latini identifies as the fundamental characteristic of Ciceronian rhetoric its adversarial nature: it is an art of discourse ultimately structured by the presence of a conflict or 'tencione' »].

² Brunetto Latini, *Rettorica*, *op. cit.*, p.102, 76.16 : « Dunque è una tencione tacita intra loro, e così sono quasi tutte le lettere e canzoni d'amore in modo di tencione o tacita o espressa ; e se così no è, Tullio dicee manifestamente, intorno 'l principio di questo libro, che non sarebbe di Rettorica » [*Donc, c'est une tension tacite en eux-mêmes, et ainsi presque toutes les lettres et chansons d'amour sont sous tension, tacite ou expressive ; et si tel n'est pas le cas, Tullius dit manifestement, autour du principe de ce livre, que ce ne serait pas de la rhétorique*].

³ COX, Virginia, « Ciceronian Rhetoric in Italy », *op. cit.*, p.260 [dans le texte : « [...] new forms of rhetorical training, addressed not to professional notaries or administrators, as dictaminal theory had been, but rather to the

Selon Cox, ce serait plutôt pour cette raison que la figure politique de Cicéron aurait été mise sur le devant de la scène dans la deuxième moitié du XIII^e siècle. Bien que sa figure tutélaire fût depuis longtemps reconnue (en tant que *magister eloquentiae*, autorité en matière de rhétorique), ce n'est qu'à partir des années 1260 que son statut d'orateur est utilisé et référencé pour ses enseignements rhétoriques, dans un environnement communal qui ressent le besoin urgent de les utiliser pour rédiger ses discours publics, comme nous l'avons montré. Dans ce cadre, on pourrait donc penser que les traductions brunéliennes des oraisons cicéroniennes (*Pro Ligario*, *Pro Marcello* et *Pro rege Deiotaro*) viennent précisément illustrer cette maîtrise de l'éloquence de l'orateur romain – davantage, d'ailleurs, qu'elles ne mettent en avant ses prises de positions politiques. Carole Mabboux soutient justement que ce serait dans ce cadre, ainsi que dans celui des *libri de regimine* (traités adressés aux podestats, alliant là encore théorie et pratique, avec la présence de modèles) que Cicéron serait devenu le symbole des organisations politiques communales : « La caractérisation de la norme oratoire dans l'exercice politique communal confierait à Cicéron une responsabilité toute particulière dans la formation des élites urbaines »¹.

Toutefois, la question du discours public n'est pas si éloignée de la question dictaminale, si l'on en revient précisément au sujet agonistique de la pratique oratoire. En effet, Witt explique que cette nature conflictuelle de la théorie rhétorique reflétait, en réalité, une évolution dans la pratique dictaminale. Au XII^e siècle, le *dictatore* avait surtout pour vocation de « dissimuler le conflit et obtenir l'assentiment du destinataire pour la pétition de l'auteur »². Autrement dit, peu importe le contenu de la lettre (qu'il s'agisse d'une lettre personnelle adressée à un ami ou une lettre diplomatique vouée à réprimander un destinataire), le format devait toujours être harmonieux et bienveillant. Mais, à partir du XIII^e siècle, les *dictatores* opérant principalement dans les chancelleries papales ou impériales, se mirent à développer un autre style dictaminale : le « *stilus rhetoricus* ». Ses divergences avec le premier style sont relativement nombreuses :

political class of the cities (rapidly expanding and changing in the 'century of the *popolo*') and focused not on the composition of letters but on the practice of political debate »]. Cox souligne toutefois que l'on ne dispose malheureusement pas, à ce jour, de preuves documentaires attestant du contenu formel précis de ces discours de conseils. Pour un compte-rendu de l'état de ces preuves actuellement, cf CAMMAROSANO, Paolo, *Italia medievale*, op. cit., en part. pp.159-165.

¹ MABBOUX, Carole, *Cicéron et la Commune*, op. cit., p.7.

² WITT, Ronald G., « Medieval "Ars Dictaminis" and the Beginnings of Humanism », op. cit., p.12 [dans le texte : « The *dictator* seeks to gloss over conflict and win the recipient's assent for the author's petition »].

Les lettres de la première génération des représentants de cette école font en tout cas moins écho aux sources classiques que bibliques. Alors que la structure de phrase préférée des autres styles de dictamen est essentiellement déclarative, celle du *stilus rhetoricus* est interrogative et impérative. Contrairement à une approche de la persuasion qui met l'accent sur l'harmonie des volontés, celle-ci reconnaît le conflit là où il existe, et la persuasion prend la forme de débat¹.

Selon Witt et Cox, il est donc manifeste que Brunetto Latini aurait été influencé par cette approche. Cela serait notamment visible dans la lettre publique qu'il aurait écrite (la seule dont nous disposons à ce jour), pour justifier la condamnation de l'abbé Beccaria. Ce style aurait été le plus solennel et complexe de tous et nécessitait une certaine expertise, dont le plus grand représentant aurait été Pierre de la Vigne². Selon Witt, il ne fait aucun doute que, dans un premier temps, Latini aurait privilégié ce « *stilus rhetoricus* », en tant que « seul style apte à exprimer sa position dans le cadre d'un débat »³, que celui-ci soit oral ou écrit. Toutefois, au fur et à mesure, Latini se serait détaché de cette exclusivité en ne privilégiant aucun style en particulier⁴, et en rattachant même, d'une certaine façon, la « rhétorique du conflit » et celle de « l'harmonie » (et, selon Witt, ce serait précisément cette contradiction qui l'aurait conduit à interrompre sa *Rettorica*)⁵. À la fin de sa traduction, Latini annonce finalement se détacher de ce que disait Cicéron :

Et dice « trattamento di ciascuna cosa » perciò che, si come dice Boezio, ogne cosa proposta a dire puote essere materia del dittatore ; et in questo si divisa dalla sentenza di Tullio, che dice que lla materia del parliere non è se non in tre cose [...]. Così è divisato il dittatore da ciò che dice Tullio ; e perciò di queste due materie, cioè del dire e del dittare, e dello 'nsegnamento dell'uno e dell'altro potrà l'amico dello sponitore prendere la dritta via⁶.

¹ *Ibid.*, p.14-15 [dans le texte : « The letters of the first generation of representatives of this school echo in any case not so much classical as biblical sources. Whereas the preferred sentence structure of other *dictamen* styles is essentially declarative, that of the *stilus rhetoricus* is interrogative and imperative. As opposed to an approach to persuasion which stresses the harmony of wills, this one acknowledges conflict where exists, and persuasion takes the form of debate »]. Cf aussi WITT, Ronald G., *Coluccio Salutati and his Public Letters*, *op. cit.*, p.25.

² Cf MONTEFUSCO, Antonio, *Pier della Vigna e la sua eredità: ars dictaminis, diritto e la distribuzione sociale dei saperi nella corte siciliana*, dans F. Meier et E. Zanin (dir.), *Poesia e diritto nel Due e Trecento italiano*, Longo, Ravennes, pp.31-52 ; et ID., *Pierre de la Vigne*, dans B. Méniel (dir.), *Ecrivains juristes, juristes écrivains du Moyen Âge au siècle des Lumières*, Classiques Garnier, Paris, 2015, pp.1044-1052.

³ *Ibid.*, p.18 [dans le texte : « the only style fitted to expressing one's position in the context of debate »].

⁴ WITT, Ronald G., « Brunetto Latini and the Italian Tradition of Ars Dictaminis », *op. cit.*, p.12 : « Mais Brunetto lui-même ne peut l'accepter sans réserve » [dans le texte : « But it is one Brunetto himself cannot wholeheartedly accept »].

⁵ Cf WITT, Ronald G., « Medieval "Ars Dictaminis" and the Beginnings of Humanism », *op. cit.*, p. 18-20. Concernant les différents styles de l'*ars dictaminis*, nous renvoyons également à une autre analyse de Witt, plus complète, dans WITT, Ronald G., *L'eccezione italiana*, *op. cit.*, III.5. (« Il trionfo della cultura giuridica »), où une section entière est dédiée à l'histoire de l'*ars dictaminis*.

⁶ Brunetto Latini, *Rettorica*, *op. cit.*, p.103-104 [Et il dit « traitement de chaque chose » parce que, comme le dit Boèce, tout ce qui se propose d'être dit peut être matière du dictateur ; et en cela il se divise de la sentence de Tullius, qui dit que la matière de la parole n'est pas, sinon en trois choses [...]. C'est ainsi que le dictateur est divisé sur ce que dit Tullius ; et donc de ces deux matières, c'est-à-dire du « parler » [dire] et d'« écrire des lettres » [dittare], et de l'enseignement de l'un et de l'autre, l'ami du commentateur [sponitore] pourra prendre la droite voie].

Bien que, dans un premier temps, le « sponitore » souhaitait relier intrinsèquement les lettres aux discours écrits par règles rhétoriques communes, et en montrant également que l'on devait limiter la « matière de la rhétorique » aux sujets controversés ou litigieux, dans le but de persuader son interlocuteur, il finit par changer d'avis. Il ressortait effectivement de ce premier constat que certains types de lettres ne faisaient pas l'objet d'un traitement rhétorique, mais Latini se ravisa en admettant finalement que toutes les lettres étaient sujettes à une quelconque « tencion ». S'interrogeant, là-dedans, sur les lettres qui traitaient d'amitié – dans un cadre donc plus personnel et intime – il revient, à la fin de la *Rettorica*, sur sa position de départ, et admet que la rhétorique comprend tous les sujets pouvant être écrits. Il semble donc que Latini ait été confronté à un dilemme, très bien résumé par Witt :

Son dilemme est douloureux. S'il suit Cicéron en affirmant que seules les questions controversées méritent un traitement rhétorique, alors un grand nombre de lettres seraient exclues du domaine de la rhétorique, ce qui soulèverait des questions embarrassantes sur la pratique actuelle des *dictatores*. Si, en revanche, comme il le pensait profondément, l'écriture de lettres constituait l'une des deux fonctions fondamentales de la rhétorique, alors il devait abandonner les limites imposées par Cicéron quant au matériel pouvant être traité artificiellement*. Dans le second cas, il devait également contredire la prémisse initiale de son propre commentaire, à savoir que les lettres n'étaient que des discours écrits. Sa décision finale fut d'abandonner le commentaire¹.

Par conséquent, même si l'ambition première de Latini n'est pas respectée car la *Rettorica* est inachevée², Witt concède l'importance de Brunetto Latini dans la récupération de

¹ WITT, Ronald G., « Brunetto Latini and the Italian Tradition of Ars Dictaminis », *op. cit.*, p.16 [dans le texte : « His dilemma is a painful one. If he follows Cicero in maintaining that only disputed issues merit rhetorical treatment, then a large body of letters would be excluded from the domain of rhetoric, raising embarrassing questions about the current practice of the *dictatores*. If, on the other hand, as he deeply felt, letter writing constituted one of the two basic functions of rhetoric, then he had to discard Cicero's limitations on the material suitable for artificial treatment. In the second case, he also had to contradict the opening premise of his own commentary, that is, that letters were simply written speeches. His ultimate decision was to break off the commentary »].

*Latini (dans *Rettorica*, p.35, 17.21) distingue entre les discours qui portaient sur un sujet controversé (*lite*) et ceux qui portaient sur un sujet non-controversé (*senza lite*). Ces derniers se distinguent, à leur tour, entre les discours au langage artificiel, et ceux qui en sont dépourvus : les premiers consistent à provoquer l'adhésion de l'interlocuteur en faisant usage de la dialectique et de la persuasion, alors que les seconds consistent à prouver quelque chose par l'autorité d'une loi.

² Dans « Brunetto Latini and the Italian Tradition of Ars Dictaminis », Witt revient sur les dernières pages du commentaire apportée par Latini. En fait, la position de ce dernier semble avoir complètement changé au fur et à mesure de la traduction, l'amenant même, parfois, à des contradictions ou des points manquant de clarté, bien qu'il ait tout fait pour maintenir le lien entre lettre et discours. Ainsi, déclare Witt, « l'échec de Brunetto à terminer la *Rettorica* peut être attribué à sa décision d'écrire un ouvrage plus encyclopédique, comprenant une discussion plus générale de la rhétorique comme l'une de ses parties. De plus, s'il avait continué à commenter le *De inventione* avec le même degré de détail tout au long de l'ouvrage, celui-ci aurait atteint des proportions immenses et il aurait peut-être été réticent à y consacrer autant de travail. La meilleure explication, cependant, de l'état inachevé du manuscrit réside dans la manière dont sa discussion a évolué jusqu'à ces dernières pages » : *Ibid.*, p.12-15 [dans le texte : « Brunetto's failure to finish the *Rettorica* could be attributed to his decision to write a more encyclopedic work including a more general discussion of rhetoric as one of its parts. Furthermore, had he continued to comment on the *De inventione* with the same degree of detail throughout, the work would have reached immense proportions and he might have been unwilling to devote that much labor to the task. The best explanation, however, for the uncompleted state of the manuscript is found in the manner in which his discussion evolved up to these last pages »].

la rhétorique classique au Moyen Âge : « Les efforts de Latini pour interpréter les enseignements rhétoriques de Cicéron dans l'intérêt des besoins contemporains marquent le début d'une nouvelle intensité de préoccupation pour les deux manuels cicéroniens dans les écoles de rhétorique elles-mêmes »¹. Ce n'est qu'avec le *Trésor* que Latini parvient finalement à répondre à ses objectifs initiaux (ceux qu'il avait posé dans la *Rettorica*) et à « soutenir l'usage moderne avec l'autorité antique »². Et rappelons que, pour Witt, c'est précisément ce lien entre oratoire classique et *dictamen* (ainsi que le développement conjoint de *l'ars praedicandi*, l'art de composer des sermons, qui se développera à la fin du XIII^e siècle) qui aurait considérablement ralenti le développement de l'oratoire typiquement « humaniste » au XIV^e siècle³.

Quoi qu'il en soit, Cox affirme que c'est précisément cette faculté persuasive et manipulative de la rhétorique qui expliquerait son grand retour au XIII^e siècle :

C'est cette qualité dynamique et manipulatrice de la rhétorique cicéronienne qui, en fin de compte, peut avoir constitué, on peut le supposer, son attrait pour la société communale italienne du XIII^e siècle, de plus en plus complexe, socialement mobile et politiquement conflictuelle. [...] Là où de la résistance peut être anticipée, là où les valeurs sont en désaccord, là où un orateur n'a pas automatiquement d'autorité par son statut, les pouvoirs de manipulation d'un art de la parole conçu pour le conflit pourraient, selon l'intuition de Brunetto, prendre tout leur sens⁴.

Non seulement la société communale du XIII^e siècle est de plus en plus instruite, par le biais des *volgarizzamenti*, mais le besoin de s'imposer publiquement au moyen du langage (voire de la manipulation) serait ainsi devenu une nécessité certainement sans précédent dans une société mue par de nouveaux organismes institutionnels et des conseils de plus en plus éclectiques. L'art de rédiger des lettres avait certes constitué un élément prégnant, mais il fallait désormais un outil supplémentaire – ou du moins complémentaire – spécifique à l'intercommunicabilité, que ce soit au sein des débats publics, ou au sein des couches interpersonnelles plus restreintes, où le dialogue pouvait parfois être conflictuel. C'est en ce sens que les valeurs républicaines véhiculées par le modèle cicéronien apparurent également

¹ WITT, Ronald G., « Medieval 'Ars Dictaminis' and the Beginnings of Humanism », *op. cit.*, p.20 [dans le texte : « Latini's efforts to interpret Cicero's rhetorical teachings in the interest of contemporary needs mark the beginning of a new intensity of concern for both Ciceronian manuals in the schools of rhetoric themselves »].

² WITT, Ronald G., « Brunetto Latini and the Italian Tradition of Ars Dictaminis », *op. cit.*, p.20 [dans le texte : « underwrite modern usage with ancient authority »].

³ Nous renvoyons au second chapitre de notre première partie pour plus d'éclaircissements sur ce point.

⁴ COX, Virginia, « Ciceronian Rhetoric in Italy », *op. cit.*, p.268-269 [dans le texte : « It is this dynamic and manipulative quality of Ciceronian rhetoric that may ultimately, it can be conjectured, have constituted its appeal to the increasingly complex, socially mobile and politically conflicted society of thirteenth-century communal Italy. [...] Where resistance may be anticipated, where values are at odds, where a speaker does not automatically command authority through status, the manipulative powers of an art of speech framed for conflict might, Latini intuited, come into its own »]. Cox ne prend pas en compte, ici, les revirements brunéliens dans la *Rettorica*.

d'une importance latente, dans la mesure où il fallait équilibrer ce nouveau besoin avec des normes éthiques, en vue du bien commun, c'est-à-dire sans rechercher les intérêts privés (nous y reviendrons).

En outre, par cette récupération de la rhétorique classique cicéronienne dans le monde communal et la place accordée aux discours au sein des structures politiques des villes italiennes, la rhétorique se dote d'un enjeu politique fort. La présence évolutive du podestat, comme représentant communal unique qui finira par se substituer aux conseils, accorde aux valeurs morales une attention toute particulière, intuitionnée par l'origine même du podestat – qui devait impérativement venir d'une commune étrangère à celle dont il était le représentant, afin de ne pas chercher à répondre à de quelconques intérêts privés et afin de garantir une neutralité infaillible. Le lien indissoluble entre rhétorique et politique est considéré comme essentiel chez Latini, les deux étant intimement liés (là où Cicéron ne considérerait la rhétorique que comme une partie, seulement, de la science politique¹).

Par conséquent, l'influence du *De inventione* chez Latini – que ce soit dans la *Rettorica* ou dans le troisième livre du *Trésor*² – comporte une dimension allant bien au-delà de la simple traduction en langue vulgaire. De plus, les traductions de trois discours cicéroniens dénotent un « intérêt considérable pour la rhétorique républicaine tardive », pour reprendre ici les termes de John O. Ward³, que l'on peut également trouver dans le *Trésor*, lorsque Latini revient sur le discours de César (III.37). Selon Ward, les discussions sur la rhétorique ayant cours au XIII^e siècle sont particulièrement vives en Italie, ce qui reflète, plus qu'ailleurs, « la précocité du climat intense et compétitif des relations sociales, commerciales et politiques » italiennes⁴. La considération de la rhétorique comme science politique permet à Latini d'étendre la conception

¹ Cicéron, *De l'invention*, G. Achard (trad.), Les Belles Lettres, Paris, 2021, p.61, I.V.6 : « Il y a une véritable science politique qui est constituée d'éléments nombreux et importants. L'art oratoire, que l'on appelle la rhétorique, en forme une grande et vaste partie. En effet je ne suis pas d'accord avec ceux qui pensent que la science du gouvernement n'a pas besoin de l'éloquence et je m'oppose absolument à ceux qui estiment qu'elle réside uniquement dans l'efficacité et l'art du rhéteur. Aussi nous classerons le talent oratoire comme une partie de la science politique ». Nous y reviendrons.

² Cf WARD, John O., *Ciceronian Rhetoric in Treatise, Scholion and Commentary*, Brepols, Turnhout, 1995, p.200, où l'on peut lire : « [...] mais dans son troisième livre [Ward parle du *Trésor* ici], un traitement complet de la rhétorique sous sa forme classique dépend fortement – mot pour mot ou paraphrase proche pour environ les deux tiers de sa longueur – d'environ les trois quarts du livre I du *De inventione*. Dans sa *Rettorica*, Brunetto avait également montré un grand intérêt pour l'œuvre rhétorique de jeunesse de Cicéron : environ 105 paragraphes de traduction toscane, paraphrasant et commentant *De inventione* 1.1-19 et comprenant des éléments de Victorinus, Boèce, Isidore, Bene da Firenze ainsi que les propres observations de Brunetto » [dans le texte : « but in third book, a comprehensive treatment of rhetoric in its classical guise, is heavily dependent – verbatim or by close paraphrase – for some two-thirds of its length on about three-quarters of the *De inventione* book I. In his *La Rettorica* Brunetto had also displayed great interest in Cicero's youthful rhetorical work : some 105 paragraphs of Tuscan translate, paraphrase and comment on *De inventione* 1.1-19 and include material from Victorinus, Boethius, Isidore, Bene da Firenze together with Brunetto's own observations »].

³ *Ibid.*, p.201 [dans le texte : « considerable interest in late Roman republican rhetoric »].

⁴ *Ibid.* [dans le texte : « the precocity of the intense, competitive climate of social, commercial and political intercourse »].

cicéronienne traditionnelle (qui limitait, comme on l'a dit, la place de la rhétorique dans ce champ politique plus vaste) et de présenter ainsi, selon les termes de Witt, « un arbre de connaissances élaboré dans le but de manifester la noblesse de la rhétorique, intimement liée à la science du gouvernement de l'humanité »¹.

La rhétorique se dote ainsi d'une valeur inestimable dans le gouvernement des cités, davantage que ne le pensait et l'affirmait Cicéron. En passant par la classification des différents savoirs au sein de la philosophie (elle-même distinguée en trois parties : pratique, logique et théorique, dans la *Rettorica*, mais présentées dans un autre ordre dans le *Trésor*, comme nous le verrons) permettra de voir que la rhétorique, elle-même placée dans la science politique – qui tient lieu de la philosophie pratique – y tient la plus haute place et estime. Pour Latini, la science politique devient donc essentiellement une science du discours. En traduisant le *De inventione* de Cicéron ainsi que des oraisons césariennes, il transmet un corpus à destination d'une génération d'Italiens (et plus spécifiquement de Florentins) à qui il souhaite proposer une réelle pédagogie de l'oralité. Celle-ci s'accompagne d'une floraison de traductions (*volgarizzamenti*) levant le voile sur des modèles républicains, et toutes deux apparaissent comme la consolidation d'une culture communale nouvelle, directement consécutive à l'évolution institutionnelle et sociale des communes au XIII^e siècle.

2.1.3. Les *volgarizzamenti* et l'exil : consolidation d'une culture communale ou stratégie de retour ?

Maintenant que nous avons établi le contexte socio-politique (gouvernement du « Primo Popolo ») et professionnel (importance du *dictamen*) de l'élaboration des œuvres brunétiennes, nous aimerions éclaircir le dessein personnel (marqué par l'exil), ainsi que l'objectif plus général (l'anticipation d'un potentiel retour dans sa ville natale) de la *Rettorica* et du *Trésor*. Ces deux ouvrages auraient été rédigés autour des années 1260 : la *Rettorica* aurait

¹ WITT, Ronald G., « Brunetto Latini and the Italian Tradition of Ars Dictaminis », *op. cit.*, p.7 [dans le texte : « these passages serve as an excuse to present an elaborate tree of knowledge with the purpose of manifesting the nobility of rhetoric intimately connected as it is with the science of governing mankind »].

probablement été écrite entre 1261 et 1262¹ et le *Trésor* entre 1260 et 1266, en France². Nous sommes face, ici, aux prémices d'un projet pédagogique à destination d'une génération de Florentins dont le contexte politique et social est en train de changer, comme nous l'avons observé. Mais nous sommes également face à l'expérimentation (dans la *Rettorica*) puis à l'affirmation (dans le *Trésor*) d'une nouvelle figure intellectuelle : celle de Latini, qui se revendique explicitement *auctor* aux côtés d'une *auctoritas* (en s'appuyant sur celle-ci mais en la dépassant pour un intérêt pragmatique et présent). C'est l'acte de création en lui-même qui va être interrogé ici, à travers un usage de langues pluriel au sein des *volgarizzamenti*.

Comme nous avons pu l'esquisser, la vulgarisation permet, au-delà d'une simple traduction, de transférer un ensemble de connaissances et une culture vers un nouveau lectorat : les laïcs. Cela permet ainsi de promouvoir, comme l'exprime Enrico Artifoni, « una controllata redistribuzione sociale di una cultura »³, mais cette ambition ne pouvait se réaliser sans difficultés. Par nature, en effet, la langue vernaculaire est instable, car relative aux mutations linguistiques locales. L'enseignement de la rhétorique et, plus précisément, la discussion strictement médiévale entre la rhétorique et l'*ars dictaminis* – qui constituent toutes deux des enseignements très formels – se matérialisaient non sans certaines difficultés. Or, selon nous, c'est précisément malgré cette difficulté et dans cette discussion en langues vulgaires (et nous insistons sur le pluriel ici) que l'on peut voir la hauteur intellectuelle de Brunetto Latini : non seulement celui-ci adapte un contenu (ce qui constitue le propre des *volgarizzamenti*), mais il

¹ MAGGINI, Francesco, *La « Rettorica » italiana di Brunetto Latini*, Galletti e Cocci, Florence, 1912. Gian Carlo Alessio a remis en question l'idée selon laquelle la *Rettorica* aurait été une composition absolument française. Il révèle en effet que les matériaux et sources utilisés pour la rédaction de l'ouvrage étaient italiens : cela suggère donc plutôt que la *Rettorica* fut préparée en Italie, avant la période de l'exil. Alessio émet également l'hypothèse selon laquelle Latini aurait été formé à Bologne, tout particulièrement auprès de Bene da Firenze, dont il réutilise d'ailleurs le *Candelabrum* : ALESSIO, Gian Carlo, « Brunetto Latini e Cicerone (e i dettatori) », *op. cit.*, p.126-127.

² Le fait que Latini écrive le *Trésor* en français et qu'il mentionne : « Nous sommes en France » (*Trésor*, p.6, l.1.7) en constitue la preuve. Quelques hypothèses de datations : Selon Beltrami, le *Trésor* serait consécutif à la *Rettorica*, et antérieur ou réalisé en même temps que le *Tesoretto* : cf BELTRAMI, Pietro G., « Tre Schede sul 'Trésor' : 1. Il sistema delle scienze e la struttura del *Trésor*. 2. *Trésor* e *Tesoretto*. 3. Aspetti della ricezione del *Trésor* », *op. cit.*, en part. p.128 et p.139-150. Francis J. Carmody affirmait également, dans son édition critique du *Trésor*, que la *Rettorica* est antérieure au *Trésor* : Brunetto Latini, *Li Livre dou Trésor de Brunetto Latini*, F. J. Carmody (éd.), *op. cit.*, p.xxxi. Ronald G. Witt sépare, quant à lui, la *Rettorica* et le *Trésor* d'un an seulement : WITT, Ronald G., « Brunetto Latini and the Italian Tradition of Ars Dictaminis », *op. cit.*, p.5. Bianca Ceva pense, à son tour, que le *Trésor* fut précédé par toutes les « opere minori » de Latini : la *Rettorica*, mais aussi la traduction des trois discours cicéroniens, le *Tesoretto* et le *Favolello*. Ce ne serait que vers 1262 que Latini aurait entrepris la rédaction du *Trésor*, « nella quale si conclude il tempo dell'*otium* che, cessato l'esilio, non ritornerà mai più » : CEVA, Bianca, *Brunetto Latini. L'uomo e l'opera*, *op. cit.*, p.64 [dans laquelle se conclut le temps de l'*otium* qui, une fois l'exil terminé, ne devait plus jamais revenir]. Cela dit, pour Ruedi Imbach, l'écriture du *Trésor* et de la *Rettorica* serait simultanée : cf IMBACH, Ruedi, *Dante, la philosophie et les laïcs*, *op. cit.*, p.37 : « le notaire florentin Brunetto Latini rédige en même temps sa *Rettorica* en italien et son encyclopédie *Li livres dou Trésor* ». À ce sujet, cf également ARTIFONI, Enrico, « Una politica del *dittare* : l'epistolografia nella *Rettorica* di Brunetto Latini », *op. cit.*, qui propose, en note 10, une synthèse des différentes études réalisées sur les différents points de vue.

³ ARTIFONI, Enrico, « Una politica del *dittare* », *op. cit.*, p.190-191 [une redistribution sociale contrôlée d'une culture].

soumet également ce dernier à des variations, ce qui prouve et établit la paternité de son écriture. Intéressons-nous, dans un premier temps, au processus de vulgarisation.

Comme nous l'avons soulevé, le besoin de transmission des règles du discours, tant oral qu'écrit, est consécutif aux changements socio-institutionnels des communes italiennes. Dans ce cadre, la langue vernaculaire tient une place importante et fait partie intégrante du processus de transmission, car de nouveaux protagonistes entrent en scène, qu'il s'agisse des destinataires ou de ce que l'on pourrait appeler les « passeurs de culture ». Le linguiste Stephen J. Milner se proposait d'analyser « le marché » des *volgarizzamenti*, en pleine expansion au cours du XIII^e siècle :

Les principaux catalyseurs du début de la vernacularisation du matériel rhétorique étaient de deux ordres : tout d'abord, la nécessité de répondre à des situations sociales et rituelles qui exigeaient l'utilisation de la langue vernaculaire, par exemple lors de rassemblements publics, de grands conseils civiques, ou *parlamenti*, et ensuite, de répondre à la demande de conseils rhétoriques de la part d'un groupe social ayant eu peu ou pas de connaissance du latin, les soi-disant *illitterati*¹.

Cette demande urgente de conseils discursifs s'est accompagnée de l'ascension de la langue vulgaire qui, étant déjà langue quotidienne (en tant que langue maternelle), devint également langue politique (au sein des organismes relatifs et, on l'a dit, renouvelés) et institutionnelle (au sens psychologique ici, c'est-à-dire en tant que des structures sociales émergentes ont commencé à exercer une influence sur les personnalités et les comportements sociaux). Comme l'explique Milner, ce qui est fortement intéressant (et qui mériterait d'ailleurs un travail plus approfondi) est que cette « histoire de la transmission des savoir-faire oratoires vernaculaires est aussi l'histoire de la reconnaissance, par ceux qui avaient été formés au latin, de l'obligation civique de s'adresser à leurs concitoyens dans leur langue maternelle »². Cette métamorphose de la langue vulgaire implique de s'interroger sur son appellation même (pourquoi est-elle « vulgaire », par opposition à la noblesse ?), mais aussi sur les conditions de son utilisation (à quels moments est-elle ou doit-elle être utilisée ? ces moments peuvent-ils être élargis ?) et surtout sa délimitation (peut-on *tout dire* avec la langue vulgaire, sans risquer de dénaturer et de délégitimer certains sujets, qui étaient jusque-là réservés au latin ?).

¹ MILNER, Stephen J., « 'Le sottili cose non si possono bene aprire in volgare' : Vernacular Oratory and the Transmission of Classical Rhetorical Theory in the Late Medieval Italian Communes », dans *Italian Studies*, 64-2 (2009), pp.221-244, p.224 [dans le texte : « The principal catalysts for the beginning of the vernacularization of rhetorically related material were twofold: firstly, the need to address social and ritual situations which demanded the use of the vernacular, for example in addressing public gatherings, large civic councils, or *parlamenti*, and subsequently, to meet the demand for rhetorical guidance on the part of a social constituency with little or no knowledge of Latin – the so-called *illitterati* »].

² *Ibid.* [dans le texte : « the history of the transmission of vernacular speechmaking know-how is also a history of the acknowledgement on the part of those trained in Latin of the civic requirement to address their fellow citizens in their native tongue »].

Afin d'accéder à la doctrine rhétorique classique, il fallait en effet se diriger vers des traductions de textes classiques (du latin vers des langues vulgaires). Latini, lui-même laïc, répond à ce besoin. Toutefois, selon Milner, cette volonté éducative répondait, en réalité, à un programme politique particulier. La position pro-guelfe de Latini, ainsi que son exil, auraient conditionné sa volonté de constituer une « idéologie de la commune populaire », dont le pilier est la rhétorique cicéronienne. Cette idéologie aurait eu pour vocation de « stigmatiser les magnats aristocratiques qui refusaient de collaborer avec le gouvernement populaire du *popolo* basé sur les guildes »¹ (bien que la lutte anti-magnats proprement dite allait plutôt constituer, comme on l'a soulevé, la deuxième phase du combat du *Popolo*). Ainsi, selon Milner, Latini aurait « construit un paradigme rhétorique qui a défini les limites de la politique participative communale », en s'appuyant sur du matériel classique².

La thèse de Milner confirme l'étude réalisée, quelques années plus tôt, par Alison Cornish. En effet, cette dernière parlait d'une « domestication » des exemples romains par les « notaires, les banquiers et les marchands des communes du nord de l'Italie, dont la dépendance à l'écrit était sans précédent ». Ce phénomène ultra-précoce n'avait d'ailleurs, selon elle, pas de comparatif ailleurs en Europe³. Là encore, l'essor des traductions au cours du XIII^e siècle est considéré comme le résultat de nouvelles pratiques en Italie, tant sociales, politiques que religieuses et économiques, qui forçaient un nouveau public (les laïcs) à s'instruire, c'est-à-dire savoir lire et écrire – et surtout des discours. Le *volgarizzamento* apparaissait ainsi avant tout comme un transfert culturel, y compris auprès de personnes qui étaient estimées comme moins « sottili » dans la compréhension des autorités⁴. Ce qui nous intéresse tout particulièrement ici est l'utilisation du terme « domestication » pour qualifier les *volgarizzamenti* : il permet en effet de mettre l'accent sur les changements linguistiques et stylistiques comme, par exemple, le passage de la versification à la prose (bien que ce passage avait en réalité avant tout une vocation explicative, toujours dans cette démarche éducative). Il met également en lumière l'adaptabilité (forcée) des traducteurs aux textes anciens, c'est-à-dire la recherche d'équivalents

¹ *Ibid.*, p.238 [dans le texte : « ideology of the popular commune » / « stigmatizing the aristocratic magnates who refused to work with the popular guild-based government of the *popolo* »].

² *Ibid.*, p.238-239 [dans le texte : « Latini constructed a rhetorical paradigm that defined the limits of communal participatory politics »].

³ CORNISH, Alison, *Vernacular Translation in Dante's Italy*, *op. cit.*, p.1 : « Notaries, bankers and merchants of the northern Italian communes, whose dependence on the written word was unprecedented, became engaged in the transcription, domestication and circulation of ancient and foreign literature ». Nous soulignons.

⁴ Le terme nous vient du titre de l'article précédemment mentionné de Stephen J. Milner : « 'Le sottili cose non si possono bene aprire in volgare'... », *op. cit.*, citation qu'il emprunte lui-même à la *Fiore di rettorica* de Bono Giamboni, un abrégé vernaculaire de la *Rhetorica ad Herennium*. Cf Bono Giamboni, *Fiore di Rettorica*, G. Speroni (éd.), Università degli Studi di Pavia, Pavie, 1994.

dans la langue concernée¹. L'utilisation de ce terme permet également à Cornish de le distinguer de la simple « étrangéisation » (*foreignization*, terme en réalité difficilement traduisible en français), qu'elle refuse absolument pour traduire la notion de *volgarizzamento*. Le passage en langue vulgaire de textes latins signifie tout d'abord la création d'un produit secondaire, les textes vulgarisés étant subordonnés aux textes sources, eux-mêmes bien supérieurs en termes de qualité et de noblesse. Néanmoins, le *volgarizzamento* traduit aussi un certain « compromis »² : proposer une éducation à des personnes ne pouvant ou ne voulant s'instruire davantage que nécessaire (et donc encore moins en lettres latines). Seuls les éléments pertinents au regard du présent et leur « pragmatisme » (si l'on peut dire) sont donc récupérés dans cette opération, qui consiste avant tout à expliquer, plus qu'à interroger (ou « disputer », pour reprendre ici un terme scolastique).

Carole Mabboux avait également repris le terme de « domestication » proposée par Cornish, dans une section de son étude sur *Cicéron et la Commune*, pour expliquer le processus des vulgarisations en insistant sur son enjeu didactique :

Au-delà de la transposition lexicale et d'une appropriation des concepts antiques, la domestication de la littérature classique passe dans le *volgarizzamento* par la didactique. Le vulgarisateur doit aider son lecteur à comprendre l'œuvre et à en retenir les événements et les préceptes. [...] Brunetto supplée le manque de références classiques de ses lecteurs par l'ajout d'informations géographiques [...] ou historiques [...]. Dans le même temps, il simplifie le texte de Cicéron en supprimant les termes qui ne lui paraissent pas nécessaires à la compréhension générale du discours et qui ne connaissent pas d'équivalent médiéval³.

Une preuve frappante de cette transposition didactique en langue vulgaire chez Latini est l'assimilation de l'histoire romaine afin d'en faire « 'notre' histoire » (celle de l'Italie communale, et plus précisément de Florence) : par exemple, dans la *Rettorica*, Latini décide de traduire « *nostrae rei publicae* » par « *il nostro comune* » :

[*De inventione*, I.1] Nam cum et **nostrae rei publicae** detrimenta considero et maximarum civitatum veteres animo calamitates colligo, non minimam video per disertissimos homines invectam partem incommodorum [...]⁴.

¹ CORNISH, Alison, *Vernacular Translation in Dante's Italy*, op. cit., p.5.

² *Ibid.* [dans le texte : « compromis »].

³ MABBOUX, Carole, *Cicéron et la Commune*, op. cit., p.128-129. Bien que son propos porte surtout, ici, sur la vulgarisation brunétienne de *Per lo re Deiotaro*, les remarques de Mabboux nous semblent tout à fait permutables pour les autres *volgarizzamenti* de Latini. Elle précise toutefois que la seule thématique qui ne souffrait alors d'aucune modification et/ou ajustement concernait les « mentions religieuses ».

⁴ Cicéron, *De l'invention*, op. cit., p.56. Traduction française : « En effet lorsque je considère les dommages subis par notre république et que je passe en revue les malheurs arrivés jadis aux plus grands Etats [...] ».

→ [Rettorica, 1] [...] però che quando io considero li dannaggii del **nostro comune** e raccolgo nell'animo l'antiche avversitadi delle grandissime cittadi [...]¹.

Cette récupération du matériau historique est également visible dans le *Trésor*, qui plus est pour le même sujet (la perdition de Rome). On peut trouver une même métaphore semblable au livre III du *Trésor*, lorsque Latini donne des conseils au futur podestat et revient sur la destruction de Rome-République :

Mais si la cité comporte des guerres internes, par la discorde qui existe entre eux [les citoyens], alors il convient que le seigneur évoque ce sujet et peut alors suivre ce qui a été dit en amont ; et là où il voit le meilleur, il peut rappeler, dans son discours, comment Notre Seigneur ordonna que la paix et la bonne volonté soient parmi les hommes, combien il aurait été content s'il les avait trouvés heureux dans la paix et l'amour, car le seigneur s'engage vraiment à ce que ses sujets soient d'accord, et s'ils ne le sont pas, il les renvoie, et comment la concorde exalte les villes et enrichie les bourgeois, comment la guerre les détruit ; et rappeler Rome, ainsi que les autres bonnes villes qui, à cause des guerres internes, ont été déchues et sont tombées, et comment les guerres citadines amènent de nombreux maux, comme piller les temples et les rues, brûler les maisons, tuer, violer, voler, trahir et perdre Dieu et le monde².

Ici, Latini utilise l'histoire de Rome pour exemplifier ses propos, qui concernent donc, fondamentalement, la commune. C'est en considérant l'exemple romain que les hommes ne répèteront pas les mêmes erreurs et pourront agir pour le meilleur. En ce sens, souligne Alison Cornish, « Quelles que soient les différences culturelles fondamentales entre l'Italie contemporaine et la Rome antique [...], la vernacularisation les a effectivement atténuées »³. De plus, il faut rappeler que l'imaginaire collectif concevait Florence comme fille de Rome :

Les chroniques florentines de la fin du XIIe et du XIIIe siècle rapportent que Florence a été fondée par les troupes de César après que celles-ci ont détruit la ville de Fiesole où s'étaient réfugiés les conjurés de Catilina. Si ce récit n'a, selon la recherche moderne, aucun fondement authentique, il est considéré comme historique par les hommes de l'époque⁴.

¹ Brunetto Latini, *Rettorica*, op. cit. p.3 [mais quand je considère les domamges de notre commune et que je rassemble dans mon esprit les anciennes adversités des très grandes villes].

² *Trésor*, p.816-818, III.82.9.

³ CORNISH, Alison, *Vernacular Translation in Dante's Italy*, op. cit., p.5 [dans le texte : « Whatever the fundamental cultural differences between contemporary Italy and ancient Rome [...], vernacularization effectively muted them »].

⁴ BARTUSCHAT, Johannes, *Sur la mémoire de la Rome républicaine dans la Toscane du XIIIe siècle*, op. cit., p.443. Sur ce point, nous renvoyons à notre première partie. Cf également BRILLI, Elisa, *Firenze e il profeta : Dante fra teologia e politica*, Carocci, Rome, 2012, p.106-107, qui fait référence au chant XXVI de l'*Enfer* de Dante (*Divine Comédie*). Un vers (« che per mare e per terra batti l'alli ») ferait allusion à une inscription du Palazzo del Podestà (aujourd'hui appelé le Bargello) : « gaudet fortuna signis populoq(ue) potenti ; firmat emit feruens sternit nu(n)c castra salute que mare que terra(m) que totum possidet orbem. per quam regnante(m) fit felix tuscia tota ; ta(m)qua(m) roma sedet semper ductura triumphos omnia discernit certo sub iure conhercens » [elle jouit de la prospérité [fortune], des signes et de la puissance des citoyens ; elle acquiert et fortifie, et étend maintenant sa forteresse, elle règne sur la mer et la terre et dirige le monde entier. Sous son règne, toute la Toscane devient heureuse ; comme si Rome était toujours à la tête des triomphes, elle maintient tout ensemble sous une certaine loi]. Cette citation est tirée de MAC CRACKEN, Richard, *The Dedication Inscription of the Palazzo del Podestà in*

Si appropriation historique il y a (et nous la définissons ici comme le fait de s'approprier une réalité passée afin de la reconstruire, en la réinterprétant par le prisme de préoccupations présentes), la Rome républicaine devient alors « un instrument d'interprétation du présent et de l'élaboration de concepts politiques et moraux »¹. Nous pouvons donc soulever ici que cette appropriation dépasse le cadre de la *réception* pure (qui suppose une certaine passivité) et celui de la *transmission* (dans la mesure où cette dernière implique une continuité et une fidélité certaine, ce qui n'est pas le cas ici, puisque Latini adapte précisément le propos ancien, en faisant de réels choix de traduction).

Selon, Johannes Bartuschat ce phénomène de récupération se différencie de l'humanisme du XVe siècle, dans la mesure où l'objectif n'est pas de reconstruire et/ou d'élargir les connaissances historiques. Les sources des penseurs médiévaux sont peu nombreuses et leurs connaissances sont majoritairement issues de compilations. À notre connaissance, dans le cas de Latini, sa connaissance historique de la Rome antique provenait, en grande majorité, soit des *Faits des romains* (un florilège français contenant des écrits de Salluste et d'autres historiens de Rome), soit des textes de Salluste lui-même, comme le *Bellum Catilinae*². C'est le cas, par exemple, des chapitres 35 et 37 du livre III du *Trésor*, où Latini insère des discours de César et de Caton (nous avons pu déjà mentionner ce dernier)³. Or, là encore, il ne s'agit que d'exemples. Les chapitres postérieurs de ces discours (36 pour le discours de César et 38 pour celui de Caton) démontrent l'ambition de Latini : il ne s'agit pas tant de narrer l'évènement romain (tiré de Salluste), que de parler de rhétorique – et plus précisément de l'importance du prologue dans les discours :

De tout ce discours, vous pouvez comprendre que le premier orateur, c'est-à-dire Decimus Silanus, s'est mis en gêne avec peu de paroles sans prologue et sans aucune couverture, parce que sa matière regardait une chose honnête, comme condamner à mort les traîtres de l'Etat romain. Jules César, en revanche [dont le discours a donc été transmis dans le chapitre précédent], qui pensait tout autrement, fit usage de couvertures et de paroles ornées, parce que sa matière était défavorable : il savait bien que l'âme des auditeurs était contraire à ses intentions et c'est pourquoi il lui importait d'acquérir leur bienveillance⁴.

Florence with a Walking Tour of the Monuments, Olschki, Florence, 2001, p.5, qui attribue cette épigraphe à Brunetto Latini lui-même.

¹ BARTUSCHAT, Johannes, *Sur la mémoire de la Rome républicaine dans la Toscane du XIIIe siècle*, op. cit., p.444.

² Salluste, *La Conjuration de Catilina*, A. Ernout (éd.), Les Belles Lettres, Paris, 2023.

³ Cf Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.690-696 et p.698-704, et BELTRAMI, Pietro G., *Introduzione*, op. cit. Concernant les sources utilisées par Latini dans le *Trésor*, nous renvoyons également à notre annexe n°2, qui s'inspire de cette analyse de Beltrami.

⁴ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.696, III.36.1.

Selon nous, ce qui semble surtout compter, pour Latini, n'est donc pas tant l'exactitude des sources et des récits narrés que l'exemplarité qu'il peut en tirer, afin d'illustrer quelque chose *à propos de* son époque. Or, c'est précisément sur la considération d'un goût particulier pour l'exactitude de ces récits que la lecture historiographique promouvant un « humanisme » avant l'heure se base¹. À notre sens, cela repose sur une mauvaise compréhension des intentions de Latini. L'exemple romain, ou plus précisément le républicanisme romain, ne constitue pas une fin en soi ici, mais devient plutôt un outil didactique, au sein des *volgarizzamenti*. L'exemple romain sert donc un objectif civique temporellement différent :

Il s'agit de textes de divulgation puisqu'ils mettent à la portée d'un public lisant en langue vernaculaire les contenus des textes classiques, mais il s'agit aussi de textes « engagés », qui proposent une certaine vision de la société contemporaine et entendent instruire le lecteur. La mémoire de la Rome antique s'inscrit dans ce cadre².

La question de l'engagement est ici relevée par Bartuschat, et elle nous paraît tout à fait pertinente dans le cas de Brunetto Latini. En effet, si l'on définit « l'intellectuel » à la fois comme celui qui produit de la pensée et une analyse critique (au sens où son activité principale est l'exercice de la pensée) afin de comprendre la société, mais aussi comme celui qui est capable d'influencer cette dernière, il est clair que « l'intellectuel » se démarque par son *engagement* dans la vie publique. Il fait « métier de penser » (comme l'affirmait Le Goff), mais cette activité *professionnelle* ne se pense pas nécessairement dans et par l'université : à l'inverse, comme on l'a vu, elle s'extériorise de ses lieux traditionnels, pour toucher de nouveaux cercles. Toutefois, il ne s'agit pas non plus, en ce sens, de la « déprofessionnalisation » dont parlait De Libera, dans la mesure où, dans le cas de Latini, les *volgarizzamenti* s'inscrivent dans un cadre également professionnel : Latini était notaire de profession (entre autres) et ce sont précisément ces différentes compétences professionnelles qui le poussent à l'écriture. Bien que Latini ne s'adresse pas spécifiquement à un public professionnel en soi, il s'agit tout de même d'éduquer toute une génération à certaines aptitudes (notamment rhétoriques), elles-mêmes issues et conditionnées par un cadre professionnel (dont nous avons parlé dans la section précédente).

L'engagement de Latini comprend donc à la fois une dimension politique (dans la mesure où il faisait partie du corps administratif de Florence, en tant que notaire, et que l'on a

¹ Il suffit de mentionner ici, à titre d'exemple (bien que nous en ayons longuement parlé dans la première partie), Cary J. Nederman, qui considère que l'intérêt porté par Latini aux épisodes romains relève de l'obsession : cf. NEDERMAN, Cary J., *Rhetoric and Republicanism in the Thought of Brunetto Latini*, op. cit., p.120.

² BARTUSCHAT, Johannes, *Sur la mémoire de la Rome républicaine*, op. cit., p.444.

vu que ce métier, outre les compétences juridictionnelles et rhétoriques attendues, nécessitait et contenait également une prise de position politique implicite), mais également une dimension littéraire (puisque'il va s'affirmer, dans la *Rettorica*, comme co-auteur de l'œuvre vulgarisée). Il y a alors un élément qui doit être pris en considération dans la construction de l'engagement de Latini, peut-être plus que les autres, dans la mesure où il nous semble catalyseur d'un positionnement politique plus ancré : l'exil.

2.1.3.1. Les conditions de l'exil

C'est particulièrement dans le *Tesoretto* que nous trouvons des indices sur les conditions de l'exil de Latini. Nous reviendrons plus en détail sur le contenu et l'enjeu de cet ouvrage dans la troisième partie de la thèse, mais nous pouvons déjà le décrire comme un récit allégorique et fantastique d'un chevalier, qui viendra en fait constituer, selon Stefano Carrai, « l'alter ego » de Latini¹. Ce chevalier va faire la rencontre de différentes Vertus qui, personnifiées, vont alors le guider sur le bon chemin, alors même que celui-ci l'avait perdu. Dans le deuxième incipit du poème, Latini place néanmoins la narration dans un contexte très concret (qui peut justement faire penser à l'histoire de son « alter ego », comme le suggère Carrai) : « Lo Tesoro conenza. | Al tempo che Fiorenza | froria e face' frutto [...] »².

Ici (mais nous y reviendrons de façon plus approfondie ultérieurement), Latini semble faire allusion au temps du gouvernement du *Popolo*. Alors qu'il revient de son ambassade en Castille auprès du roi Alphonse X (roi d'Espagne de 1252 à 1284), qu'il devait convier « per esortarlo a rivendicare la corona imperiale »³, Latini apprend, sur le chemin du retour à Florence, la défaite de ses concitoyens guelfes à la bataille de Montaperti, du 4 septembre 1260, ainsi que leur bannissement consécutif de la ville. La bataille, remportée par les gibelins siennois et les troupes armées de Manfred, contraint non seulement Latini à fuir Florence pour

¹ CARRAI, Stefano, *Introduzione*, dans Brunetto Latini, *Poesie*, op. cit., pp.v-xxxi, p.vi.

² Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, G. Inglese (éd.), op. cit., p.53, vv.113-115. La traduction française en prose proposée par Bertrand Levergeois est la suivante : « Le Trésor commence. À l'époque où Florence florissait tant et donnait tant de fruits... » : Brunetto Latini, *Le Petit Trésor, Il Tesoretto*, B. Levergeois (éd.), op. cit., p.85.

³ INGLESE, Giorgio, « Latini Brunetto », op. cit. [pour l'exhorter à proclamer la couronne impériale]. Inglese renvoie, ici, à la *Nuova Cronica* de Villani, VI, 73. Cf aussi CEVA, Bianca, *Brunetto Latini, l'uomo e l'opera*, op. cit., p.18 : « Per contrapporre alla brama di predominio di Manfredi altre possibilità di aspirazioni regali in Italia, i guelfi tentarono in quell'anno contemporaneamente due vie indipendenti fra loro, invitando ad una spedizione in Italia, da una parte Alfonso X di Castiglia, dell'altra Riccardo di Cornovaglia. Capi delle ambascerie furono Brunetto Latini e Guglielmo Beroardi. Ad Alfonso X si promettevano grandi aiuti e il titolo imperiale che egli ambiva [...] » [Pour contrer le désir de prédominance de Manfred par d'autres possibilités d'aspirations royales en Italie, les guelfes tentèrent, de façon simultanée, deux voies indépendantes entre elles, en invitant à une expédition en Italie, d'un côté Alphonse X de Castille, et l'autre Richard de Cornouailles. Les chefs des ambassades furent Brunetto Latini et Guglielmo Beroardi. Alphonse X se vit promettre une grande aide et le titre impérial qu'il convoitait [...]].

six ans, mais l'amène également à séjourner en France, qui devient alors sa terre d'accueil. Ce serait d'ailleurs ici (comme le suggère la *Rettorica*) qu'il aurait rencontré « uno suo amico della sua cittade e della sua parte » - sur lequel nous allons bientôt nous arrêter plus en détail¹.

L'œuvre de Latini (et pas seulement la *Rettorica* et le *Trésor*) s'inscrit donc dans un panorama biographique puissant. Le contexte institutionnel et politique le pousse à l'exil, qui marquera, en soi, une réelle césure dans sa vie comme dans son œuvre (et comme nous le précisons en amont, les deux nous semblent donc particulièrement dépendantes l'une de l'autre). L'activité littéraire de Latini s'inscrit dans un vécu politique précis : en ce sens, « parler de politique » n'est pas un passe-temps ou un thème particulier de ses écrits parmi d'autres. Comme nous le mentionnions, Latini politise les arts du langage, créant ainsi une « interpénétration entre pouvoirs et paroles correspondant à des usages italiens »², comme il le précise lui-même au début du *Trésor* en soutenant (bien qu'il s'exprime, ici, en français) :

La troisième partie du trésor est d'or fin, c'est-à-dire qu'elle enseigne à l'homme à parler selon la doctrine de la rhétorique, et comment le seigneur doit gouverner les hommes qui sont en en-dessous de lui, en particulier selon les usages des Italiens ; et tout cela appartient à la deuxième science de philosophie, c'est-à-dire à la pratique³.

Parler ainsi de politique « selon les usages des Italiens », alors même qu'il se trouve en exil en France lors de la rédaction du *Trésor*, semble ainsi renvoyer à un projet déterminé : Latini fait allusion à l'environnement institutionnel et politique qu'il connaît le mieux, c'est-à-dire celui de l'Italie communale (et plus spécifiquement de sa Florence guelfe), qui connaît de profondes mutations et est à la recherche de solutions viables pour le retour de nombreux exilés. Dans ce panorama, la parole, comprise à la fois (on l'a vu) sous sa forme écrite (documents officiels, chroniques, etc.) et sous sa forme orale (discours devant des assemblées, harangues), constitue la pierre angulaire d'une théorisation du changement et d'une réflexion sur l'avenir.

Cet entrelacement entre la vie personnelle et la vie professionnelle et politique, ou du moins la répercussion des événements extérieurs sur l'existence intime de Latini, transparaît dans l'œuvre même, notamment dans la *Rettorica*, où Latini parle de lui-même à la troisième personne lorsqu'il dévoile la genèse de l'œuvre :

¹ Brunetto Latini, *Rettorica*, *op. cit.* p.6, I.1.10 [*son ami de sa ville et de son parti*]. Concernant les potentielles activités de Latini en France, nous renvoyons aux études de INGELSE, Giorgio, « Latini Brunetto », *op. cit.* et de CEVA, Bianca, *Brunetto Latini, l'uomo e l'opera*, *op. cit.*, en part. p.17-25. Il est difficile d'établir avec exactitude l'itinéraire et les divers lieux d'accueils de Latini durant son exil en France). Des hypothèses ont été formulées par BOLTON HOLLOWAY, Julia, *The Road Through Roncesvalles*, *op. cit.*, pp.109-123. Cf aussi, à ce sujet, CELLA, Roberta, « Gli atti rogati da Brunetto Latini in Francia (tra politica e mercatura, con qualche implicazione letteraria) », *op. cit.*

² ARTIFONI, Enrico, *L'éloquence politique dans les cités communales (XIIIe siècle)*, *op. cit.*, p.271-272.

³ Brunetto Latini, *Trésor*, *op. cit.*, p.4, I.1.4.

La cagione per che questo libro è fatto si è cotale, che questo Brunetto Latino, per cagione della guerra la quale fue tralle parti di Firenze, fue isbandito della terra quando la sua parte guelfa, la quale si tenea col papa e colla chiesa di Roma, fue cacciata e sbandita della terra. E poi si n'andò in Francia per procurare le sue vicende, e là trovò uno suo amico della sua cittade e della sua parte, molto ricco d'avere, ben costumato e pieno de grande senno, che lli fece molto onore e grande utilidade, e perciò l'appellava suo porto, sì come in molte parti di questo libro pare apertamente ; et era parlatore molto buono naturalmente, e molto disiderava di sapere ciò che' savi aveano detto intorno alla rettorica ; e per lo suo amore questo Brunetto Latino, lo quale era buono intenditore di lettera et era molto intento allo studio di rettorica, si mise a ffare questa opera, nella quale mette innanzi il testo di Tulio per maggiore fermezza, e poi mette e giugne di sua scienza e dell'altrui quello che fa mestieri¹.

Plusieurs éléments ressortent de ce passage. Tout d'abord, l'élément biographique est clairement visible. Latini revient sur un souvenir difficile pour expliquer les raisons de l'écriture de l'ouvrage, et cela fait à la fois référence à l'exil mais aussi, implicitement, à la bataille de Montaperti. La « terra » dont il fut « isbandito » n'est autre que Florence. Ensuite, Latini fait référence à sa fuite vers la France, où il fit la rencontre de cet « amico della sua cittade e della sua parte » : il s'agirait donc d'un concitoyen guelfe séjournant, lui aussi, en France, duquel Latini reçut certainement l'hospitalité. Selon de nombreux chercheurs, il semble que le destinataire de la *Rettorica* soit en fait le même que celui du *Trésor* et du *Tesoretto*. Dans le *Trésor*, en effet, la métaphore éponyme explique le choix du destinataire : Latini nous dit qu'au même titre que ce « trésor » se compose de différentes sciences, aux valeurs variables, et que l'or représentera alors, symboliquement, la science la plus haute – c'est-à-dire l'art de la parole et l'art de gouverner –, de même, l'ouvrage ne peut être destiné qu'à « un homme qui est adéquat à une si haute richesse » et qui est « digne » de recevoir un tel ouvrage. Là encore, il s'agirait d'un ami de Latini, qui le nomme « biaux dous amis »². Et, à la fin du *Tesoretto*, Latini dépeint à nouveau son destinataire comme « fino amico caro »³. De plus, il semble que l'on retrouve ce dédicataire dans les oraisons puisque, dans le prologue du *Pro Ligario*, Latini dit adresser cette traduction à son « caro e verace amico »⁴. Toutefois, la question de

¹ Brunetto Latini, *Rettorica*, op. cit., p.6, I.1.10 [La raison pour laquelle ce livre a été écrit est la suivante : ce Brunetto Latini, à cause de la guerre qui se livrait entre les partis de Florence, fut banni de la terre [Florence] lorsque son parti guelfe, qui était aligné sur le pape et l'Eglise de Rome, fut chassé et banni de la terre. Et puis il alla en France pour poursuivre ses affaires, et là il trouva un ami de sa ville et de son parti, très riche en biens, bien élevé et plein de grande sagesse, qui lui fit beaucoup d'honneur et une grande utilité, et pour cette raison il l'appela son port, comme cela se voit clairement dans plusieurs parties de ce livre ; et il était naturellement un très bon orateur, et il était très désireux de savoir ce que les sages avaient dit sur la rhétorique ; et pour son amour, ce Brunetto Latini, qui était un bon connaisseur de la littérature et était très appliqué à l'étude de la rhétorique, s'est mis à écrire cet ouvrage, dans lequel il met en avant le texte de Tullio pour plus de fermeté, et ajoute ce qui est nécessaire de sa propre connaissance et de celle de ceux dont c'est le métier]. Ce passage peut être mis en relation avec la fin de la partie historique de la première partie du *Trésor*, p.126, I.93.2.

² Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.4, I.1.4 ; ou encore « son ami », p.788, III.73.1 et 6.

³ Id., *Tesoretto*, op. cit., p.173, v.2427.

⁴ Id., *Cicerone. Pro Ligario, Pro Marcello, Pro rege Dieotaro (Orazioni cesariane)*, op. cit., p.161.

l'identification exacte du dédicataire des ouvrages et celle de leur éventuel rapprochement et/ou identification est encore débattue et semble malheureusement infructueuse¹.

2.1.3.2. Les volgarizzamenti : élaboration d'une stratégie de retour

Dans un article très intéressant, Giuliano Milani montre en quoi la définition de l'exclusion à cette époque n'était pas conçue, par ses victimes, comme une donnée lamentable (c'est-à-dire qui serait synonyme d'inaction) mais, au contraire (et particulièrement chez Latini), comme « un atto di guerra, un attacco innanzitutto militare al quale si doveva rispondere in modo conseguente, mirando alla pace o, ancora meglio, alla vittoria »². Selon Milani, cela expliquerait pourquoi, « nei riferimenti che Brunetto fece nelle sue opere al suo esilio, egli non lo descrisse mai come un'ingiustizia che aveva subito »³. Dans la suite de l'article, Milani explique que ces évocations de l'exil sont toujours au service de l'élaboration d'une « strategia per rientrare »⁴. Cette stratégie finira par payer avec la victoire de Charles d'Anjou à la bataille de Bénévent, en 1266, qui marquera le retour des exilés guelfes à Florence⁵.

¹ Nous en donnons toutefois quelques hypothèses ici. On peut lire, par exemple, chez Ronald G. Witt qu'il pourrait s'agir d'« un de ses protecteurs ou amants florentins à Paris (le nom de Davizzo della Tosa a été proposé), mais le dédicataire aurait pu aussi être français » : WITT, Ronald G., *In the Footsteps of the Ancients*, op. cit., p.178. Ici, Witt renvoie à l'analyse qu'avait proposé Francis J. Carmody dans son édition critique du *Trésor*, qui s'était lui-même basé sur un passage de la *Rettorica* : « Chi dice 'i Tosinghi' comprende tutti coloro di quella schiatta, ma chi dice 'Davizzo' non comprende se no una parte » : *Rettorica*, p.29, 17.2 [*Qui dit 'les Tosinghi' comprend tous ceux de cette lignée, mais qui dit 'Davizzo' n'en comprend qu'une seule partie*]. Cf Brunetto Latini, *Li livres dou Trésor*, F. J. Carmody (éd.), op. cit., p.xviii-xix. Roberta Cella a ensuite remis en question cette identification potentielle du destinataire des œuvres : CELLA, Roberta, « Gli atti rogati da Brunetto Latini in Francia », op. cit. Une reprise de cette étude est proposée par Maria Teresa Rachetta, qui explique que le destinataire du *Trésor* et de la *Rettorica* (qui est possiblement le même) doit être interprété comme une « circospezione », compte tenu d'un contexte particulier où nommer explicitement son destinataire pouvait être dangereux (gouvernement gibelin potentiel) : RACHETTA, Maria Teresa, *Infrastrutture testuali e storia della cultura : il caso del Treor*, dans G. Briguglia et A. Montefusco (dir.), *Brunetto Latini intellettuale medievale*, op. cit., pp.59-86, p.74. Enfin, certains ont pu interpréter le destinataire du *Trésor* comme étant Charles d'Anjou, non seulement par le fait que l'œuvre soit écrite en français, mais aussi parce qu'il y est le seul personnage contemporain explicitement nommé : « Charles doit être bien loyal, car il est fis du roi de France » : *Trésor*, p.724, III.52.4 ; ou encore : « À l'homme de grande vaillance et de grande renommée, monseigneur Charles, compte d'Anjou et de Provence, les gouverneurs de Rome et tous les conseillers, santé et croissance de tous les honneurs » : *ibid.*, p.800, III.77.1. Voir aussi les propositions de BOLTON HOLLOWAY, Julia, *Twice-Told Tales*, op. cit., p.57-65.

² MILANI, Giuliano, « Esilio difficili : i bandi politici dell'età di Dante », dans *Lecture Classensi*, 44 (2015), pp.31-46, p.34 [*un acte de guerre, une attaque avant tout militaire à laquelle il fallait répondre de manière conséquente, en visant la paix ou, mieux encore, la victoire*].

³ *Ibid.* [*dans les références que Brunetto fait dans ses œuvres à son exil, il ne le décrit jamais comme une injustice qu'il aurait subie*].

⁴ *Ibid.* [*stratégie pour rentrer*].

⁵ À la mort de Frédéric II de Hohenstaufen (1250), bien que la succession devait échoir à son fils Conrad, le royaume de Sicile fut cédé à son fils illégitime, Manfred. Celui-ci, qui n'avait pas le soutien papal (Innocent IV), dû cependant se résoudre à prêter allégeance à son frère, qui voulut rétablir son autorité dans le royaume du sud. Or, sa mort précipitée (1254) l'empêcha de mener à bien son projet. En attendant que son fils Conradin (alors âgé de deux ans) soit en âge de lui succéder, le royaume devait en principe revenir au pape Alexandre IV. Manfred s'y opposa, récupéra le trône en 1258, et trouva de précieux alliés gibelins à Naples, suivie par d'autres communes au cours des années suivantes, jusqu'à la victoire contre les guelfes florentins à Montaperti (1260). Soucieux de voir le successeur (illégitime) de Frédéric II étendre sa puissance sur le reste de l'Italie et déterminé à éliminer une bonne fois pour toute les Souabes de Sicile, Urbain IV sollicita l'appui d'un prince étranger, français : son premier choix fut cependant le fils du roi de France, Louis IX, qui refusa. Avant sa mort en 1261, il eut alors le temps de

Deux éléments nous semblent tout particulièrement révélateurs ici. Premièrement, bien que cette victoire ait lieu, géographiquement, en Italie (à Bénévent), son lieu d'actualisation pour Latini est la France, alors qu'il est lui-même en exil, avec ses compatriotes guelfes. C'est lorsqu'il est en France que se joue donc, pour lui, l'alliance politique entre la dynastie angevine (soutenue par le pape) et le gouvernement populaire guelfe, dans la lutte contre les Hohenstaufen. Pourtant, a priori, les deux éléments (l'élément communal, aux idéaux plutôt républicains d'un côté, et l'élément angevin aux idéaux plutôt monarchiques de l'autre) ne sont pas homogènes. L'avènement de Charles Ier en Italie semble plutôt consolider la noblesse féodale, par le prisme du modèle français : il est en effet issu d'une aristocratie qui s'appuie sur la noblesse provençale, vectrice de privilèges et porteuse d'idéaux guerriers. À l'inverse, comme nous avons pu l'expliquer, les communes toscanes envisagent, quant à elles, une autonomie institutionnelle, avec le régime du podestat qui contrebalance précisément les seigneuries héréditaires et féodales et met plutôt en avant la bourgeoisie marchande.

Selon Gianluca Briguglia, il fallait ici « trovare un legame tra il popolo dei comuni, il ceto cavalleresco urbano e la grande nobiltà angioina » et, dans ce panorama, « la lingua francese [du *Trésor*] può costituire lo spazio politico tattico su cui muoversi »¹. La rédaction en français de l'encyclopédie politique du *Trésor* – “politique” parce que le troisième et dernier livre est entièrement politisée, c'est-à-dire engagé politiquement, comme nous le verrons – aurait donc pu constituer une stratégie pour le Florentin, qui avait pour ambition de rallier des membres politiques éclectiques à des intérêts communs. Selon Briguglia, cette prise de contact entre le monde populaire florentin et les angevins a déterminé « un cambiamento culturale importante » et Latini en fut, sans aucun doute, « uno dei fautori »². C'est effectivement dans l'élément guelfe que repose désormais tout l'espoir brunétien de retourner dans sa patrie et, en choisissant de rédiger le *Trésor* en français, l'ambition semble éminemment stratégique. Il en va de même, semble-t-il, pour le *Tesoretto*, qui est un poème rédigé, cette fois-ci, en toscan, mais dont Latini se sert, nous semble-t-il, dans une stratégie similaire (quoiqu'à une date postérieure) : exposer une structure allégorique du récit qui reflète l'organisation sociale – plus spécifiquement chevaleresque – de sa propre réalité. La question de la noblesse ne s'en trouve

solliciter l'aide de Charles Ier, comte d'Anjou et de Provence et petit frère de Louis IX. C'est finalement le pape Clément IV qui offrit à Charles le trône de Sicile en le couronnant en janvier 1266. En février, ce dernier écrasa les forces gibelines menées par Manfred à Bénévent, où celui-ci finit par perdre la vie. Sur les conséquences de la venue de l'Angevin à Florence et dans d'autres municipalités italiennes, cf MILANI, Giuliano, *Sulle relazioni politiche e ideologiche tra Carlo I d'Angiò e i comuni italiani. Una nota*, op. cit.

¹ BRIGUGLIA, Gianluca, « Brunetto Latini, italian (political) theory ? », op. cit., p.13 [trouver un lien entre le peuple, la classe chevaleresque urbaine et la grande noblesse angevine / la langue française [du *Trésor*] peut constituer l'espace politique tactique sur lequel se déplacer].

² Ibid., p.14 [un changement culturel important / l'un des partisans].

donc pas inhibée mais, au contraire, mise en lumière et repensée, elle aussi adaptée dans un objectif didactique. Pour reprendre ici les termes de Guido Castelnuovo :

Le contexte communal, qui tend à réviser une partie des fondements de l'identité noble urbaine tout en ne récusant pas la continuité des idéaux nobiliaires, est ainsi particulièrement propice à la reprise et à l'amplification d'une controverse fort ancienne, construite autour de l'alternative entre deux noblesses, d'héritage et de vertu¹.

On retrouve en fait déjà cette préoccupation de la « double noblesse » dans le *Trésor* et ce, à deux reprises, que nous nous permettons de citer ici². Tout d'abord, en discutant des actions vertueuses :

Et cet homme est appelé noble pour les actions nobles de vertus ; et de cela, naquit la noblesse tout d'abord des gentilshommes*, non des ancêtres. Parce qu'être de cœur prisonnier [c'est-à-dire mauvais, vicié, ici] et de haute lignée est comme être un pot en terre recouvert d'or fin à l'extérieur³.

Puis, en s'appuyant sur l'autorité des anciens :

Le maître dit : Tout vice l'est d'autant plus qu'est d'autant plus grand celui qui pêche ; alors que de la droite noblesse, Horace dit qu'elle est de vertu seulement. Pour cela, Alexandre dit que noblesse n'est pas autre chose que ce qui ordonne l'âme à de bonnes mœurs. Donc, n'a pas de noblesse celui qui court une vie malhonnête. C'est pour ça que Juvénal dit : Je préfère que tu sois le fils de Thersite et que tu ressembles à Hector, plutôt qu'Hector t'eut engendré et que tu ressembles à Thersite, qui fut le plus prisonnier [c'est-à-dire misérable : même remarque que dans citation précédente] du monde⁴.

En effet, cette question de la double noblesse, entre hérédité et vertu, était déjà présente chez des auteurs tels que Juvénal et Salluste. De même, dans la *Rettorica*, Latini faisait déjà référence, de nombreuses fois, à la « **nobilitade** » (noblesse), pour qualifier la « *scienza di governare le cittadi* » (science de gouverner les citoyens)⁵. De même, plus loin, il prie son

¹ CASTELNUOVO, Guido, *Être noble dans la cité. Les noblesses italiennes en quête d'identité (XIIIe-XVe siècles)*, op. cit., p.90.

² Les autres occurrences du terme sont au nombre de 76 dans le livre II et de 23 au livre III du *Trésor*.

³ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.454, II.54.7.

*Nous traduisons ici « gentils gentz » par « gentilshommes », mais le terme « gentils » a plusieurs sens : il peut désigner le noble (au sens de « vaillant ») ; il peut également être synonyme de « gentillesse » ; ou encore renvoyer à l'état du « gentilhomme ». Cf Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècle*, F. Godefroy, 1880-1895 [en ligne].

⁴ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.594, II.114.3.

⁵ Id., *Rettorica*, op. cit., p.28, 17.5 : « Ma anzi che llo sponitore vada più innanzi, pensando che lla scienza delle cittadi è parte d'un altro generale che muove di filosofia, si vuole elli dire un poco che è filosofia, per provare la nobilitade e l'altezza della scienza di governare le cittadi. Et provedendo ciò ssi pruov l'altezza di rettorica » [*Mais avant que le commentateur n'aille plus loin, pensant que la science des cités fait partie d'une autre science générale qui s'éloigne de la philosophie, il veut dire un peu que c'est la philosophie, pour prouver la noblesse et la hauteur de la science de gouverner les cités. Et en fournissant cela, la hauteur de la rhétorique a été prouvée*].

destinataire, son « porto » (port), de rester concentré sur son commentaire, afin de devenir, par l'enseignement du « sponitore », un « dittatore perfetto e **nobile** parladore »¹.

Selon Castelnovo, Latini critique certes l'idée d'une noblesse de sang, mais il ne nie cependant pas totalement l'utilité de la noblesse de lignage et de naissance, par exemple lorsqu'il affirme, dans le *Trésor*, à propos de la magnanimité : « Et noblesse de naissance, seigneurie et richesse aident grandement l'homme à être magnanime »². L'originalité de Latini se trouverait donc dans l'alternative proposée entre une noblesse individuelle qui n'est qu'en puissance (pour reprendre les concepts aristotéliens ici), et une noblesse familiale, lignagère qui reflète, en réalité, une noblesse collective qui reste dans les mémoires (en acte). Selon Castelnovo, Latini incarnerait ainsi :

[...] le parfait exemple de l'intellectuel citadin de la seconde moitié du XIII^e siècle, à l'instar de son compatriote Bono Giamboni ; il est à la fois un professionnel de la politique et de ses langages, un homme de droit et de culture [...] ; [il] incarne le modèle de l'homme de savoir et de pouvoir actif des cités communales³.

L'enjeu des *volgarizzamenti* est donc aussi (quoiqu'indirectement) une remise en question de cette définition de la noblesse : en traduisant des textes latins en langues vulgaires, il y a ainsi une reconsidération de ce (ou celui) qu'on appelait « noble » au Moyen Âge. Et Latini, en réfléchissant, dans son commentaire, aux fondements mêmes de la noblesse et en proposant l'alternative selon laquelle elle viendrait à la fois des vertus et du lignage (et donc de l'hérédité), invite à une reconsidération claire de celui-ci. Castelnovo reformule alors la question que pose Latini sous la forme d'un dilemme : « où découvrir l'or fin, et où, au contraire, ne trouver que boue et pots de terre ? », pour reprendre la métaphore susmentionnée⁴. Castelnovo met principalement l'accent sur l'analyse du *Trésor* mais, selon nous, cette quête de « l'or fin » commencerait dès la *Rettorica* et se clôturerait dans le *Tesoretto* – et, concernant

¹ *Ibid.*, 76.2 : « Et sopra questo punto, anzi che 'l conto vada più innanzi, piace allo sponitore di pregare il suo porto, per cui amore è composto il presente libro non senza grande affanno di spirito, che 'l suo intendimento sia chiaro e lo 'ngegno aprentitore, e la memoria ritenente a intendere le parole che son dette inn adietro e quelle che seguitano per innanzi, sì che sia, come desidera, dittatore perfetto e nobile parladore, della quale scienza questo libro è lumiera e fontana » [*Et sur ce point, avant que le récit ne continue, il plaît au commentateur de prier son port, pour l'amour duquel le présent livre est composé non sans grande angoisse spirituelle, que son entendement soit clair et son esprit apprenant, et sa mémoire conservatrice pour comprendre les paroles qui sont dites avant et celles qui suivent, afin qu'il puisse être, comme il le désire, un 'dittatore' parfait et un noble orateur, dont la science de ce livre est la lumière et la fontaine*]. Nous reviendrons sur ce qualificatif métaphorique de la « fontana ».

² *Id.*, *Trésor*; *op. cit.*, p.274, II.23.5.

³ CASTELNUOVO, Guido, *Être noble dans la cité*, *op. cit.*, p.93.

⁴ *Ibid.*

ce dernier, il suffit de penser au lien entre la composition du poème brunétien et l'inspiration du *Roman de la Rose*, où la question nobiliaire est posée¹.

En outre, cette question nobiliaire s'inscrit dans le contexte sociologique, culturel et politique de l'Italie communale, dans lequel elle prend alors une tournure inédite. En effet, à travers le corpus que nous venons de citer, Latini nous paraît répondre à une problématique en train de « s'eupéaniser » (si l'on peut dire), en prenant appui sur les *auctoritates*, au premier rang desquels se trouvent Cicéron, Aristote (celui de l'*Ethique à Nicomaque*), ou encore Isidore de Séville². L'univers « nobiliaire » de Latini correspond à un espace en pleine mutation. Dans l'imaginaire communal, le « noble » renvoie au domaine chevaleresque : comme nous avons pu l'évoquer plus haut, jusqu'à l'avènement du gouvernement du *Popolo* (vers 1250), la *militia* constituait en effet un réel catalyseur d'élévation sociale et politique, de par les diverses caractéristiques afférentes à cette classe sociale. Ces caractéristiques étaient à la fois « professionnelles (cavaliers), sociales (chevaliers, partie prenante de l'aristocratie), culturelles (nobles, protagonistes du mode de vie courtois) et politiques (seigneurs, maîtres d'hommes et de terres) »³. Les magnats, qui ne disposaient pas tous d'une noblesse lignagère et héréditaire, pouvaient donc compenser ce manque par une certaine renommée sociale et des possessions territoriales. Mais les bouleversements institutionnels, justement engendrés par la classe populaire et marchande, dynamitèrent la représentation traditionnelle de la hiérarchie sociale et des élites citadines et rurales. Comme l'explique à nouveau Castelnovo, les rapports de force entre cité et *contado* commencèrent à s'inverser et cela a trois conséquences principales :

Dans la pratique, voilà qui signifie au moins trois choses. Tout d'abord, comme Otton de Frisingue l'avait pressenti, l'inversion des rapports de force entre cité et *contado* oblige les élites arrimées au *contado* à adapter leur identité sociale et culturelle aux contextes urbains. Ensuite, l'ascendant que certains critères de réussite, personnelle et collective, prennent en milieu citadin impose de véritables transpositions communales de modèles nobiliaires jusqu'alors convenus. Je pense à la fascination exercée en ville par la richesse marchande et financière, ainsi qu'à l'attrait exercé par de véritables cultures professionnelles, *in primis* celles du droit et de la parole. Comment concilier, dès lors, l'apologie courtoise de la largesse et la célébration de fortunes meubles et immeubles ? Comment, sans entrer en religion, allier la noblesse de sang à « la sagesse de son esprit », le « *militaris vir* » à l'intellectuel urbain ? Le dernier point concerne le prestige de la politique qui peut astreindre l'ethos

¹ Guillaume de Lorris, Jean de Meung, *Le Roman de la Rose*, A. Mary (éd.), Gallimard, Paris, 1984. Toutefois, il faut déjà préciser ici que la question de la réception intégrale de cet ouvrage par Latini reste en suspens, alors même que c'est surtout dans la seconde partie (rédigée par Jean de Meung aux alentours de 1270-1280) que la question nobiliaire est traitée. Il est donc difficile d'établir si, oui ou non, Latini avait eu accès à cette seconde partie.

² Cf ECO, Umberto, *Écrits sur la pensée au Moyen Âge*, M. Bouzaher, M. Javion, F. Rosso et H. Sauvage (trad.), Grasset, Paris, 2016 [1^{re} éd. : 2012], pp.706-711, p.707 : « le Moyen âge doit se constituer un trésor d'opinions autorisées, ou d'*auctoritates* ».

³ *Ibid.*, p.49.

nobiliaire à une mue copernicienne. Le triomphe politique, plus encore que la compétence militaire, peut dès lors valoir une réussite noble, ce qui revient à dire que l'autonomie communale légitime une alternative à la noblesse sociale et à ses contours chevaleresques et seigneuriaux¹.

Selon nous, la considération brunétienne de cette question nobiliaire pluridimensionnelle consisterait donc à rechercher un moyen de concilier ces différents éléments, et cela passerait nécessairement par une révision, une adaptation, voire même une altération du propos initial dans les *volgarizzamenti*. Il s'agit donc non seulement de la tâche des *volgarizzamenti* en eux-mêmes – qu'ils soient monographiques (la *Rettorica* et les oraisons) ou de sources plurielles (comme le *Trésor*, qui traduit Isidore au livre I, Aristote au livre II et Cicéron au livre III, entre autres) –, mais aussi de la poésie vernaculaire du *Tesoretto*, qui illustre et exalte les vertus chevaleresques et nobiliaires traditionnelles, dans le but de rallier la cause florentine aux intérêts diplomatiques angevins. Eu égard à ces considérations, il nous semble donc tout à fait justifier d'affirmer que Latini était un auteur de son temps, pleinement investi dans la tâche de *penser avec et pour* la société. L'enjeu est tout d'abord philosophique. Bien que sa pensée ne comporte pas toute la puissance théorique et philosophique que l'on peut trouver chez d'autres auteurs médiévaux (contemporains ou plus tardifs), sa contribution à l'histoire de la philosophie médiévale – comme étude critique des sciences et participation à un débat éthique, ici sur la noblesse et les vertus à cultiver – est indéniable. Mais l'enjeu est également didactique (former un public de laïcs instruits) et diplomatique (trouver des alliés).

En effet, dans son étude sur les conditionnements de pensée liés à l'exil, Milani montre en quoi les facteurs de celui-ci (« Brunetto era stato bandito da un regime nato dalla guerra che intendeva in primo luogo allontanare i propri nemici ») conditionnent la façon de concevoir sa solution : Latini « si aggregò all'esercito dei guelfi e tornò sulla punta delle spade angioine »². En ce sens, Latini ne fait pas que « parler de politique » au sens large, mais contribue activement, selon nous, à un projet politique particulier. La clé de voûte de ce projet se situe

¹ *Ibid.*, p.61. La référence à Otton de Frisingue, auteur, évêque et chroniqueur impérial allemand du XIIe siècle, renvoie aux *Gesta Friderici*, une histoire en quatre tomes de la maison des Hohenstaufen commanditée par Frédéric Ier aux alentours de 1157. Selon Castelnovo, cette œuvre illustre « l'éloignement radical ou du moins la surprenante distance qui sépare, au XIIe siècle, chaque seigneur d'Outremonts de tout *civis* communal » et « se fait l'écho précoce et précis des différences qui subsisteront pendant tout le bas Moyen Âge entre les noblesses italiennes de matrice communale et les aristocraties princières et royales, de France, de Sicile ou d'ailleurs » : *ibid.*, p.33. La citation « la sagesse de son esprit » renvoie à « l'une des qualités prêtées par Rolandino au *dominus* Guglielmo di Camposanpiero », dont il réalise le portrait en tant qu'il aurait précisément disposé à la fois de la noblesse de sang et de vertu. Cf Rolandino da Padova, *Rolandini Patavini Cronica in factis et circa facta Marchie Trivixane*, A. Bonardi, L. A. Muratori, G. Garducci et V. Fiorini (éd.), S. Lapi, Città di Castello, 1905, VI, 12, p.296-298.

² MILANI, Giuliano, « Esilio difficile : i bandi politici dell'età di Dante », *op. cit.*, p.36 [*Brunetto avait été banni par un régime né de la guerre qui entendait avant tout éloigner ses ennemis / rejoint l'armée des guelfes et revint à la pointe des épées angevines*].

dans « l'hybridation » (pour emprunter le terme à Gianluca Briguglia)¹ entre l'élément populaire communal préexistant (avant l'exil et la défaite des guelfes florentins) et l'élément chevaleresque angevin imminent, autrement dit entre le passé et l'avenir, où l'exil (le présent) vient conditionner la recherche de solution pour relier les deux. Les *volgarizzamenti* sont ainsi le moyen pour Latini d'écrire, même implicitement, sur les mesures politiques *passées*, qui l'ont affectées, et sur celles *à venir*, porteuses d'espoir.

Cela dit, comme l'a très récemment démontré Ennio Igor Mineo, en proposant une étude sémantique du terme « popolo » dans les textes de Latini, celui-ci ne signifie pas toujours, pour le Florentin, le peuple au sens « populaire », c'est-à-dire tel que nous l'avons défini dans un sens politique. Il peut aussi désigner l'ensemble des citoyens légitimes². Selon Mineo, Latini développe donc certes une pensée politique *relative* à la commune italienne, mais il serait exagéré de le qualifier de « républicain » (au sens fort et moderne du terme ici)³. Latini valorise certes le bien commun (quoique Mineo démontrait l'hétérogénéité de ce terme⁴) et s'inscrit, par-là, dans une culture civique florentine en pleine mutation, mais l'on ne trouve pas, chez lui, l'idée d'une quelconque liberté néo-républicaine, qui consisterait à la concevoir comme absence de domination ou comme participation politique effective. Autrement dit, selon Mineo, Latini ne construit pas, à proprement parler, de théorie du pouvoir ou de théorie politique : il conçoit seulement un discours pédagogique à destination de ses concitoyens (et d'ailleurs, pas tous : uniquement les plus compétents d'entre eux). Les textes brunétiens ont donc avant tout une fonction sociale, en tant qu'ils s'ancrent dans le contexte communal et prodiguent (pédagogiquement parlant), par là même, une nouvelle culture du gouvernement, mais Latini ne développe pas, pour autant, de véritable idéologie politique⁵.

Cette idée rejoint celle de John M. Najemy, qui montrait que, étant donné les multiples responsabilités administratives et diplomatiques de Latini (avant et après l'exil, notamment par

¹ BRIGUGLIA, Gianluca, « Brunetto Latini, italian (political) theory ? », *op. cit.*, p.14.

² MINEO, Ennio Igor, *Popolo e ordine sociale in Brunetto Latini*, dans G. Briguglia et A. Montefusco (dir.), *Brunetto Latini intellettuale medievale*, *op. cit.*, pp.241-267.

³ En ce sens, Mineo rejette donc tout particulièrement les lectures historiographiques anglophones de Latini qui ont eu tendance à le présenter comme un précurseur du républicanisme moderne (Viroli, Skinner, Nederman...) : cf ID., « La repubblica come categoria storica », *op. cit.*

⁴ ID., *Cose in comune e bene comune. L'ideologia della comunità in Italia nel tardo medioevo*, *op. cit.*

⁵ ID., *Popolo e ordine sociale in Brunetto Latini*, *op. cit.* C'est d'ailleurs en ce sens qu'ici, Mineo affirme qu'au milieu du XIII^e siècle, le mouvement populaire ne possédait pas « il suo ideologo » (p.243 [*son idéologue*]), tel qu'il le trouvera, au contraire, dans la seconde phase de son épanouissement, dans les années 1280-1290 avec des penseurs tels que Dino Compagni et Remigio de' Girolami. Aussi, souligne-t-il ici qu'on ne saurait donc « réduire il pensiero del Latini a un univoco pensiero "popolare", o addirittura "repubblicano" » : BRIGUGLIA, Gianluca et MONTEFUSCO, Antonio, *Brunetto Latini, note introduttive per un intellettuale medievale*, dans ID., (dir.), *Brunetto Latini intellettuale medievale*, *op. cit.*, pp.7-13, p.9 [*réduire la pensée de Latini à une pensée "populaire" univoque, ou même "républicaine"*].

ses participations avérées aux conseils législatifs et son élection parmi les « Prieurs » en 1287¹), la prudence dans l'élaboration d'une théorie politique était de mise. Les charges qu'il occupait l'auraient précisément empêché de rentrer dans des polémiques idéologiques autour de l'organisation constitutionnelle de Florence². Aussi, comme nous le savons, souligne Najemy, la majeure partie de l'activité littéraire de Latini s'est effectuée durant son exil en France : sa prudence dans l'écriture résulterait ainsi de l'attente qu'il mettait dans le temps d'un retour à Florence. Trop en dire aurait pu constituer un véritable obstacle pour un retour potentiel. C'est pour ces raisons qu'il n'aurait donc pas fait connaître véritablement ses intentions, ni de profond « regret » de l'ancien régime populaire florentin, afin de ne pas perturber l'alliance imminente avec la maison angevine. Il avait conscience que le retour dans sa patrie ne symboliserait pas un retour à l'ancien régime populaire :

Rien n'était plus prévisible que le fait que Charles et ses alliés banquiers parmi l'élite guelfe ne perdraient pas un instant à examiner les revendications du vieux *popolo*. Brunetto Latini le savait certainement et, étant donné la dépendance des exilés à l'égard du pouvoir angevin, même simplement pour retourner à Florence, il a dû décider qu'il était inutile, et peut-être même dangereux, d'introduire dans le *Trésor* une défense théorique étendue d'un type de gouvernement dans lequel, pour le moins, Charles et les banquiers guelfes ne s'intéressaient pas³.

Si l'on suit cette interprétation, le public auquel s'adresserait Latini dans son *Trésor* serait donc exclusivement angevin. La preuve en serait également donnée, nous dit Najemy, dans la partie historique du livre I, où se fait ressentir, selon lui, un discours « explosivement anti-Hohenstaufen »⁴ (il mentionne notamment I.97*). Latini aurait ainsi eu une visée politique bien plus élargie (ou plus restreinte, selon les points de vue) que ce qu'on lui prêterait de

¹ Les « *Priori* » désignaient une assemblée de neuf membres en charge du système seigneurial, entre 1282 et 1293, donc au sein du régime communal du « *Secondo Popolo* ».

² NAJEMY, John M., « Brunetto Latini's *Politica* », *op. cit.*, p.36.

³ *Ibid.*, p.37 [dans le texte : « Nothing was more predictable than that Charles and his banking allies among the Guelf elite would not waste one moment considering the claims of the old *popolo*. Brunetto Latini certainly knew this, and, given the dependence of the exiles on Angevin power even simply to return to Florence, he must have decided that it was pointless, and perhaps even dangerous, to introduce into the *Trésor* any extended theoretical defense of a kind of government in which, to say the least, Charles and the Guelf bankers had no interest »].

⁴ *Ibid.* [dans le texte : « explosively anti-Hohenstaufen »].

*I.93 dans l'édition de Beltrami, où l'on peut lire : « Mais puisque la hauteur et la seigneurie de l'empire de Rome augmentait et avançait sur toutes les dignités des chrétiens, et que l'envie augmentait et engendrait une haine mortelle parmi les nobles lombards, et que personne ne se souciait de maintenir la chose commune sinon les princes allemands, il fut établi comme une chose nécessaire, remplie de loi, que l'élection de l'empire soit faite par ceux qui en étaient les défenseurs et les gardes » (p.124, I.93.1), ou encore, un peu plus loin, au moment de parler de Manfred : « Et lorsqu'il quitta ce monde [Frédéric II], comme il plut à Dieu, l'empire vqua longtemps sans roi et sans empereur, jusqu'à ce que Manfred, fils du susdit Frédéric, mais non de mariage légitime, obtint le royaume des Pouilles et de Sicile contre Dieu et contre la raison, comme celui qui fut tout contraire à la sainte Eglise. C'est pourquoi il fit de nombreuses guerres et diverses persécutions contre tous les Italiens qui se tenaient à côté de la sainte Eglise, en particulier contre le parti guelfe de Florence, à tel point qu'ils furent chassés hors de la ville et leurs biens furent mis à feu, brûlés et détruits. Parmi eux, fut chassé maître Brunet Latin qui, pour cette guerre, est exilé en France lorsqu'il fait ce livre pour l'amour de son ami, selon ce que disait le prologue. Mais le maître se tait et revient à son sujet ». Ici se clôt, précisément, la partie historique du *Trésor* (p.126, I.93.2).

coutume : l'enjeu d'une encyclopédie telle que le *Trésor* aurait été, plus globalement, celui des « seigneuries » (et peut-être s'agit-il, en ce sens, justement de la justification de l'avoir écrit en français).

Pour notre part, nous ne pensons pas que la destination du *Trésor* était exclusivement française. Il s'agissait plutôt de consolider un appui stratégique pour préparer le temps d'un retour dans la cité toscane, à laquelle Latini s'adresse tout autant dans cette « encyclopédie politique ». Rappelons que l'enjeu du *Trésor* est effectivement pédagogique, et en cela, l'éducation à la politique est également celle entendue au sens « as yaliens » (I.1.4). L'ambition de Latini est plutôt, ce nous semble, « international » ici (au sens où les intérêts italiens, ou plutôt florentins ici, sont confondus avec ceux angevins). Latini n'est pas un intellectuel purement communal, ou du moins l'est-il dans une perspective *communicative*, c'est-à-dire non hermétique. La nuance est intéressante : en un sens, il est cet intellectuel « communal », mais uniquement dans la mesure où il s'inscrit (comme on l'a vu) dans une tendance professionnelle et répond à une demande laïque spécifiquement communale (mêlant diverses compétences qui font notamment « l'exceptionnalité italienne »). Mais dans un autre sens, il ne l'est pas, car cela reviendrait à concevoir sa pensée comme étant doctrinale et vouée à être comprise dans un contexte clôt sur lui-même, spécifiquement Italien. En réalité, ce que Latini entend par « selon les usages des Italiens » dans le *Trésor* nous semble renvoyer à une réalité italienne certes, mais au sens où celle-ci s'ouvre désormais – et doit le faire, en tant qu'urgence – à une perspective européenne (même s'il est difficile d'employer ce mot ici). Par conséquent, même si l'on retrouve un certain vocabulaire à tendance républicaine chez Latini – comme la notion de « popolo » sur laquelle a travaillé Mineo, mais encore celle de liberté, de bien commun ou de participation civile – il ne s'agit pas, nous semble-t-il, d'une théorie politique au sens fort et systématique.

Par conséquent, le propos de Latini nous semble élargi à des contextes extra-communaux (comme celui angevin, par exemple), même s'il s'agit, au fond, de trouver des solutions viables et pérennes pour sa propre patrie. C'est en ce sens que nous souhaitons souligner l'engagement (et le patriotisme) de Latini, sens également sous-entendu sous le terme d'« intellectuel » tel que nous le concevons ici. Latini appelle à la mobilisation communale, où l'espoir populaire florentin cohabite avec l'espoir angevin (puisque, comme nous allons le voir, c'est envers Charles Ier que Latini adresse ses espérances). Afin de démontrer davantage notre propos, il convient donc maintenant de se pencher plus concrètement les contenus de la *Rettorica* et du *Trésor*, la *Rettorica* constituant, selon nous, la propédeutique théorique du *Trésor*. Dans les deux ouvrages, les *volgarizzamenti* nous semblent être au service d'une

éducation politique des concitoyens de Latini, où parole (entendue à la fois comme *dire* et *dittare*) et pouvoir se combinent à une éducation morale.

2.2. Les *volgarizzamenti* brunéliens : élaboration d'une nouvelle culture politique par le biais des anciens

La question qui reste maintenant en suspend est la suivante : si l'on affirme que Latini a produit une pensée politique originale au Moyen Âge (ce qui est le cas), il faut nous demander ce que signifie « politique » dans ses œuvres. En effet, nous avons avancé que Latini n'était pas (selon nous), un « théoricien du pouvoir » au sens où il n'a pas proposé une théorisation systématique de la notion de « politique » - comme ce sera le cas de certains de ses héritiers, au premier chef Dante. En revanche, nous soutenons qu'il a plutôt permis de penser à nouveaux frais (sous de nouvelles conditions) l'action politique dans un cadre lui aussi nouveau, celui des communes italiennes du XIII^e siècle (qui implique donc des laïcs).

Nous avons pu entamer cette recherche dans le chapitre précédent, en revenant notamment sur l'utilisation potentielle du terme « politique » dans la chronique de Villani, mais aussi en montrant dans quelle mesure ce terme pouvait être appréhendé à travers le contexte socio-politique dans lequel Latini avait élaboré ses *volgarizzamenti*. On a vu que ceux-ci ne sauraient, par là même, être appréhendés comme de simples traductions et/ou compilations. Par ailleurs, on ne saurait appréhender ce que l'on nomme ici le « projet politique » de Latini sans une considération globale de son corpus. En effet, bien que certaines de ses œuvres aient parfois été abandonnées, volontairement ou non (comme la *Rettorica*), au profit d'œuvres plus grandes (comme le *Trésor*), et que d'autres semblent moins puissantes d'un point de vue théorique (comme le *Tesoretto*, qui a souvent été mis à l'écart dans l'historiographie, à tort selon nous), il nous semble pourtant qu'elles sont toutes pertinentes. Les œuvres que l'on pourrait qualifier de « mineures » semblent plutôt constituer, selon nous, l'épiphénomène de la réflexion brunélienne du *Trésor* (qui a reçu le plus d'attention jusqu'à aujourd'hui, bien que cela tende tout de même à changer depuis quelques années). Il serait donc erroné et contre-productif, pour qui veut comprendre la pensée de Latini, de vouloir scinder ce corpus, qui fait voir les aspirations (en plus, chronologiquement évolutives) de notre auteur.

Tout d'abord, il s'agit d'une aspiration sociale, puisque, comme nous l'avons dit, Latini renouvelle le débat autour de la question nobiliaire en proposant une conception inédite de la noblesse, à cheval entre celle héréditaire (traditionnelle, tournée vers le passé, qui

s'accompagne donc d'une mémoire et d'un héritage) et celle vertueuse (présente, au sens où elle doit se construire à l'aide d'un enseignement moral et n'est pas innée). Cette cohabitation nobiliaire est à l'image d'une cohabitation politique (deuxième aspiration), si l'on peut dire, que Latini espère fructueuse. En effet, les *volgarizzamenti* ont pour tâche de resserrer le nœud (qui se veut pacifique) entre l'élément communal-populaire-guelfe d'un côté, et celui aristocratique-angevin-chevaleresque de l'autre, en instruisant l'un et l'autre dans une direction commune. Enfin, aspiration culturelle, car cette instruction s'adressant à un public éminemment laïc, consiste à repenser, à adapter, voire à fracturer et à réformer la culture en place pour la « passer » (au sens où l'intellectuel serait ce « passeur de culture ») à de nouveaux protagonistes, de nouveaux destinataires du savoir, qui sont, de fait, multipolaires – d'où la présence d'un plurilinguisme. Ce passage implique donc de faire des choix, de prioriser et de délaisser parfois, au profit d'un renouveau qui peut être vecteur, pour Latini et sa génération, d'une nouvelle ère identitaire.

2.2.1. Expérimentation du lien entre rhétorique et politique : la récupération et l'adaptation de modèles anciens

Alison Cornish écrivait : « Le *volgarizzamento* est un phénomène de lecture et de réception. Il ne s'agit pas de se substituer à l'autorité, mais plutôt de tenir les autorités à jour »¹. Au regard de cette définition, il est intéressant de se rappeler des termes (déjà cités en amont) de Latini lorsqu'il ouvrait sa *Rettorica*, dans laquelle il se propose de traduire et commenter le *De inventione* de Cicéron (dont ne seront en réalité traduits que les dix-sept premiers chapitres) :

La cagione per che questo libro è fatto si è cotale, che questo Brunetto Latino, per cagione della guerra la quale fue tralle parti di Firenze, fue isbandito della terra quando la sua parte guelfa, la quale si tenea col papa e colla chiesa di Roma, fue cacciata e sbandita della terra. E poi si n'andò in Francia per procurare le sue vicende, e là trovò uno suo amico della sua cittade e della sua parte, molto ricco d'avere, ben costumato e pieno de grande senno, che lli fece molto onore e grande utilidade, e perciò l'appellava suo porto, sì come in molte parti di questo libro pare apertamente ; et era parlatore molto buono naturalmente, e molto disiderava di sapere ciò che' savi aveano detto intorno alla rettorica ; e per lo suo amore questo Brunetto Latino, lo quale era buono intenditore di lettera et era molto intento allo studio di rettorica, si mise a ffare questa opera, nella quale mette innanzi il testo di Tulio per maggiore fermezza, e poi mette e giugne di sua scienza e dell'altrui quello che fa mestieri².

¹ CORNISH, Alison, *Vernacular Translation di Dante's Italy*, op. cit., p.6 [dans le texte : « Volgarizzamento is a phenomenon of reading and reception. It is not about substituting itself for authority, but rather about keeping the authorities up to date »].

² Brunetto Latini, *Rettorica*, op. cit., p.6, l.1.10 [La raison pour laquelle ce livre a été écrit est la suivante : ce Brunetto Latini, à cause de la guerre qui se livrait entre les partis de Florence, fut banni de la terre [Florence] lorsque son parti guelfe, qui était aligné sur le pape et l'Eglise de Rome, fut chassé et banni de la terre. Et puis il

Au-delà du thème de l'exil, ici rappelé, nous pouvons également apercevoir le ralliement implicite de Latini aux *dictatores* de sa génération, lorsqu'il affirme non seulement être un bon connaisseur de la littérature, mais aussi être impliqué dans l'étude de la rhétorique et qu'il se base, pour celle-ci, sur l'autorité de Cicéron¹. Ce dernier (que Latini nomme « Tullio », comme la plupart de ses contemporains²) apparaît ici comme un support, comme une *auctoritas* permettant d'appuyer légitimement le propos (comme argument d'autorité). Mais Latini ajoute à cette traduction un commentaire, lui-même rédigé en langue vulgaire. Dans sa présentation de l'ouvrage, Latini semble ainsi annoncer que, là où l'autorité de Cicéron (« il più sapientissimo de' Romani » qui assure, ici, la « fermezza » de l'œuvre) ne suffirait plus, Brunetto Latini prendrait le relais en ajoutant ce qu'il convient (« giugne di sua scienza e dell'altrui quello che fa mestieri »). C'est de cette manière que Latini revendique alors la double paternité de la *Rettorica* :

L'autore di questa opera è doppio: uno che di tutti i detti de' filosofi che fuoro davanti lui e dalla viva fonte del suo ingegno fece suo libro di rettorica, ciò fue Marco Tulio Cicero, il più sapientissimo de' Romani. Il secondo è Brunetto Latini cittadino di Firenze, il quale mise tutto suo studio e suo intendimento ad isponere e chiarire ciò che Tulio avea dette ; et esso è quella persona cui questo libro appella sponitore, cioè che dispone e fae intendere, per lo suo proprio detto e de' filosofi e maestri che sono passati, il libro di Tulio, e tanto più quanto all'arte bisogna di quel che fue intralasciato nel libro di Tulio, sì come il buono intenditore potrà intendere avanti³.

alla en France pour poursuivre ses affaires, et là il trouva un ami de sa ville et de son parti, très riche en biens, bien élevé et plein de grande sagesse, qui lui fit beaucoup d'honneur et une grande utilité, et pour cette raison il l'appela son port, comme cela se voit clairement dans plusieurs parties de ce livre ; et il était naturellement un très bon orateur, et il était très désireux de savoir ce que les sages avaient dit sur la rhétorique ; et pour son amour, ce Brunetto Latini, qui était un bon connaisseur de la littérature et était très appliqué à l'étude de la rhétorique, s'est mis à écrire cet ouvrage, dans lequel il met en avant le texte de Tullio pour plus de fermeté, et ajoute ce qui est nécessaire de sa propre connaissance et de celle de ceux dont c'est le métier].

¹ Bien qu'en cela, Latini s'insère *de facto* dans une tradition dictaminale, il faut néanmoins soulever qu'il existait des dissidences face au modèle cicéronien : certains rhéteurs relevaient aussi les manquements de Cicéron face aux pratiques spécifiques du *dictamen*. Mais un, en particulier, alla bien plus loin, en remettant même en question la sagesse cicéronienne : c'était le cas de Boncompagno da Signa, né à Florence dans la deuxième moitié du XII^e siècle. Professeur de rhétorique (et de grammaire, cela allait ensemble) à Bologne, il écrivit de nombreux traités sur l'*ars dictaminis* et la rhétorique, en dénonçant, non seulement les incomplétudes de Cicéron dans cette matière, mais aussi toute l'*auctoritas*. Cela dit, il semble que la plupart de ses œuvres s'appuient sur les œuvres rhétoriques de Cicéron (ou pseudo-cicéroniennes) plus qu'il ne l'affirme. En réalité, il semble plutôt que, par la revendication parfois virulente de cet anti-cicéronianisme, Boncompagno ait surtout cherché à s'auto-légitimer en tant qu'auteur. Cf Boncompagno da Signa, *Rhetorica novissima*, dans *Scrineum Medieval Diplomatic and the* « ars dictandi », 1998-1999, [en ligne].

² À ce sujet, cf MABBOUX, Carole, *Cicéron et la Commune*, op. cit.

³ Brunetto Latini, *Rettorica*, op. cit. p.5, I.1.7 [L'auteur de cet ouvrage est double : l'un qui de toutes les paroles des philosophes qui ont existé avant lui et par la source vive de son génie, fit son livre de rhétorique, c'est-à-dire Marcus Tullius Cicéron, le plus sage des Romains. Le second est Brunetto Latini, citoyen de Florence, qui mit tous ses efforts et toute son attention à expliquer et à clarifier ce que Tullius avait dit ; et il est lui-même cette personne que le livre appelle commentateur [sponitore], c'est-à-dire [celui] qui dispose et fait comprendre, par ses propres paroles et par les paroles des philosophes et des maîtres qui ont existé, le livre de Tullius. Et comme ce qui a été omis dans le livre de Tullius est nécessaire pour l'art, le bon connaisseur pourra désormais le comprendre].

Brunetto Latini, ici définit comme le « sponitore » de l'œuvre, se superpose ainsi explicitement à celle de « Tullio ». Cet élément nous renvoie immédiatement au *Trésor* où, comme le soulignait Francesco Maggini, Latini s'exprimera ensuite à la troisième personne du singulier, en se nommant « maistres Brunez Latin » ou « li maistres » :

[...] è evidente il sentimento della propria personalità, sicché l'autore non pone il suo nome al principio come semplice titolo, ma l'introduce nell'interno del discorso, dando all'esposizione una nota individuale. La sua persona non rimane estranea al lavoro e l'occasione di questo dipende dai casi della sua vita politica¹.

Nous sommes donc à nouveau face à la dimension bibliographique des œuvres brunéliennes. L'imbrication entre la vie de Latini et l'écriture de l'œuvre (probablement au cours de l'exil, comme nous l'avons dit, ce qui symbolise en soi une séparation, une cassure, une déchirure mais aussi, si ce n'est surtout, l'horizon d'un « après », d'un retour et d'un renouveau, ce pour quoi travaille Latini) est constante². L'élément novateur n'est donc autre que le commentaire, lui-même aussi écrit en vulgaire et dans lequel le « sponitore » dit quelque chose de sa vie et de celle des Florentins de sa génération (alors en exil). Bien que Latini n'innove pas, ici, en proposant un commentaire – mais appartient, de fait, à une tradition déjà bien établie, d'autant plus que son commentaire s'inspire lui-même d'autres auteurs – son originalité va se trouver dans le contenu de ce commentaire.

Ici, l'autobiographisme n'est pas seulement au service d'un dessein personnel, mais bien plutôt d'un objectif pédagogique. Il s'agit, en fait, de ce que l'on pourrait appeler une « autobiographie florentine », pour reprendre les termes d'Elisa Brilli (bien que ce soit pour parler de Dante)³. L'ambition de Latini, via sa *Rettorica* ou même son *Trésor*, n'est pas tant descriptive : les éléments d'exposition autobiographiques ne répondent pas à la simple volonté d'exhiber des faits chronologiques⁴. L'enjeu de cet autobiographisme semble être plutôt

¹ MAGGINI, Francesco, *La « Rettorica » italiana di Brunetto Latini*, op. cit., p.17 [le sentiment de sa propre personnalité est évident, à tel point que l'auteur ne place pas son nom au début comme un simple titre, mais l'introduit dans le discours, donnant à l'exposition une note individuelle. Sa personne ne reste pas étrangère au travail et à la raison pour laquelle il le fait dépend des circonstances de sa vie politique].

² À ce sujet, Bianca Ceva écrivait : « Questo mondo di sentimenti s'affaccia ad ogni momento nelle pagine della *Rettorica*, dove la personalità del traduttore non scompare dinanzi a quella dell'autore, ma tende ad affermarsi nel commento fino ad animare il pensiero stesso dello scrittore antico » : CEVA, Bianca, *Brunetto Latini, l'uomo e l'opera*, op. cit., p.66 [Ce monde de sentiments apparaît à chaque instant dans les pages de la *Rettorica*, où la personnalité du traducteur ne disparaît pas devant celle de l'auteur, mais tend à s'affirmer dans le commentaire, au point d'animer la pensée même de l'écrivain antique].

³ BRILLI, Elisa, *Firenze e il profeta*, op. cit., p.324. Elle mettait ce premier pan autobiographique en concurrence avec « l'autobiographie de conversion », qui n'a pas lieu d'être ici, puisqu'exclusif à Dante.

⁴ À cet égard, comme nous l'avons souligné en amont, il est intéressant de rappeler que la partie historique du *Trésor* (livre I) se clôt avec le récit de la bataille de Montaperti (I.93), ce qui prouve l'ambition pragmatique de l'encyclopédie. À ce sujet, cf BRIGUGLIA, Gianluca, « Brunetto Latini, italian (political) theory ? » , op. cit., p.49,

démonstratif et explicatif, si ce n'est déductif : il s'agit de construire du général (réfléchir au collectif) à partir du particulier (c'est-à-dire son expérience personnelle). De même, cet autobiographisme – tel qu'il transparaît notamment dans le témoignage de l'épisode de Montaperti dans le *Tesoretto* – passe par la poésie qui n'apparaît plus, dès lors, comme une simple forme de divertissement (nous y reviendrons en troisième partie)¹. L'enjeu n'est pas d'en rester à cette traduction de l'intime, mais de l'exploiter en vue d'une tâche plus grande, où l'expérience personnelle est au service, par la langue vernaculaire, d'un « ideale di chiarezza, di proporzione, di armonia che nella Toscana del Duecento, e non solo in letteratura, si stava affermando », pour reprendre ici les termes de Cesare Segre². Il convient donc maintenant de regarder plus attentivement l'organisation interne de la *Rettorica* et du *Trésor*. La structure des œuvres sera ici analysée et, dans le cas du *Trésor*, un arrêt sur le genre encyclopédique dans lequel Latini s'inscrit sera également pertinent.

2.2.1.1. La structure de la *Rettorica* de Brunetto Latini : volgarizzamento des dix-sept premiers chapitres du *De inventione* de Cicéron

Dans la *Rettorica*, Latini traduit donc les dix-sept premiers chapitres du *De inventione* de Cicéron³, auxquels il ajoute son propre commentaire (à son tour inspiré de sources diverses),

où il remarque que « La collocazione strategica del passo, che sembra congiungere tutta la storia a un avvenimento ancora recente e a un impegno politico e a una vicenda biografica esemplari, assume un valore quasi di rivendicazione e di identità personale e collettiva » [*L'emplacement stratégique du passage, qui semble relier toute l'histoire à un événement encore récent et à un engagement politique et à un événement biographique exemplaire, prend une valeur identitaire presque personnelle et collective*].

¹ Au sujet de ce qu'il convient de comprendre par "poésie" au Moyen Âge, cf GENTILI, Sonia, *L'idea di poesia nel Medioevo*, Viella, Rome, 2024.

² SEGRE, Cesare, *Lingua, stile e società. Studi sulla storia della prosa italiana*, Feltrinelli, Milan, 1974, p.177 [1^{re} éd. : 1963] [*idéal de clarté, de proportion, d'harmonie qui s'affirmait dans la Toscane du XIII^e siècle, et pas seulement dans la littérature*]. Segre précise que nous disposons de traces de cet idéal chez des contemporains de Latini comme Guido Faba, mais également chez Boncompagno da Signa, bien que, chez ces derniers, le recours à l'intime n'est pas aussi net que chez Latini.

³ La date exacte de composition du *De inventione* n'est pas certaine, mais se situerait aux alentours de 84 av. n. è. Une petite recontextualisation de l'œuvre nous semble pertinente. Cicéron, né en 106 av. n. è. dans une famille assez aisée, étudie la poésie, le droit, la rhétorique et la philosophie, d'abord à Rome, puis en Grèce. Revenu à Rome, il devient avocat en 81 av. n. è. avant de se lancer dans la carrière politique (« carrière des honneurs »). À cette époque, ce sont les consuls Crassus et Pompée qui dirigent Rome (République depuis 506 av. n. è.). Cicéron fortifie sa position politique en rédigeant de nombreux plaidoyers, et devient finalement consul en 63 av. n. è. C'est à ce moment-là qu'il se heurte aux projets de Catilina qui, déçu de son échec à l'élection au consulat, organise une conjuration secrète afin d'éliminer une partie de l'élite politique et de s'emparer du pouvoir, projet qui sera cependant déchu par les accusations de Cicéron. Un an après la mort de Catilina, Cicéron est salué de « Pater Patriae », sauveur de la République. Mais ce prestige est de courte durée : le premier *triumvira* se forme en 60 av. n. è., entre César et les deux consuls susmentionnés. Cicéron se retrouve alors progressivement évincé du domaine politique et se voit contraint à l'exil en Thessalie. Il est finalement rappelé à Rome (face aux excès de Clodius) en 57 av. n. è. Ce serait à ce moment-là qu'il se serait consacré à la rédaction de ses œuvres principales de philosophie politique (*De l'orateur*, *De la république*, *Des lois*). Enfin, lors de l'affrontement entre César et Pompée, Cicéron prend le parti de ce dernier, mais c'est César qui ressort vainqueur (bataille de Pharsale, 48 av. n. è.). Cela marque la fin définitive de la carrière politique de Cicéron, qui se consacre à la rédaction d'autres traités : *Fins des biens et des maux*, *De la vieillesse*, les *Tusculanes*, *De l'amitié*, *Des devoirs*. Au moment de la rédaction de ce dernier traité, César vient d'être assassiné, ce qui fait espérer Cicéron quant à un rétablissement de la République. Mais très vite, Antoine s'empare du pouvoir et forme le second *triumvira* (entre celui-ci, Octave et Lépide) : cela met

pour adoucir (comme le disait Maggini) « la tristezza dell'esilio volgarizzando la scienza in pro degli amici »¹. La traduction du texte cicéronien s'organise alors de la manière suivante (les chapitres du texte de Cicéron sont mis en regard des paragraphes correspondants dans l'œuvre brunétienne) :

Cicéron, <i>De inventione</i>	Brunetto Latini, <i>Rettorica</i>
Chapitre 1	Paragraphes 1-4
Chap. 2	Par. 4-8
Chap. 3	Par. 9-13
Chap. 4	Par. 13-16
Chap. 5	Par. 17-23
Chap. 6	Par. 23-26
Chap. 7	Par. 27-33
Chap. 8	Par. 34-41
Chap. 9	Par. 42-44
Chap. 10	Par. 45-47
Chap. 11	Par. 48-60
Chap. 12	Par. 61-66
Chap. 13	Par. 67-72
Chap. 14	Par. 72-77
Chap. 15	Par. 78-91
Chap. 16	Par. 92-103
Chap. 17 (interrompu)	Par. 104-105 (fin)

Arrêtons-nous un instant sur le contenu de l'œuvre cicéronienne traduite par Latini, sans nous arrêter, pour le moment, sur le commentaire apporté par ce dernier (le « sponitore »). Nous

fin à tout espoir républicain. Antoine opérera une alliance avec Cléopâtre pour évincer Octave, qui répondra en lançant la fameuse propagande à l'encontre du couple. Antoine et Cléopâtre fuiront en Égypte, ce qui laissera la place libre à Octave, qui deviendra alors le dirigeant le plus célèbre de l'Empire – il sera nommé « Auguste ».

¹ MAGGINI, Francesco, *La « Rettorica » italiana di Brunetto Latini, op. cit.*, p.25 [la tristesse de l'exil en vulgarisant la science au profit de ses amis]. Au XIII^e siècle, les textes les plus copiés de Cicéron sont, en effet, ses œuvres rhétoriques. Mais, à partir du XIV^e siècle, le *De inventione* laisse progressivement la place à la *Rhetorica ad Herennium* (que l'on attribuait alors à Cicéron). Nous pourrions expliquer ce changement par l'intérêt grandissant pour la dimension pratique de cette deuxième œuvre, celle-ci ne se focalisant pas sur le discours judiciaire, comme le *De inventione*. Cet intérêt renouvelé pour l'*Ad Herennium* peut également s'expliquer par certaines modifications ayant cours depuis le XI^e siècle. Selon Carla Frova (pour qui ce siècle marque précisément « un tournant décisif dans l'histoire de la culture savante en Europe »), cette nouveauté pourrait s'expliquer par trois facteurs : (1) une évolution sociale (la culture écrite cesse progressivement d'être exclusivement réservée aux élites ecclésiastiques, comme on l'a vu, et le nombre de *litterati* augmente drastiquement) ; (2) une évolution institutionnelle (en raison de l'opposition entre le *regnum* et le *sacerdotium* d'une part, qui met en avant la culture institutionnelle dans une dynamique idéologique, et de l'essor de la civilisation urbaine d'autre part, qui exhorte à une autonomisation des lieux de transmission, notamment des écoles, qui s'organisent désormais en milieux spécialisés) ; (3) une évolution littéraire (l'éducation de type « libérale », c'est-à-dire, en fait, surtout le *trivium*, étant considérée comme une réelle propédeutique aux études supérieures, on assiste à une volonté de spécialisation et d'autonomisation des sphères de savoir). Cf FROVA, Carla, *Écoles et universités en Italie (XI^e-XIV^e siècles)*, dans I. Heullant-Donat (dir.), *Cultures italiennes, op. cit.*, pp.53-85, cit. p.54.

pourrons toutefois mentionner quelques choix de traduction opérés de sa part (matérialisés en gras dans le texte) et indiquerons entre crochets les paragraphes de la *Rettorica* correspondants¹.

- Chapitre 1 [par. 1-4 *Rettorica*] : L'étude de l'éloquence sans la sagesse ne vaut rien et peut même causer du mal aux hommes et aux sociétés : lien entre raison et vertu (logique et morale).

[1] Tout d'abord, dans un chapitre introductif, après s'être demandé si l'étude approfondie de l'éloquence (*summum eloquentiae studium*) était responsable de plus de biens ou de maux auprès des hommes et des nations, Cicéron montre que l'éloquence seule a pu causer certes beaucoup de mal à « notre république » (*nostrae rei publicae* ; « *nostro comune* »), [2] mais que, lorsqu'elle est rattachée à la sagesse, elle s'avère très utile à celles-ci. [3] Ainsi, au même titre que l'éloquence sans sagesse s'avère nuisible et inutile, la sagesse sans éloquence est également inutile aux Etats. La pratique de la parole est ainsi inutile, pour Cicéron, si elle ne se joint pas à l'étude de la raison (*rationis* ; « *ragione* ») et de la vertu (*officii* ; « *officio* ») - que Achard traduit, dans sa traduction française de l'œuvre cicéronienne, par « logique et morale » - qui constituent toutes deux des objets d'étude très honorables (*honestissimis studiis*). L'homme qui combine ces deux exigences sera alors un « citoyen très utile et très dévoué au bien public et au sien propre » (« *cittadino utilissimo e amicissimo alle sue e alle pubbliche ragioni* » chez Latini). [4] Cicéron s'attèle ensuite à définir l'origine de l'éloquence, afin de déterminer s'il s'agit d'une pratique qui nécessite un apprentissage, ou bien d'un don naturel universel².

- Chapitre 2 [par. 4-8 *Rettorica*] : « *magnus vir et sapiens* » ou l'origine de l'éloquence.

[4] Pour répondre à cette question de l'origine de l'éloquence, Cicéron fait référence à un temps fort ancien, dans lequel les hommes vivaient tels des animaux sauvages, régulés par leurs instincts et par leur force physique, mais non par la raison. [5] C'est à ce moment-là qu'un homme manifestement supérieur et sage » (*quidam magnus videlicet vir et sapiens*) convaincu

¹ Les citations italiques en latin seront issues d'une édition bilingue de Cicéron, *De l'invention* (op. cit.). Elles ne seront pas indiquées entre guillemets, pour les distinguer des traductions de Latini, quant à elles « entre guillemets et en italique ». Les traductions françaises de Guy Achard (Cicéron, *De l'invention*, G. Achard (éd.), op. cit.) éventuellement utilisées seront indiquées, quant à elles, « entre guillemets et en style normale ».

² *De l'invention*, p.57 ; *Rettorica*, p.11.

les autres de se réunir et de s'éduquer à la sagesse et à l'éloquence¹. [6] Selon Cicéron, une « sagesse muette ou sans éloquence » (« *lla sapienzia tacita e povera di parole* »), qui n'est pas « rempli[e] de gravité et d'agrément » (les deux éléments de l'éloquence que rappelle souvent Cicéron dans ses ouvrages), n'aurait pu convaincre les hommes de bouleverser ainsi leurs habitudes. [7] Une fois réunis dans les villes, les hommes commencèrent alors à se comporter selon la justice et à comprendre le sens de l'intérêt général, ce qui institua l'état de droit. [8] C'est ainsi qu'est née l'éloquence et qu'elle se développa parmi les hommes, quand elle ne fut pas détournée par une apparence de vertu, c'est-à-dire « sans tenir compte du devoir » (*sine ratione officii dicendi*)².

- Chapitre 3 [par. 9-13 *Rettorica*] : L'origine de la perte de l'éloquence parmi les hommes.

[9] Cicéron explique ensuite comment le mal s'est introduit au sein des sociétés : [10] le mensonge s'insinua au détriment de la vérité et la parole devint « impudente » (« *arditanza* ») lorsque les hommes commencèrent à mélanger les affaires publiques et celles privées. Pour défendre un ami ou ses propres intérêts, les hommes ont commencé à mentir et à faire un mauvais usage de la parole. [11] Par conséquent, les hommes sages non-éloquents furent réduits au même niveau que les hommes éloquents dépourvus de sagesse, et ceux-là commencèrent à prendre le dessus sur ceux-ci. [12] La perdition s'établit lorsque de tels hommes accédèrent au pouvoir : lorsqu'ils prirent « possession du gouvernail de la République », se sont alors « produits des naufrages très graves et désastreux » (*gubernacula rei publicae temerarii atque audaces homines accesserant, maxima ac miserrima naufragia fiebant* ; « *avere reggimenti delle comunanze, grandissime e miserissime tempestanze adveniano molto sovente* »). C'est en raison de cela que l'éloquence acquies une mauvaise réputation et que les hommes sages l'abandonnèrent. Or, c'est précisément à ce moment-là, lorsqu'elle était au maximum de son développement, qu'il aurait fallu résister à ces hommes et « veiller sur la République » (« *mantenimento della comunanza* » ; Latini traduit par « *la cosa publica* »)³.

¹ Nous reviendrons très bientôt sur cette considération importante, qui se retrouvera dans presque toutes les œuvres de Cicéron. Cela renvoie au « *boni viri* », les seuls hommes aptes à diriger la ville, c'est-à-dire des hommes excellents qui mêlent maîtrise de la parole et pensée philosophique. Nous y reviendrons.

² *De l'invention*, p.58-59 ; *Rettorica*, p.18. Ici, Cicéron fait référence aux « devoirs » (*officiis*), qui n'est pas sans rappeler son ouvrage postérieur, le *De officiis*, où l'on trouve une grande partie de sa théorie morale, et qui semble connue de Latini, même si ce fut par une source médiatrice. Nous aurons l'occasion d'y revenir plus attentivement ultérieurement.

³ *De l'invention*, p.59-60 ; *Rettorica*, p.21-22.

- Chapitre 4 [par. 13-16 *Rettorica*] : Il est nécessaire de se consacrer à l'éloquence en l'alliant à la sagesse, pour sauver la République.

[13] Des hommes sages et éloquents, d'un grand mérite et d'un grand prestige, auraient pu sauver la République. [14] Cicéron exhorte donc à se consacrer à l'éloquence, malgré et d'autant plus en raison du mauvais usage qu'en font certains, car d'une part, c'est par elle que l'on peut régler les affaires publiques et privées et, d'autre part, c'est elle qui rend notre « existence sûre, honorable, glorieuse et plus agréable » (*hoc tuta, hoc honesta, hoc inlustis, hoc modum vita iucunda fiat* ; « *la vita sicura, onesta, inlustre e iocunda* »). L'éloquence sera alors avantageuse à « l'Etat » (*rem publicam* ; « *comune* »), si et seulement si elle s'accompagne de sagesse (et engendrera ainsi « gloire », « charges » et « honneurs » chez ceux qui la possèdent). [15] Cela créera alors indéniablement une hiérarchie entre les hommes : Cicéron fait une analogie entre la supériorité de l'homme sur l'animal et celle de l'homme éloquent sur l'homme non éloquent. [16] Reste toutefois encore irrésolue la question de savoir comment s'obtient un tel savoir/pouvoir : est-ce un don ou le fruit d'un apprentissage ? Cicéron semble admettre la nécessité des deux, mais avant de définir la méthode (« *la via dell'arte* »), il souhaite définir la nature, le rôle, la fin, l'objet et les parties de l'art oratoire (*genere ipsius artis, de officio, de fine, de materia, de partibus*)¹.

- Chapitre 5 [par. 17-23 *Rettorica*] : La rhétorique est une partie importante de la science du gouvernement : de son rôle (parler pour persuader), sa fin (convaincre) et son objet (triple, selon le modèle aristotélicien).

[17] Contre ceux qui pensent et affirment que la « science du gouvernement » (*civilem scientiam* ; « *lla scienza delle cittadi* ») n'a pas besoin de l'éloquence ou, pire (*magnopere dissentimus*), qu'elle repose exclusivement sur l'art du rhéteur, Cicéron montre que l'art oratoire (*artificiosa eloquentia*), appelé rhétorique (*rettoricam vocant*), est une grande partie (*magna et ampla pars*) de la « science politique » (*ciuilis ratio* ; « *una ragione è delle cittadi* »). [18] Après avoir fait la distinction entre le rôle et le but (et en faisant l'analogie avec le médecin), Cicéron explique que le rôle (*officium*) de l'orateur consiste à parler pour persuader (*dicere [...] ad persuasionem* ; « *dicere [...] per fare credere* »). Son but (*finis*) est de

¹ *De l'invention*, p.60-61 ; *Rettorica*, p.25-27.

convaincre via la parole (*persuadere dictione* ; « *far credere per lo dire* »)¹. [19] Cicéron passe ensuite à l'objet (*materiam*) de l'éloquence (qu'il définit à nouveau par l'analogie avec le médecin), qu'il définit comme les questions que se posent les maîtres de rhétorique à propos du talent oratoire (*facultas oratoria*). Il fait alors référence à Gorgias de Leontium (III^e s. av. n. è.) puis à Aristote (II^e s. av. n. è.), pour illustrer les variations de cet objet entre les maîtres. Là où Gorgias affirmait que l'orateur pouvait évoquer tous les sujets sans limites, Aristote restreint sa matière à trois genres de sujets : le genre démonstratif, le genre délibératif et le genre judiciaire (*demonstrativo, deliberativo, iudicali*)². [20] Le genre démonstratif « concerne l'éloge ou le blâme d'une personne déterminée » ; [21] le genre délibératif « consiste en une discussion intéressant la cité et comporte l'énoncé d'un avis » ; [22] et le genre judiciaire « concerne un jugement et comporte accusation et défense ou requête et refus ». [23] Cicéron est d'accord avec cette tripartition aristotélicienne de l'objet de l'art oratoire³.

- Chapitre 6 [par. 23-26 *Rettorica*] : Après Gorgias et Aristote, il convient de parler encore de ce qu'Hermagoras a considéré comme l'objet de l'art oratoire.

[23] Hermagoras (II^e s. av. n. è.) semble s'être trompé en disant que l'objet du discours se divise en cause et en question : [24] la cause (*causa*) « implique une controverse traitée par le discours, où interviennent des personnes déterminées », et [25] la question (*quaestio*) désigne « ce qui comporte une controverse traitée par le discours, sans introduction de personnes déterminées »⁴.

¹ Achard traduit ici plutôt par « convaincre » que « persuader ». Cela nous semble incorrect, car les deux termes ne renvoient pas à la même chose. Il est d'ailleurs étonnant que Cicéron use du terme *persuadere* ici, dans la mesure où la persuasion est une démarche moins forte dans l'argumentation, en se basant sur les sentiments, là où la conviction repose sur l'assentiment de la raison. Cf *De l'invention*, p.61.

² Cf Aristote, *La Rhétorique*, P. Chiron (éd.), Flammarion, Paris, 2007, p.140, 1358b, qui distingue ces trois genres dans un ordre un peu différent : « le délibératif, le judiciaire, l'épidictique ». Sur la question du genre délibératif et le contexte intellectuel de son élaboration par Aristote, cf PERNOT, Laurent, « Aristote et ses devanciers. Pour une archéologie du discours délibératif », dans *Ktèma : civilisations de l'Orient, de la Grèce et de la Rome antiques*, 27 (2002), pp.227-235, qui retrouve des traces de cette tripartition chez Thucydide, Platon, Isocrate et dans *Rhétorique à Alexandre*. Cf aussi Aristote, *Ethique à Nicomaque*, III.5 et VI.10.

³ *De l'invention*, p.61-53 ; *Rettorica*, p.28-44.

⁴ Une petite explication s'impose ici : Hermagoras de Temnos aurait distingué (essentiellement selon les témoignages indirects de Quintilien et de Cicéron, notamment dans *De oratore*, III.109) l'objet de la rhétorique en cause et question (*causa* et *quaestio*). Frédérique Woerther explique la problématique de la définition donnée par Cicéron : « La première serait définie par le rhéteur grec comme une "controverse établie dans un discours où interviennent des personnes déterminées", la seconde comme une "controverse établie dans un discours où n'interviennent pas de personnes déterminées". Si l'on s'en tient à ces seules définitions, la question se distingue de la cause par la seule absence de personnes et l'on peut considérer la question, telle que la conçoit Hermagoras, comme la réduction d'une cause – particulière – à une formulation plus générale » ; et, un peu plus loin : « le problème qui surgit à la lecture du témoignage du *De inventione* est le suivant : les questions qu'Hermagoras a confisquées à la philosophie pour les faire passer dans le domaine propre de l'orateur sont-elles seulement des questions pratiques (pour reprendre une distinction que Cicéron mentionnera dans ses traités postérieurs) ou incluent-elles aussi les questions théoriques ou philosophiques, comme sembleraient l'indiquer les illustrations choisies par Cicéron ? ». Selon Woerther, Cicéron ferait une lecture assez restrictive et imprécise d'Hermagoras, et son témoignage sur la doctrine de ce dernier dans le *De inventione* n'est pas légitime. WOERTHER, Frédérique,

Selon Cicéron, ces sujets ne concernent pas l'orateur mais le philosophe. [26] Hermagoras a donné une mauvaise définition de l'art oratoire. Le bon orateur n'est pas celui qui parle de l'art (« *dire dell'arte* ») en tant que tel, mais celui qui parle avec art (« *parlare per l'arte* »)¹.

- Chapitre 7 [par. 27-33 *Rettorica*] : Des parties de la rhétorique : invention, disposition, élocution, mémoire et prononciation.

[26] L'objet (*materia*) de la rhétorique est donc celui dont Aristote a parlé. [27] Les parties (*partes*) de la rhétorique sont celles que la plupart des maîtres de cet art ont indiquées, à savoir : l'invention (*inventio*), la disposition (*dispositio*), l'élocution (*elocutio*)², la mémoire (*memoria*) et la prononciation (*pronuntiatio*)³ :

- [28] « L'invention consiste à trouver les arguments vrais ou vraisemblables, propres à rendre notre cause convaincante » ;
- [29] « La disposition consiste à mettre en ordre les arguments que l'on a trouvés » ;
- [30] L'élocution « adapte à ce que l'invention fournit des mots et des phrases appropriées » ;
- [31] « La mémoire consiste à bien retenir les idées et les mots » ;
- [32] La prononciation « consiste à discipliner la voix et les gestes du corps en fonction de la valeur des idées et des mots ».

[33] Avant d'aller plus loin, Cicéron veut parler de l'objet et des parties simultanément et porter son attention sur l'invention pour « chaque genre de cause » (*omni causarum genere*)⁴.

- Chapitre 8 [par. 34-41 *Rettorica*] : Des différents états de la cause.

[34] Tout sujet impliquant une controverse, que ce soit dans un discours (genre démonstratif : *in dictione*) ou dans un débat (genres délibératif et judiciaire : *in disceptione*), contient une question, d'où naît la cause. On distingue plusieurs « état[s] de la cause » (*constitutionem* ; « *constotuzione* »), qui interviennent lorsque l'accusation est démentie :

- [35] Etat conjectural (*constitutio coniecturalis*), lorsque la controverse porte sur un fait ;
- [36] Etat définitionnel (*constitutio definitiva*), lorsqu'elle porte sur la dénomination de ce fait ;

« La *materia* de la rhétorique d'après Hermagoras de Temnos », dans *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 51 (2011), pp.435-460, p.438 et 443.

¹ *De l'invention*, p.63-64 ; *Rettorica*, p.44-49.

² Achard traduit par « style » ici : *De l'invention*, p.64.

³ Achard traduit par « action oratoire » : *ibid.*

⁴ *De l'invention*, p.64-65 ; *Rettorica*, p.50-56.

- [37] Etat Qualificatif (*constitutio generalis*), lorsqu'elle porte sur la qualification d'un fait (ce en quoi il consiste) ;

- [38] Etat translatif ou déclinatoire (*translativa constitutio*), lorsqu'il y a erreur dans la désignation (demandeur ou défendeur), de la loi, de la procédure, etc.

[39] Dès lors qu'il y a controverse, on rencontre toujours l'un de ces états de la cause. [40] Cicéron apporte des éléments supplémentaires quant à ces états : la controverse sur un fait peut toucher le passé, le présent et l'avenir de celui-ci, et [41] la controverse sur la dénomination survient lorsque chacun envisage différemment le fait et souhaite le nommer différemment¹.

- Chapitre 9 [par. 42-44 *Rettorica*] : Sur l'erreur d'Hermagoras concernant les espèces de l'état qualificatif.

Cicéron poursuit ses explications quant aux états de la cause : [42] la controverse sur la qualification survient lorsqu'on est en désaccord sur l'importance, la nature ou la qualité du fait. [43] Hermagoras est à nouveau convoqué ici, parce qu'il subdiviserait ce genre (état qualificatif) en quatre espèces : délibérative (*déliberatiuam*), démonstrative (*demonstratiuam*), judiciaire (*iuridicialem*)² et légale (*negotialem*). Cicéron n'est pas d'accord³ : [44] nous avons déjà dit que les deux premières (délibérative et démonstrative) sont des genres, elles ne peuvent donc pas désigner, en même temps, des espèces de genre (une même chose ne pouvant être genre et espèce à la fois). Il faut donc admettre :

- Soit que tous les genres n'existent pas, ce qui équivaut à la folie (*amentia*) ;
- Soit que seul le genre judiciaire existe, ce qui est impossible car il en existe d'autres (comme l'a dit Cicéron en suivant Aristote) ;
- Soit qu'il existe tout à la fois le judiciaire, le démonstratif et le délibératif, ce qui est nécessaire⁴.

¹ *De l'invention*, p.65-66 ; *Rettorica*, p.57-67.

² Achard traduit ici par « équitable » : *De l'invention*, p.67.

³ En note, Achard explique longuement en quoi Cicéron s'est trompé dans la lecture d'Hermagoras : il aurait confondu les doctrines de ce dernier et d'Aristote, alors qu'elles n'ont pas la même visée : cf *De l'invention*, p.67-68, n.35.

⁴ *De l'invention*, p.67-68 ; *Rettorica*, p.68-70.

- Chapitre 10 [par. 45-47 *Rettorica*] : Un genre peut avoir plusieurs états de cause simultanément, comme le discours délibératif et le discours démonstratif, mais ceux-ci ne sont pas des espèces ou des sous-espèces de genres.

[45] Il est non seulement erroné de croire que le délibératif et le démonstratif sont des « espèces d'un genre de cause » (*generis causae partes*) – comme cela vient d'être montré –, mais il est encore plus faux de croire qu'il s'agit de « sous-espèces de la cause » (*partis causae partes*). Une « espèce de la cause » (*pars autem causae*) concerne, en fait, tous les états possibles (*constitutio omnis*) car c'est celui-ci (l'état) qui s'adapte à celle-là (la cause), non l'inverse. Par conséquent, le démonstratif et le délibératif ne sont pas des espèces d'un genre, mais bien des genres en soi. [46] On a vu qu'un « état de cause » consiste à démentir une accusation (partiellement ou totalement). Donc, tout ce qui ne correspond pas à cette définition ne peut être considéré comme un état, ni comme une partie de l'état (*nec constitutio nec pars constitutionis est*). Chaque état de cause (conjectural ou définitionnel par exemple) a sa nature propre. Il ne peut comporter à la fois son état et celui d'un autre. En revanche, un discours délibératif, en tant que genre de cause (*deliberativa causa*), peut comprendre plusieurs états en même temps¹.

- Chapitre 11 [par. 48-60 *Rettorica*] : De l'état qualificatif et de l'état translatif.

[48] Le troisième état de cause susmentionné, l'état qualificatif, a deux espèces : judiciaire (*iuridicalem* ; « équitable » ; « *ludiciale* ») et légale (*negotialem* ; « *negoziale* »).

- [49] La recherche judiciaire consiste à chercher « quelle est la nature du juste et du bien, quels sont les principes d'attribution des récompenses et des châtements » ;

- [50] la recherche légale consiste, quant à elle à voir « ce qui est conforme au droit d'après les usages de la cité et d'après l'équité », qui est la tâche des « jurisconsultes » (*iure consulti* ; « *i savi di ragione* »)².

[51] Cicéron revient sur la première espèce (judiciaire), en montrant qu'elle a, à son tour, deux catégories (ou sous-espèces) : « l'absolue » (*absolutam* : « *assoluta* ») et « l'empruntée » (*adsumptivam* ; « *assuntiva* »).

¹ *De l'invention*, p.68-69 ; *Rettorica*, p.70.

² Cf *De l'invention*, p.69, n.38 : « Cette distinction entre ces deux espèces montre le souci des Romains de ne pas s'en tenir à l'aspect juridique, formaliste, procédurier des choses, mais à considérer aussi leur aspect formel ».

- [52] L'absolue porte sur la question du juste et de l'injuste (*iuris et iniuriae quaestionem* ; « *questione o di ragione o d'ingiuria* »).
- [53] L'empruntée est ce qui doit emprunter de l'extérieur pour constituer sa défense, et est constituée de quatre parties : « l'aveu » (*concessio*) ; « le rejet de responsabilité » (*remotio criminis*), « le transfert de responsabilité » (*relatio criminis*) et « l'alternative » (*comparatio*).
 - [54] L'aveu consiste, pour l'accusé, à implorer le pardon, plutôt qu'à se défendre. Il se divise, à son tour, en deux sous-parties : « l'excuse » (*purgationem*) et la « supplication » (*deprecationem*) :
 - ⇒ [55] D'une part, l'excuse « consiste à avouer l'acte, mais en rejetant la culpabilité » (et elle comporte encore, à son tour, trois sous-parties : « ignorance » (*inprudentiam*), « hasard malheureux » (*casum*) et « force majeure » (*necessitatem*)) ;
 - ⇒ [56] D'autre part, la supplication (« *preghiera* » chez Latini) « est employée quand l'accusé reconnaît non seulement qu'il a commis l'acte, mais aussi qu'il l'a fait intentionnellement et demande malgré tout qu'on lui pardonne », ce qui arrive rarement.
 - [57] Le rejet de responsabilité arrive, quant à lui, lorsque l'accusé déplace la culpabilité sur quelqu'un d'autre que lui, et nie ainsi être le coupable. Cela se fait de deux façons : soit il impute la cause de l'acte à autrui, soit l'acte en lui-même.
 - [58] Le transfert de responsabilité consiste à justifier son acte par des raisons que l'accusé estime injustes.
 - [59] L'alternative consiste à justifier son acte en évoquant un autre, plus grand et plus juste qui excuserait celui-ci.

[60] Le quatrième état de cause, l'état translatif (ou déclinatoire) arrive lorsque l'on questionne le demandeur ou le défendeur de l'acte, la loi, la procédure, etc. Cicéron accuse Hermagoras, là encore, de s'être revendiqué comme l'inventeur de cet état, alors qu'il existait déjà auparavant¹.

¹ *De l'invention*, p.69-71 ; *Rettorica*, p.71-82.

- Chapitre 12 [par. 61-66 *Rettorica*] : Nécessité de déterminer d'une part, si la cause est simple ou complexe et, d'autre part, si la controverse porte sur un raisonnement ou un texte. Exemples.

[61] Après avoir défini les différents états ainsi que leurs espèces, Cicéron veut maintenant donner des exemples pour chaque catégorie évoquée. [62] Une fois l'état de cause connu, il faut déterminer si la cause est simple (ne comporte qu'une seule question : « Déclarons-nous, oui ou non, la guerre aux Corinthiens ? ») ou complexe [63] (comporte plusieurs questions ou une alternative : [64] « Doit-on détruire Carthage, la rendre aux Carthaginois ou y conduire une colonie ? » [65 : autre exemple]). [66] Il convient ensuite de déterminer « si la controverse porte sur un raisonnement ou sur un texte » : si elle porte sur un texte, la controverse en elle-même trouve alors sa cause dans « la nature d'un document écrit »¹.

- Chapitre 13 [par. 67-72 *Rettorica*] : Les controverses portant sur un texte ou sur un raisonnement. Recherches complémentaires (*quaestio* ; *ratio* ; *iudicatio* ; *firmamentum causae*).

[67] La controverse portant sur un texte peut être de cinq sortes. Elle peut effectivement porter :

- Sur « la lettre et l'intention » de l'auteur, lorsque ces deux éléments sont en désaccord (*scripto et sententia*) ;
- Sur « les lois contradictoires » au sein du même texte (*contrariis legibus*) ;
- Sur l'« ambiguïté des termes » employés, qui provoque un problème de sens (*ambiguum*) ;
- Sur l'« analogie » (litt. le raisonnement), lorsqu'on comprend autre chose du texte que ce qui a véritablement été écrit (*ratiocinatum* ; « *di ragionevole* ») ;
- Ou encore sur « la définition », lorsqu'on « s'interroge sur le sens d'un mot dont dépend le sens général » (*definitivum*).

[68] La controverse portant sur un raisonnement arrive quand la question concerne plutôt l'argumentation.

[69] Une fois tous ces éléments connus, il convient encore de rechercher :

- « quel est le point à débattre » (*quae quaestio*) : lorsque deux thèses s'opposent (exemple [70]) ;
- « la justification » (*quae ratio*) : « ce sur quoi repose la cause » (exemple [71]) ;

¹ *De l'invention*, p.71-72 ; *Rettorica*, p.83-86.

- « le point à juger » (*quae iudicatio*) : « le débat qui naît de la réfutation de la justification » (exemple [72])¹.

- Chapitre 14 [par. 72-77 *Rettorica*] : Le cas particulier de l'état conjectural. Les six parties du discours (*exorsdium, narratio, partitio, confirmatio, reprehensio, conclusio*).

[72] Cicéron poursuit son exemple du « point à juger »,

- [73] et passe ensuite au « moyen fondamental » (*quod firmamentum causae*) : il s'agit de « l'argument le plus solide de la défense » (exemple).

[74] Dans l'état conjectural, en revanche, « le point à débattre » (*quaestio*) et « le point à juger » (*iudicatio*) se confondent (exemple). [75] Après cela, il faut considérer les parties du discours de façon individuelle, et pas forcément dans l'ordre du discours. [76] Une fois que l'on a trouvé « le point à juger » et les différents arguments, il convient d'ordonner le discours [77] en six parties : l'exorde (*exordium*), la narration (*narratio*), la division (*partitio*), la confirmation (*confirmatio*), la réfutation (*reprehensio*) et la conclusion (*conclusio*)².

- Chapitre 15 [par. 78-91 *Rettorica*] : De l'exorde et du genre de la cause que l'orateur veut défendre (*honestum, admirabile, humile, anceps, obscurum*).

[78] Cicéron commence par l'exorde (*exordium* ; « *exordio* »), qu'il définit comme un développement par lequel on prépare l'esprit de l'auditeur au discours qui va suivre. Le but est de rendre celui-ci « bienveillant, attentif, apte à comprendre » (*benivolum, attentum, docilem confecerit* ; « *benivolo, intento e docile* »). Pour commencer, il faut d'abord savoir quel est le genre de la cause qu'on souhaite défendre : [79] est-elle « honorable » (*honestum*), « extraordinaire » (*admirabile*), « insignifiante » (*humile*), « douteuse » (*anceps*) ou « obscure » (*obscurum*) ?

- [80] La cause est « honorable » si l'auditeur est « immédiatement favorable » au discours, avant même que le discours ne commence ;

- [81] La cause est « extraordinaire » si, à l'inverse, l'auditeur est plutôt « mal disposé » dès le départ ;

¹ De l'invention, p.72-74 ; *Rettorica*, p.86-92.

² De l'invention, p.74-75 ; *Rettorica*, p.92-109.

- [82] La cause est « insignifiante » si l'auditeur « ne s'y intéresse pas et ne semble pas devoir y être attentif » ;

- [83] La cause est « douteuse » lorsqu'elle suscite à la fois la crainte et l'envie, et que « le point à juger est incertain » ;

- [84] La cause est « obscure » si l'auditeur « a l'esprit lent » et qu'elle se compose, en plus, d'éléments difficiles.

[85] En fonction de ces cinq genres, l'exorde sera différent :

- Soit son départ sera simplifié ([86] captera immédiatement l'attention de l'auditeur) : cas des genres « extraordinaire » [88], « insignifiant » [89], « douteux » [90], « honorable » [91 : ou alors passer directement à la *narratio*] (et « obscur »*).
- Soit il sera formulé de manière indirecte ([87] en pénétrant indirectement dans l'esprit de celui-ci) : cas des genres « extraordinaire » [88] et « douteux » [90]¹.

- Chapitre 16 [par. 92-103 *Rettorica*] : Astuces pour obtenir la bienveillance et l'attention de l'auditeur dans les exordes au départ simple.

[92] *Le genre « obscur » nécessite de commencer par un départ simple. [93] Une fois que l'on a défini les résultats auxquels l'exorde doit parvenir, Cicéron veut définir les moyens pour y parvenir. [94] Pour obtenir la bienveillance (*benivolentia*) des auditeurs, on peut user de quatre sortes de développements :

- [95] On peut parler de nous, mais sans arrogance ;

- [96] On peut évoquer la personnalité de nos adversaires, en attirant sur eux à la fois [97] « l'aversion » (*odium*, « odio »), [98] « l'hostilité » (*invidiam*, « invidia ») et [99] le « mépris » (*contemptionem*, « dispetto ») ;

- [100] On peut également évoquer la personnalité de l'auditeur lui-même (les juges), en remémorant des affaires réussies avec « courage » (*fortiter*, « fortemente »), « sagesse » (*sapienter*, « saviamente ») et « clémence » (*mansuete*, « mansuetamente »).

- [101] On peut, enfin, évoquer les faits eux-mêmes, en exaltant notre propre cause et en rabaissant celle des adversaires.

[102] Le propos de l'orateur sera écouté s'il montre, dans l'exorde, que son discours sera « important », « extraordinaire » et « incroyable », qu'il touche tout le monde, ou alors des hommes en particulier (ceux visés), ou alors « les dieux immortels », ou encore « la République

¹ *De l'invention*, p.75-77 ; *Rettorica*, p.109-118.

tout entière » (*summam rem publicam pertinere* ; « *grandissimo stato del comune* »), et qu'il indique dès le départ « le(s) point(s) à juger ». [103] Il faut leur indiquer clairement ce sur quoi porte la controverse pour les rendre attentifs : Cicéron fait un parallèle entre l'attention et la compréhension¹.

- Chapitre 17 [par. 104-105 *Rettorica*] : Nécessité des exordes indirects dans le cas du genre extraordinaire : origine de l'hostilité de l'auditeur (interruption du traité brunétien).

[104] Cicéron veut maintenant passer aux exordes indirects (*insinuationes*), auquel recourir lorsque le genre est « extraordinaire », c'est-à-dire « lorsque les sentiments de l'auditeur nous sont hostiles » (*cum animus auditoris infestus est* ; « *quando l'animo dell'uditore è contrario a noi* »), qui peut arriver pour trois raisons principalement.

- [105] La première des raisons est « si la cause comporte en elle-même quelque chose de répréhensible ». Dans ce cas, la position à adopter face aux auditeurs (face au juge) est d'évoquer une autre personne, ou une autre affaire, que celle(s) qui provoque(nt) « l'hostilité » à ce moment-là. Autrement dit, il s'agit de déplacer l'esprit de l'auditeur vers quelque chose d'agréable, mais il est également nécessaire de dissimuler le camp que l'orateur doit/veut défendre. C'est seulement une fois que l'auditeur sera placé dans de telles conditions que la défense pourra réellement débiter. L'orateur ne doit pas attaquer frontalement le parti adverse, afin de capter la sympathie de celui-ci. Pour amadouer l'auditeur, il faut alors déplacer son intérêt vers une affaire similaire².

– Le traité de Latini s'arrête ici, avant même de finir la traduction de ce chapitre 17 (qui portait, ensuite, sur les deux autres facteurs d'hostilité de la part de l'auditeur). –

Maintenant que nous avons détaillé le contenu des dix-sept premiers chapitres du *De inventione* de Cicéron, que Latini reproduit assez fidèlement (nous avons toutefois mis en évidence les remplacements contemporains de Latini, en gras) il convient de se pencher un peu plus attentivement sur le commentaire qu'y apporte notre Florentin, qui « mise tutto suo studio e suo intendimento ad isponere e chiarire ciò che Tulio avea detto »³, avant de se focaliser (plus

¹ *De l'invention*, p.77-79 ; *Rettorica*, p.118-131.

² *De l'invention*, p.79 ; *Rettorica*, p.132-134.

³ *Rettorica*, p.7, 1.7 [il mit toute son étude et son intelligence à expliquer et clarifier ce que Tullius avait dit]. Pour une analyse de l'aspect strictement syntaxique et stylistique de la *Rettorica*, cf SEGRE, Cesare, *Lingua, stile, società, op. cit.*, pp.176-226.

tard) sur la définition de la philosophie et la nouvelle classification des sciences qui y seront présentées, en regard de celles proposées dans le *Trésor*.

Il nous faut d'emblée rappeler que ce commentaire n'est pas une création inédite de la part de Latini, ce dernier se basant, en réalité, sur des commentaires antécédents. Gian Carlo Alessio établissait ainsi le lien entre le texte de Latini et un manuscrit de l'*Ars rhetorice*, commentaire du *De inventione* datant du début du XII^e siècle en latin¹. Les sources de Latini sont donc multiples et indirectes², et son commentaire peut a priori apparaître comme en étant un de « seconde main ». Cela dit, comme le souligne très justement Johannes Bartuschat dans une note d'un article paru en 2002 :

Le fait que le commentaire de la *Rettorica* se soit révélé une traduction n'amoindrit pas, à notre avis, la portée d'une recherche sur les conceptions de Brunetto. Il n'a pas choisi, dans la vaste littérature de commentaires du *De inventione*, ce texte par hasard. C'était le texte le plus conforme à ses idées et ses intentions³.

On peut également relever cette fidélité (indirecte) aux sources chez Latini, dans l'*accessus* qu'il propose au début de sa *Rettorica*. L'*accessus* est ce qui présente l'auteur, l'objet et l'utilité de l'ouvrage, et qui constitue le prologue (ou l'entrée) d'un texte. Il était principalement utilisé par les auteurs ou les copistes pour présenter ces éléments avant de commencer. Cette méthode d'analyse, devenue systématique, était directement issue de la démarche cicéronienne dans l'introduction de son *De inventione* – bien qu'il faille préciser que cette « introduction » (comprenant la défense de l'éloquence, sa définition en tant qu'art oratoire, ainsi que son rôle, son objet et ses parties) aurait été écrite par Cicéron de manière postérieure à la composition du reste de l'ouvrage⁴. C'est dans l'Antiquité tardive que Victorinus – dont s'inspire indirectement Latini dans son commentaire – allait poser les bases

¹ Cf ALESSIO, Gian Carlo, *Brunetto Latini e Cicerone (e i dettatori)*, op. cit.

² À ce sujet, voir aussi MAGGINI, Francesco, *La « Rettorica » italiana di Brunetto Latini*, op. cit., qui n'avait pas encore connaissance de l'intermédiaire anonyme (*Ars rhetorice*) découvert par Alessio ; BALDASSARI, Guido, « Prologo e Accessus ad auctores nella Rettorica di Brunetto Latini », dans *Studi e problemi di critica testuale*, 12 (1976), pp.102-116 et ID., « Ancora sulle "fonti" della "Rettorica" : Brunetto Latini e Teodorico di Chartres », dans *Studi e problemi di critica testuale*, 19 (1979), pp.41-70 ; ARTIFONI, Enrico, *I podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale*, op. cit.

³ BARTUSCHAT, Johannes, « La *Rettorica* de Brunetto Latini. Rhétorique, éthique et politique à Florence dans la deuxième moitié du XIII^e siècle », dans *Arzanà*, 8 (2002), pp.25-59, n.6.

⁴ Cf Cicéron, *De l'invention*, op. cit., p.55, n.2, où Guy Achard précise : « toute cette introduction, comme celle du livre II, avait été ajoutée à une époque nettement postérieure à la composition de l'ensemble de l'ouvrage » ; ou encore Cicéron, *On Invention. The Best Kind of Orator. Topics*, H. M. Hubbell (éd.), Loeb Classical Library, Cambridge, 1949, p.vii : « Le traité de *Invention* est une œuvre de jeunesse de Cicéron, qui fut probablement écrite alors qu'il étudiait les éléments de l'art oratoire. Il ne s'agit en fait guère plus que d'un carnet de notes élaboré dans lequel il nota les dictées de son professeur. Il y ajouta plus tard des introductions conventionnelles lorsqu'il décida de publier » [dans le texte : « The treatise de *Invention* is a youthful work of Cicero, which was probably written while he was studying the elements of oratory, and is in fact hardly more than an elaborate notebook in which he recorded the dictation of his teacher. To this he later added conventional introductions when he decided to publish »].

des schémas systématiques ultérieurs des œuvres cicéroniennes, en s'inspirant de cette « introduction ». Ces bases allaient être, à leur tour, utilisées dans les *accessus* médiévaux. Pour se rendre compte de la grande fidélité de Latini à cette méthodologie, il suffit de comparer la démarche de Victorinus (que Latini a donc connu indirectement, via l'*Ars rhetorice*) à celle de Latini dans la *Rettorica* :

Victorinus (<i>Commenta in Ciceronis Rhetorica</i>)	Brunetto Latini (<i>La Rettorica</i>)
« Ergo et ars rhetorica duplex est ; nam est extrinsecus et intrinsecus. Intrinsecus autem illa est, quae nobis ad actus praecepta artis insinuat, extrinsecus porro, quae nobis quid sit rhetorica, demonstrat : quam cum demonstraverit, scimus tantum, sed exercere non possumus »¹. [L'art de la rhétorique est donc double ; car il est externe et interne. Au-dedans, il nous enseigne les préceptes de l'art pour l'action, et au dehors, par ailleurs, il nous montre ce qu'est la rhétorique : ce que, avec ce qui a été démontré, nous savons seulement mais ne pouvons pas pratiquer.]	« Rettorica s'insegna in due modi, altressi come l'altre scienze, cioè di fuori e dentro. Verbigrazia: Di fuori s'insegna domostrandò che è rettorica e di che generazione, e quale sua materia e llo suo officio e le sue parti e lo suo proprio strumento e la fine e lo suo artefice; e in questo modo trattò Boezio nel quarto della Topica. Dentro s'insegna questa arte quando si dimostra che ssia da ffare sopra la materia del dire e del dittare, ciò viene a dire come si debbia fare lo exordio e la narrazione e l'altre parti della dicieria o della pistola, cioè d'une lettera dittata ; et in ciascuno di questi due modi ne tratta Tulio in questo suo libro »². [La rhétorique s'enseigne de deux manières, tout comme les autres sciences, c'est-à-dire du dehors et du dedans. C'est-à-dire : du dehors, elle s'enseigne en démontrant ce qu'est la rhétorique et d'où elle vient, et quelle est sa matière, sa fonction, ses parties, son instrument spécifique, sa fin et son créateur ; et Boèce traite de cette manière d'enseigner dans le quatrième livre des Topiques. Du dedans, cet art s'enseigne lorsque l'on démontre ce qu'il faut faire en matière du dire et du dittare, à savoir comment l'on doit faire l'exorde, la narration et les autres parties de la diceria [la parole exprimée publiquement = discours] ou de la lettre ; et Tullio traite de chacun de ces modes dans son livre.]

Cet *accessus* aurait ainsi constitué un élément assez récurrent auprès des commentateurs des XIIe et XIIIe siècles³. Néanmoins, comme le souligne Carole Mabboux, malgré ces affinités, la *Rettorica* brunétienne apparaît tout de même original :

¹ Gaius Marius Victorinus, *Commenta in Ciceronis Rhetorica*, De Gruyter, Berlin, 2013, p.23-24.

² Brunetto Latini, *La Rettorica*, op. cit., p.3-4, 1.2.

³ Sur ce sujet, cf MABBOUX, Carole, *Cicéron et la Commune*, op. cit., p. 105-106, qui analyse et compare cette conception de la rhétorique héritée de Victorinus chez Latini et chez Thierry de Chartres, dans son *Commentarius super Ciceronem De inventione*. On pouvait effectivement lire, chez John O. Ward que nous avons déjà mentionné, que « Thierry lui-même n'était pas vraiment un innovateur à cet égard [l'*accessus*], sauf en ce qui concerne la distinction entre l'*ars extrinsecus* et l'*ars intrinsecus* [...] ». Or, il se trouve que pratiquement tous les éléments de l'*accessus* de Thierry avaient fait l'objet de discussions courantes parmi les rhéteurs et autres professeurs du *trivium* depuis au moins le milieu du XIe siècle » : WARD, John O., « Reviewed Work : The Latin

Per prima cosa, il suo *accessus* offre un orientamento biografico e storico che non si trovava spesso nei commenti precedenti. Brunetto indirizza il lettore verso una comprensione (ancora scarna) del contesto in cui il testo fu scritto, dipingendo un ritratto repubblicano – piuttosto che strettamente autoriale – di Cicerone:

dicendo ‘nostro comune’ intendo Roma, però che Tulio era cittadino di Roma nuovo e di non grande altezza; ma per lo suo senno fue in sì alto stato che tutta Roma si tenea alla sua parola, e fue al tempo di Catellina, di Pompeo e di Julio Cesare, e per lo bene della terra fue al tutto contrario a Catellina. Et poi nella guerra di Pompeo e di Julio Cesare si tenne con Pompeo, siccome tutti ‘savi ch’amavano lo stato di Roma; e forse l’appella nostro comune però che Roma è capo del mondo e comune d’ogne uomo’¹.

En effet, bien que Latini s’inscrive dans une tradition établie de commentateurs du XIIe siècle (comme nous avons pu le voir à travers divers éléments distingués ci-dessus), il introduit toutefois des éléments originaux au sein de son commentaire, notamment lorsqu’il se revendique explicitement, ici, co-auteur aux côtés de l’*auctoritas*. Comme nous le soulignons, cela ne veut pas dire que Latini dénature la position autoriale de Cicéron, mais il souhaite plutôt appréhender ce dernier par le prisme de son statut de sénateur, c’est-à-dire sa posture politique et républicaine. C’est pour ça, explique Mabboux, qu’il le décrit avant tout comme « cittadino di Roma nuovo e di non grande altezza », dont l’esprit était si affiné que « tutta Rome si tenea alla sua parola ».

Par ailleurs, il est important de préciser que la *Rettorica* constitue la première traduction vernaculaire du *De inventione* : en ce sens, comme nous l’avons souligné, « il ciceronianismo di Brunetto mostrava così un chiaro adattamento alle ambizioni del suo tempo »². Bien que Latini ne soit pas le premier à composer un *volgarizzamento* rhétorique – il suffit de penser à la *Fiore di rettorica* de Bono Giamboni, bien qu’il s’agisse de la traduction de la *Rhetorica ad Herennium* ici –, son originalité réside dans « una modalità di commento relativamente nuova »³. C’est son commentaire (lui aussi rédigé en langue vulgaire) qui constitue un élément

Rhetorical Commentaries by Thierry of Chartres by Karin Margareta Fredborg », dans *Rhetorica : A Journal of the History of Rhetoric*, 7-4 (1989), pp.359-368, p.365-366. La distinction entre « art extrinsèque » et « art intrinsèque » chez Thierry de Chartres, et entre le « dehors » et le « dedans » de l’enseignement de la rhétorique chez Latini sont donc similaires.

¹ MABBOUX, Carole, *Il « ciceronianismo » di Brunetto Latini : regole retoriche e norme civiche*, op. cit., p.210-211 [Premièrement, son *accessus* offre une orientation biographique et historique que l’on retrouve rarement dans les commentaires antérieurs. Brunetto oriente le lecteur vers une compréhension (encore insuffisante) du contexte dans lequel le texte a été écrit, en peignant un portrait républicain – plutôt que strictement auctorial – de Cicéron]. La citation de Brunetto Latini est tirée de *Rettorica*, p.8, 1.16 [en disant ‘nostro comune’, j’entends Rome, mais Tullius était citoyen de Rome et n’était pas d’une grande stature ; mais à cause de [grâce à] sa sagesse il était dans une position si haute que tout Rome se tenait à sa parole, et c’était au temps de Catilina, de Pompée et de Jules César, et pour le bien de la terre, il fut complètement opposé à Catilina. Et puis, dans la guerre de Pompée et de Jules César, il se rangea du côté de Pompée, comme le firent tous les sages qui aimaient l’Etat de Rome ; et peut-être que je l’appelle notre commune parce que Rome est la tête du monde et la communauté de chaque homme].

² *Ibid.*, p.211 [le ciceronianisme de Brunetto montrait ainsi une adaptation claire aux ambitions de son temps].

³ *Ibid.*, p.211-212 [une manière de commenter relativement nouvelle].

réellement novateur, puisque, jusque-là, les commentaires de textes classiques étaient traditionnellement rédigés en latin et constituaient une caractéristique exclusive du monde universitaire ou des écoles médiévales. Or, comme nous avons pu le souligner, les destinataires de Latini étaient multiples et hétéroclites, et donc, pas exclusifs au monde universitaire, ni même au monde rhétorique professionnel.

Aussi, la nouveauté brunétienne est liée à sa nouvelle acception de l'art oratoire qui s'intègre à son tour dans une nouvelle classification des sciences, telle qu'elle sera présentée sous forme finalisée dans le *Trésor*. Dans cette nouvelle considération, comme nous l'avons déjà esquissé, la rhétorique devient une véritable science politique. Mabboux suggère alors que ce serait pour cette raison que Latini indique tout d'abord, dans sa *Rettorica*, les « individus et [...] groupes pour qui la rhétorique serait tout spécialement utile, au premier rang desquels apparaît la *cittade* »¹, avant de définir, plus concrètement, « che è sapienza e che è eloquenzia »². La raison est précisément ce qui doit rassembler la *cittade* : « Cittade èe uno raunamento di gente fatto per vivere a ragione »³. Autrement dit, ce ne sont pas les mêmes murs qui rassemblent matériellement les citoyens (ou du moins, cela ne suffit plus), mais plutôt la raison qui les réunit intellectuellement. On retrouve ainsi un lien indissoluble entre la raison et le vivre-ensemble, ingrédients nécessaires pour garantir la paix civile selon Latini. Cette paix ne peut donc, à son tour, être garantie que sous l'égide d'un discours unificateur. Et à ce titre, lorsque Cicéron décrit (dans le *De inventione*) l'origine de la communauté humaine (de la *cittade*), la sagesse et l'éloquence sont intimement liées. Nous reviendrons plus amplement sur ce point, mais nous pouvons d'ores et déjà indiquer que c'est le talent d'un grand orateur empli de sagesse (*magnus vir et sapiens*) qui aurait convaincu les hommes de s'unir, eux qui vivaient auparavant à l'état sauvage⁴.

Par ailleurs, pour Cicéron, l'éloquence concernait exclusivement l'art oratoire : son traité de jeunesse consistait à donner des réglementations pour écrire un discours destiné à être lu à voix haute lors d'un jugement ou d'une assemblée publique. Cette conception restrictive ne suffit plus à Latini qui entend traiter, dans son commentaire, de la part de cet art que n'a précisément pas pris en considération Cicéron, c'est-à-dire l'art de la composition écrite (ce qui s'insère donc dans la tradition dictaminale). Ainsi, l'approche cicéronienne, qui appréhende l'éloquence dans sa dimension exclusivement orale, ne correspond pas (ou plus) aux exigences

¹ MABBOUX, Carole, *Cicéron et la Commune*, op. cit., p.107.

² Brunetto Latini, *Rettorica*, op. cit., p.10, 2.3 [ce qu'est sagesse et ce qu'est éloquence].

³ *Ibid.*, p.10, 2.4 [La « *cittade* » est un rassemblement de gens fait pour vivre selon la raison].

⁴ Cicéron, *De l'invention*, op. cit., p.57-58 ; Brunetto Latini, *Rettorica*, op. cit., p.16-17.

pratiques de la rhétorique que considère maintenant Latini, et qui poussent spécifiquement ce dernier à procéder au commentaire coécrit du traité. C'est la définition de la rhétorique qui s'en trouve ainsi transformée/adaptée : « Ed è rettorica una scienza di bene dire, ciò è rettorica quella scienza per la quale noi sapemo ornatamente dire e dittare »¹. Le fait d'intégrer ici une nouvelle fonctionnalité à la science rhétorique (le *dittare*) et de penser la rhétorique comme une science politique (elle-même rattachée à la philosophie pratique, où elle culmine comme science suprême) soulignent l'importance de l'orateur au sein de la cité.

Comme nous l'avons vu dans la présentation des dix-sept premiers chapitres du *De inventione*, pour Cicéron, l'orateur est celui qui allie (ou du moins, doit allier) la maîtrise de l'art du langage et la sagesse, c'est-à-dire la connaissance de « ces choses si nobles et si honorables que sont la logique et la morale »². Cela seul lui permet de pouvoir utiliser l'éloquence en vue, non pas d'intérêts privés, mais de la patrie et de la défense d'intérêts collectifs. Autrement dit, l'orateur a une responsabilité morale, celle de garantir le bien commun (ou la recherche de ses intérêts), sans détourner la rhétorique vers une dimension manipulatrice. L'orateur cicéronien est ainsi conçu comme un médiateur civil, en tant qu'il représente l'alliance entre la vertu et la parole. Sa sagesse (*sapienza*) réside à la fois dans sa capacité à produire un discours logique – en s'appuyant sur un raisonnement véridique (dialectique) – et un discours persuasif – pour convaincre ses interlocuteurs (rhétorique).

Chez Latini, la rhétorique est désormais pensée sous un double aspect – ce qui modifie donc le sens même accordé à la fonction de l'orateur urbain – et c'est précisément en endossant le rôle de « sponitore » qu'il explique cette dualité (que nous n'avons qu'esquissé jusque-là) :

Avemo detto che è rettorica, or diremo chi è lo suo artefice: dico che è doppio, uno è « rector » e l'altro è « orator ». Verbigrazia: Rector è quelli che 'nsegna questa scienza secondo le regole e' comandamenti dell'arte. Orator è colui che poi che elli à bene appresa l'arte, si ll'usa in dire et in dittare sopra le quistioni apposte, sì come sono li nuoni parlatori e dittatori, sì come fue maestro Piero dalle Vigne, il quale perciò fue agozetto di Federigo secondo imperadore di Roma e tutto sire di lui e dello 'mperio³.

¹ Brunetto Latini, *Rettorica*, op. cit., p.4, 1.4 [Et la rhétorique est une science du bien dire, c'est-à-dire que rhétorique est cette science par laquelle nous savons parler [faire des discours] et écrire des lettres avec ornement [pratique épistolaire]].

² Cicéron, *De l'invention*, op. cit., p.56.

³ Brunetto Latini, *Rettorica*, op. cit., p.4-5, 1.1.5 [Nous avons dit ce qu'est la rhétorique, maintenant nous dirons qui est son créateur : je dis qu'il est double, l'un est « recteur » et l'autre est « orateur ». C'est-à-dire : Le recteur est celui qui enseigne cette science selon les règles et les commandements de l'art. L'orateur est celui qui, après les avoir bien appris, utilise cet art pour parler et pour écrire sur les questions posées, tels les bons parleurs et dictateurs, comme le fut Pierre de la Vigne, qui était chancelier de Frédéric II, empereur de Rome, son seigneur et celui de l'empire].

C'est ici que l'on trouve la justification du titre de l'ouvrage : *Rettorica*, avec un double « t ». L'orateur conçu par Latini renvoie donc non seulement à celui qui maîtrise les règles de l'oralité (telles que les avait transmises Cicéron), mais il est aussi celui qui maîtrise les règles de l'écrit, de l'art dictaminal propre à la réalité communale du XIII^e siècle. La « rettorica » inclut une simultanéité des deux fonctions. C'est précisément ce double sens de la rhétorique, ainsi élargie à l'art de *composer* des lettres ou des discours, qui est rattaché par Latini à la politique, non pas comme une partie de celle-ci (comme chez Cicéron), mais bien comme un tout, une unité. Au fond, l'orateur se définit désormais comme celui qui dispose non seulement d'un solide bagage technique dans l'éloquence et la rhétorique, mais aussi d'une profonde connaissance des besoins sociaux qui gravitent autour de lui et auquel il tente de répondre. On comprend donc encore mieux pourquoi le notaire médiéval, expert dans la composition de documents écrits officiels, jouissait d'un rôle assez conséquent au sein de la commune italienne, dans la mesure où il représentait ce médiateur entre la société (« *nostro comune* ») et le gouvernement. Sa connaissance des *auctoritates* constitue également une donnée fondamentale. C'est ainsi que Latini, dans l'optique de replacer la « *lezione di eloquenzia* » de Cicéron « *in direzione scritta* », ne manque pas de citer Pierre de la Vigne (chancelier à la cour de Frédéric II auquel Latini voue une certaine admiration tout au long de son activité littéraire), qu'il considère explicitement comme « *unica auctoritas moderna* », pour reprendre ici les termes d'Enrico Artifoni¹.

Par conséquent, comme cela a pu être évoqué en amont (mais nous n'avions pas encore donné de preuves à nos propos), Latini oriente sa lecture et son *volgarizzamento* du *De inventione* cicéronien vers un office pratique, c'est-à-dire vers la formulation de lettres et/ou de discours devant une assemblée conciliaire (au sein de la commune) ou lors d'ambassades (hors de la commune). Et, comme nous l'affirmions, ce n'est donc finalement pas tant la figure de l'*auctoritas* romaine qui intéresse Latini ici, que la grille de lecture actualisée qu'il lui appose en vue d'une rhétorique repensée et actualisée. Se faisant, Latini se détache non seulement du commentaire traditionnel (universitaire), mais aussi de la représentation de l'*auctoritas* romaine dans le monde savant médiéval, en devenant un véritable auteur à ses côtés². La revendication d'un double auteur dans la *Rettorica* a alors pour conséquence directe la création d'un nouveau texte, qui se superpose (mais n'annule pas pour autant) le *De inventione*. Ce faisant, Latini dénature la définition traditionnelle du terme « auctor ». Bien que le « *trovatore* » du *De*

¹ ARTIFONI, Enrico, *Una politica del dittare: l'epistolografia nella Rettorica di Brunetto Latini*, op. cit., p.184 [leçon d'éloquence en direction écrite / unique auctoritas moderne].

² Brunetto Latini, *Rettorica*, op. cit., p.5, 1.7.

inventione reste Cicéron (Latini le reconnaît explicitement, puisqu'il le définit comme « il più sapientissimo de' Romani »¹), l'« auteur » de la *Rettorica* est double, et Latini est l'un d'eux. Il n'est donc plus seulement – et il a conscience de cela – le traducteur du texte source, mais revendique ouvertement et de manière totalement assumée sa volonté d'autonomisation à travers son commentaire, en se positionnant comme « sponitore ». Comme le souligne Mabboux, nous avons affaire ici à une « double personnalisation » du discours cicéronien : d'une part, ce dernier « est adressé à une frange sociale spécifique et spécifiée par sa visée pratique ; d'autre part, il est investi par un “sponitore” qui, par les modifications portées au texte, en devient un nouvel auteur »². Non seulement Latini ajoute des sources à celle qui est traduite et commentée (ce qui était en fait le propre des *volgarizzamenti* médiévaux) mais en plus, il ajoute ses propres considérations, qui le hissent au niveau supérieur de véritable (co)auteur de l'œuvre. La figure autoritaire de Cicéron (en tant qu'*auctoritas*) permet ainsi à Latini de justifier et légitimer ses propres propos, précisément par le recours permanent à celui-ci.

Par conséquent, nous pensons que cette revendication d'une rédaction à quatre mains place Latini au même niveau que Cicéron, non pas tant au niveau littéraire, puisque Latini reconnaît expressément le talent de l'orateur romain et son statut d'autorité, ainsi que la qualité stylistique et syntaxique du latin (indépassable en soi, et cela n'est d'ailleurs pas le but), mais plutôt au niveau pédagogique et didactique. Pédagogique d'abord, puisque Latini s'intéresse à « comment enseigner ? », en créant un environnement propice à l'apprentissage, d'où l'utilisation de la langue vernaculaire pour toucher un plus vaste public en demande et en attente de cet apprentissage. Didactique ensuite (dans un sens plus restrictif), puisque Latini s'intéresse aussi, dans la pratique, au « enseigner quoi ? », en repensant à la fois la classification traditionnelle des sciences (comme nous le verrons), mais également en adaptant les contenus de celles-ci.

En faisant maintenant un lien avec entre la *Rettorica* et le *Trésor* (où Latini traduit et commente une version abrégée de l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote au livre II et réutilise le matériau cicéronien et de son commentaire de la *Rettorica* au livre III), Ronald G. Witt affirme que l'originalité du Florentin réside « dans la réinsertion par Latini des idées éthiques et politiques d'Aristote et de Cicéron dans leur contexte urbain et civique et dans l'accent mis sur

¹ *Ibid.*, p.5, 1.7 [le plus savant de tous les Romains].

² MABBOUX, Carole, « Être auteur aux côtés de l'*auctoritas* : Brunet Latin, Cicéron et la commune », *op. cit.*, p.307.

la rhétorique comme étant principalement liée à l'acte de parler »¹. L'éducation morale constitue donc un pan tout aussi important du projet pédagogique et de l'ambition didactique de Latini (et c'est plus spécifiquement ce pan qui nous intéressera plus à fond dans le premier chapitre de la troisième et dernière partie de la thèse). Le terme de « réinsertion », employé par Witt pour parler du traitement opéré par Latini sur les *auctoritates*, nous semble particulièrement intéressant au regard de notre considération de Brunetto Latini comme intellectuel médiéval de nouveau genre². Comme on l'a dit, ce qui intéresse tout particulièrement notre auteur dans ses *volgarizzamenti* ne sont pas les *auctoritates* en tant que tels, mais plutôt les portraits de ceux-ci qu'il décide de dépeindre dans la *Rettorica* et le *Trésor*, en vue d'un certain but (en un certain sens, donc, cela peut nous rappeler la *Commedia* de Dante, dans l'utilisation de portraits choisis par l'auteur, qui décide comment décrire – et où placer – les différents personnages qu'il rencontre sur sa route, là encore en vue d'un certain but pédagogique).

En outre, c'est à travers ces portraits, et donc une utilisation originale des *auctoritates*, ainsi que leur exemplarité que le profil intellectuel de Latini semble se dessiner. Par là même, il s'agit (dans le cas de Cicéron) de diriger l'histoire romaine vers l'histoire communale italienne, afin d'en faire un exemple (et non un modèle) d'espoir : au même titre que Cicéron espérait voir renaître la république, Latini espère voir le retour des guelfes florentins en terre natale, pour l'instant sous le joug des gibelins et de Manfred. L'histoire a quelque chose à nous dire sur le présent et, surtout, elle « parle » à tout le monde, y compris les laïcs, au sens où ces derniers peuvent, dès lors, se rattacher à un élément connu, concret et réel, pour se diriger dans leur existence et même se lancer dans l'action, à une époque où les changements et les bouleversements sont constants.

C'est en ce sens, on l'a dit, qu'une nouvelle classification des sciences est nécessaire : celle-ci est expérimentée dans la *Rettorica* et consolidée dans le *Trésor*. Le but de cette classification est l'élaboration d'une philosophie politique, c'est-à-dire d'une philosophie pensée par et pour la politique (et la pratique) communale. On dépasse ainsi le seul cadre théorique et abstrait du propos. Dans cette nouvelle classification des sciences, la rhétorique occupe le premier plan, en tant que science politique, elle-même rattachée à la philosophie pratique. Cela nous semble directement relié à la stratégie civique de Latini, c'est-à-dire

¹ WITT, Ronald G., *In the Footsteps of the Ancient*, op. cit., p.201 [dans le texte : « The originality of the *Trésor* lay in Latini's reinsertion of the ethical and political ideas of Aristotle and Cicero into their urban, civic setting and his emphasis on rhetoric as primarily connected with the act of speaking »].

² Cf aussi MABBOUX, Carole, *Cicéron et la Commune*, op. cit., p.318 : « c'est paradoxalement en voulant combiner entre elles différentes traditions que notre auteur s'en éloigne et s'en montre original ».

éduquer (dans un horizon politique donc) un public laïc. Latini étant lui-même un laïc écrivant pour des laïcs, il adapte la philosophie et son ordonnancement à cette fin. Intéressons-nous donc maintenant sur quelques aspects de cette nouvelle classification des sciences, telle qu'il la présente, pour l'instant, dans la *Rettorica* (dans le commentaire au *De inventione*).

Tout d'abord, arrêtons-nous sur la considération que fait Latini de la politique. Il en arrive à cette nouvelle classification des sciences après l'affirmation de Cicéron selon laquelle l'éloquence ne s'acquerrait pas uniquement par nature (comme un don), ni uniquement par l'usage (par l'expérience), mais par l'enseignement également (*artificio quodam*)¹, d'où la nécessité de passer à l'apprentissage proprement dit – après l'*accessus* donc. Il convient donc maintenant de passer à l'exposition de cet « art » oratoire. Comme nous l'avons souligné, Cicéron considère que celui-ci est « une grande et vaste partie » (*magna et ampla pars*) de la « science politique » (*civilis scientiae*)². Pour Latini, en revanche, il ne s'agit pas seulement d'une partie mais d'un tout. L'une des raisons de ce changement est le fait que le gouvernement et la vie (publique comme privée) nécessitent « de grandes choses », c'est-à-dire, explique Latini, « che è in fatti e 'n detti ». Un mot là-dessus. Latini écrit, plus précisément :

In fatti è la ragione delle cittadi si come l'arte de' fabbri, de' sartori, de' pannari e l'altre arti che si fanno con mani e con piedi. In detti è la rettorica e l'altre scienze che sono in parlare. Adonque la scienza del covernamento delle cittadi è cosa generale sopra la quale si comprende rettorica, cioè l'arte del bene parlare³.

Cette distinction entre les arts « in fatti » et les arts « in detti » (qui sera également reprise dans le *Trésor*) renvoie à la distinction entre les arts mécaniques (*artes mechanicae*) et les arts libéraux (*artes liberales*), que nous avons déjà pu évoquer en première partie de la thèse. Nous expliquions, en effet, que, selon cette représentation binaire de la vie sociale et professionnelle, les arts libéraux étaient traditionnellement dévolus aux « *liberi* », c'est-à-dire une classe considérée comme supérieure qui pouvait s'engager dans l'étude des arts libéraux, là où les arts mécaniques constituaient les métiers manuels plutôt dévalorisés en regard des premiers. Or, chez Latini, la « ragione delle cittadi, cioè il reggimento e lla vita del comune e delle speciali personi, richiede molte e grandi cose »⁴ : la politique comprend ainsi les arts

¹ Cicéron, *De inventione*, op. cit., p.61, I.4 ; Brunetto Latini, *Rettorica*, op. cit., p.27, 16.

² Cicéron, *De inventione*, op. cit., p.61, I.5 ; Brunetto Latini, *Rettorica*, op. cit., p.28, 17.

³ Brunetto Latini, *Rettorica*, op. cit., p.29, 17.4 [*Dans les faits, c'est la raison des villes, comme l'art des forgerons, des tisserands et d'autres arts réalisés avec les mains et les pieds. Dans les paroles, c'est la rhétorique et les autres sciences qui concernent le discours. La science de gouverner les cités est donc une chose générale qui comprend la rhétorique en elle, c'est-à-dire l'art de bien parler*].

⁴ *Ibid.* [*la raison des villes, c'est-à-dire le gouvernement et la vie de la commune et du personnes particulières, exige de nombreuses et grandes choses*].

libéraux et les arts mécaniques. Ces derniers participent donc tout autant au « popolo » (peuple), à la préservation et à gérance du commun (de la « comune ») que les arts libéraux.

Pour rappel, selon l'interprétation de Cary J. Nederman, cela ferait précisément écho à la mise en valeur brunétienne de l'activité de marché, que se doit absolument de protéger et d'améliorer le gouvernement, en tant qu'il s'agit là d'un de ses « devoirs cruciaux » - sans oublier que cette valorisation des métiers manuels s'insère dans « la structure guilde de la vie publique à Florence et dans les autres communes italiennes de son temps »¹. Ce qui n'en demeure pas moins frappant, c'est la nécessité d'appréhender la totalité des arts et des métiers humains pour penser la politique. Autrement dit, tous les arts (du langage) et métiers (arts mécaniques) sont subordonnés à la politique. Comparons donc les propos de Latini dans la *Rettorica* et dans le *Trésor*, à ce sujet :

<i>Rettorica</i>	<i>Trésor</i>
[17.3-4] « Et dice così che lla ragione delle cittadi, cioè il reggimento e lla vita del comune e delle speciali persone, richiede molte e grandi cose, in questo modo: che è in fatti e 'n detti. In fatti è la ragione delle cittadi si come l'arte de' fabbri, de' sartori, de' pannari e l'altre arti che si fanno con mani e con piedi. In detti è la rettorica e l'altre scienze che sono in parlare » ² .	[I.4.5-6] « La troisième [science de la philosophie pratique] est politique, qui est incontestablement la plus haute science et le plus noble métier qui soit parmi les hommes, car elle nous enseigne à gouverner les étrangers [governer les estranges genz]* d'un royaume et d'une ville, un peuple et une commune en temps de paix et de guerre, selon la raison et la justice. Et elle nous enseigne ainsi tous les arts et tous les métiers [totes les ars e toz les mestiers] qui sont nécessaires à la vie humaine ; c'est-à-dire en deux manières, car les uns sont en œuvres [en huevre] et les autres en paroles [en parole] : ceux qui sont en œuvres sont les métiers que l'on fait toujours avec les mains et les pieds [de mains et de piez] : ce sont les forgerons, les drapiers, les cordonniers et ces autres métiers qui sont nécessaires à la vie des hommes, qui sont appelés mécaniques. Les arts en paroles sont ceux que l'on fait avec sa bouche et sa langue [sa boche et de sa langue], qui sont de trois sortes, sur quoi sont établies trois sciences : la grammaire, la dialectique et la rhétorique » ⁴ .
[17.18] « Quella maniera ch'è in fatti si sono l'arti e' magisterii che in cittadi si fanno, come fabbri e drappieri e li altri artieri, senza i quali la cittade non	*Il est intéressant de souligner que Beltrami choisit de traduire « estranges genz » par « governare le genti » : il nous semble qu'il faut précisément insister le qualificatif « estranges » (étranger) ici, dans la mesure où le traité est adressé au podestat appelé à prendre la charge communale. Rappelons

¹ NEDERMAN, Cary J., « Commercial Society and Republican Government in the Latin Middle Ages : The Economic Dimensions of Brunetto Latini's Republicanism », *op. cit.*, p.649 [dans le texte : « crucial duty » / « the guild-based structure of public life in Florence and the other Italian communes of his time »].

² Brunetto Latini, *Rettorica*, *op. cit.*, p.29 [Et il dit ainsi que la raison des cités, c'est-à-dire le gouvernement, la vie de la commune et des individus, exige beaucoup et de grandes choses, de cette manière : c'est-à-dire dans les faits et dans les paroles. Dans les faits, c'est la raison des villes, comme l'art des forgerons, des tisserands et d'autres arts réalisés avec les mains et les pieds. Dans les paroles, c'est la rhétorique et les autres sciences qui concernent le discours. La science de gouverner les cités est donc une chose générale qui comprend la rhétorique en elle, c'est-à-dire l'art de bien parler].

⁴ Brunetto Latini, *Trésor*, *op. cit.*, p.12.

potrebbe durare. Quella ch'è in detti è quella scienza che ss'adopera colla lingua solamente; et in questa si contiene tre scienze, ciò sono Grammatica, Dialettica, Rettorica [...] »¹.	que celui-ci doit être étranger à la commune, pour garantir l'impartialité et la neutralité de ses décisions. Le fait, pour Latini, d'insister sur ce point, montre que le destinataire de son livre est précisément ce magistrat étranger à la commune qu'il est amené à gouverner. De même, au livre III (précisément celui qui semble lui être directement adressé et en vue de quoi semble avoir été rédigé tout l'ouvrage), lorsque Latini prodigue des conseils au futur podestat, il fait à nouveau référence à l'harmonisation nécessaire des métiers « en œuvre » et « en parole », même si de manière implicite : [III.97.4] [...] « [il faut] que tu pourvoies à ton pouvoir pour qu'il n'y ait ni haine ni discorde entre tes sujets [...] ; que tu dénoues toutes les petites querelles, de façon simple, sans écrit ; et que tu fasses tout ce qui est écrit dans les livres des constitutions de la ville [ce qui correspond aux arts « en paroles »] ; et que tu maintiennes les œuvres et les édifices du commun, fasses refaire les ponts, les voies, les portes, les murs, et les fossés et les autres choses [ce qui renvoie aux arts mécaniques] »³.

Par conséquent, la politique acquiert un statut hautement prestigieux, et Latini la considère expressément, dans le *Trésor*, comme un « art », et même comme le plus haut de tous les arts (cet « or fin ») : « Donc, les arts [en œuvres et en paroles] qui enseignent à la cité comment gouverner sont principaux, souverains et dames de tous les arts, comme la rhétorique, qui est la science de mener des armées et de gouverner sa maison »⁴. Mineo établissait ainsi un parallèle entre la considération des arts manuels et les arts de la parole d'un côté, et le passage entre la communauté naturelle et la communauté politique de l'autre, en montrant combien ce passage n'a précisément pu exister que par les arts de la parole :

Se il parallelo è instito, tuttavia il transito dalla comunità naturale a quella politica può essere assicurato solo dalle arti "in detti", il cui primato garantisce il salto verso una più alta e più virtuosa forma di socialità. [...] La mutua cooperazione, più o meno disinteressata, è indispensabile affinché la comunità perduri, ma altrettanto netta è la differenza gerarchica fra le arti della parola (e politiche) e quelle meccaniche: una distinzione possibile in verità solo nella comunità politica, dato che nello stato di natura la prima delle due tipologie non esiste, o quasi⁵.

¹ *Ibid.*, p.33-34 [Dans les faits, cela correspond à la manière dont sont exercés les arts et les métiers dans les villes, tels que les forgerons, les drapiers et autres artisans, sans lesquels la ville ne pourrait pas durer. Dans les paroles, elle correspond à cette science qui s'exerce avec la langue seulement ; et dans celle-ci trois sciences sont contenues, à savoir : la grammaire, la dialectique et la rhétorique].

³ *Ibid.*, p.844.

⁴ *Ibid.*, p.334, II.3.1.

⁵ MINEO, Ennio Igor, *Popolo e ordine sociale in Brunetto Latini*, op. cit., p.261-262 [Si le parallèle est inné, en revanche, le passage de la communauté naturelle à celle politique ne peut être assuré que par les arts « in detti », dont la primauté garantit le saut vers une forme de socialité plus élevée et plus vertueuse. [...] La coopération mutuelle, plus ou moins désintéressée, est indispensable pour que la communauté perdure, mais tout aussi claire est la différence hiérarchique entre les arts de la parole (et de la politique) et les arts mécaniques : une distinction

Nous aurons l'occasion de revenir bientôt sur le mythe cicéronien de la naissance de la communauté politique, mais nous pouvons déjà souligner que le passage de l'état primitif à celle-ci nécessitera l'art de la parole (et reposera, plus spécifiquement, sur l'éloquence d'un seul homme). Mais la parole ne suffit pas : encore faut-il que celle-ci soit intelligente, et qu'elle repose sur la sagesse. C'est donc également sur la sagesse que reposera la justice, l'un des trois piliers de toute communauté politique¹. Et, précisément, le propos du *Trésor* vise à fournir cette sagesse, nécessaire au futur gouvernant : « le corps de ce livre est composé de sagesse, en tant que celui-ci est extrait de tous les membres de philosophie »². Cette « somme brève » de sagesse (qu'est le *Trésor*) culminera alors dans la politique, celle-ci se distinguant en politique « en paroles » et politique « en faits ». Les arts libéraux et les arts mécaniques disposent ainsi d'une valeur commune (malgré une différence de degré) et adressent tous la société vers le bien (en tant que la « valeur » d'une chose se mesure à ce qu'elle a de *vertueux* en elle). Chacun de ces arts apporte à la fois à l'individu (particulier) et à la communauté (général) : « la politique comprend généralement tous les arts nécessaires à la communauté des hommes [...] »³. C'est donc à la totalité des arts destinés à la politique (la vie en communauté et l'organisation de celle-ci) que Latini redonne une légitimité ici. Mais, avant de nous pencher de façon plus approfondie sur l'organisation des savoirs (en vue de la politique) dans l'œuvre de Latini, il convient de se pencher tout d'abord sur le contexte d'élaboration culturelle et intellectuelle de l'encyclopédie du *Trésor*.

possible, en vérité, seulement dans la communauté politique, étant donné que dans l'état de nature, la première des deux typologies n'existe pas, ou presque].

¹ Brunetto Latini, *Trésor*, *op. cit.*, p.634, III.1.2 : « Tullio dit que la science la plus élevée du gouvernement de la cité est la rhétorique, c'est-à-dire la science de parler ; car si l'éloquence n'existait pas, n'existerait pas non plus la cité, ni aucun établissement de justice et de compagnie humaine. Et bien que la parole soit donnée à tous les hommes, Caton dit que la sagesse est donnée à peu » et III.1.5-6 : « Tullio admet que la faculté de parler est en soi naturelle, tandis qu'à l'éloquence sont nécessaires trois choses : nature, usage et art, car l'usage et l'art sont plein de grands enseignements, et ce qui s'apprend n'est pas autre chose que sagesse, et la sagesse est le fait de comprendre les choses selon ce qu'elles sont : pour cela, elle est appelée médiatrice des choses, parce qu'elle les examine d'abord et leur fournit un objectif et une mesure sûrs. Et lorsque la sagesse est unie à l'éloquence, qui peut dire que ne peut en naître autre chose que le bien ? ». À propos des trois piliers : *ibid.*, p.792, III.74.1-2 : « Toutes les seigneuries et les dignités nous sont accordées par le souverain Père, qui entre les saints établissements des choses terrestres voulu que les gouvernements des villes soient fondés sur trois piliers, c'est-à-dire justice, révérence et amour. Justice doit être fixée dans le cœur du seigneur de manière si stable qu'elle lui garantisse le droit de chacun [...] ».

² *Ibid.*, p.4, I.1.1.

³ *Ibid.*, p.790, III.73.2.

2.2.1.2. Le Trésor : Pourquoi une encyclopédie ?

Il n'est pas plus efficace de présenter le *Trésor* que par son titre, évocateur. Le livre n'est autre qu'un éventail de biens précieux, que Latini ouvre lui-même par ces mots :

Ce livre est appelé Trésor. Car tout comme le seigneur qui veut amasser des choses de très grande valeur en un petit lieu, non pour son propre plaisir, mais pour accroître son pouvoir et pour assurer son état en guerre comme en paix, recueille, autant qu'il peut, les choses les plus chères et les bijoux les plus précieux, selon sa bonne intention, de la même manière, le corps de ce livre est une compilation de sagesse, en tant qu'il est extrait de tous les membres de [la] philosophie et recueilli dans une brève somme¹.

La comparaison immédiate qui ouvre le *Trésor* entre l'image d'un trésor² et les biens que possède un seigneur – biens qui ne seront pas tant d'ordre matériel que d'ordre intellectuel – permet à Latini de présenter, dès le départ, l'objectif d'une telle « somme » : proposer un recueil, c'est-à-dire (rappelons-le) une « compilation de sagesse » [*livre compilez de sapience**], qui permet d'exposer tous les aspects de la connaissance [*estrait de toz les membres de philosophie*]. Cela rattache en fait Latini à une tradition déjà bien établie au XIII^e siècle, où l'encyclopédie était considérée comme un outil incontournable dans la formation des classes émergentes, qui constituaient en elles-mêmes de nouveaux publics de la culture. La volonté de rédiger une encyclopédie n'est donc pas une nouveauté à cette époque³.

En effet, les encyclopédies médiévales, croissantes à l'ère de Latini, se font l'écho d'une « renaissance » philosophique initiée au XII^e siècle. Les encyclopédies apparaissent, dès lors,

¹ *Ibid.*, p.4, I.1.1.

² Au tout début de son introduction à l'édition du *Trésor* sur laquelle nous nous basons, Pietro G. Beltrami précise que « l'idea di chiamare *Tesaur* una compilazione morale-enciclopedia in verzi provenzali, peraltro assai modesta, era venuta a Peire de Corbian, il quale così la introduceva: “mi sono ammassato con grande fatica un ricco *Tesoro* che è più prezioso, più caro e di maggior valore delle pietre preziose, dell'oro fino e dell'argento”. Al di là di questa suggestione, tuttavia, il *Trésor* non ha niente in comune con l'operetta provenzale » : BELTRAMI, Pietro G., *Introduzione*, op. cit., p.vii [*l'idée d'appeler Tesauro une compilation morale-encyclopédique en vers provençaux, quoiqu'assez modeste, était venue à Pierre de Corbian, lequel l'introduisait ainsi : “j'ai amassé avec un grand effort un riche Trésor qui est plus précieux, plus cher et de plus grande valeur que les pierres précieuses, que l'or fin et que l'argent”. Au-delà de cette suggestion, toutefois, le Trésor n'a rien en commun avec la petite œuvre provençale*].

* « Sapience », que l'on traduit ici par « sagesse », renvoie aux connaissances intellectuelles. Cf MESSELAAR, Patrus Adrianus, *Le vocabulaire des idées dans le Trésor de Brunet Latin*, op. cit.

³ Les toutes premières encyclopédies semblent apparaître durant la période hellénistique, avec « les premières tentatives d'organisation théologique du christianisme », appelés les *régestes*, c'est-à-dire « des répertoires du savoir naturaliste traditionnel, dont l'*Historia naturalis* de Pline l'Ancien constitue le principal exemple ». Selon Umberto Eco, ce serait à partir de là que seraient nées les encyclopédies, dont le principal caractère est l'aspect cumulatif, visant à *entasser* du savoir : « On y trouve empilées des informations sur les animaux, la végétation, les minéraux, les contrées exotiques, sans la moindre discrimination entre une information vérifiable et une information légendaire, ni le moindre essai de mise en place rigoureuse » : ECO, Umberto, *Écrits sur la pensée au Moyen Âge*, op. cit., p. 117. Nous employons ici (et sur tout ce passage) le terme « encyclopédie » bien que, précisons-le, il n'existait pas au Moyen Âge. Son usage ne daterait que du XVI^e siècle dans le *Pantagruel* de Rabelais : cf BEYER DE RYKE, Benoît, « Le miroir du monde : un parcours dans l'encyclopédisme médiéval », op. cit.

comme une nouvelle manière d'envisager leur objet d'étude : les réalités constitutives du monde. On passe donc, à partir de ce moment-là, d'un paradigme encyclopédique fortement influencé par la méthode étymologique héritée d'Isidore de Séville, à un encyclopédisme qui met en lumière (pour ce qu'il en conserve) la redécouverte récente de la philosophie gréco-arabe¹. La XIIIe siècle se caractérise alors comme le moment culminant et particulièrement foisonnant du genre, celui-ci s'étant renouvelé par rapport à ses débuts : l'encyclopédisme n'a plus seulement un intérêt cumulatif (comme ce fut par exemple le cas d'Isidore de Séville, où l'encyclopédie devenait urgente « parce qu'il n'y a plus assez de livres »). Il s'agit, au contraire, de synthétiser ce qui était devenu une « abondance livresque »². Latini s'insère dans ce nouveau paradigme encyclopédique, auquel appartiennent certains de ses contemporains, tels que Guillaume de Conches, Alexandre Neckam, Gossuin de Metz ou encore Vincent de Beauvais (pour ne citer qu'eux). Bien que le principe d'élaboration des encyclopédies était la compilation d'extraits d'autres œuvres, leurs auteurs n'en restent pas moins les maîtres en ce qui concernait sa composition.

- Isidore de Séville, *Étymologies*

Les *Etymologiae* (*Étymologies*) auraient été écrites au VIIe siècle et rééditées au XVe siècle. Isidore de Séville, qui constitue certainement l'un des premiers compilateurs, organise son traité comme une encyclopédie, composée de 20 parties et de 448 chapitres, traitant successivement des arts libéraux, *trivium* (grammaire, rhétorique et dialectique) et *quadrivium* (arithmétique, géométrie, musique et astronomie), de médecine, d'histoire (religieuse et humaine), des étymologies proprement dites (thème placé au centre de l'ouvrage et donnant son titre à l'ouvrage), d'histoire fabuleuse (en parlant des monstres), des sciences de la nature (zoologie, cosmographie, géographie, topographie, minéralogie, métallurgie, agriculture), des sciences militaires, et d'autres thèmes divers (il traite également de la marine, ou encore des objets quotidiens)³.

¹ Concernant la difficulté de parler d'« encyclopédies » pour qualifier ces ouvrages médiévaux (terme qui reflète un geste anachronique), bien que l'historiographie en a constitué un concept bien spécifique en un certain sens distinct de son homologue contemporain, cf RIBEMONT, Bernard, *L'établissement du genre encyclopédique au Moyen Âge*, dans Id., *Littérature et encyclopédies du Moyen Âge*, op. cit., pp.5-23, en part. p.19-23 ; et VENTURA, Iolanda, « Encyclopédie et culture philosophique : quelques considérations », op. cit., en part. p.122-123.

² BEYER DE RYKE, Benoît, « Le miroir du monde : un parcours dans l'encyclopédisme médiéval », op. cit., p.1245-1246.

³ Isidore de Séville, « Isidori Junioris Hispalensis Episcopi Epistola : ad Braulionem Cesaraugustanum Episcopum », *Bibliothèque numérique patrimoniale* [en ligne]. Cf Isidorus Hispalensis, *Etymologie*, I-XX, Les Belles Lettres, Paris, 2020.

Au chapitre X, Isidore donnait des définitions de chaque science susnommée, avec leurs étymologies (grecques et latines). Comme le montre Umberto Eco dans une anthologie portant sur la « pensée au Moyen Âge », le critère d'édification du traité semblait cependant assez aléatoire :

Le début semble s'inspirer de la division des arts (la grammaire, la dialectique, la rhétorique, la mathématique, la musique, l'astronomie), mais survient ensuite, en dehors du *Trivium* et du *Quadrivium*, la médecine ; de là on passe à la considération de la loi et des époques, des livres et des offices ecclésiastiques, de Dieu et les anges, [...]. La division est de toute évidence inorganique¹.

Cet aspect compilatoire informe (voire désorganisé) serait en fait typique de l'encyclopédiste : il est celui qui « collectionne, énumère, additionne, mû par la seule curiosité, et par une espèce d'humilité de brocanteur », et n'ayant pas encore tout à fait « une représentation du monde bien arrêtée »².

Le *Trésor*, qui se présente comme une traduction en français de traités et de textes antérieurs sur des sujets disparates (à tel point que Latini ne les nomme pas toujours) s'inspire de l'encyclopédie isidorienne, notamment pour la constitution du bestiaire au livre I³. Pietro G. Beltrami, dans son édition critique du *Trésor*, établit une liste (qui se veut la plus exhaustive que possible) des différentes sources empruntées (directement ou indirectement) par Latini⁴. Il montre ainsi que Latini se serait principalement inspiré de l'encyclopédie d'Isidore (bien qu'elle n'en constitue pas la source exclusive) dans sa première partie, notamment pour traiter d'astronomie (I.108-119), de géographie (I.121-124), ou encore des animaux terrestres (I.174-199)⁵.

En outre, Isidore de Séville aurait participé à la diffusion, au Moyen Âge, de la division « platonicienne-augustinienne » de la philosophie : les *Étymologies* auraient effectivement

¹ ECO, Umberto, *Écrits sur la pensée au Moyen Âge*, op. cit., p.119.

² *Ibid.*, p.120.

³ Cf RAO, Riccardo et CHECCHI, Davide, *Il bestiario di Brunetto Latini: indagine sulle fonti e lettura politica*, dans G. Briguglia et A. Montefusco (dir.), *Brunetto Latini intellettuale medievale*, op. cit., pp.186-204.

⁴ BELTRAMI, Pietro G., *Introduzione*, op. cit.

⁵ Isidore de Séville est cité à plusieurs reprises par Beltrami, également à travers ses *Sentences ou du souverain bien*, divisés en trois livres qui traitent (comme son titre l'indique) d'une réflexion sur la recherche du bonheur dans l'existence humaine. Latini traduirait une partie de cet ouvrage. On retrouve également une référence au *De ortu et obitu patrum*, qui constitue une introduction aux études bibliques, en s'intéressant majoritairement aux personnages de l'Ancien et du Nouveau testament. Pour les *Sentences*, cf CAZIER, Pierre, *Les Sentences d'Isidore de Séville et le IV^e Concile de Tolède. Réflexions sur les rapports entre l'Eglise et le pouvoir politique en Espagne autour des années 630*, dans *Los Visigodos. Historia y civilización (Actas de la Semana Internacional de Estudios Visigóticos. Madrid-Toledo-Alcalá de Henares, 21-25 octubre 1985)*, III, *Antigüedad y Christianismo*, Universidad de Murcia, Universidad de Murcia, Murcie 1986, pp.373-386 ; ID., « Les *Sentences* d'Isidore de Séville, genre littéraire et procédés stylistiques », dans *Bien Dire et Bien Apprendre*, 3 (1984), pp.61-74. Une édition est disponible chez ID., *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, Beauchesne Éditeur, Paris, 1994. Pour le *De ortu*, cf Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu patrum*, C. Chapparro Gomez (éd.), Les Belles Lettres, Paris, 1985.

servi de source intermédiaire (elles-mêmes inspirées de Cassiodore) pour accéder au contenu de la *Cité de Dieu* d'Augustin¹, qui relatait la conception platonicienne des sciences. Selon cette approche (qui constituait l'une des deux principales classifications des connaissances au Moyen Âge²), la philosophie comprend une partie active, qui concerne la « conduite de la vie », et une partie « contemplative », qui « s'enquiert des causes de la nature et de la plus pure vérité ». Platon aurait ainsi porté la philosophie à son paroxysme, en réunissant les enseignements de Socrate (qui s'était principalement penché sur la première) et ceux de Pythagore (qui aurait « investi les ressources de son intelligence principalement dans la contemplative »)³. À partir de là, Augustin raconte que Platon aurait divisé la philosophie en trois parties : la philosophie morale (ou éthique, qui concerne l'action), la philosophie naturelle (ou physique, qui concerne la contemplation) et la philosophie rationnelle (ou logique, qui se réclame à la fois du domaine de l'action que de celui de la contemplation).

Comme l'explique Ludmilla Evdokimova (qui se penche notamment sur la place des arts du langage dans les encyclopédies de Latini et d'Isidore), cette classification platonicienne

¹ L'historiographie considère souvent Augustin [354-430] comme le premier à avoir mené une enquête théologique décisive concernant la nature de l'ordre politique, dans la *Cité de Dieu* : « Nul plus que saint Augustin n'a exprimé plus clairement l'obligation qu'à l'Eglise d'être soumise au pouvoir impérial » et semble ainsi se dresser, avec lui, pour la première fois, « une justification théologique de la monarchie impériale » selon laquelle l'empereur régnerait sur terre par une grâce divine (QUILLET, Jeannine, *Les clés du pouvoir au Moyen Âge*, op. cit., p.20). Disons un mot de la *Cité de Dieu* : l'œuvre fut probablement rédigée entre 413 et 426 et constitue l'une des dernières grandes œuvres de la main d'Augustin. Elle fut écrite en conséquence du saccage de Rome (410) : là où les Romains pensaient que l'introduction et la diffusion du christianisme avaient été les responsables de la faiblesse impériale, Augustin s'attache à montrer que les Romains auraient suivi de faux préceptes et admiraient les mauvais dieux (paganisme). En réalité, le problème de la religion représentait un faux problème, le seul véritable étant d'ordre politique. Selon Augustin, il est possible, pour le peuple romain, de repartir de zéro, en considérant ce qui les avait primitivement réunis : un certain amour autour d'idées communes – le fait d'être « peuple » consisterait ainsi dans le fait d'aimer quelque chose en commun, et c'est la qualité de l'objet aimé qui ferait celle du peuple. Le seul moyen de sauver Rome serait alors de cultiver à nouveau cette « chose commune », qu'est la république. Or, cela n'est permis que par la justice, qui repose sur un principe d'ordre (au même titre que l'univers), condition essentielle pour garantir la paix entre les hommes. C'est donc en construisant un monde politique basé sur la justice qu'il sera à nouveau possible de cultiver la « res publica » : pour ce faire, il faut que chaque homme se demande vers quel type d'amour il est porté : est-ce l'amour de lui-même (qui le mène jusqu'au mépris de Dieu) ? ou l'amour de Dieu (qui le mène, inversement, jusqu'au mépris de lui-même) ? L'amour de soi est précisément ce qui a mené les Romains à la ruine, en cultivant la vanité et le culte des dieux. C'est en plaçant l'amour de Dieu au centre (représenté par la foi chrétienne) que l'on peut alors reconnaître l'existence de ces deux cités (ou du moins l'idée selon laquelle le royaume serait scindé en deux) : celle de Dieu (*civitas Dei*) et celle du monde (*civitas terrena*). C'est donc à chaque homme de choisir. Comme l'explique Elisa Brilli, « le partage entre l'une et l'autre correspond ainsi à une option éthico-eschatologique fondamentale de l'homme, celle entre *secundum se* et *secundum Dei*, ou entre *amor sui* et *amor Dei* » : BRILLI, Elisa, *Les deux cités au miroir de la doctrine du péché originel chez Augustin*, dans G. Briguglia et I. Rosier-Catach (dir.), *Adam, la nature humaine, avant et après. Épistémologie de la chute*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2016, pp.87-106). Les deux cités ne sont pas en contradiction selon Augustin : elles sont plutôt « *permixtae* », c'est-à-dire strictement liées dans l'histoire humaine. Cela renvoie à la double condition de l'homme faisant suite au péché originel (qui fait de l'homme un être essentiellement déchiré entre une « *natura instituta* » et une « *natura lapsa* », la seconde étant la conséquence de la première, qui correspond à l'état adamique de l'humanité). Chez Augustin, la nature humaine est certes déformée, mais pas détruite : il lui reste l'esprit de collaboration et une force de volonté, qui la pousse à s'unir politiquement. La politique constitue ainsi le seul moyen pour dépasser la lutte interne à l'homme. C'est le péché originel qui explique la nécessité de la politique. Cf Augustin, *La Cité de Dieu, Œuvres, II*, L. Jephagnon (éd.), Gallimard, Paris, 2000, en part. XIV.28.

² À ce sujet, cf WEISHEIPL, James A., « Classification of the Sciences in Medieval Thought », dans *Medieval Studies*, 27 (1966), pp.54-90.

³ Cf Augustin, *La Cité de Dieu*, op. cit., VIII.iv.

des sciences allait laisser progressivement la place, dès la seconde moitié du XIII^e siècle, à la classification aristotélicienne, qui distingue entre sciences pratiques et sciences théoriques. Avec cette bascule, c'est aussi la représentation de la dialectique comme science qui s'en retrouve chamboulée. Là où, dans la première classification (platonicienne), la dialectique se rangeait, avec la rhétorique, dans la catégorie de la philosophie rationnelle (communément appelée « logique »), elle devient, dans la seconde classification (aristotélicienne), « un des arts du langage qui, eux, font partie des sciences pratiques et se soumettent soit à l'éthique, soit à la politique. Les arts du langage acquièrent, par cela même, les fonctions pragmatiques – sociales ou morales »¹. Il est intéressant de constater que, chez Latini, la dialectique occupera deux positions dans sa classification des sciences. Bien que cette classification ne se réclame véritablement d'aucune des deux traditions philosophiques mentionnées, il est toutefois intéressant de voir qu'il récupère cette double catégorisation de la dialectique, en ne choisissant pas de la placer soit du côté de la logique, soit du côté de la pratique, mais en la considérant précisément sous ces deux aspects à la fois. Là où, pour certains, cela a pu constituer une maladresse (ou du moins une faiblesse dans le système philosophique de Latini), cette double lecture de la dialectique nous semble tout à fait pertinente et volontaire de la part de Latini. Nous y reviendrons. Quoiqu'il en soit, il n'en demeure pas moins que Latini s'inspire des *Étymologies* d'Isidore dans son *Trésor* (quoique majoritairement dans la première partie) et il semble qu'il avait une connaissance (quoiqu'indirecte soit-elle) de la classification platonicienne-augustinienne des sciences. Vincent de Beauvais [env.1190-1264] s'inspirait également, avant Latini, des *Étymologies*.

- Vincent de Beauvais, *Speculum maius*

Dans les années 1240, à Paris selon toute vraisemblance, Vincent de Beauvais entreprend la rédaction d'une encyclopédie, au bénéfice des frères dominicains. Le *Speculum maius* est une immense compilation de textes antiques, patristiques, médiévaux, rassemblés en trois *Spécula* : *naturale*, *doctrinale* et *historiale*. Le savoir y est soigneusement organisé, calibré, et chaque citation est attribuée à son auteur. Les *Étymologies* d'Isidore de Séville sont parmi les grandes sources du *Speculum maius*².

¹ EVDOKIMOVA, Ludmilla, « La place des arts du langage dans les encyclopédies médiévales et les goûts littéraires de leurs acteurs : Isidore de Séville et Brunet Latin », dans *Synergies Inde*, 2 (2007), pp.67-80, p.68.

² PAULMIER-FOUCART, Monique, *Les Étymologies d'Isidore de Séville dans le Speculum Maius de Vincent de Beauvais*, dans J. Fontaine et C. Pellistrandi (dir.), *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, Casa de Velazquez, Madrid, 1992, pp.269-293, p.269.

Entré au couvent des Dominicains dans la deuxième décennie du siècle et appelé de façon récurrente au monastère de Royaumont en tant qu'élève de Louis IX, Vincent de Beauvais lui rédigea, sur demande, une encyclopédie en trois tomes, ce qui en fit certainement l'une des plus grosses encyclopédies du monde occidental au Moyen Âge. Après un prologue visant à expliquer sa démarche (*Libellus totius operis apologeticus*), Vincent de Beauvais se donna pour tâche, dans le premier tome (*Speculum naturale*, ou *Miroir de la nature*), composé de 32 livres et 3708 chapitres¹, de décrire la nature selon l'ordre des six jours de la création (construit, selon l'étude qu'en a fait Serge Lusignan, selon le modèle de l'ancienne tradition ambrosienne de l'*Hexameron*²). L'œuvre se décompose comme suit³ :

I-II	Création premier jour : « le Créateur, la création, les anges, le monde sensible, la lumière, la chute des anges »
III-IV	Deuxième jour : « le firmament et les cieux, les sphères du feu et de l'air »
V-XIV	Troisième jour : « les eaux, la terre, les minéraux et les métaux, l'alchimie, les pierres, les végétaux, les plantes cultivées, les arbres, les fruits, l'huile, le vin »
XV	Quatrième jour : « les astres, les saisons, le calendrier »
XVI-XVII	Cinquième jour : « les oiseaux, les poissons »
XVIII-XXVIII	Sixième jour : « les animaux terrestres, la création de l'homme, son âme, le corps humain »
XXIX-XXXII	Septième jour : « questions sur l'Univers et la Providence, la nature humaine avant et après le péché, l'homme, vie et maladies après la chute, géographie et histoire naturelle, de la chute au Jugement (sorte d'annonce et de résumé du <i>Speculum historiale</i>) »

Dans le deuxième tome (*Speculum doctrinale*, ou *Miroir des sciences*), composé de 17 livres et 2354 chapitres, Vincent de Beauvais propose, dans la continuité du premier tome, une classification des sciences. Il évoque ainsi « “tous les arts”, toutes les doctrines, toutes les connaissances humaines qui sont là pour restaurer le savoir humain après la chute »⁴. Il s'inspire de la classification antécédente qu'en avait fait Hugues-de-saint-Victor dans son *Didascalicon*, c'est-à-dire en distinguant sciences théoriques, sciences morales, sciences du discours et arts

¹ Les données quantitatives qui suivront, pour la totalité du *Speculum*, nous sont données par BEYER DE RYKE, Benoît, « Le miroir du monde », *op. cit.*, pp.1262-1264.

² LUSIGNAN, Serge, *Préface au Speculum Maius de Vincent de Beauvais : réfraction et diffraction*, *op. cit.*, I.1. Ambroise de Milan [339-397] est l'auteur d'une œuvre intitulée *Hexameron*, qui renvoie à une série de sermons concernant les six jours de la création (Genèse 1 :1 – Genèse 2 :3). S'inspirant lui-même de Basile de Césarée [329-env.379], qui avait également écrit à ce propos, Ambroise propose un commentaire théologique et philosophique de ce récit biblique.

³ Cf BEYER DE RYKE, Benoît, « Le miroir du monde », *op. cit.*, p.1263, de qui nous reprenons les descriptions des chapitres ici.

⁴ *Ibid.*

mécaniques¹. Enfin, le dernier tome (*Speculum historiale* ou *Miroir de l'histoire*), composé à son tour de 31 livres, soit 3793 chapitres, constitue un récit chronologique de l'histoire du monde depuis Adam jusqu'à l'époque de Vincent lui-même (c'est-à-dire jusqu'à Louis IX, l'ouvrage ayant été finalisé en 1254). Il y ajoute également un épilogue traitant de la fin des temps². Vincent s'inspire, ici, du récit augustinien des six âges de l'humanité³.

Contrairement à un Isidore de Séville qui proposait une encyclopédie désorganisée et simplement mue (comme le disait Eco) par la curiosité de son auteur, Vincent de Beauvais appartient donc à une tradition postérieure de l'encyclopédisme, qui naît « d'une hypothèse plus précise, encore qu'absolument abstraite et théorique, relative au système de connaissance »⁴. Selon Eco, il s'agirait même là du modèle-type d'agencement d'une « Somme scolastique »⁵. Néanmoins, bien que l'édification du système des sciences de Vincent de Beauvais mérite un intérêt certain, c'est majoritairement de l'*historiale* et du *naturale* que Brunetto Latini se serait inspiré pour l'élaboration de son *Trésor* (respectivement, selon Beltrami, en I.87-93, lorsque Latini reprend son récit historique des événements depuis l'époque de Constantin, et en I.120, lorsqu'il traite de la nature⁶). Autrement dit, là encore, la référence (quoique parfois implicite) à la tradition encyclopédiste apparaît majoritairement au livre I du *Trésor*.

Au-delà des deux sources que nous venons de mentionner, celles du *Trésor* (et pas seulement d'ordre encyclopédique) sont plurielles. Nous aurions également pu parler, par exemple, de l'influence de Gossuin de Metz, clerc qui rédigea, en 1246, une *Image du monde*

¹ Cf *ibid.*, p.1253-1254 : « Hugues substitue à la division traditionnelle des sept arts libéraux héritée de Martianus Capella et de Boèce une nouvelle classification, d'inspiration aristotélicienne, qui partage la philosophie (comprise comme savoir universel) en quatre domaines : la philosophie théorique (théologie, mathématique et physique, la mathématique reprenant à son tour les quatre disciplines du *quadrivium* : arithmétique, musique, géométrie, astronomie) ; la philosophie pratique ou éthique ; la philosophie mécanique, comprenant les arts mécaniques, c'est-à-dire les techniques humaines (fabrication des étoffes, armement, navigation, agriculture, chasse, médecine, théâtre), qui, comme les arts libéraux, sont au nombre de sept (il faut souligner cette place inhabituelle accordée aux arts mécaniques, en lien avec les autres dimensions du savoir) ; et enfin la philosophie logique, rassemblant les différentes disciplines du *trivium* (grammaire, rhétorique, dialectique) ».

² *Ibid.*

³ Pour les textes, cf Atelier Vincent de Beauvais (IRHT) : <http://atilf.atilf.fr/bichard/>. Les trois livres auraient été complétés d'un *Speculum morale*, qui n'a pas grand intérêt quant à notre propos, dans la mesure où il n'est pas de Vincent de Beauvais et date de la fin du XIII^e siècle.

⁴ ECO, Umberto, *Écrits sur la pensée au Moyen Âge*, op. cit., p.120.

⁵ *Ibid.* Un peu plus loin, Eco ne manquera pas de citer le *Trésor*, ainsi que le *Tesoretto* de Brunetto Latini, dans son « historique des encyclopédies ». Cf aussi LUSIGNAN, Serge, op. cit., V., qui explique que le contexte dans lequel écrit Vincent de Beauvais est « celui de la surabondance. À peine avait-on assimilé cette renaissance du XII^e siècle que le XIII^e siècle se voit inondé de traductions d'Aristote et des grands philosophes arabes comme Al-Fârâbî, Avicenne ou Averroès. On est confronté à la nécessité d'intégrer tout ce nouveau savoir, de créer des instruments pour s'orienter dans la masse des connaissances nouvelles et de mettre au point des outils pour manipuler ces données littéraires. Le travail d'intégration des connaissances dans une nouvelle économie de la culture se poursuivra entre autres dans les Sommes ».

⁶ BELTRAMI, Pietro G., *Introduzione*, op. cit.

(*Imago mundi*)¹. Il s'agissait d'une œuvre compilatoire, première encyclopédie en langue vernaculaire, dont trois versions furent produites (deux en vers et une en prose), mais dont l'attribution exclusive à Gossuin est incertaine. Comme son titre l'indique, l'ambition du traité est d'instruire (des laïcs) sur le « monde »². Dans le courant d'un encyclopédisme post-isidorien, Gossuin de Metz participe donc également à cette interrogation sur le monde qui entoure l'être humain, et que celui-ci peut connaître par l'étude des causes naturelles, qu'il s'agit donc désormais d'expliquer³. Gossuin de Metz appartient à cette génération d'encyclopédistes, typiques du XIIIe siècle (dont Latini fait lui-même partie), dont l'une des préoccupations majeures est donc de satisfaire un public de laïcs, en leur offrant un ensemble organisé de savoirs sur le monde⁴. Ayant connu une diffusion plus large que le *Trésor*, l'*Image du monde* est également intéressante en ce qu'elle fut écrite (contrairement au *Trésor*) par un clerc, et offrait ainsi une autre vision du savoir qu'il était alors possible de transmettre à des laïcs. Beltrami trouve une référence (implicite) à l'*Image du monde* dans deux chapitres consécutifs du *Trésor*, pour ce qui a trait à la météorologie (dans les chapitres portant sur la physique : I.103-107) et à l'astronomie (I.108-119) – bien que, là encore, cette source ne soit pas la seule évoquée. Les sources sont encore nombreuses et, comme Latini le dit lui-même en décrivant son travail encyclopédique, il est « comme un rayon de miel cueilli de fleurs diverses »⁵.

Par conséquent, Latini s'insère, comme d'autres encyclopédistes de sa génération, dans la tradition, inaugurée par Isidore de Séville, du traitement « des propriétés des choses », et il est manifeste que son *Trésor* regorge de *topoi* encyclopédiques de la seconde génération :

Chacun de ces ouvrages propose un livre de la nature, plus ou moins complet, impliquant une lecture morale, en général pour aborder l'Écriture Sainte. Chacun utilise l'œuvre d'Isidore comme modèle, comme source, et chacun propose un accès aux autorités. Chacune de ces œuvres comporte, à divers

¹ Cf *L'image du monde de maître Gossuin. Rédaction en prose*, O. H. Prior (éd.), Imprimeries réunies, Lausanne-Paris, 1913. Une nouvelle édition est en cours de préparation : Gossuin de Metz, *L'image du monde*, C. Connochie-Bourgne (éd.), Champion, Paris.

² Petit rappel ici, comme nous le mentionnions en introduction, dans la réalité médiévale, le « monde » (ou *mundus*) n'avait pas le même sens qu'aujourd'hui : il disposait d'un sens plus élargi, à l'instar du concept grec de « cosmos », dont il est la traduction. Il désignait, d'une part, l'ensemble de l'univers, lui-même considéré comme une unité composée de parties se situant hors de la réalité humaine (malgré les formes de correspondances imaginées, telles que la relation influence des astres sur les événements terrestres) et, d'autre part, une totalité ordonnée par Dieu, qui en était le créateur et l'ordonnait.

³ Cf RIBEMONT, Bernard, *Les origines des encyclopédies médiévales. D'Isidore de Séville aux Carolingiens*, op. cit., pp.39-81 ; et ID., *La « Renaissance » du XIIe siècle et l'encyclopédisme*, op. cit., pp.10-62.

⁴ Christine Silvi qualifie de « petites encyclopédies » cinq encyclopédies françaises réalisées au cours du XIIIe siècle : il s'agit (dans l'ordre chronologique) de la *Petite Philosophie* anonyme (rédigée en anglo-normand), de la susdite *Image du monde* de Gossuin de Metz, du *Trésor* de Latini, du *Placides et Timéo où li secrés as philosophes* et du *Livre de Sydras ou le Livre de la fontaine de toutes choses*. Cf SILVI, Christine, « Les «petites encyclopédies» du XIIIe siècle en langue vulgaire. Bibliographie sélective (1980-2000) », dans *Le Moyen Âge*, 109-2 (2003), pp.345-361.

⁵ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.6, I.1.5.

niveaux, une réflexion à caractère philosophique sur l'organisation de l'univers ainsi qu'une réflexion sur les arts libéraux et/ou sur la classification des sciences. On retrouve dans tous ces textes une série fort abondante d'invariants : animaux, plantes, propriétés du cosmos, microcosme/macrocosome, etc. Tous ces textes sont le fruit d'une compilation, souvent explicitée dans le prologue (Thomas de Cantimpré, Vincent, Barthélémy, Brunetto...) et sont destinés par leur auteur à l'éducation d'un public non savant¹.

Néanmoins, le *Trésor* n'en demeure pas moins une œuvre originale. Bien que l'on puisse retrouver des thèmes communs avec ses contemporains, l'organisation des sciences qui y est présentée, la destinée de l'ouvrage, ainsi que la transposition de nombreux éléments propres à la culture communale italienne (alors que le traité est rédigé en français) nous permettent d'affirmer que Latini propose une œuvre novatrice dans l'ambition encyclopédique du XIII^e siècle². Comme on peut le lire chez Beltrami, dans son introduction à l'édition de l'ouvrage :

E tuttavia il *Trésor* resta originale perché è un libro saldamente sorretto e unificato da alcune idee guida: la fondazione retorica della politica (la retorica come fondamento dell'arte del governo) ; la superiorità del modello comunale italiano sulle altre forme di organizzazione statale, dunque la necessità di un nuovo progetto educativo; infine questo stesso progetto, elaborato a partire di una riflessione iniziale sull'articolazione delle scienze non passivamente tributaria della tradizione medievale³.

Afin de comprendre au mieux ce « nouveau projet éducatif » (son origine et ses conséquences), il nous semble légitime de revenir sur la structure même du *Trésor* : par là même, nous montrerons également en quoi Latini se détache de ses contemporains. Tout d'abord, cette structure ne saurait mieux être comprise que par l'évocation du titre. Chaque partie du *Trésor* sera comparée à un « joyaux précieux » [*precious joiaus*], c'est-à-dire un bien matériel de grande qualité (et, évidemment, de grande richesse), le tout formant le « trésor », présenté ci-dessous dans l'ordre croissant de l'analogie :

Contenu du trésor (image)	Contenu du <i>Trésor</i> (encyclopédie)
Argent (« deniers contans »)	Philosophie théorique
Pierres précieuses (« precieuses pieres »)	Philosophie pratique et logique
Or (« fin or »)	Rhétorique et politique (contenues, dans la classification des sciences, dans la philosophie pratique)

¹ RIBEMONT, Bernard, *Littérature et encyclopédies du Moyen Âge*, op. cit., p.16.

² Pour ces multiples raisons, l'œuvre allait connaître un rayonnement important, puisqu'environ 80 manuscrits en seront réalisés, ainsi que de nombreuses traductions.

³ BELTRAMI, Pietro G., *Introduzione*, op. cit., p.viii [Et pourtant, le *Trésor* reste original parce que c'est un livre solidement soutenu et unifié par quelques idées directrices : la fondation rhétorique de la politique (la rhétorique comme fondement de l'art du gouvernement) ; la supériorité du modèle communal italien sur les autres formes d'organisation étatique, donc la nécessité d'un nouveau projet éducatif ; enfin ce même projet, développé à partir d'une réflexion initiale sur l'articulation des sciences non passivement tributaires de la tradition médiévale].

Tout d'abord, la première partie de l'encyclopédie concernera la philosophie théorique :

Et la première partie de ce trésor est comme de l'argent en espèce, pour le dépenser toujours dans des choses nécessaires, c'est-à-dire qu'elle traite, en somme, du commencement du siècle, de l'ancienneté des vieilles histoires, de l'établissement du monde et de la nature de toutes choses¹.

Le choix de comparer les objets théoriques à de l'argent n'est pas anodin. Latini poursuit l'analogie : « tout comme, sans argent, il n'y aurait aucune médiation entre les œuvres des hommes, qui s'adressent² les uns avec les autres, de la même manière, nul homme ne peut connaître pleinement d'autres choses s'il ne connaît pas [d'abord] cette première partie du livre »³. Il s'agit donc ici, en quelque sorte, d'un « prérequis », d'un fondement théorique nécessaire pour la suite. Ce n'est qu'après celui-ci que l'on pourra ensuite appréhender la philosophie pratique et la logique :

La seconde partie qui traite des vices et des vertus est de pierres précieuses, qui donnent à l'homme joie et vertu, c'est-à-dire qu'elle traite de ce que l'homme doit faire et de ce qu'il ne doit pas faire, et en explique les raisons ; et cela appartient à la deuxième et troisième partie de la philosophie, à savoir : la pratique et la logique⁴.

Enfin, la troisième et dernière (mais première hiérarchiquement) partie du *Trésor* concernera, non pas une nouvelle partie de la philosophie, mais la réunion de deux enseignements de la philosophie pratique, à savoir : la rhétorique et la politique.

La troisième partie du trésor est d'or fin, c'est-à-dire qu'elle enseigne à l'homme à parler selon la doctrine de la rhétorique, et comment les seigneurs doivent gouverner les gens qui sont en-dessous de lui, particulièrement selon les usages des Italiens ; et tout cela appartient à la seconde science de philosophie, c'est-à-dire la pratique. Car tout comme l'or surpasse toutes les espèces de métaux, de la même manière, la science de bien parler et de gouverner les hommes est le plus noble des arts du monde⁵.

¹ Brunetto Latini, *Trésor.*, *op. cit.*, p.4, I.1.1.

² Le terme employé par Latini est *adrecast* : nous supposons qu'il est la forme conjuguée du verbe « adrece », qui désigne le chemin dans un premier sens, mais aussi, dans un second, l'adresse, au sens de cheminement vers quelqu'un (puis, dans un troisième, le redressement de quelqu'un via le droit). Les trois sens semblent ici cohérents pour comprendre ce que Latini a voulu dire.

³ *Ibid.*, I.1.2.

⁴ *Ibid.*, I.1.3. Cette soudure entre la philosophie pratique et la philosophie logique se trouvait peut-être déjà chez Isidore de Séville. Sur le lien entre ce dernier et Brunetto Latini, cf EVDOKIMOVA, Ludmilla, « La place des arts de langage », *op. cit.* et BELTRAMI, Pietro G., *Introduzione*, *op. cit.*, p.xiv.

⁵ *Ibid.*, I.1.4.

En adressant ainsi tout son ouvrage à l'acquisition de « l'or fin », qui s'obtient à la fois par l'enseignement de la parole « selon la doctrine de la rhétorique » et par l'enseignement du gouvernement des cités (« selon les usages des italiens »), le futur seigneur aura donc finalisé son apprentissage. La destination éminemment communale de l'œuvre ne trompe pas ici. Bien que Latini écrive en français, le traité n'en demeure pas moins un manuel rhétorico-politique adressé au futur gouvernant de la commune, dans laquelle il conserve l'espoir de retourner. Cela dit, comme nous le mentionnions en amont, l'intérêt de l'ouvrage est également extra-communal et s'inscrit dans la recherche d'alliés pour re-penser cette même commune, qui ne correspondra donc plus, dès lors, aux modèles préexistants.

Le passage que nous mentionnions (qui se situe au début du *Trésor*) démontre clairement le projet pédagogique de Latini, qui insiste ici sur la dualité essentielle de cette science suprême, celle qui sera constituée d'« or fin » et que nous pouvons qualifier de « science civique » : l'art du gouvernement des cités (politique) doit se mêler à l'art de la parole (rhétorique). L'art de la parole qu'il s'agissait d'enseigner dans la *Rettorica* se pense maintenant, ou du moins se renforce, dans et par son lien indissoluble avec l'art de gouverner les cités, et ces deux enseignements constituent le point d'acmé de l'encyclopédie de Latini. C'est cette double science qui est comparée à de l'or et placée au sommet de la philosophie, comme la récompense de cette quête au trésor. Si l'on voulait être plus précis quant aux thèmes abordés dans le *Trésor*, on pourrait ajouter que le premier livre traite de philosophie théorique (ce dont ne s'occupait pas du tout Latini dans la *Rettorica*), que le deuxième livre traite de philosophie morale, et que le troisième livre se penche sur la philosophie politique, mais en tant que cette dernière est intimement rattachée à la deuxième. La philosophie politique est donc la « fin » du *Trésor* (marquant à la fois l'arrêt de l'ouvrage mais aussi son but) et, en ce sens, ne peut être destiné qu'à un destinataire capable d'en appréhender toute la hauteur et la noblesse. La formation de celui-ci se terminera donc avec l'acquisition de compétences tant rhétoriques (oratoires et écrites) que diplomatiques. C'est précisément cette si haute valeur de l'objet du *Trésor* qui explique le choix du destinataire de l'œuvre, c'est-à-dire « un homme qui est adéquat à une si haute richesse », « digne » de recevoir un tel ouvrage.

Outre l'identité de ce destinataire inconnu, cette destination de l'œuvre – que nous savons être laïque, mais tout de même ciblée – ne saurait être appréhendée, selon nous, sans un regard global sur la totalité du corpus brunétien. Rappelons en effet que nous affirmons l'existence d'une analogie entre la *Rettorica* et les traductions des oraisons d'un côté, et le *Trésor* et le *Tesoretto* de l'autre, les uns (*Rettorica* et *Trésor*) étant les guides théoriques des seconds (oraisons et *Tesoretto*), ces derniers étant les miroirs pratiques des premiers. En effet,

la *Rettorica* et le *Trésor* apparaissent comme des ouvrages théoriques, où les *volgarizzamenti* obéissent à un enjeu pédagogique. Les oraisons césariennes (elles-mêmes vulgarisées) ainsi que le *Tesoretto* nous apparaissent, quant à eux, comme les manifestations pratiques, voire des miroirs (via un média littéraire) du projet éducatif et civique de Latini. La relation peut également se faire voir ainsi : d'un côté, les oraisons peuvent être considérées comme la manifestation pratique des règles rhétoriques énoncées dans la *Rettorica* – règles qui sont celles d'un double auteur, passé (l'*auctoritas* : Cicéron) et présent (le « sponitore ») –, dans la mesure où il s'agit de discours prononcés par Cicéron face à César (dans un cadre public), que Latini traduit (vulgarise) en procédant à quelques ajustements et adaptations (comme nous le verrons). De l'autre côté, et de manière analogique, le *Tesoretto* peut être considéré comme l'adaptation pratique, à nouveau via un média littéraire (mais plus spécifiquement fictionnel cette fois-ci : une « fiction vraie », que nous expliquerons en troisième partie), du *Trésor*.

Par ailleurs, la proposition d'une philosophie politique (qui s'élabore dès la *Rettorica*, mais que Latini semble abandonner au profit de la rédaction du *Trésor*, plus conséquent et plus abouti matériellement et théoriquement parlant) ne pouvait être viable que par l'élaboration complémentaire d'une théorie morale, elle-même récupérée d'un exemple antique : Aristote, dans son *Ethique à Nicomaque*, dont Latini propose une traduction au deuxième livre du *Trésor*. Sonia Gentili, qui s'est précisément penchée sur la manière dont l'*Ethique* aristotélicienne a été traduite, puis adaptée en langue vernaculaire au Moyen Âge, démontrait que l'*Ethique* présente dans le *Trésor* était en réalité issue de l'*Etica in volgare*, attribuée à Taddeo Alderotti (médecin et professeur bolonais), qui connut une large diffusion à l'époque de Latini, et même après. L'*Etica in volgare* était elle-même issue de sources différentes :

L'*Etica in volgare* [...] non è la traduzione di un solo testo, ma di una fonte principale, la *Summa Alexandrinum*, epitome della *Nicomachea* tradotta in arabo e poi in latino da Ermanno il Tedesco nel 1243 o 1244, e di fonti collaterali: l'originale aristotelico nella versione di Roberto Grossatesta ed elementi parafrastici tradizionali poi confluiti nei commenti greci tradotti da Roberto Grossatesta e poi in quelli di Alberto e Tommaso¹.

¹ GENTILI, Sonia, *La filosofia dal latino al volgare*, dans C. Casagrande et G. Fioravanti (dir.), *La filosofia al tempo di Dante*, Il Mulino, Bologne, 2016, pp.191-224, p.206 [L'*Etica in volgare* [...] n'est pas la traduction d'un seul texte, mais d'une source principale, la *Summa Alexandrinum*, résumée de la *Nicomachea* traduite en arabe et ensuite en latin par Hermann l'Allemand en 1243 ou 1244, et de sources collatérales : l'original aristotélicien dans la version de Robert Grosseteste et des éléments paraphrastiques traditionnels incorporés ultérieurement dans les commentaires grecs traduits par Robert Grosseteste puis dans ceux d'Albert et de Thomas]. Sur ce point, nous renvoyons aux autres riches travaux de Gentili : ID., « L'*Etica* volgarizzata da Taddeo Alderotti (m.1295). Saggio di commento », *op. cit.* ; « La vulgarisation de l'*Ethique* d'Aristote en Italie aux XIII^e et XIV^e siècles : enjeux littéraires et philosophiques », dans *Médiévales*, 63 (2012), pp.47-58 ; ainsi qu'à SIRAI, Nancy G., *Taddeo Alderotti and His Pupils. Two Generations of Italian Medical Learning*, *op. cit.* Pour la *Summa Alexandrinum*, cf *L'Etica Nicomachea nella tradizione latina medievale*, C. Marchesi (éd.), Trimarchi, Messina, 1904. Pour la traduction de Robert Grosseteste, cf Aristotele, *Ethica Nicomachea, Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis, textus purus*, R. A. Gauthier (éd.), Brill, Leiden, 1972.

Version vernaculaire de la *Summa Alexandrinum*, l'*Etica* d'Alderotti adaptait ainsi le propos afin de le rendre plus accessible à un public plus large et pas forcément spécialisé, notamment au moyen d'images servant à illustrer des concepts philosophiques. Outre l'aspect linguistique, cette adaptation passait également par l'insertion d'une définition chrétienne de l'homme¹. Selon Gentili, cette version vulgarisée de l'*Ethique* aurait eu un impact important dans l'Italie médiévale, à la fois en tant qu'instrument de transmission du savoir (*volgarizzamento*), mais aussi comme catalyseur de production et de création littéraire :

Cet abrégé traduit de l'arabe en latin par Herman l'Allemand [Gentili fait donc référence à la *Summa Alexandrinum* ici] et vulgarisé en toscan par Alderotti, fut ensuite retraduit en français par Brunetto Latini et enchâssé dans le *Trésor*, opération qui comporta l'effacement presque total de l'identité du premier vulgarisateur, ainsi que de l'esprit véritable de son traitement de l'éthique. Ce texte connut une fortune constante et très large et fut la source perpétuelle de sentences dans le domaine des textes en vulgaires jusqu'au XVI^e siècle².

Grâce à l'*Etica* d'Alderotti, des auteurs vernaculaires tels que Latini avaient alors accès à d'autres contenus et à un répertoire thématique plus ample, incluant de nouvelles perspectives pour appréhender, par exemple, les idées de vertu ou encore de justice. Dans son *Trésor*, Latini se base alors sur cette version pour incorporer une formation morale dans son projet pédagogique plus large. Cette façon d'organiser le *Trésor*, qui commence par la philosophie théorique et culmine dans l'apprentissage de l'art de la parole et de l'art de gouverner les cités, en passant par cette éducation morale, dévie de l'apprentissage traditionnel. Ici, c'est la philosophie théorique qui est conçue comme science propédeutique vers une science supérieure (la philosophie pratique, qui culmine dans la science politique mais qui doit passer par la formation morale), ce qui n'est pas conventionnel. Cela s'inscrit dans le projet civique de Latini, qui évalue la dignité d'une science non pas « en raison de la dignité de son objet (ce qui serait le caractère traditionnel de la hiérarchie des sciences), mais à cause du rôle qu'elle joue dans une vie communautaire accomplie, du rôle qu'elle joue dans la société des hommes », pour reprendre ici les termes de Ruedi Imbach³.

¹ GENTILI, Sonia, « La vulgarisation de l'*Ethique* d'Aristote en Italie aux XIII^e et XIV^e siècles : enjeux littéraires et philosophiques », *op. cit.* [en ligne] : « Chez Taddeo Alderotti, l'effort de fidélité à la lettre aristotélicienne est généralement bien réalisé et se rencontre fréquemment à propos des points de conflit entre anthropologie aristotélicienne et anthropologie chrétienne. Un des terrains fondamentaux de ce conflit est la conception de l'individu : comme *animal politicus* et partie d'une collectivité chez Aristote ; dirigé vers l'intériorité et vers Dieu chez les commentateurs chrétiens ». C'est également dans cet article que Gentili démontre l'antériorité de cette version vernaculaire de l'*Ethique* sur celle de Latini.

² *Ibid.*

³ IMBACH, Ruedi, *Dante, la philosophie et les laïcs*, *op. cit.*, p.40.

En outre, cette nouvelle classification des sciences est l'indice de l'ambition brunétienne de sécularisation de la société médiévale. Latini s'adresse à un nouveau type de lectorat laïc et, comme nous le soulignons antérieurement, la pluralité des vulgaires était nécessaire pour trouver une articulation et une harmonisation dans sa projection politique. Le *Trésor* apparaît ainsi comme une adaptation linguistique et doctrinale (à teneur morale, rhétorique et politique, mais aussi, naturaliste et historique) d'œuvres latines à destination d'un public non-spécialiste. Les multiples terrains linguistiques empruntés par Latini, que ce soit l'italien ou le français (et rajoutons à cela le fait qu'il connaissait et empruntait du latin), sont justifiés par le public hétéroclite auquel Latini s'adresse, c'est-à-dire à la fois celui « populaire » des nouvelles élites citadines, mais aussi celui de l'élite chevaleresque et seigneuriale. Dans le *Trésor*, le *volgarizzamento* prend donc une ampleur supplémentaire, car l'utilisation du français – alors même qu'il souhaite enseigner la politique « selon l'usage des Italiens » – semble être stratégique. Il donne toutefois deux raisons pour expliquer son choix de langue :

Et si quelqu'un demandait pourquoi ce livre est écrit en vulgaire selon la langue de France, étant donné que nous sommes Italiens, je dirais que c'est pour deux raisons : la première parce que nous sommes en France, la seconde parce qu'il s'agit du langage le plus charmant et le plus commun à tous les langages¹.

En effet, il convient de souligner ici que la péninsule italienne médiévale n'était pas si éloignée que ça du français : on y voyait circuler une pluralité de langues, dont l'italien (qui était, en fait, pluriel), mais aussi le français et le provençal. Selon Gianluca Briguglia, ce choix pluriel de langues, chez Latini, était stratégique et relevait d'un « choix politique » : « La scelta di una lingua, come anche la scelta di una forma letteraria -Brunetto scrive in prosa e in verso è qui sempre una scelta politica »². Lorsque Latini justifie son choix du français, il évoquerait ainsi à la fois l'utilisation de la langue en elle-même, mais aussi le plaisir. Selon Briguglia, ce dernier paramètre aurait en fait constitué, à cette époque, une évocation assez fréquente. Chez Latini, elle s'expliquerait de la manière suivante :

C'è il tentativo, a prescindere dalla lingua usata, di costruire un rapporto di piacere, di diletto, tra chi scrive e il proprio pubblico potenziale. Nel caso di Brunetto Latini [...], questo pubblico è rappresentato da chi fa politica, da quella rete di uomini impegnati nella lotta istituzionale e che sente l'esigenza di dare respiro alla propria azione. Certo, quando Brunetto scrive il *Trésor* si tratta anche di una rete di fuoriusciti, probabilmente in buona parte stabiliti in Francia, ma c'è anche forse

¹ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.6, I.1.7.

² BRIGUGLIA, Gianluca, « Brunetto Latini, italian (political) theory ? », op. cit., p.13 [*Le choix d'une langue, comme le choix d'une forme littéraire -Brunetto écrit en prose et en vers- est ici toujours un choix politique*]. Nous reviendrons sur le choix de la forme (vers et prose) en troisième partie, lors de l'analyse plus approfondie du *Tesoretto*.

l'exigence de connecter à une littérature, celle française, que gode di autorità e prestigio, e che dunque va integrata nel progetto di acculturazione di quel ceto laico potenzialmente dirigente a cui Brunetto si indirizza¹.

Le français constituait également la langue la plus usitée parmi les laïcs, plusieurs nationalités confondues. Le choix de cette langue aurait donc permis à Latini de consolider un « espace politique » dans lequel ses projections politiques trouvaient du sens², c'est-à-dire de constituer un « *medium* dello schieramento guelfo » - sans pour autant que le *Trésor* ne devienne « un'opera di propaganda »³. En effet, la réorganisation du territoire guelfe était en train de se profiler, avec l'arrivée imminente de Charles d'Anjou, dont les intérêts auraient certainement mérité d'être inclus dans les projections de la génération de guelfes florentins de Latini⁴. En ce sens, nous pouvons penser que l'intention de Latini à travers ses *volgarizzamenti* (bilingues) aurait été d'organiser et d'élargir un espace de communication (et pourquoi pas de communion) entre divers réseaux, tant sociaux, politiques, que littéraires et linguistiques. Cette maniabilité de la langue constitue donc un élément clé des *volgarizzamenti* de Latini, dans la mesure où il doit adapter les notions plus techniques à des publics différents. Rappelons-le, son but ici n'est pas de « professionnaliser » (si l'on peut dire), mais plutôt de transmettre une culture à un public plus large, afin que ce dernier puisse interagir au mieux avec le monde qui l'entoure et qui est en passe de changer (finalité pratique de la connaissance)⁵.

¹ *Ibid.* [Il y a la tentative, quelle que soit la langue utilisée, de construire une relation de plaisir, de délectation, entre qui écrit [l'auteur] et son public potentiel. Dans le cas de Brunetto Latini [...], ce public est représenté par ceux qui sont engagés en politique, par ce réseau d'hommes engagés dans la lutte institutionnelle et qui ressentent l'exigence de donner un souffle à leur action. Bien sûr, lorsque Brunetto écrit le *Trésor*, il s'agit également d'un réseau d'exilés, probablement en grande partie installés en France, mais peut-être avait-il aussi l'exigence de se connecter à une littérature, celle française, qui jouit d'autorité et de prestige et qui doit donc être intégrée dans le projet d'acculturation de cette classe laïque potentiellement dirigeante à laquelle Brunetto s'adressait].

² *Ibid.* Concernant les liens avec la France, qui ne sont pas exclusivement localisables à partir de l'exil des guelfes florentins des années 60 du XIII^e siècle, cf DIACCIATI, Silvia, « *Populus noster non magis florentinus quam regius* ». *Firenze e i sovrani francesi nella seconda metà del Duecento*, dans Z. G. Baranski, T. J. Cachey Jr., L. Lombardo (dir.), *Dante e la cultura fiorentina. Bono Giamboni, Brunetto Latini e la formazione intellettuale dei laici*, Salerno, Rome, 2019, pp.15-33, qui démontre que la présence florentine était déjà établie depuis plusieurs années, mais que c'est toutefois au cours de ces années que le lien se consolida et qu'il allait stimuler les rapports des années à venir.

³ ZINELLI, Fabio, « *Pus comune a touz language* ». *La tradizione manoscritta del "Trésor" come tradizione 'globale'*, dans G. Briguglia et A. Montefusco (dir.), *Brunetto Latini intellettuale medievale, op. cit.*, pp.87-150, p.87 [medium de la faction guelfe / une oeuvre de propagande].

⁴ Cf BRIGUGLIA, Gianluca, « 'Io, Brunetto Latini'. Considerazioni su cultura e identità politica di Brunetto Latini e il Tesoretto », *op. cit.*, p.177 : « D'altra parte anche l'uso della lingua francese potrebbe essere il tentativo di indirizzarsi a un fronte che si sta ormai saldando tra i fuoriusciti fiorentini, di matrice guelfa o popolare, e il variegato campo angioino che sta assumendo una *leadership* chiara nel contesto di un vastissimo riordino della penisola italiana » [D'autre part, l'usage de la langue française pourrait aussi être la tentative de s'adresser à un front qui était en train de se consolider entre les exilés florentins, d'origine guelfe ou populaire, et le champ diversifié angevin qui était en train d'assumer un *leadership* clair dans le contexte d'une vaste réorganisation de la péninsule].

⁵ Très récemment, Maria Teresa Rachetta a également émis l'hypothèse que ce choix du français découlerait de la volonté brunétienne de transmission d'un « programma educativo ed etico scaturito dall'esperienza comunale italiana », qu'il aurait considéré comme adaptable à une culture plus globale : RACHETTA, Maria Teresa, *Infrastrutture testuali e storia della cultura: il caso del Trésor*, dans G. Briguglia et A. Montefusco (dir.), *Brunetto*

En ce sens, selon nous, l'originalité de Latini ne se trouve pas tant dans la rédaction d'une encyclopédie en tant que telle, que dans la production de celle-ci en français (langue d'exil) alors que son ancrage reste florentin (terre intime). Le caractère nécessairement hybride de son projet (dont les acteurs sont multiples et hétérogènes) l'invite à repenser le but même de la politique – d'où le réarrangement de la classification des savoirs. Cette nouvelle classification des sciences, qui culmine avec la politique et la rhétorique, bouleverse par là même la conception de la philosophie, mais aussi la manière de « faire » de la philosophie, car Latini disruptive ici un modèle traditionnel (qui était celui universitaire et des écoles médiévales), en repensant tout à la fois l'auteur, le public et l'œuvre philosophique elle-même. Au fond, Latini redimensionne ce que l'on pouvait alors qualifier de « philosophique ». À ce titre, Ruedi Imbach spécifiait très justement que, « si l'on veut savoir ce que l'on entendait par philosophie au Moyen Âge, il est impossible d'exclure un tel ouvrage, dont l'influence fut considérable »¹.

Pourtant, comme nous l'évoquions déjà en introduction et l'avons davantage souligné en première partie, Latini n'a pas véritablement trouvé de « place » dans l'historiographie de la philosophie médiévale, sauf, peut-être, au cours d'études ponctuelles réalisées ces dernières années et, surtout, grâce à un ouvrage collectif absolument récent (2025), qui fait suite à un colloque international réalisé à l'Université Ca' Foscari de Venise, où la figure « intellectuelle » de Latini a pu enfin être appréhendée de manière pluridisciplinaire, y compris par l'histoire de la philosophie². Or, Latini lui-même décrivait son *Trésor* comme une œuvre philosophique : « le corps de ce livre est composé de sagesse, en tant qu'il traite de tous les membres de la philosophie dans une somme brève »³. De plus, il annonçait, dès le départ, qu'allaient être recueillis ici les « propos merveilleux des auteurs qui, avant notre temps, ont traité de philosophie »⁴. D'autre part, la définition que Latini donnait de la philosophie était, quant à elle, tout à fait conventionnelle : il s'agit de la science souveraine, qui englobe toutes les autres (« [la] philosophie est la racine d'où croissent toutes les sciences que l'on peut connaître »). De même, on peut trouver des lieux communs, dans le *Trésor*, quant à la définition médiévale de la philosophie.

Latini *intellettuale medievale*, op. cit., pp.69-86, p.70 [programme éducatif et éthique issu de l'expérience communale italienne].

¹ IMBACH, Ruedi, *Dante, la philosophie et les laïcs*, op. cit., p.38.

² Cf BRIGUGLIA, Gianluca et MONTEFUSCO, Antonio, *Brunetto Latini, intellettuale medievale*, op. cit. Nous pouvons également mentionner ici l'ouvrage collectif réalisé il y a quelques années : MAFFIA SCARIATI, Irène, *A Scuola con ser Brunetto. La ricezione di Brunetto Latini dal Medioevo*, op. cit., qui regroupait un bon nombre d'études de spécialistes italiens.

³ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.4, I.1.1.

⁴ *Ibid.*, p.6, I.1.5.

En effet, chez Latini, la philosophie est comparée par Latini à une fontaine, métaphore qui était alors assez fréquente : « [...] tout comme une source, dont maints ruisseaux s'échappent et coulent çà et là, afin que les uns en boivent davantage et les autres moins, sans dessécher la fontaine »¹. Cela n'est pas sans rappeler la métaphore de la fontaine également présente dans la *Rettorica*, au moment où Latini explique que tout ce qu'il ajoute aux propos de Cicéron (en tant que « sponitore ») est comme une « fontaine » pour son ami, « il suo porto » :

Et sopra questo punto, anzi che 'l conto vada più innanzi, piace alle sponitore di pregare il suo porto, per cui amere è composto il presente libro non senza grande afanno di spirito, che 'l suo intendimento sia chiaro e lo 'ngegno aprenditore, e la memoria ritenente a intendere le parole che son dette inn adietro e quelle che seguitano per innanzi, si che sia, come desidera, dittatore perfetto e nobile parladore, della quale scienza questo libro è lumiera e fontana².

L'image de la « fontaine » n'est pas anodine ici : elle renvoie au moteur même de la vie – de la même manière que l'eau est indispensable pour permettre et maintenir la vie, la philosophie est indispensable à l'homme et au maintien de la vie en société. Latini va alors deviser de la philosophie comme d'une fontaine, en la rendant sécable comme autant de ruisseaux de la connaissance³. De plus, la philosophie est comparée à une dame (là encore, image assez fréquente dans l'imaginaire médiéval) : « À l'instar de Boèce, Brunet compare lui aussi la philosophie à une femme (*que il vit en semblance de dame*) ; mais ce n'est plus une

¹ *Ibid.* Il faut cependant souligner l'ambiguïté du terme « philosophie » : même si le terme semble avoir une signification générale ici, il convient de distinguer deux acceptions originaires qui ont ensuite été vectrices de deux interprétations de la philosophie (et donc, de deux courants) : la première remonte aux physiciens ioniens (VIIe-Ve s. av. n.-è.), pour qui la philosophie était la connaissance rationnelle et la recherche d'intelligibilité (autrement dit, cela désignait surtout le caractère de ce qui pouvait être saisi par l'intelligence), et la seconde acception remonte à Socrate (Ve s. av. n.-è.), pour qui la philosophie désignait toute recherche morale de la véritable destination de l'homme, ainsi que l'apprentissage de la vertu qui l'accompagne. Lorsque l'on parle de « philosophie » aujourd'hui, il s'agit plutôt de la seconde acception, et c'est également à celle-ci que Latini fait référence dans le *Trésor*, par cette définition.

² Id., *Rettorica*, op. cit., p.98, 76.2 [*Et sur ce point, avant que le récit n'aille plus loin, il plaît au sponitore [commentateur] de prier son port, pour qui le présent livre n'est pas composé sans un grand effort spirituel, que son entendement soit clair et son intelligence ouverte, sa mémoire attentive pour comprendre les paroles qui ont été dites avant et celles qui suivent, afin qu'il soit, comme il le désire, un dittatore parfait et un noble orateur, de cette science dont ce livre est la lumière et la fontaine*].

³ L'image de la fontaine apparaît également dans le contexte du développement de l'Université de Paris et de la représentation de son propre prestige : « [...] la fontaine de la Sagesse qui se répand à travers les quatre facultés de théologie, de droit, de médecine et de philosophie, comme par les quatre fleuves du Paradis à travers la terre entière qu'elle arrose et féconde de ses eaux, pour le plus grand profit spirituel et temporel de la chrétienté. L'Université de Paris, c'est encore le fleuve par lequel, après la grâce du Saint-Esprit, est arrosé et fécondé tout le paradis de l'Eglise » : GILSON, Etienne, *La servante de la théologie*, dans *Études de philosophie médiévale*, Commission des Publications de la Faculté des Lettres, Strasbourg, 1921, pp.30-50, p.47, qui renvoie ici au *Chartularium Universitatis parisiensis*, t.I, où l'on trouve une lettre de Grégoire IX (24 novembre 1229) (texte n°70, p.127) dans laquelle on peut lire : « Fluvius profecto est litterarum studium, quo irrigatur et fecundatur post Spiritus Sancti gratiam, paradisus generalis Ecclesia, cujus alveus Parisiensis civitas ex eo, quod idem studium Parisius viguit hactenus noscitur extitisse » [*L'étude des lettres est certainement un fleuve, par lequel le paradis de l'Eglise est irrigué et fertilisé, selon la grâce du Saint-Esprit, et la ville de Paris en est le réservoir, car on sait que la même étude de Paris a fleuri à cette époque*].

prostituée comme chez Bonaventure : elle est une *domina* comme chez Aubry de Reims ! »¹. En effet, chez Boèce² (v. 470-524), la philosophie apparaissait sous la semblance d'une dame consolatrice. Ancien consul (510) et *magister officiorum* sous le règne de Théodoric, Boèce fut renié de sa patrie, après avoir été suspecté de trahison envers ce dernier (qui l'accusait d'avoir établi une relation secrète avec l'empereur byzantin Julien Ier, qui voulait placer l'Italie sous domination impériale et non plus sous celle des Ariens). Envoyé en prison à Pavie, Boèce écrit *De Consolatione Philosophiae*, avant de mourir condamné en 524. L'œuvre se présente sous la forme d'un dialogue entre Boèce (alors emprisonné) et la personnification de Philosophie, qui lui apparaît lorsqu'il pleure son malheur et sa condition d'exilé, et qu'il implore la mort comme seul remède à ses maux³. Au fil du dialogue, celle-ci parvient à guérir Boèce des maux qui l'affligent, ce dernier se déclarant innocent. Elle le guide sur le chemin de la délivrance personnelle et spirituelle en échangeant avec lui au sujet de sa condition, mais aussi au sujet de la providence, de la vertu, du bonheur, etc. (De plus, chez Latini, qui avait indirectement connaissance de l'œuvre boécienne, la philosophie dépeinte comme une dame pourrait faire écho à divers sujets évoqués par Boèce dans l'ouvrage, au premier plan desquels se trouvait celui de l'exil⁴.) Par cette association, Imbach montre alors en quoi Latini peut être rapproché de certains de ses contemporains, tels que Bonaventure (env.1220-1274) ou Aubry de Reims (env.1085-1141).

En effet, tous deux comparaient déjà la philosophie à une dame, mais dans des acceptions et des perspectives bien différentes de celles de Latini : Bonaventure la considérait comme une « prostituée », alors qu'Aubry de Reims la dépeignait plutôt comme une « *domina* ». Nous nous proposons alors de comparer rapidement ici les lieux textuels où l'on trouve pareille métaphore chez ces auteurs :

¹ IMBACH, Ruedi, *Dante, la philosophie et les laïcs*, op. cit., p.39.

² De son vrai nom Anicius Manlius Severinus Boethius.

³ C'est à ce moment-là que Dame Philosophie lui apparaît : « Pendant que je m'occupais de ces tristes pensées, et que j'exhalais ainsi ma douleur, j'aperçus au-dessus de moi une femme dont l'aspect inspirait la vénération la plus profonde. Ses yeux étaient mille fois plus perçants que ceux des hommes ; les couleurs les plus vives annonçaient sa force ; sa vigueur ne paraissait point altérée, quoiqu'à son air on s'aperçut bien que sa naissance avait précédé celle des hommes les plus âgés de ce siècle. [...] On remarquait aussi qu'en quelques endroits sa robe avait été déchirée par des mains violentes, et que chacun en avait arraché ce qu'il avait pu. Dans sa main droite, cette femme majestueuse tenait des livres, et dans sa gauche elle portait un spectre » : Boèce, *La consolation de philosophie*, L. J. de Mirandol (éd.), Hachette, Paris, 1861, p.2-3.

⁴ Sur les différents sujets évoqués par Boèce dans la *Consolation*, ainsi que l'inspiration de l'image de la femme, cf RICKLIN, Thomas, *Femme-philosophe et hommes-oiseaux : essai d'une lecture satirique de la Consolatio philosophiae de Boèce*, dans A. Galonnier (dir.), *Boèce ou la chaîne des savoirs (Actes du colloque international de la fondation Singer-Polignac : 8-12 juin 1999)*, Editions de l'Institut supérieur de philosophie-Éditions Peeters, Louvain-Paris-Dudley, 2003, pp.131-146.

Brunetto Latini, <i>Trésor</i>	Bonaventure, <i>Collationes in Hexaëmeron</i>	Aubry de Reims, <i>Philosophia</i>
« Pour ce que dit Boèce, ou le livre de sa Consolation, qu'il la vit [la philosophie] en semblance de dame, en un tel habit et une si merveilleuse puissance qu'elle croissait quand il lui plaisait, à tel point que sa tête montait sur les étoiles et sur le ciel, et parcourait en amont et en aval selon le droit et la vérité. Ici commence mon conte [...] »¹. Ou encore, cet autre passage (moins explicite) : « L'homme doit veiller à ce que sa raison soit devant, comme une dame, et que le désir	« Non diligas meretricem et dimittas sponsam tuam » [<i>Tu n'aimeras pas la prostituée et tu ne délaisseras pas ton épouse</i>]. Cela renvoie à l'idée selon laquelle, si l'on préfère la philosophie de façon autonome (c'est-à-dire non orientée vers la théologie) à la sagesse chrétienne, cela revient à préférer la « prostituée » (la philosophie) et à abandonner la véritable « épouse » (la théologie), qui est également la « domina omnium scientiarum » [<i>la dame de toutes les sciences</i>]³.	« Quod non est excellentior status quam uacare philosophie » [<i>Il n'y a pas de meilleur statut que de s'occuper de philosophie</i>]. « Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum » [<i>Car les sages de ce monde sont les philosophes, et eux seuls</i>]⁴.

¹ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.6, I.1.6.

³ Les citations utilisées ici sont tirées de IMBACH, Ruedi, « *Non diligas meretricem et dimittas sponsam tuam*. Aspects philosophiques des Conférences sur les six jours de la création de Bonaventure », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 97-2 (2013), pp.367-396. Les citations latines (dont la première donne son titre à l'étude de Imbach) sont extraites de Bonaventure, *Collationes in Hexaëmeron et Bonvanturiana quaedam selecta ad fidem codd. Mss.*, M. Delorme (éd.), Collegii s. Bonaventurae ad Claras Aquas, Rome, 1934, XIX.18, IV.16. Les traductions françaises sont issues de Bonaventure, *Les Six jours de la création*, M. Ozilou (éd.), Desclée-Éditions du Cerf, Paris, 1991, p.130. Imbach fait une remarque à propos de la seconde citation : elle figure dans un passage « encore plus violent que le fragment cité, et cela d'autant plus qu'il est question de théologiens qui s'adonnent à des sciences adultérines », c'est-à-dire « ceux qui ne suivent pas ce que le pape Grégoire IX, dans la Bulle du 7 juillet 1228 avait prescrit, à savoir la soumission de la belle captive dont parle *Dt*, 21, 10-14 » (p.389, n.88). Il s'agit ici d'une référence au *Deutéronome*, chapitre 21, où l'on peut lire : « Lorsque tu partiras en guerre contre tes ennemis et que le Seigneur ton Dieu les aura livrés entre tes mains, il t'arrivera de faire des prisonniers. Peut-être remarqueras-tu, parmi les captives, une femme de belle apparence, dont tu t'éprendras ; si tu veux l'épouser et la faire entrer dans ta maison, alors elle se raser la tête, se coupera les ongles, retirera son manteau de captive et habitera dans ta maison. Elle pleurera son père et sa mère pendant un mois ; après quoi, tu t'approcheras d'elle, tu l'épouseras et elle deviendra ta femme. S'il arrive que tu ne la désires plus, tu la laisseras partir où elle voudra ; tu ne pourras absolument pas la vendre ni en tirer profit, puisque tu lui as fait violence ». Comme l'explique Etienne Gilson, ces termes décrètent, symboliquement, de « priver de tout le superflu le corps de la captive dont il veut faire son épouse », au même titre que les théologiens ont l'interdiction de s'adonner aux « vaines doctrines », même s'il ne s'agit que de les utiliser comme moyens « pour pouvoir aborder ensuite avec plus de bénéfices l'étude des choses divines ». Ainsi « nous rasons la chevelure de cette femme lorsque nous supprimons toutes les théories inutiles de la philosophie ; nous lui coupons les ongles lorsque nous en faisons tomber toutes les œuvres mortes de la superstition. Elle abandonne le vêtement dans lequel elle a été prise, lorsqu'elle se dépouille de la couche de fables et de fictions dont elle est revêtue pour laisser apparaître le fond solide de la vérité. Elle pleure son père et sa mère, parce que notre pensée considère comme des morts les inventeurs des arts libéraux et déplore avec compassion qu'ils aient péri dans l'erreur » : GILSON, Etienne, *La servante de la théologie*, op. cit., p.34 (voir aussi p.33, où Gilson parle des théologiens qui auraient délaissé les règles de saint Benoît, selon les propos de Pierre Damien : « Ils négligent de s'initier aux disciplines ecclésiastiques et ne cultivent que les sciences profanes. Et qu'est-ce donc sinon délaissé la chaste épouse dans le lit de la foi pour s'abaisser à des prostituées de théâtre ? On dirait que séduits par les charmes des courtisanes ils veulent répudier les femmes libres et violer le pacte conjugal pour s'unir aux servantes »).

⁴ KÖNIG-PRALONG, Catherine, « L'introduction à la *Philosophie* d'Aubry de Reims : Présentation et traduction », dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, 144-2 (2012), pp.97-117, p.102. Les citations latines proviennent de l'édition de GAUTHIER, René-Antoine, « Note sur Siger de Brabant (fin). II. Siger en 1272-1275 ; Aubry de Reims et la scission des Normands », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 68-1 (1984), pp.3-48, p.17-18. Catherine König-Pralong explique que le « texte d'Aubry permettait de comprendre l'article 40 de la censure que l'évêque de Paris Etienne Tempier avait promulgué le 7 mars 1277 pour canaliser les ardeurs

obéisse ; car si la volonté, qui est naturellement soumise à la raison, ne lui est pas obéissante, il trouble son corps et son esprit [...] » ¹ .		

Cette comparaison de la philosophie à une « dame » ne constitue donc pas une nouveauté, quoiqu’avec Latini, la philosophie est présentée (au même titre qu’Aubry de Reims) comme une figure qui n’a pas d’autre finalité qu’elle-même. Elle n’est pas la servante, l’esclave ou la « prostituée » (de la théologie), mais elle a une valeur propre et est pleine de noblesse (la philosophie comme fin en soi). Dans le *Trésor*, on retrouve donc des éléments traditionnels de la philosophie médiévale qui montrent que Latini s’insère dans ce champ.

En outre, après avoir décrit la philosophie, il montre que celle-ci se divise en « trois membres principaux », à savoir : la philosophie théorique, la philosophie pratique et la logique⁴. Comme nous avons pu le mentionner, le problème de la répartition ou de la division des sciences (en deux ou trois parties) gagnait de plus en plus d’importance depuis la redécouverte des écrits d’Aristote, ou du moins d’une partie de ceux-ci, dans la période où Latini rédige le *Trésor*. La classification traditionnelle des sciences en *trivium* (grammaire, rhétorique et dialectique) et *quadrivium* (arithmétique, géométrie, musique et astronomie), qui composaient les sept arts libéraux⁵ – classification typique de la Faculté des Arts⁶ – ne suffisait plus. Il convient donc maintenant de nous pencher plus attentivement sur la classification des sciences proposées dans le *Trésor*, en regard de la classification qu’il avait déjà entamée dans la *Rettorica*.

philosophiques des maîtres ès arts notamment : il était erroné et hérétique d’affirmer qu’il n’y a pas de “meilleur statut (*status*) que de s’occuper de philosophie”. Dans la *Philosophie* d’Aubry, une fois la perfection anthropologique atteinte par l’étude des disciplines spéculatives, “c’est la philosophie et on s’arrête là” – “*et sic est philosophia et ibi statur*” (éd. Gauthier, p.37). Le statut (*status*) philosophique représentait un état mais aussi un arrêt, un refus de continuer le cursus universitaire qui programmait le passage dans l’une des trois Facultés supérieures après deux ans d’enseignement réglementaires à la Faculté des arts ».

¹ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.498, II.74.3.

⁴ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.8, I.2.3.

⁵ À propos de cette dénomination des « arts » au Moyen Âge, cf ECO, Umberto, *Théories de l’art*, dans Id., *Écrits sur la pensée au Moyen Âge*, op. cit., pp.171-185, et surtout pp.176-178 (« Arts libéraux et arts serviles ») : « [...] l’art naît quand la raison s’intéresse à quelque chose à *faire*, et il est d’autant plus art qu’il a davantage à faire ; or ce qui arrive, c’est que plus un art réalise sa propre essence, plus il fait par conséquent, moins il est noble, et il devient un art mineur » (p.177).

⁶ Toutefois, comme nous l’avons déjà évoqué, bien que les arts libéraux constituaient la première étape vers les Facultés dites « supérieures » selon le modèle universitaire parisien (droit, médecine et théologie, celle-ci étant considérée comme l’aboutissement du cursus universitaire), les choses étaient différentes en Italie, notamment à Bologne, où la stricte division en quatre Facultés n’existait pas. Il n’y avait pas de Faculté de théologie à proprement parler – cette dernière n’étant en fait enseignée qu’au sein des *studia* des ordres mendiants jusqu’à la moitié du XIV^e siècle. De plus, il n’y avait qu’une formation en droit et une autre en philosophie (qui correspondait, en fait, à la logique). La subordination entre la philosophie et la théologie semblait ainsi plutôt constituer une donnée strictement parisienne. Cf VERGER, Jacques, *Les Universités au Moyen Âge*, op. cit.

2.2.2. Le traitement de la philosophie et la fonction civilisatrice de la parole dans la *Rettorica* et le *Trésor*

2.2.2.1. Le traitement de la philosophie dans la *Rettorica* et le *Trésor*

Commençons par revenir sur les deux définitions de la « philosophie » – et du « philosophe » – données par Latini dans la *Rettorica* et le *Trésor* :

<i>Rettorica</i>	<i>Trésor</i>
[17.6] « Filosofia è quella sovrana cosa la quale comprende sotto sé tutte le scienze; et è questo uno nome composto di due nomi greci : il primo nome si è phylos, e vale tanto a dire quanto “amore”, il secondo nome è sophya, e vale tanto a dire quanto “sapienza”. Onde “filosofia” tanto vale a dire come “amore della sapienza”; per la qual cosa neuno puote essere filosofo se non ama la sapienza tanto ch’elli intralasci tutte altre cose e dia ogni studio et opera ad avere intera sapienza » ¹ .	[I.2.1] « La philosophie est la véritable recherche des choses naturelles, divines et humaines, autant qu’il soit possible à l’homme de les comprendre ; d’où il advint que ceux qui étudient pour chercher et savoir la vérité de ces trois choses qui sont comprises dans la philosophie, c’est-à-dire de la divinité, des choses naturelles et des choses humaines, furent les droits fils de la philosophie, et pour cela furent appelés philosophes » ² .

La « philosophie » désigne, dans les deux cas, l’ensemble des sciences. Là où, dans la *Rettorica*, Latini met l’accent sur l’étymologie du terme pour définir (négativement) le philosophe (comme celui qui *ne peut pas* être celui qui ne met pas toute son énergie dans la recherche de la sagesse), dans le *Trésor*, il le définit à travers une description plus précise de ce qui doit constituer sa recherche, à savoir : la vérité sur les choses divines, naturelles et humaines. Et, en réalité, cette définition se trouve déjà dans la *Rettorica*, quoique sous une forme un peu différenciée. À la suite de la définition que nous venons de donner, Latini (dans la *Rettorica*) fait effectivement référence à deux auteurs, qu’il ne mentionne pas explicitement, mais qui ont tous deux défini la philosophie, l’un comme l’« inquisizione delle naturali cose e conoscenza delle divine et umane cose, quanto a uomo è possibile d’interpretare »³ et l’autre comme « onestade di vita, studio di ben vivere, rimembranza della morte e spregio del

¹ Ibid. [La philosophie est cette chose souveraine qui comprend en elle toutes les sciences ; et c’est un nom composé de deux noms grecs : le premier nom est phylos, et signifie « amour », le second est sophya, et signifie « sagesse ». Par conséquent, « philosophie » signifie autant qu’« amour de la sagesse » ; c’est pourquoi personne ne peut être philosophe s’il n’aime la sagesse autant qu’il délaisse toutes les autres choses et consacre toute son étude et tous ses efforts à avoir une sagesse complète].

² Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.6.

³ Id., *Rettorica*, op. cit., p.30, 17.6 [l’enquête des choses naturelles et la connaissance des choses divines et humaines, autant qu’il soit possible à l’homme de les interpréter].

secolo »¹. Il est difficile d'établir avec certitude qui avait en tête Latini en énonçant ces définitions, mais nous pouvons toutefois dire quelques mots relativement à leur contenu.

Tout d'abord, arrêtons-nous sur la définition du premier philosophe. Il est intéressant de voir qu'ici, Latini (dans la bouche d'un autre) sépare sa définition de la philosophie en deux pans : d'un côté, le philosophe désigne celui qui recherche les choses naturelles (« inquisizione delle naturali cose ») et, de l'autre, il est celui qui a connaissance des choses divines et humaines (« conoscenza delle divine e umane cose »). Or, dans le *Trésor*, Latini réunit ces deux éléments pour définir le philosophe (autrement dit, il n'est plus ni l'un, ni l'autre, mais les deux) : il est celui qui connaît « [la vérité] de la divinité, des choses naturelles et des choses humaines »² ou encore, un peu plus loin : « la philosophie est la vraie recherche des choses naturelles, divines et humaines »³. Il est donc intéressant de relever que Latini ne suit pas toujours le même ordre pour énoncer ces trois éléments et, dans le *Trésor*, cet ordre semble même être plutôt aléatoire (là où il distinguait les champs d'investigation dans la *Rettorica*, en mentionnant ces deux philosophes anonymes). Or, Christel Meier analysait cette définition de la philosophie donnée dans la *Rettorica*, en s'appuyant précisément sur cet ordre de présentation de ce que l'on pourrait appeler les « objets philosophiques » :

La *Rettorica* montre la compilation de deux définitions traditionnelles : celle déterminée par Cicéron (et Boèce, entre autres), qui explique la philosophie comme la connaissance des choses divines et humaines, est complétée par une seconde, dérivée du concept encyclopédique plus ancien, qui comprend la philosophie comme la connaissance de toutes les choses naturelles au sens d'un *De naturis rerum* global [...]. En combinant les deux formules universelles, Brunetto crée l'opportunité de re-spécifier son concept. Il combine la *res divinae* avec la *res naturales*, il fait varier cela avec la formule « choses célestes et terrestres » et il les oppose à la *res humanae*. Ainsi, la connaissance des choses naturelles et divines, ou célestes et terrestres, peut être subordonnée à la philosophie théorique, tandis que les *res humanae* sont spécifiées comme une connaissance de l'action spécifiquement humaine dans le cadre de la philosophie pratique et de la logique : *une (theorike) estoit de savoir la nature de toutes choses celestiaus et terrienes, la seconde et la tierce (pratique et logike) sont des humaines choses*⁴.

¹ *Ibid.* [l'honnêteté de la vie, l'étude du bien vivre, le souvenir de la mort et le mépris du siècle].

² *Id.*, *Trésor*, *op. cit.*, p.6, I.2.1.

³ *Ibid.*, p.7.

⁴ MEIER, Christel, « Cosmos politicus. Der Funktionswandel der Enzyklopädie bei Brunetto Latini », *op. cit.*, p.346-347 [dans le texte : « Die 'Rettorica' zeigt die Zusammenstellung zweier traditioneller Definitionen an: die eine nach Cicero (und Boethius u. a.) bestimmte, die die Philosophie als Erkenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge erklärt, wird ergänzt durch eine zweite, aus dem älteren enzyklopädischen Konzept stammende, die Philosophie als Wissen aller natürlichen Dinge im Sinn eines umfassenden 'De naturis rerum' versteht [...]. Mit der Verbindung beider Universalformeln schafft Brunetto sich die Möglichkeit, nach seinem Konzept neu zu spezifizieren. Er kombiniert die "res divinae" mit den "naturales res", variiert dies auch mit der Formel "himmlische und irdische Dinge" und stellt diesen die "res humanae" gegenüber. So kann das Wissen von den natürlichen und göttlichen bzw. himmlischen und irdischen Dingen der theoretischen Philosophie unterstellt werden, während die "res humanae" präzisiert werden auf ein spezifisch menschliches Handlungswissen hin unter der praktischen Philosophie und Logik : *une (theorike) estoit de savoir la nature de toutes choses celestiaus et terrienes, la seconde et la tierce (pratique et logike) sont des humaines choses* »]. Cette dernière citation est issue du *Trésor*, *op. cit.*, p.8, I.2.2.

Concernant la première partie de la définition, celle concernant l'idée selon laquelle la philosophie est la connaissance des choses humaines et divines (ou « terrestres et célestes », pour reprendre l'autre appellation qu'en donne Meier), on la retrouve effectivement chez Cicéron : « Or la sagesse est, selon la définition des anciens philosophes, “la science des choses divines et humaines ainsi que des causes dont elles dépendent” » (*rerum divinarum et humanarum*)¹. Cicéron considère la sagesse (*sapientia*) comme la connaissance des choses humaines et divines, et la philosophie est avant tout considérée comme une pratique : celle de l'art (*techne*) de l'utile (en tant que Cicéron définit précisément la tâche du *De officiis*, dans son prologue, comme étant celle de rechercher ce qui est utile ou ne l'est pas et, parmi les choses utiles, ce qui l'est le plus et ce qui l'est le moins²). La philosophie et la sagesse sont reliées en tant que la philosophie (*philosophia*) est, littéralement, l'amour de la sagesse, mais aussi l'aspiration vers elle au moyen de la théorie et de la pratique. Cela renvoie à la philosophie stoïcienne, qui pose que la fin de la philosophie est éthique : les vertus ayant trois niveaux, la philosophie va alors se diviser en autant de parties, à savoir : la physique, l'éthique et la logique. La deuxième (l'éthique³) concerne directement l'action. La sagesse est également pensée comme la première des quatre vertus (avec la communauté, la grandeur d'âme et la modération) qui mènent à l'honnêteté. Avec cette définition, la sagesse inclut donc la communauté des dieux et celle des hommes⁴.

D'autre part, Meier expliquait que la seconde partie de la définition donnée dans la *Rettorica* dérivait du « concept encyclopédique plus ancien » comprenant la philosophie

¹ Cicéron, *Les devoirs*, op. cit., p.188-189, II.2.5. On retrouve également cette définition dans les *Tusculanae disputationes*, IV.57 : « sapientiam esse rerum divinarum et humanarum scientiam cognitionemque, quae cuiusque rei causa sit » [en ligne : http://www.documenta-catholica.eu/d_Cicero,%20Marcus%20Tullius%20-%20Tusculanae%20disputationes%20-%20LT.pdf].

² Cicéron écrit ce traité pour son fils, afin de lui fournir une éducation légitime et en conformité avec le temps à venir où, l'espère Cicéron, Rome sera libre à nouveau (c'est-à-dire une République) et où les abus auront disparus. Il s'agirait d'un temps où seuls les « boni viri » dirigeraient la ville, c'est-à-dire les hommes excellents qui mêlent maîtrise de la parole et pensée philosophique (sagesse). Cela renvoie directement au mythe de l'origine de l'éloquence, déjà exposé dans le *De inventione*, sur lequel nous allons revenir dans la prochaine section.

³ L'éthique (*ethos*) est définie par Cicéron comme l'accord du destin (*fatum*) avec la responsabilité morale : Cicéron, *La République. Le Destin*, A. Yon (éd.), Gallimard, Paris, 1994, XVIII. Cette responsabilité morale a à voir avec l'immanence : il ne s'agit pas d'une norme transcendante qui agirait comme un principe impératif, mais le latin *officium* renvoie plutôt à l'« action appropriée », en tant que celle-ci s'impose à l'homme parce qu'elle est convenable, appropriée, et constitue ainsi son devoir. Le terme *officium* pourrait ainsi plutôt être traduit par « fonction propre », qui est un concept d'origine stoïcienne et sur lequel Cicéron reviendra à de multiples reprises.

⁴ On retrouve également cette mention à la « connaissance des choses humaines et divines » au début des *Institutiones* de Justinien, « le manuel officiel de droit rédigé dans les mêmes années [VIe siècle] par une commission de juristes chargés par l'empereur de réviser les textes pour les écoles juridiques de l'Empire, pour la plus grande partie sur le modèle des *Institutiones* du juriste Gaius » : QUAGLIONI, Diego, *À une déesse inconnue*, M.-D. Couzinet (trad.), Editions de la Sorbonne, Paris, 2003 [en ligne : <https://doi.org/10.4000/books.pSORBONNE.19906>]. La connaissance de la justice constituerait ainsi le poumon de la science juridique, mais la connaissance des choses divines et humaines (dans cet ordre) n'en constitue pas moins une donnée fondamentale de la « philosophie vraie » (*vera philosophia*).

« comme la connaissance de toutes les choses naturelles au sein d'un *De naturis rerum* global »¹. Cette métaphore, assez fréquente pour décrire la fonction de l'encyclopédie médiévale, consiste à considérer celle-ci comme une représentation déjà évoquée, celle d'un « livre du monde » accessible à tous :

La majorité des encyclopédies du haut Moyen Âge jusqu'au Moyen Âge tardif pourraient être décrites sous le concept de « livre du monde », d'un livre conçu comme une image, un miroir du monde, dans la mesure où il présentait ses phénomènes sensuellement perceptibles, et en partie aussi l'interprétation d'un tel *sensibilis mundus*, avec une complétude ambitieuse. [...] Le résumé des lettres de choses dans un livre, ainsi que la lecture de celui-ci, doivent permettre à l'homme, aussi limité soit sa compréhension, de saisir de manière cohérente l'ordre divin du monde et sa connaissance en détail².

Mais alors, qu'en est-il de la seconde définition de la philosophie donnée par Latini dans sa *Rettorica*, qui renvoie aux valeurs de l'honnêteté (« onestade di vita ») et du bien vivre (« studio di ben vivere »), au souvenir de la mort (« rimembranza della morte ») et au mépris du siècle ou du monde (« spregio del secolo ») ? Elle renvoie également, nous semble-t-il, à une définition stoïcienne de la philosophie. Dans son *De officiis*, Cicéron, dans cette quête vers l'utilité, définissait ainsi l'une des choses les plus utiles à l'homme : « ce qui paraît le plus splendide, c'est ce qui a été accompli par une âme grande, fière et pleine de mépris pour les choses humaines »³. Par là même, Cicéron loue le peuple romain, qui se serait précisément distingué par sa grandeur d'âme, visible lors des épreuves militaires. Ce mépris doit cependant s'exercer en cohabitation avec la justice, en gardant toujours en vue le bien commun (la République). Rappelons en effet que, dans une perspective stoïcienne, la volonté libre se définit comme la capacité de distinguer ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas. La sagesse consiste à vouloir (librement) ce qui arrive nécessairement. L'homme doté d'une grande âme sera donc celui capable de se délester (voire d'annihiler) des choses extérieures qui ne dépendent pas de lui, comme la mort. Par ailleurs, « l'honnêteté » constitue la valeur centrale de l'ouvrage cicéronien :

¹ MEIER, Christel, « Cosmos politicus », *op. cit.*, p.346-347 [dans le texte : « die Philosophie als Wissen aller natürlichen Dinge im Sinn eines umfassenden 'De naturis rerum' versteht »].

² *Ibid.*, p.318-319 [dans le texte : « Die Mehrzahl der Enzyklopädien vom frühen bis ins hohe und spätere Mittelalter konnte unter der Vorstellung vom "Weltbuch" beschrieben werden, von einem Buch, das als Abbild, Spiegel der Welt konzipiert war, insofern es deren sinnlich wahrnehmbare Phänomene, zum Teil auch die Deutung eines solchen 'sensibilis mundus' mit angestrebter Vollständigkeit präsentierte. [...] Die Zusammenfassung der Ding-Lettern in einem Buch sowie das Lesen in diesem sollen dem Menschen, wie begrenzt auch sein Begreifen sei, das zusammenhängende Erfassen der göttlichen Welordnung wie ihrer Kenntnis im einzelnen gewähren »].

³ Cicéron, *Les Devoirs*, *op. cit.*, p.71, I.18.61.

Outre l'enseignement d'un père à son fils sur une matière grave et embrassant tous les secteurs de l'activité des hommes, l'écrit témoigne du soubassement philosophique qui permet de comprendre l'engagement inconditionnel de Cicéron en faveur de sa patrie, de la justice et de la cause du bien moral, c'est-à-dire de l'honnête¹.

L'honnêteté est effectivement conçue, ici, comme une fin en soi : elle doit être recherchée pour elle-même. Accomplir son devoir (responsabilité morale) consiste dans l'honnêteté (en tant que seul bien) et l'honnêteté de la vie n'a d'autres sens, pour Cicéron, que d'accomplir ses devoirs. L'honnêteté constituera ainsi la valeur suprême et fin humaine qui découlera naturellement des quatre vertus susmentionnées (sagesse, communauté, grandeur d'âme et modération).

Par conséquent, selon nous, ces deux définitions de la philosophie (anonymes) données par Latini ne s'opposent pas. Bien qu'il fasse bien plus souvent référence (du moins, de façon explicite) à la première, les deux nous semblent intimement reliées et même utilisées dans le corpus du Florentin. Il nous semble ainsi que le *Trésor* et la *Rettorica* apparaissent comme de véritables outils pédagogiques destinés à « philosopher », en conformité à la fois avec la définition cicéronienne (stoïcienne) de la philosophie (comme recherche des choses humaines et divines) d'une part, et celle de l'encyclopédisme médiéval d'autre part (comme recherche des choses naturelles, c'est-à-dire connaissance du « monde »). En ce sens, la classification des sciences nécessitait, pour Latini, d'être repensée. Dans la *Rettorica*, Latini initie cette nouvelle conception de la philosophie, qui sera donc affirmée et complétée dans le *Trésor*. Mettons en regard les deux traitements opérés par Latini sur la classification des connaissances. Tout d'abord, l'origine de ce traitement. La philosophie serait née de trois questions que se posèrent les hommes et autour desquelles toutes les sciences gravitent :

<i>Rettorica</i>	<i>Trésor</i>
[17.8] « La prima quistione era che dovesse l'uomo fare e che lasciare. La seconda quistione era per que ragione dovesse quel fare e quell'altro lasciare. La terza quistione era di sapere le nature di tutte cose che sono » ² .	[I.2.2] « [...] l'une était de savoir la nature de toutes les choses célestes et terrestres, la deuxième et la troisième celle des choses humaines. Dont la deuxième est de savoir quelles choses nous devons faire et lesquelles non, la troisième est de savoir les preuves pour lesquelles l'on doit faire les unes et les autres non » ³ .

¹ MERCIER, Stéphane, *Introduction*, dans Cicéron, *Des Devoirs*, op. cit., p. xv.

² Brunetto Latini, *Rettorica*, op. cit., p.30 [La première question était [de savoir] quelles choses que l'homme devait faire et lesquelles devait-il abandonner. La deuxième question était [de savoir] pour quelles raisons il devait faire les unes et abandonner les autres. La troisième question était de savoir les natures de toutes les choses qui existent].

³ Id., *Trésor*, op. cit., p.8.

De là, la philosophie peut être répartie en trois sciences générales – une pour chaque question¹ – comme suit :

<i>Rettorica</i>	<i>Trésor</i>
[17.9] « Et la prima di queste scienze, cioè <u>pratica</u> , è per dimostrare la prima quistione, cioè che debbia uomo fare e che lasciare. La seconda scienza, cioè <u>logica</u> , è per dimostrare la seconda quistione, cioè per che ragione dovesse quel fare e quello altro lasciare » ² .	[I.3.1] « Dont la première, c'est-à-dire la <u>théorique</u> , est cette science spécifique qui nous enseigne la première question, de savoir et connaître les natures de toutes les choses célestes et terrestres » ⁴ .
[17.11] « La terza scienza, cioè <u>teorica</u> , si è per dimostrare le nature di tutte cose che sono [...] » ³ .	[I.4.1] « <u>Pratique</u> est la deuxième science de la philosophie, qui nous enseigne ce que l'on doit faire et ne pas faire » ⁵ .
	[I.4.1] « <u>Logique</u> est la troisième science de la philosophie, celle qui nous enseigne précisément à prouver et démontrer les raisons pour lesquelles l'on doit faire certaines choses et ne pas en faire d'autres. Et cette raison, aucun homme ne peut correctement la démontrer sinon avec la parole, donc la science logique est celle avec laquelle l'on peut prouver et donner les raisons pour lesquelles [pourquoi] et comment ce que nous disons est aussi vrai que nous le prétendons » ⁶ .

Il ressort de cette première comparaison entre la *Rettorica* et le *Trésor*, que Latini ne présente pas les parties de la philosophie dans le même ordre. Là où, dans la *Rettorica*, il suit le schéma pratique-logique-théorique, en tant que la pratique est « la prima scienza », dans le *Trésor*, il suit plutôt le schéma suivant : théorique-pratique-logique. Comment expliquer ce

¹ *Ibid.* (I.2.3) : « Puisque ces trois questions furent traitées et examinées longuement entre les autres clercs sages et parmi les philosophes, ils en trouvèrent dans leur mère philosophie les trois principaux membres, c'est-à-dire les trois types de sciences pour enseigner et prouver la vraie raison des trois questions dont j'ai parlé ci-dessus » et *Rettorica*, p.30 (17.8) : « Et perciò che le questioni fuoro tre, sì convene che' savi filosofi partissero filosofia in tre scienze, cioè Teorica, Pratica e Logica », quoique, immédiatement après, Latini ne les présentera plus dans cet ordre.

² *Id.*, *Rettorica*, *op. cit.* p.31 [Et la première de ces sciences, c'est-à-dire la pratique, est pour démontrer la première question, à savoir ce que l'homme doit faire et ce qu'il doit abandonner. La deuxième science, c'est-à-dire la logique, est pour démontrer la deuxième question, à savoir pour quelles raisons il doit faire ou abandonner ces choses].

³ *Id.*, *Rettorica*, *op. cit.*, p.31 [La troisième science, c'est-à-dire théorique, consiste à démontrer les natures de toutes les choses qui existent].

⁴ *Id.*, *Trésor*, *op. cit.*, p.8.

⁵ *Id.*, *Trésor*, *op. cit.*, p.10.

⁶ *Ibid.*, p.14.

changement ? Il serait tout d'abord intéressant de nous demander ce que Latini entendait par « la prima » ici : ce qualificatif renvoie-t-il à un rapport hiérarchique qui placerait la science pratique au sommet de la philosophie, ou bien cela renvoie plutôt à « la première » question que se sont posés les hommes, dans une perspective généalogique ?

Dans la *Rettorica*, au moment où Latini présente les questions que se sont posées les hommes et les sciences correspondantes, l'ordre des questions n'est à nouveau pas le même que dans le *Trésor*. Dans la *Rettorica*, la première question que se posèrent les hommes (à savoir : qu'est-ce que l'homme doit faire et ne pas faire ?) correspond à la deuxième question évoquée par Latini dans le *Trésor*, et toutes deux correspondent à la science pratique. Dans le *Trésor*, en revanche, la première question est celle qui concerne « la nature de toutes les choses célestes et terrestres », qui correspond à la science théorique, elle-même placée en troisième et dernière position dans la *Rettorica*, en tant que science qui démontrent « les natures de toutes les choses qui existent ».

Par ailleurs, notons que, par cette dernière définition (dans la *Rettorica*), Latini semble englober sous une même catégorisation toutes les choses, qu'elles soient célestes, naturelles ou humaines, ce qu'il semble précisément corriger dans le *Trésor*, en montrant que la science théorique ne s'intéresse qu'aux « choses célestes et terrestres ». Par la suite, l'ordre des questions que se posèrent les hommes n'est plus le même dans le *Trésor*. Là encore, il est difficile de savoir ce que Latini avait précisément en tête, mais tout nous laisse croire qu'il pensait à ces questions dans un ordre chronologique. Dans le *Trésor*, avant l'énumération desdites questions, Latini recontextualisait en effet le propos :

Il est vrai qu'au commencement du monde, lorsque les hommes, qui vivaient comme des bêtes, seuls, connurent pour la première fois la dignité de la raison et de la connaissance que Dieu leur avait donnée, ils voulurent savoir la vérité des choses appartenant à la philosophie et cherchèrent dans trois questions [...] ¹.

Cela laisse penser que la présentation des trois questions suit un ordre chronologique, puisque le récit s'insère précisément dans un récit de la genèse du monde. Or, dans la *Rettorica*, cette question de la nature des choses (terrestres et célestes) n'arrive qu'en troisième position. Il semble donc que, dans la *Rettorica*, Latini ne présente pas (comme ce sera le cas dans le *Trésor*) un ordre chronologique des sciences, mais plutôt un ordre hiérarchique. Cela paraît d'autant plus justifié que le troisième livre du *Trésor* portera, de façon approfondie, sur la philosophie pratique, avec l'enseignement de l'art de la parole et de la politique. La vocation

¹ *Ibid.*, p.6-8, I.2.2.

pratico-politique de l'encyclopédie se recoupe donc avec cette présentation hiérarchisée des sciences dans la *Rettorica* : la philosophie pratique est bien « la prima scienza » dans l'esprit de Latini, et il semblait avoir cette perspective en tête dès l'élaboration de la *Rettorica*. De plus, bien que, dans cet ouvrage, Latini commence par présenter la philosophie pratique, il ne la présentera en détail qu'en dernière, c'est-à-dire après la logique et la philosophie théorique. Là encore, la visée semble donc être celle de la philosophie pratique. Pour que le format de l'ensemble soit le plus clair possible, nous en proposons une synthèse ci-dessous, qui permettra de mettre en regard l'organisation des sciences dans les deux traités :

<i>Rettorica</i>	<i>Trésor</i>
C'est au chapitre 17 (qui correspond au chapitre 5 du <i>De inventione</i>) que Latini entreprend sa classification des sciences : « Tullio ae finito il prologo, e comiucia a dire di eloquenzia »¹. 17.5 : Afin de présenter la suprématie de la rhétorique, il convient au préalable de définir l'organigramme des sciences. 17.6 : Définition générale de la philosophie : étymologie et référence à deux autres définitions. 17.7 : Définition de la définition. 17.8 : Les trois questions que se posèrent les hommes et les trois sciences correspondantes : 1) « Teorica ; 2) Pratica ; 3) Logica »². 17.9 : Question de la pratique (2) et question de la logique (3). 17.10 : Précisions sur la logique (3). 17.11 : Question de la théorique (1) et précisions. 17.12-13 : Précisions sur la théorique (1). 17.14 : Précisions sur la pratique (2) : « Or si torna il conto dello sponitore di questo libro alla prima parte di filosofia*, della quale è lungamente taciuto, e dicerà tauto d'essa prima parte, cioè pratica, che pervegna a dire quella gloriosa Rettorica »³. 17.15-22 : Précisions sur la pratique (<i>scienza civile</i>) (2).	I.2.1 : Définition générale de la philosophie. I.2.2 : Les trois questions que se posèrent les hommes. I.2.3 : Réponses dans la philosophie. I.3 : Précisions sur la philosophie théorique. I.4 : Précisions sur la philosophie pratique. I.5 : Précisions sur la logique.

¹ Id., *Rettorica*, op. cit., p.28 [Tullius a fini le prologue, et commence à parler d'éloquence].

² Ibid., p.30.

³ Ibid., p.32 [Maintenant le récit du commentateur de ce livre revient à la première partie de la philosophie, qui a été longtemps muette, et il dira tout de cette première partie, c'est-à-dire de la pratique, qui conduit à cette glorieuse Rhétorique].

*Là encore, l'ordre présenté n'est plus le même qu'au départ, mais l'on retrouve cette idée de « prima » (scienza, parte...).

Voyons maintenant le contenu plus détaillé de ces trois sciences, en commençant par la philosophie théorique¹ :

<i>Rettorica</i> [17.11-13]	<i>Trésor</i> [I.3]
Latini divise la philosophie théorique en trois sciences (car les natures de toutes choses sont de trois types) : 1) <i>teologia</i> : objets non corporels qui ne se meuvent pas parmi les choses corporelles ; 2) <i>fisica</i> : objets corporels qui se meuvent parmi les choses corporelles ; 3) <i>matematica</i> : objets non corporels qui se meuvent parmi les choses corporelles.	Latini revient sur la différence de natures entre les choses (mêmes définitions que dans la <i>Rettorica</i>). Ces trois natures correspondent à autant de sciences qui s'intéressent à elles : 1) <i>théologie</i> , 2) <i>physique</i> , 3) <i>mathématiques</i> .
1) La théologie a trait aux choses incorporelles (comme Dieu).	1) La théologie <i>est la plus haute des trois sciences, en ce qu'elle dépasse le ciel : par elle, nous pouvons connaître Dieu le tout puissant, croire en la sainte Trinité du Père, du Fils et du Saint Esprit en une seule substance, et développer la foi catholique et la loi de la sainte Eglise. Elle nous enseigne ainsi tout ce qui appartient à la divinité.</i>
2) La physique concerne les choses corporelles (comme les animaux et tout ce qui a un corps). De là est née la médecine ² .	2) La physique nous permet de connaître la nature <i>des hommes et des animaux, des oiseaux, des plantes, des pierres et des autres choses corporelles qui sont parmi nous.</i>
3) Les mathématiques concernent les choses incorporelles qui gravitent autour des choses corporelles (<i>le cose incorporali le quali sono intorno le corpora</i>). Les mathématiques sont, à leur tour, divisées en quatre sous-parties : 3.1) <i>arismetrica</i> , 3.2) <i>musica</i> ,	3) Les mathématiques (même définition que dans <i>Rettorica</i>) se divisent en : 3.1) <i>arithmétique</i> , 3.2) <i>musique</i> , 3.3) <i>géométrie</i> , 3.4) <i>astronomie</i> .

¹ Précisions importantes concernant les trois tableaux à venir :

- Les termes en **gras** correspondent aux différentes sciences mentionnées et permettent de gagner en clarté dans l'organisation du tableau (repères).
- Les termes en *italique* correspondent aux citations issues du texte (même organisation que dans les précédents tableaux) : les références/traductions seront indiquées en notes.
- Les termes soulignés correspondent aux ajouts apportés par Brunetto Latini dans son *Trésor*, par rapport à la *Rettorica*, ou bien aux éléments présents dans la *Rettorica* mais absents dans le *Trésor*.
- La couleur **bleue** indique le premier niveau de sciences comprises dans la science concernée (théorique, pratique ou logique).
- La couleur **verte** indique le deuxième niveau de sciences comprises dans les sciences du premier niveau.
- La couleur **jaune** indique le troisième niveau de sciences comprises dans les sciences du deuxième niveau.

² Brunetto Latini, *Rettorica*, op. cit., p.32, 17.12 : « chē, poi che fue conosciuta la natura dell'uomo e delli animali e de' loro cibi e dell'erbe e delle cose, assai bene poteano li savi argomentare la sanezza e curare la malizia » [*car une fois connue la nature de l'homme et des animaux, leur nourriture, leurs herbes et autres choses, le sage pouvait très bien discuter de la santé et guérir la malice*].

3.3) <i>geometria</i>, 3.4) <i>astronomia</i>. 3.1) L'arithmétique concerne les nombres et les comptes. Comparaison avec le boulier. 3.2) La musique concerne l'harmonisation des voix et des sons. 3.3) La géométrie concerne les mesures et les proportions entre les choses. 3.4) L'astronomie traite de la disposition du ciel et des étoiles¹.	3.1) L'arithmétique nous permet de compter : <u>addition, multiplication, soustraction, division</u> ; comparaison au boulier et à l'algorithme. 3.2) La musique nous apprend la voix et les sons, à travers le chant et <u>les instruments, pour le plaisir des hommes ou de Dieu (à l'église)</u>. 3.3) La géométrie nous apprend les mesures et les proportions, <u>en longueur, largeur et hauteur, par laquelle les anciens sages s'efforcèrent par habileté de trouver la grandeur du ciel et de la terre, la hauteur entre l'un et l'autre, et d'autres proportions dignes de merveille</u>. 3.4) L'astronomie nous enseigne <u>l'ordonnancement du ciel, du firmament et des étoiles, ainsi que le cours des sept planètes par leur zodiaque, et comment change le temps en chaud et froid, ou en pluie et sec ou vent, grâce aux règles des étoiles</u>.

Penchons-nous maintenant sur la logique, telle que Latini la présente dans les deux ouvrages :

<i>Rettorica</i> [17.10]	<i>Trésor</i> [I.5]
Latini divise la logique en trois parties : 1) <i>dialectica</i>, 2) <i>fidique</i>, 3) <i>soffistica</i>.	<u>Latini montre que le lien entre la logique et la parole – on ne saurait exposer les raisons pour lesquelles on doit faire ou ne pas faire certaines choses (question affiliée) sans la parole – et divise alors la logique en trois parties :</u> 1) <i>dialectique</i>, 2) <i>fidique</i>, 3) <i>sophistique</i>.
1) La dialectique nous enseigne à questionner l'autre et à disputer avec lui.	1) La dialectique nous enseigne à <i>chercher querelle, à contester et à disputer² les uns avec les autres, à faire les questions et les défenses</i> .
2) La fidique ³ nous enseigne à prouver les propos (les nôtres ou ceux d'un autre) avec de vrais arguments.	2) La fidique nous apprend à prouver la véracité des paroles énoncées et <i>que la chose est telle qu'elle fut énoncée par droite raison et droits arguments</i> .
3) La sophistique nous apprend, en revanche, à prouver les propos (les nôtres ou ceux d'un autre)	La sophistique nous enseigne également à prouver les paroles, mais en employant <i>la ruse, de fausses raisons et des sophismes, c'est-à-dire</i>

¹ *Ibid.*, p.31-32.

² Dans le texte : « enseigne tancier et contendre et desputer » : il est en fait difficile de traduire diversement ces trois verbes en français modernes. L'idée principale est celle de l'art de la dispute.

³ Sur l'usage de ce terme et sa traduction française, cf MESSELAAR, Patrus Adrianus, *Le vocabulaire des idées dans le Trésor de Brunet Latin*, op. cit.

avec des faux arguments et des raisonnements infinis ¹ .	<i>des arguments qui ont une apparence et une couverture de vérité, mais il n'y a que du faux².</i>

Il nous reste maintenant à nous pencher sur la philosophie pratique :

<i>Rettorica</i> [17.14-20]	<i>Trésor</i> [I.4.1-9]
Latini divise la philosophie pratique en trois catégories : 1) <i>Etica</i>, 2) <i>Iconomica</i>, 3) <i>Politica</i>.	Latini divise la philosophie pratique en trois sciences <u>car, de la même manière que les natures des choses pouvaient être de trois types (philosophie théorique), ce que l'on doit faire et ne pas faire dépend du type de gouvernement dont on a affaire :</u> 1) <i>Ethique</i> : <u>faire des choses et en esquiver d'autres pour se gouverner soi-même ;</u> 2) <i>Économie</i> : <u>pour gouverner sa famille, sa maison, son patrimoine et son héritage ;</u> 3) <i>Politique</i> : <u>pour gouverner des hommes, ou un royaume, ou un peuple ou une cité, en temps de paix comme en temps de guerre.</u>
1) L'éthique nous enseigne à bien vivre avec politesse et à avoir connaissance des choses honnêtes, utiles, ainsi que leurs contraires. Pour cela, elle nous apprend à développer quatre vertus, que sont la prudence, la justice, la force et la tempérance, tout en évitant les vices (orgueil, envie, colère, avarice, gourmandise et luxure).	1) L'éthique apprend tout d'abord à se gouverner soi-même, à cultiver l'honnête en poursuivant les vertus et chassant les vices : <u>car personne ne pourrait vivre selon le bien et l'honnête dans ce monde, ni soi-même et ni avec les autres, s'il ne gouvernait pas sa vie et n'adressait pas ses mœurs vers la vertu.</u>
2) L'économie nous enseigne à ce qu'il faut faire ou ne pas faire en ce qui concerne son propre gouvernement ainsi que celui de sa famille.	2) L'économie nous apprend à gouverner notre famille ainsi que nous-mêmes, mais aussi <u>à préserver et accroître notre patrimoine et notre héritage, à avoir du bien meuble et du patrimoine, afin de dépenser et d'économiser, en fonction du lieu et du temps.</u>
3) La politique nous enseigne quoi faire pour <i>fare e mantenere e reggere le cittadi e comunanze</i>³. Cela peut se faire de deux manières : 3.1) <i>in fatti</i>, 3.2) <i>in detti</i>. (Nous avons déjà pu expliquer en détail cette distinction, en 2.2.1.1)	3) La politique est <u>incontestablement la plus haute science et le plus noble métier qui soit parmi les hommes, car elle nous enseigne à gouverner les étrangers d'un royaume et d'une ville, un peuple et une commune en temps de paix et de guerre, selon la raison et la justice. Et elle nous enseigne ainsi tous les arts et tous les métiers qui sont nécessaires à la vie humaine ; c'est-à-dire en deux manières :</u> 3.1) <i>car les uns sont en œuvres,</i>

¹ Brunetto Latini, *Rettorica*, op. cit., p.31.

² Id., *Trésor*, op. cit., p.14.

³ Id., *Rettorica*, op. cit., p.33 [faire, maintenir et gouverner les villes et les communautés].

3.1) La politique dans les faits concerne les arts et métiers indispensables au maintien de la vie en communauté (drapiers, forgerons). 3.2) La politique dans les paroles est une science qui ne concerne que la langue et se divise, par cela même, en trois sous-catégories : 3.2.1) <i>gramatica</i>, 3.2.2) <i>dialettica</i>, 3.2.3) <i>rettorica</i>. 3.2.1) La grammaire constitue <i>intrata e fondamento di tutte le liberali arti et insegna drittamente parlare e drittamente scrivere, cioè per parole proprie senza barbarismo e senza solologismo</i>¹. La grammaire est donc à la fois nécessaire au <i>dire</i> et au <i>dittare</i>. 3.2.2) La dialectique <i>si pruova le sue parole per argomenti che danno fede alle sue parole</i>². Elle est également indispensable au <i>dire</i> et au <i>dittare</i>, afin que les auditeurs croient en nos paroles. 3.2.3) La rhétorique (<i>rettorica</i>) est la science qui <i>truova et adorna le parole avenanti alla materia, per le quali l'uditore s'accieta e crede e sta contento e muoversi a volere ciò ch'è detto</i>³. De la même manière que la grammaire et la dialectique, la rhétorique est tout aussi importante pour le <i>dire</i> comme pour le <i>dittare</i>. (Synthèse de Latini) <u>Par la grammaire, l'orateur et le dictator doivent parler et écrire correctement afin que ses mots soient justement interprétés ; par la dialectique, il prouve ses paroles et en démontre les raisons ; et par la rhétorique, il embellit et orne son discours, afin que l'auditeur le croit et soit heureux de faire ce qu'il veut</u>⁴.	<i>3.2) et les autres en paroles.</i> 3.1) La politique en œuvres concerne les métiers manuels (forgerons, drapiers, <u>cordonniers</u>) nécessaires à la vie des hommes : <u>ce sont les arts mécaniques</u>. 3.2) La politique en paroles concerne les métiers de parole, qui sont de trois sortes : 3.2.1) <i>grammaire</i>, 3.2.2) <i>dialectique</i>, 3.2.3) <i>rhétorique</i>. 3.2.1) La grammaire est <i>le fondement et la porte d'entrée des autres sciences, qui nous enseigne à parler, écrire et lire droitement, sans le vice de barbarisme et de solécisme</i>. 3.2.2) La dialectique nous apprend à prouver nos paroles <u>par la raison</u> et par des arguments qui donnent de la foi à nos propos. 3.2.3) La rhétorique nous <i>enseigne à trouver, ordonner et prononcer de bonnes et belles paroles pleines de sentences, selon ce que le sujet requiert. C'est la mère des discoureurs, c'est l'enseignement des auteurs, c'est la science qui adresse le monde tout d'abord à bien agir, puis qui le dirige par la prédication des saints hommes, par les divines Ecritures et par la loi des hommes qui gouvernent selon le droit et la justice</i>⁵.

Comme nous le mentionnions en amont, dans son *Trésor*, Latini traite de la philosophie théorique (l'argent) dans son premier livre, puis passe à la philosophie pratique et à la logique dans le deuxième livre (pierres précieuses), avant de terminer par l'étude de la rhétorique et de la politique (or fin). Il ressort de tout cet édifice que la classification des sciences présentée

¹ *Ibid.*, p.34 [entrée et fondement de tous les arts libéraux et enseigne à parler et à écrire correctement, c'est-à-dire en utilisant des mots appropriés, sans barbarismes et sans syllogismes].

² *Ibid.* [[nous permet de] prouver nos paroles par des arguments qui leurs donnent foi].

³ *Ibid.* [trouve et orne les paroles à propos d'un sujet, par lesquelles l'auditeur s'accorde, croit, est content et est poussé à vouloir ce qui est dit].

⁴ *Ibid.*, p.33-35.

⁵ *Id.*, *Trésor*, op. cit., p.10-12.

dans le *Trésor* est bien plus aboutie et détaillée que dans la *Rettorica*. Le lien entre la philosophie pratique et les sciences de la politique et de la parole (rhétorique) est clairement établi. Afin de pouvoir démontrer l'importance de la rhétorique et de pouvoir en faire une science politique (ce qui était l'enjeu de la *Rettorica*), il fallait approfondir le lien entre parole et pouvoir, ce que fait Latini dans le *Trésor*, en dédiant la totalité du livre III à la politique, où le futur dirigeant trouvera de riches conseils concernant le gouvernement de la cité et la maîtrise de l'art oratoire. L'importance de la *Rettorica* n'en n'est pourtant pas amoindrie, dans la mesure où le projet était déjà en train de se consolider. C'est ici que Latini entame la démonstration du lien entre parole et politique : cela peut se voir dans le titre même de l'œuvre et dans la façon dont Latini écrit « rhétorique » tout au long du traité : « *rettorica* », avec deux « t ». Comme nous le spécifions dans notre première section de cette deuxième partie, ce choix orthographique n'est pas un hasard mais, comme l'expliquait Beltrami, le signe d'une préoccupation, typique du XIII^e siècle italien, entre deux figures urbaines importantes : le « rétor » d'un côté, ou rhéteur (celui qui sait prononcer de beaux discours, qui sait persuader son public), et le « rettor » de l'autre, ou rector (celui qui gouverne, qui régit la commune). Cela démontre que l'ambition de Latini n'est pas seulement de traduire le *De inventione* de Cicéron. Comme l'explique Johannes Bartuschat :

Brunetto donne toutefois une interprétation plus politique de l'idéal cicéronien de l'union de sagesse et d'éloquence : l'orateur est le *rettore* dans lequel se confondent les rôles du *rector* et du *rhetor*. Cette nouvelle conception peut s'appliquer aussi à Brunetto lui-même : par la divulgation d'une théorie rhétorique, qui est aussi une théorie politique et morale, Brunetto accomplit une mission essentielle pour la cité¹.

Cela permet à Latini d'appréhender la rhétorique comme une science politique faisant elle-même partie d'un système scientifique dans lequel elle est partie intégrante de la philosophie pratique. Ainsi, le *Trésor* « réalise ce programme [...] et confirme encore une fois le lien étroit – qui caractérise la vulgarisation du XIII^e siècle – entre la théorie et l'application »². Par là même, Latini transcende le modèle cicéronien³ en spécialisant davantage ce qu'est la rhétorique – dans la réalité communale – : elle n'est plus seulement l'étude de la formulation du discours oral (*elocutio*), mais elle touche aussi, désormais, la dimension écrite (le discours épistolaire). De plus, bien que Cicéron affirmait un lien entre rhétorique et « science

¹ BARTUSCHAT, Johannes « La parole dans la cité : Rhétorique, littérature et politique dans la Toscane du XIII^e siècle », dans *Philosophical Readings. Online Journal of Philosophy*, 12-1 (2020), pp.52-60, p.56.

² *Ibid.*

³ Cf LEVERGEOIS, Bertrand, dans Brunetto Latini, *Le Petit Trésor. Il Tesoretto*, op. cit., pp.9-40.

civile » (traduit chez Latini par « scienza delle cittadi »)¹, Latini souhaite élargir et consolider ce lien et anticipe ainsi, par une classification des sciences dans son commentaire au *De inventione*, ce qui sera clairement exprimé dans le *Trésor*. Ici, en effet, on retrouve la rhétorique dans la politique « in detti » (en paroles), aux côtés de la grammaire et de la dialectique (reformant ainsi le *trivium* médiéval). Le propos du « sponitore » dans la *Rettorica* – l'idée selon laquelle la rhétorique n'est pas seulement une partie de la science politique, comme l'affirmait Cicéron – est ici justifié. Or, selon Beltrami, cette justification ne se ferait pas sans quelques difficultés : « un chiaro segno di questa difficoltà è il fatto che alla fine la dialettica risulta duplicata, come parte della logica e poi di nuovo della politica »². Certains chercheurs ont effectivement lu cette présence double de la dialectique dans le système brunétien comme une incohérence et une faiblesse de son système. Nous ne sommes pas tout à fait d'accord.

Comme on l'a dit, dans cette philosophie éminemment laïque, la raison pratique occupe la première place et cela n'est pas sans conséquence pour la perception de la « philosophie » elle-même – au point que cette suprématie de la « philosophie pratique » se retrouvera, quelques années plus tard, dans le *Convivio* de Dante, qui complètera la réévaluation du système des sciences opéré par Latini, celui-ci n'ayant pas encore (rappelons-le) connaissance de la *Politique* aristotélicienne³. Il est possible que Latini ait déjà pu intuitionner cette idée dans

¹ Cicéron, *De l'invention*, op. cit., p.61 ; Brunetto Latini, *Rettorica*, op. cit., p.28.

² BELTRAMI, Pietro G., *Introduzione*, op. cit., p.xv [un signe clair de cette difficulté est le fait qu'à la fin, la dialectique s'en trouve dupliquée, comme partie de la logique et ensuite, à nouveau, de la politique]. Il renvoie, en note, à l'étude de MARIGO, Aristide, « Cultura letteraria e preumanistica nelle maggiori Enciclopedie del Dugento : lo "Speculum" ed il "Trésors" », dans *Giornale Storico della Letteratura Italiana*, 68-204 (1916), pp.289-326, qui voyait dans cette répétition de la dialectique dans le *Trésor* la preuve de la « superficialité » de Latini. Selon Beltrami, bien que cette approche ne soit plus légitime, l'étude de Marigo reste tout de même importante.

³ Dante, *Le Banquet*, dans Id., *Ceuvres complètes*, op. cit.. Plus précisément, Dante va affirmer la supériorité de la « Morale Philosophie », qu'il considère comme le « point culminant du savoir humain » : IMBACH, Ruedi et KÖNIG-PRALONG, Catherine, *Le défi laïque : existe-t-il une philosophie de laïcs au Moyen Âge ?*, op. cit., p.91. Les auteurs font le lien avec Brunetto Latini : « Brunetto avait rompu avec le primat de la philosophie théorétique. Mais il ne disposait pas d'une connaissance étendue du corpus aristotélicien, si l'on fait abstraction de l'éthique. Par opposition, Dante est très familier avec l'ensemble des œuvres majeures du Stagirite, aussi bien dans le domaine de la philosophie théorétique que dans celui de la philosophie pratique. Lorsqu'il place la philosophie morale au-dessus de la métaphysique dans la hiérarchie des sciences, il réalise donc cette évaluation inhabituelle relativement à la connaissance des choses » (p.90). Il y a ici une véritable « transformation du discours scolastique » (p.147). Dante, qui propose une « troisième voie » entre la doctrine des maîtres ès Arts du XIII^e siècle (aristotélisme radical) et la doctrine thomiste (considération d'une *visio beatifica*) concernant l'accessibilité au bonheur, démontre en effet que l'accomplissement de l'être humain se situe dans le développement de la Morale. Dans une considération strictement humaine du bonheur, la science la plus parfaite (car la plus accessible ici et maintenant) n'est pas la métaphysique mais la morale. Elle n'est pas considérée comme une fin en soi, mais comme une fin nécessaire à l'homme sur terre. La classification des sciences qu'opérera Dante s'établira ainsi « selon leur aptitude croissante à nous béatifier » : GILSON, Etienne, *Dante et la philosophie*, Vrin, Paris, 1985, p.108 [1^{re} éd. : 1939 ; rééd. : 2002]. Dans ce cadre, Dante établira une analogie entre les sciences et les lieux (observant des similitudes entre les sciences et la voûte céleste) : au premier plan, les sciences du *trivium* et du *quadrivium* correspondront aux premiers lieux (Lune, Mercure, Vénus (qui correspondra à la rhétorique*), Soleil, Mars, Jupiter, Saturne) ; au deuxième plan, la physique et la métaphysique seront considérées comme ex-aequo ; et au troisième plan, s'élèvera la Morale Philosophie, correspondant au Cristallin (ou Premier Mobile). Bien que la théologie sera associée, par la suite, au ciel de l'Empyrée (au-dessus du Cristallin), cette science et ce ciel seront en fait appréhendés comme étant hors du champ naturel et donc, hors de la portée des hommes. L'Empyrée a effectivement été rajoutée par les catholiques aux neuf lieux antérieurs (démontrés, quant à eux, dans le système

l'*Ethique* d'Aristote¹, mais il paraît évident que, malgré toutes ses sources (existantes ou potentielles), il « ait pris des initiatives dans cette classification »², en témoigne, précisément, la présence double de la dialectique dans son système des sciences (science logique et science pratique). Selon Carole Mabboux :

Ce dédoublement est, peut-être, dû à la volonté de lier deux théories : d'une part, une classification traditionnelle qui entend la dialectique (et souvent, avec elle, la rhétorique) comme art du raisonnement et, d'autre part, la pensée cicéronienne, qui prône les arts du langage comme outils du citoyen. Dès lors, c'est paradoxalement en voulant combiner entre elles différentes traditions que notre auteur s'en éloigne et se montre original. La classification de Brunet marque une translation inachevée du *trivium* (grammaire, rhétorique, dialectique) de la logique à la pratique, soit d'une approche du langage comme ornementation scripturale à celle du langage en tant qu'outil du quotidien politique³.

Pour rappel (et pour davantage de clarté), les deux emplacements de la dialectique, dans le *Trésor*, sont les suivants :

	Dialectique.1	Dialectique.2
Emplacement dans le système des sciences	<pre> graph TD PP[Philosophie pratique] --> E[Ethique] PP --> P[Politique] PP --> É[Économie] P --> EP[En paroles
(arts libéraux)] P --> EF[En faits
(arts mécaniques)] EF --> G[Grammaire] EF --> D[Dialectique] EF --> R[Rhétorique] </pre>	<pre> graph TD L[Logique] --> D[Dialectique] L --> F[Fidique] L --> S[Sophistique] </pre>
Emplacement dans le <i>Trésor</i>	I.4.8 (p.12) : <i>La deuxième est dialectique, qui nous enseigne à prouver nos paroles</i>	I.5.2 (p.14) : <i>Dont la première [de ces trois sciences qui concernent la logique]</i>

ptoléméen) et fut considéré comme un ciel immobile et lumineux, cause du mouvement du Premier Mobile. L'Empyrée n'entre donc pas dans la classification « naturelle » des cieux, en tant qu'il est inconnu des savants – seuls les théologiens affirmant son existence – ; de même, la théologie n'est pas une science de la nature (affirmera Dante) ou connue par des moyens naturels. Sur la réception de Latini dans la *Commedia* de Dante (au-delà de l'habituel chant XV de l'*Enfer*), cf l'étude très récente de CICCUTO, Marcello, *Memoria di Brunetto nel tempo del Purgatorio*, dans G. Briguglia et A. Montefusco, *Brunetto Latini intellettuale medievale*, op. cit., pp.269-276.

*L'explication de Dante est intéressante et rejoint celle de Latini (bien que celui-ci ne fasse pas cette analogie avec le ciel de Vénus). En effet, d'une part, Vénus est la planète qui nous apparaît avec le plus de clarté et est ainsi plus douce à voir, selon Dante, que toute autre étoile. D'autre part, elle apparaît tantôt le matin, tantôt le soir. De même, la rhétorique est plus douce que les autres sciences, et apparaît tantôt le matin (lorsque le rhéteur parle devant les visages de son auditoire), tantôt le soir – c'est-à-dire de manière extérieure ici – (quand le rhéteur s'adresse par lettre à distance du temps). L'art de parler est ainsi définie comme la « la plus douce parmi toutes les autres sciences » : Dante, *Le Banquet*, op. cit., p.350, II.xiii.13.

¹ Cf EVDOKIMOVA, Ludmilla, « La place des arts de langage dans les encyclopédies médiévales », op. cit., p.71.

² MABBOUX, Carole, « Être auteur aux côtés de l'*auctoritas* : Brunet Latin, Cicéron et la Commune », op. cit., p.318.

³ *Ibid.*, p.319-320.

	<i>par la raison, avec des arguments tels qu'ils donnent de la foi aux paroles que nous avons dites, de sorte qu'elles semblent vraies et démontrables comme vraies.</i>	<i>est la dialectique, qui enseigne à chercher querelle, à contester et à disputer les uns avec les autres, à faire les questions et les défenses.</i>
Interprétation / signification	Dans cette première dimension, la dialectique sert à prouver nos paroles dans chaque situation. Autrement dit, il s'agit d'un outil que peut utiliser le citoyen quotidiennement (comme le disait déjà Cicéron) et qui fait donc de la dialectique une science politique (en paroles).	Dans cette seconde dimension, la logique sert à argumenter (lors d'une dispute) en préparant convenablement <i>les questions et les défenses</i> (selon la conception traditionnelle de la dialectique, notamment issue de la classification aristotélicienne). Son statut « logique » tient donc au fait qu'elle aspire à « la certitude apodictique » ¹ .

Que l'éloquence soit appréhendée comme art oratoire d'un côté, et comme art du raisonnement de l'autre, c'est en réalité dans la complémentarité de ces deux axes que Latini fonde une perception originale de la dialectique. On a ainsi une adaptation du modèle ancien en adéquation avec de nouveaux enjeux. La dimension pratique de la dialectique est mise en avant (ce qui constitue une réelle nouveauté) aux côtés de l'analyse plus théorique et traditionnelle de l'art oratoire.

En outre, en ne traduisant que les dix-sept premiers chapitres du *De inventione* de Cicéron, cela ne nous semble pas dû au hasard non plus. Cela pourrait être un choix délibéré de sa part, car ces chapitres portent exclusivement sur la question de l'*inventio* (qui constitue la première des cinq parties composant la rhétorique, avec la *dispositio*, l'*elocutio*, la *memoria* et l'*actio*), qui consiste à rechercher des arguments afin de construire un discours². Plus

¹ MOOS (von), Peter, *Rhetorik, Kommunikation und Medialität*, II : *Gesammelte Studien zum Mittelalter*, Lit Verlag, Berlin, 2006, p.240 [dans le texte : « apodeiktischer Gewissheit »].

² À ce propos, cf MABBOUX, Carole, *Cicéron et la Commune*, op. cit., p.44-45, qui explique que la formation dictaminale se concentrait en fait exclusivement sur deux de ces éléments, à savoir : « la *dispositio* (arrangement interne des différentes parties du discours) et l'*elocutio* (style). La transposition de l'éloquence dans l'écrit invite à délaisser l'*actio* (mise en scène vocale et gestuelle de l'orateur) ainsi que la *memoria* (procédés servant à mémoriser le discours). Par ailleurs, si l'enseignement de cet art entend dépasser l'usage de formulaires en chancellerie, il continue, en partie, à utiliser l'imitation comme forme d'apprentissage. L'*inventio* s'éloigne ainsi de son sens antique, pour désigner la capacité des professionnels à faire varier "les formes solennelles [...]" à partir de la gigantesque base de données rhétoriques des sommes de lettres, intériorisées grâce à leur formation" ou, plus généralement, à "recomposer des fragments d'autorité" ». Plus loin, Mabboux explique également que la préférence pour la *Rhetorica ad Herennium* consécutive au premier intérêt pour le *De inventione* pourrait s'expliquer par cette évolution d'utilisation de l'*inventio* dans la formation au dictamen. Cf *ibid.*, pp.41-71. La citation donnée ci-dessus (dans la citation de Mabboux) est de GREVIN, Benoît, *Rhétorique du pouvoir médiéval. Les Lettres de Pierre de la Vigne et la formation du langage politique européen, XIIIe-XVe siècle*, Ecole Française de Rome, Rome, 2008, p.880. Cf aussi GREVIN, Benoît, « L'ars dictaminis entre enseignement et pratique », op. cit. ; et, très récemment, MABBOUX, Carole, *Il « ciceronianismo » di Brunetto Latini : regole retoriche e norme civiche*, op. cit.

précisément, les premiers chapitres du traité cicéronien traitent de l'impact de l'éloquence au sein de la cité (*civitas*). Si Latini choisit délibérément de délaisser les autres chapitres et thèmes du texte original (par exemple, la question des différentes parties du discours), c'est donc peut-être pour mettre à profit ceux qu'il juge plus pertinent pour la société de son temps, dans le souci pragmatique d'une pratique quotidienne de l'art oratoire¹. La rhétorique cicéronienne ne suffisait plus, en effet, pour les exigences présentes qui gravitaient autour de l'art de la parole (à savoir cette double dimension de l'oralité et de la pratique dictaminale). La recherche de nouveaux modèles devint ainsi presque obligatoire et ce n'est pas pour rien que Latini mentionne Pierre de la Vigne, au début de son commentaire du *De inventione*, comme nous l'avons déjà mentionné².

Par ailleurs, nous avons également pu évoquer le fait que Latini se rattache à une longue tradition médiévale remontant à Victorinus³. Au-delà du modèle de l'*accessus* (sur lequel nous nous étions penchés en amont), cette tradition adoptait les principes cicéroniens (en s'appuyant, entre autres, sur le *De inventione*) pour les appliquer non seulement à l'art oratoire, mais aussi à l'herméneutique littéraire et philosophique. Dans ce cadre, dialectique et rhétorique étaient considérées comme parties intégrantes d'une « *civilis scientia* », comprenant la jurisprudence et l'art de l'argumentation. Cette science civique renvoyait, plus spécifiquement, à un idéal éducatif du citoyen romain, en tant que celui-ci devait recevoir l'enseignement nécessaire pour être formé à la fois en tant qu'être rationnel, mais aussi en tant qu'être civique – c'est-à-dire en tant qu'il appartient et participe à une communauté sociale et politique. Cette « science civique » a donc une dimension essentiellement pratique : elle vise la vie en société où morale, rhétorique et politique sont les piliers du vivre-ensemble. En subordonnant la dialectique à la science politique (*scientia civilis*), Latini n'innove pas considérablement : la dialectique et la rhétorique sont réunies, de par le lien existant entre la raison (qui permet de chercher la vérité par les voies rationnelles de la logique) et la communication (qui permet de mettre au point un discours cohérent et persuasif, dans le but de transmettre cette vérité). On comprend alors qu'au

¹ Malgré tout, il reste étonnant que Latini interrompe son traité de manière si brutale, au beau milieu du chapitre 17, chapitre portant sur la nécessité des exordes indirects dans le cas du genre extraordinaire.

² Cf Brunetto Latini, *Rettorica*, *op. cit.*, p.5, l.5 : « Verbigrazia : Rector è quelli che 'nsegna questa scienza secondo le regole e' comandamenti dell'arte. Orator è colui che poi che elli à bene appresa l'arte, sì ll'usa in dire et in dittare sopra le quistioni apposte, sì come sono li buoni parlatori e dittatori, sì come fue maestro Pietro dalle Vigne, il quale perciò fue agozetto di Fererigo secondo imperadore di Roma e tutto sire di lui e dello 'mperio » [*C'est-à-dire : Le rector est celui qui enseigne cette science selon les règles et les commandements de l'art. L'orator est celui qui, après avoir bien appris l'art, l'utilise en dire (parole) et en dittare (lettres) sur les questions posées, comme sont les bons orateurs et dictotors, comme Pierre de la Vigne, qui fut chancelier de Frédéric II, empereur de Rome, et sire de lui et de tout l'empire*].

³ Cf ALESSIO, Gian Carlo, « Brunetto Latini e Cicerone (e i dettatori) », *op. cit.* : c'est par cette filiation à l'*Ars rhetorice* (que nous avons déjà mentionné), que Latini se rattache indirectement à cette tradition victorienne. Cf aussi BARTUSCHAT, Johannes, « La littérature vernaculaire et la philosophie en Toscane dans la deuxième moitié du XIIIe siècle », dans *Tijdschrift voor Filosofie*, 75-2 (2013), pp.311-333.

cours du XIII^e siècle, la *scientia civilis* ait constitué la science spécifique des hommes de droit. En s'inscrivant dans cette tradition, Latini s'insère ainsi dans un groupe de commentateurs du XIII^e siècle.

En revanche, c'est précisément cette répétition de la dialectique dans son système des sciences qui est novatrice. Nous soutenons qu'il s'agit ici d'un choix volontaire de Latini, qui voulut en fait à la fois une science logique (dans une perspective traditionnelle suivant des règles scripturaires typiquement médiévales) et une science pratique (dans son application effective dans le domaine public, par le gouvernement communal). En effet, comme on l'a souligné et expliqué, l'art de la parole vient constituer un élément fondateur et central dans la vie communale. La parole a non seulement une dimension politique - elle est/doit être utilisée lors des délibérations des conseils communaux ainsi que lors d'ambassades – mais aussi une dimension civique : « La rhétorique, au-delà d'une science civile, devient dès lors une science civique : elle invite le citoyen à prouver sa qualité, guidée en cela par le modèle cicéronien »¹. Outil juridictionnel par excellence au service du gouvernement, la parole sert en même temps à exalter la cohésion et les valeurs communales qui soudent la communauté humaine. En ce sens, chez Latini, comme le souligne Carole Mabboux, « l'action politique est à entendre comme faculté de gouvernement mais également comme adhésion à la communauté humaine que représente la cité » et c'est précisément dans cette optique que se dirige le manuel à destination du podestat. Mabboux précise, en note :

En cela, le podestat, à son arrivée en poste, dispense un discours doublement politique, faisant l'éloge de ses nouveaux administrés et marquant ainsi son dévouement : il s'agit à la fois d'un acte institutionnel faisant partie des règles de gouvernement et d'une affirmation idéologique de nouvelle appartenance au groupe².

Ainsi, l'art de la parole concerne autant l'action collective que l'action citoyenne individuelle. En structurant le débat public (assemblées, ambassades, discours publics), l'éloquence renforce le sentiment d'appartenance à la commune (à la communauté) et, dans le même temps, elle apparaît comme un levier pour l'identité citoyenne en tant qu'elle permet à chacun de prendre part à la vie politique en affirmant ainsi son rôle civique. L'éloquence permet ainsi un rassemblement et une mobilisation de l'homme avec l'autre, qui partage avec lui un ensemble de valeurs communes. Selon nous, le choix de traduire et de commenter deux œuvres anciennes telles que le *De inventione* de Cicéron (dans la *Rettorica*) et l'*Ethique à Nicomaque*

¹ MABBOUX, Carole, *Cicéron et la Commune*, op. cit., p.320. Mabboux nuance cependant le rôle de Latini comme simple « continuateur de l'œuvre de Cicéron ». Nous y reviendrons en troisième partie.

² *Ibid.*, n.111.

d'Aristote (dans le *Trésor*) (quoique de façon morcelée) ne semble donc pas être une donnée contingente. Là où, grâce au *De inventione*, Latini met l'accent sur l'importance de la rhétorique dans la vie sociale, comme moyen de gouverner mais aussi comme outil d'harmonie civile (en ce qu'elle permet de répondre aux besoins communautaires (communaux)), l'*Ethique* aristotélicienne lui permet d'insister, dans le *Trésor*, sur l'importance de cultiver la vertu, l'harmonie sociale susmentionnée ne pouvant être garantie que sous l'égide d'un comportement vertueux issu d'un engagement moral et civique dans la commune. À ce titre, on peut lire chez Ronald G. Witt : « le sens civique [...] de Brunetto Latini a été nourri par l'analyse de la moralité de l'*Ethique à Nicomaque* et animé par l'idéal rhétorique de Cicéron »¹.

2.2.2.2. La fonction civilisatrice de la parole (Rettorica et Trésor)

Par conséquent, la rhétorique fait intégralement partie du langage politique de l'Italie communale – au même titre, par exemple, que le droit ou la théologie. La rhétorique a une fonction politique et civilisatrice. Lorsque Latini traduit Cicéron (que ce soit dans la *Rettorica*, dans le *Trésor* et même, indirectement, dans les oraisons césariennes), l'idée principale qu'il récupère n'est pas tant celle de l'importance du style rhétorique que l'importance de la rhétorique pour sa « fonction civilisatrice, en convainquant les hommes d'abandonner leur vie bestiale pour bâtir des cités gouvernées par l'ordre et la justice »². L'idée selon laquelle la parole préexiste à la société lui sert de fondement pour défendre sa conception politique de la commune italienne³. Ce serait la parole, et plus précisément celle portée par l'orateur, qui manifesterait la solidité de la commune, en tant que c'est lui qui aurait incité les citoyens à s'unir autour de lois communes. Et pour éviter que sa voix ne tombe dans la manipulation, en visant de mauvais intérêts et en s'éloignant de la « chose publique » (*res publica*), il est indispensable que les citoyens sachent faire, eux aussi, un bon et correct usage de la parole, à la fois pour reconnaître lorsque l'orateur sombre dans la persuasion au lieu de la conviction⁴,

¹ WITT, Ronald G., *In the Footsteps of the Ancients*, op. cit., p.201 [dans le texte : « the civic sense [...] of Brunetto Latini was informed by the *Nicomachean Ethics*' analysis of morality and animated by Cicero's rhetorical ideal »].

² *Ibid.* [dans le texte : « civilizing function, convincing men to desert their bestial lives by establishing cities governed by order and justice »].

³ À l'inverse, cette idée de la préexistence de la parole sur la société sera remise en question par Boncompagno da Signa, contemporain de Latini, dans le prologue de sa *Rhetorica novissima*.

⁴ Cf Brunetto Latini, *Rettorica*, op. cit., p.35, 17.21, où Latini distingue (rappelons-le) entre les discours portant sur un sujet controversé (*lite*) de ceux portant sur un sujet non-controversé (*senza lite*). Au sein de ceux-ci, Latini distingue à nouveau entre les discours au langage artificiel de ceux qui n'ont pas ce langage. Les discours artificiels consistent à remporter l'adhésion de l'auditeur en faisant usage de la dialectique et de la persuasion, alors que discours non-artificiels consistent plutôt à prouver quelque chose et à convaincre par l'autorité d'une loi. Nous

mais aussi pour participer activement, à leur tour, aux débats publics. Cette idée civilisatrice de la parole, fondée sur le mythe cicéronien du « *vir magnus et sapiens* », se retrouve à plusieurs reprises chez Latini.

Tout d'abord, dans la *Rettorica* : après avoir défini ce qu'il considère comme la première phase du genre humain (chapitre IV chez Cicéron, chapitres 13-16 chez Latini), où la condition de l'homme est appréhendée comme pré-politique, on peut lire :

[V] Nel quale tempo fue uno uomo grande e savio, il quale cognobbe che materia e quanto aconciamento avec anelli animi delli uomini a grandissime cose che lli potesse dirizzare e migliorare per comandamenti. Donde costrinse e raunò in uno luogo quelli uomini che allora erano sparti per la campora e partiti per le nascosaglie silvestre ; et inducendo loro a ssapere le cose utili e oneste, tutto che alla prima paresse loro gravi per loro disusanza, poi l'udiro studiosamente per la ragione e per bel dire ; e ssi lli arecò umili e mansueti dalla fierezza e dalla crudeltà che aveano¹.

[V.1 – Lo sponitore] In questa parte vuole Tulio dimostrare da cui e come cominciò eloquenzia et in che cose [...]. In quel tempo che lla gente vivea così malamente, fue un uomo grande per eloquenzia e savio per sapienzia, il quale cognobbe che materia, cioè [...] a ttenere iustitia et a vivere ordinatamente se fosse chi lli potesse dirizzare, cioè ritrarre da bestiale vita, e melliorare per comandamenti, cioè per insegnamenti e per leggi e statuti che lli afrenasse².

Puis, dans le *Trésor*, à deux reprises, tout d'abord au livre II, lorsqu'il s'agit de définir la justice (vertu sur laquelle nous reviendrons plus attentivement en troisième partie) :

[II.91.1] Car au commencement du monde, lorsqu'il n'y avait sur terre ni roi, ni empereur, ni justice connue, les hommes qui y vivaient alors comme des bêtes, les uns en un lieu caché et les autres dans un autre, sans loi et sans communauté, les hommes auraient volontiers conservé leur liberté, que la nature leur avait donnée, et ils n'auraient pas mis leur cou sous le joug des seigneuries [du pouvoir], si ce n'eut été du fait que les mauvaises actions se multipliaient dangereusement et les malfaiteurs n'étaient pas châtiés. Lorsqu'il y eut quelques hommes valeureux qui, par leur raison, assemblèrent et ordonnèrent les hommes à habiter ensemble et à maintenir l'humaine compagnie, ils établirent la justice et le droit³.

soulignons le fait que Guy Achard, dans sa traduction française du traité *De l'invention*, traduit par « convaincre », là où Cicéron écrit « persuadere » (cf Cicéron, *De l'invention*, op. cit., p.61).

¹ Brunetto Latini, *Rettorica*, op. cit., p.16. Cf Cicéron, *De l'invention*, op. cit., p.57-58 : « À cette époque un homme manifestement supérieur et sage comprit les capacités que contenait l'esprit humain et l'aptitude remarquable de celui-ci à exécuter de très grandes choses, si l'on parvenait à faire apparaître ces qualités et les améliorer par l'éducation. Ces gens, disséminés dans les campagnes, retirés dans des cabanes au milieu des forêts, en usant d'un talent particulier, il les conduisit et les groupa dans un même endroit ; il les poussa à toutes les occupations utiles et honorables ; au début ils protestèrent devant ces nouveautés, puis, en raison de sa sagesse et de son éloquence, ils l'écoutèrent avec davantage d'intérêt, et, de farouches et sauvages qu'ils étaient, il les rendit doux et tranquilles » (en note, Achard précise qu'on ne sait pas de quel homme précis il s'agit, et s'il « avait pensé précisément à quelqu'un, Cicéron l'aurait nommé, n. 6).

² *Ibid.*, p.16 [Dans cette partie Cicéron veut démontrer par où et comment commence l'éloquence et en quelles choses. [...] À cette période où les hommes vivaient si mal, il y eut un homme grand par éloquence et sage par son savoir, qui connaissait quelle matière, c'est-à-dire [...] comment entretenir la justice et vivre de façon la plus ordonnée qui lui soit possible, c'est-à-dire se retirer de la vie bestiale et s'améliorer par les commandements, à savoir par des enseignements, par des lois et par des statuts qui le réfrènent].

³ *Id.*, *Trésor*, op. cit., p.542, II.91.1. Ce passage est notamment mentionné par Cary J. Nederman pour nuancer les penchants soi-disant républicains de Latini. Comme nous le mentionnions seulement en première partie, Nederman va finalement soulever le fait que Latini n'utilise jamais spécifiquement le terme « liberté » ou « libertà » mais seulement la notion de « franchise », ici traduite par liberté (c'est également le cas dans la dernière édition italienne

Puis, au livre III, lorsque commence la partie sur la rhétorique proprement dite, que Latini définit (dans le titre) comme « livre de bon langage qui enseigne à bien parler » :

[III.1.2] Tullius dit que la science du gouvernement de la cité la plus élevée est la rhétorique, c'est-à-dire la science de la parole ; car s'il n'y avait eu pas de langage, il n'y aurait pas eu de cité, ni non plus d'établissement de justice et de cohabitation humaine¹.

[III.1.7] Tullius dit qu'au début, lorsque les hommes vivaient comme les bêtes, sans demeure et sans la connaissance de Dieu*, au milieu des bois et dans des cachettes, de sorte que personne n'observait le mariage ou ne reconnaissait le père et le fils, il y eut un sage si éloquent qu'il conseilla les autres et montra la grandeur de l'homme et la dignité de la raison et du discernement [*discrecion*], qu'il les fit sortir de ces étendues sauvages et les força à habiter dans un même lieu et à observer la raison et la justice. Ainsi, par l'éloquence conjointe au bon sens [*sens*] en lui, cet homme fut comme un deuxième Dieu, qui approvisionna le monde selon l'ordre de l'humaine compagnie².

[III.1.8] Et l'histoire raconte qu'Amphion, qui construisit la cité d'Athènes, fit venir les pierres et le bois avec la douceur de son chant, c'est-à-dire qu'avec ses belles paroles, il retira les hommes des rochers sauvages où ils habitaient et les amena à la cohabitation des cités³.

Cette fonction civilisatrice de la parole intéresse particulièrement Latini dans la récupération de la rhétorique cicéronienne. Le discours constituerait l'un des piliers de la commune depuis son origine. Là, les hommes vivaient tels des bêtes dans les forêts et n'avaient pas même de famille (de pacte). C'est grâce à l'éloquence et la sagesse d'un seul homme (*vir magnus et sapiens*⁴) que l'homme a ainsi pu sortir de cette condition primitive pour s'occuper, avec ses semblables, des besoins de tous. C'est par ce premier pacte que la loi se serait constituée : ainsi, la loi (qui est l'émanation du droit) serait à l'origine de la communauté, dont le médiateur n'est autre que l'orateur. Cette dimension anthropologique de la parole n'est pas

du *Trésor*, où le terme est traduit par « liberté »). Ici, dit Nederman, comme en III.77.1, la « franchise » est considérée comme un don de Dieu fait à l'humanité, non comme la « liberté civile telle que la conçoivent d'autres auteurs des XIIIe et XIVe siècles associés au républicanisme ou à l'autonomie communautaire, tels Jean de Viterbe et Ptolémée de Lucques, qui considèrent ouvertement la défense de la *libertas* comme une qualité essentielle d'un bon gouvernement ». Nous y reviendrons plus attentivement en troisième partie. Cf NEDERMAN, Cary J., *The Rhetorician and the Republic : Brunetto Latini, Cicero and Republican Rome*, op. cit., p. 232 [dans le texte : « civil liberty as conceived by other thirteenth- and fourteenth-century authors associated with republicanism or communal self-rule, such as John of Viterbo and Ptolemy of Lucca, who quite openly regard the defense of *libertas* to be an essential quality of good government »].

¹ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.634.

² *Ibid.*, p.636.

*Ce passage doit être compris en rapport avec I.2.2, p.6 : « Il est vrai qu'au début du siècle/(monde), lorsque les hommes qui, seuls, vivaient comme des bêtes, connurent pour la première fois la dignité de la raison et de la connaissance que Dieu leur avait données, et qu'ils voulurent savoir la vérité des choses qui sont en philosophie, ils cherchèrent en trois questions [...] ». Pour l'interprétation de ce passage en faveur de l'idée d'un « deuxième Dieu » exalté ici par Latini dans le contexte de l'Italie communale et en faveur de l'élaboration d'un « nouvel ordre mondial », cf ARTIFONI, Enrico *Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano*, dans P. Cammarosano (dir.), *Le forme della propaganda politica nel Due e Trecento (Relazioni al convegno di Trieste : 2-5 marzo 1993)*, École Française de Rome, Rome, 1994, pp.157-182, en particulier p.163-164.

³ *Ibid.*, p.636

⁴ Cicéron, *De l'invention*, op. cit., p.57, I.3.

une nouveauté¹. Mais, pour Latini, l'intérêt n'est pas de *raconter* ce récit, que de le récupérer afin de *justifier* son idée selon laquelle la rhétorique est l'aspect prédominant de la science politique, ainsi que « le principal aliment de la moralité publique et privée »². Dans les passages mentionnés ci-dessus, le rapprochement entre l'art du discours et la coexistence humaine nous paraît explicite. Latini s'inspire ici directement du *De inventione* de Cicéron (aux chapitres 2 et 3), qui clôt son récit en insistant sur le lien entre l'éloquence et l'état de guerre ou de paix de la cité, en tant que l'éloquence sert les intérêts des hommes qui détiennent son art.

En outre, la référence au mythe d'Amphion est également intéressante (III.1.8). Ce personnage, fils de Zeus et jumeau de Zétos, symbolise la culture et la civilité, par contraste avec la force physique incarnée par son frère. Le mythe attribue à Amphion la construction de la cité de Thèbes, et non d'Athènes (comme semble le croire Latini). Amphion serait ainsi parvenu à déplacer les pierres au simple son de sa lyre enchantée, que lui aurait offerte Hermès³. Mais, comme l'explique Carole Mabboux, Latini ajoute un élément supplémentaire au récit de Cicéron. Là où, chez ce dernier, le héros à l'origine de la communauté humaine est anonyme, Latini « a choisi d'en accorder l'initiative à Amphion » - ou du moins, montre que cela aurait été possible, si l'on se fie au mythe :

Cette introduction à la rhétorique tient une double fonction pour Brunetto. D'une part, elle valorise la cité en lui associant l'entrée dans la civilisation. Hors de la Commune, qu'il présente à travers le modèle athénien, le destin de l'homme n'est pas pleinement réalisé. Ce dernier ne peut connaître ni raison, ni justice hors du cadre urbain. D'autre part, la description octroie un rôle prépondérant à l'orateur. La cité repose tout entière sur la voix de ce dernier. Sans parole, le lien se distend et l'appartenance partagée s'évanouit. La Commune ne peut exister sans orateur puisque lui seul a pu convaincre les hommes de s'allier et de se donner des lois⁴.

Mabboux souligne ainsi l'importance, que ce soit chez Cicéron ou chez Latini, de l'art de la parole pour le gouvernement. Le rhéteur est indispensable à la commune (le *retore* au *rettore*). L'argument se trouve, là encore, dans le *De inventione* – d'où, là encore, le caractère indispensable de la *Rettorica* pour appréhender le *Trésor*. En effet, au chapitre 4, Cicéron explique l'origine du mal. Il raconte, souvenons-nous, que celui-ci advient lorsque les orateurs utilisent mal l'éloquence, en imitant une certaine vertu, mais « sans tenir compte du devoir ».

¹ Cf ARTIFONI, Enrico, *Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano*, op. cit., qui constate en effet un triple nœud autour de la parole dans la réflexion du XIII^e siècle italien : celui-ci est à la fois éthique (concerne le concept de *bona locutio*), anthropologique (celui qui nous intéresse ici, donc le statut fondateur de la parole dans l'histoire de la société humaine) et technique (qui concerne les genres rhétoriques).

² WITT, Ronald G., *In the Footsteps of the Ancients*, op. cit., p.201 [dans le texte : « the major nourisher of public and private morality »].

³ Voir, par exemple, Homère, *Odyssée*, XI.260 ou Ovide, *Les Métamorphoses*, VI.178-204.

⁴ MABBOUX, Carole, *Cicéron et la Commune*, op. cit., p.391. Sur ce point, cf aussi Mabboux, Carole, *Il «ciceronianismo» di Brunetto Latini*, op. cit., p.216-217.

Sous couvert d'un certain talent et d'une maîtrise de l'art de la parole – qui n'est en réalité que persuasion malhonnête –, ils bouleversent les cités et mettent en danger la vie humaine. Le fait est que depuis toujours (explique Cicéron), les hommes ayant une certaine aptitude à l'éloquence s'occupent des affaires de l'Etat et que, ceux ne disposant pas de cette aptitude ont pris l'habitude de se tourner vers les affaires privées (comme des litiges entre particuliers). Or, ces derniers ont ainsi pris l'habitude de défendre le mensonge plutôt que la vérité, et par là même, « la pratique constante de la parole prit le visage de l'impudence »¹. Ils prirent ainsi bientôt les gouvernails de la République et entraînèrent avec eux « des naufrages très graves et désastreux ». À partir de là, l'éloquence commença alors à jouir d'une mauvaise réputation et fut répudiée par les foules. D'où l'importance, explique Mabboux, « que les citoyens connaissent les bons usages de la parole pour ne pas porter atteinte à la chose publique »².

Rien d'étonnant, explique Mabboux, qu'une telle exposition du mythe de la fondation oratoire de la civilisation existe, tant le *De inventione* circulait et que « tout individu ayant été initié au *trivium* » en eut connaissance au Moyen Âge³. Le recours au mythe pouvait alors servir d'argument pour justifier une hypothèse théorique. Cela dit, elle explique que la transposition du mythe est, en fait, assez rare. La cause en serait la démonstration plus approfondie de l'origine de la cité dans le *De officiis* : « Eademque natura ui rationis hominem conciliat homini et ad orationis et ad vitae societatem »⁴. Ici, le terme *conciliat* est important (pour comprendre ce que veut dire Cicéron) : il renvoie au concept stoïcien de la *conciliatio* (οικειωσις), c'est-à-dire l'idée selon laquelle chaque être vivant est par nature appelé à s'adapter à sa propre constitution et qu'il devient ainsi « approprié » à ses semblables, lui permettant alors d'établir des liens sociaux. Autrement dit, la *conciliatio* renvoie l'idée selon laquelle l'homme doit vivre en accord avec la nature. Le terme « officium » (qui donne son titre à l'ouvrage de Cicéron) renvoie ainsi au concept stoïcien qui désigne, plus spécifiquement, les « actions appropriées » (qui conviennent à la nature). Le terme peut également être traduit par « fonction propre ». L'*officium* est « l'action appropriée » en tant que cette action s'impose à l'individu auquel elle est précisément appropriée, convenable, afin de constituer (justement) son devoir. Cette exigence d'accomplir des « fonctions propres », des « actions appropriées » serait ainsi

¹ Cicéron, *De l'invention*, op. cit., p.59.

² MABBOUX, Carole, *Cicéron et la Commune*, op. cit., p.392.

³ Bien que tout le monde ne fut pas forcément d'accord avec l'exploitation du mythe : c'est le cas de Boncompagno da Signa qui, voulant constituer une *Rhetorica novissima*, appose une critique virulente à ce mythe cicéronien (entre autres critiques adressées à Cicéron). Selon lui, la parole viendrait plutôt dans un second temps au sein de la cité humaine : Cf *ibid.*, p.392-393.

⁴ Cicéron, *Des devoirs*, op. cit., p.14 et 16 : « Et la même nature, par la force de la raison, "approprie" l'homme à l'homme en vue de constituer une communauté à la fois de langage et de vie » (trad. S. Mercier : *ibid.*, p. 15 et 17).

enracinée dans l'instinct de l'homme et est immanente au fait de vivre. Être « approprié » à soi-même signifierait ainsi, pour les stoïciens (et pour Cicéron qui récupère ce terme technique ici), avoir à la fois conscience (le sentiment) de soi-même et de tout ce qui constitue notre rapport au monde, en tant que la nature nous adapte à ce qui nous est propre : de là, le propre de l'homme (ce qui lui est « approprié ») est la recherche de la sagesse et, dans son rapport avec autrui – ce qui est le sujet du passage qui nous intéresse –, la constitution d'une communauté qui repose sur le langage et le maintien de la vie (Cicéron parle d'ailleurs d'abord du langage (*orationis*) avant la vie (*vitae*)). Il y a ainsi une co-extension entre le bien individuel et le bien collectif.

Ainsi, la nature « approprie » l'homme à l'homme en vue de constituer une communauté. Cette disposition (proprement humaine) se manifesterait alors sous plusieurs formes : tout d'abord, « une affection particulière à l'égard de sa progéniture » ; ensuite, le souhait de créer et de participer « à des réunions ainsi qu'à des rassemblements d'hommes » ; enfin, la volonté d'assurer sa propre conservation ainsi que celle de ses proches. Ce serait précisément ce soin particulier (qui s'exprime en premier lieu pour le cercle très proche, familial) qui stimulerait l'homme et augmenterait sa capacité d'action, en tant qu'il trouverait ici une réelle *raison* d'agir. Nous ne sommes donc pas très loin de la définition de l'homme comme animal social, en tant que tout, dans la nature, tend vers un bien commun et que cela engendre une force poussant les hommes à vivre ensemble au sein d'une communauté¹.

Le « cicéronianisme » de Brunetto Latini récupère ainsi du matériel cicéronien, au premier plan duquel nous trouvons le thème de la pertinence politique et sociale de la rhétorique (*via* ce média qu'est le mythe du *vir magnus et sapiens*), mais pour l'adapter à des préoccupations communales. Comme l'explique très justement Enrico Artifoni :

La parola è insomma qui lo strumento di una antropologia storica, il nucleo attivo di un mito di fondazione che opera come soglia tra gli aggregati informi e la socialità organizzata. L'ideale di un parlare che sia al contempo perito e virtuoso, proposto dal “più sapientissimo dei Romani”, viene raccolto e rilanciato, mercé la struttura dialogica dell'opera, dal suo erede “Brunetto Latino cittadino di Firenze”, e così proposto alla cultura urbana duecentesca come modello di permanente efficacia per il costituirsi politico delle comunità umane².

¹ Chez Aristote, le terme de « communauté » (déjà présent dans l'*Ethique à Nicomaque*) renvoie au fait de « mettre en commun » quelque chose – cela renvoie donc également à l'idée de république, *res publica*. La communauté ne devient cependant un « vivre ensemble » (mettre ensemble) que sous la condition d'une recherche commune vers le bien. D'où la différence entre les communautés, en fonction de la conception du bien qui y règne (qui sera amplement théorisée dans la *Politique*) : la famille n'a pas la même conception du bien que la communauté politique, par exemple.

² ARTIFONI, Enrico, *Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano*, op. cit., p. 163 [Bref, la parole est ici l'instrument d'une anthropologie historique, le noyau actif d'un mythe fondateur qui opère comme seuil entre des agrégats informels et une socialité organisée. L'idéal d'un discours à la fois expert et vertueux, proposé par le “plus sage des Romains”, est recueilli et relancé, grâce à la structure dialogique de l'œuvre, par

Il ne s'agit donc pas du même modèle cicéronien que celui qui sera récupéré et exalté par l'humanisme. Comme nous le montrions en première partie et avons continué de la prouver ici, la récupération du modèle cicéronien n'a pas pour vocation, ici, l'imitation d'un style, mais plutôt le report d'une stratégie argumentative dans le but de valoriser des idéaux politiques et sociaux spécifiquement communaux. Le recours à l'*auctoritas* n'est pas exclusif (car toutes les œuvres de Latini n'y font pas référence), ni excluant (car d'autres *auctoritates* habitent le corpus de Latini). La portée du mythe dépasse le seul modèle cicéronien, en s'insérant dans une démarche pédagogique globale à destination des classes dirigeantes communales.

Comme nous allons maintenant le voir en troisième partie, la récupération du modèle cicéronien est au service d'une stratégie globale, qui comprend l'ensemble du corpus brunétien, où la pédagogie civique recouvre à la fois une dimension politique – appréhendée à travers la *Rettorica* et approfondie dans le *Trésor* – et une dimension morale – illustrée dès la deuxième partie du *Trésor*, de manière théorique, puis dans la traduction des oraisons et dans le *Tessoretto*. Cette pédagogie civique, qui se comprend à travers la philosophie politique ici appréhendée, s'insère dans le contexte littéraire et social du XIII^e siècle italien, mais aussi français, puisque les années d'exil en France permettent également à Brunetto Latini d'entrer en contact avec une forme littéraire en pleine diffusion dans le cercle angevin : la poésie courtoise. Cela inspirera notamment à Latini son *Tesoretto* ainsi que son *Favolello*, qui nous semblent caractéristiques de l'exaltation des vertus courtoises, et où Latini va pouvoir mettre en lumière un enseignement davantage tourné, cette fois-ci, vers l'éthique (si l'on nous permet d'utiliser ce terme pour la période qui nous intéresse).

son héritier "Brunetto Latini citoyen de Florence", et ainsi proposé à la culture urbaine du XIII^e siècle comme modèle d'efficacité permanente pour la constitution politique des communautés urbaines].

3. TROISIEME PARTIE - Deuxième phase : illustrations d'une philosophie pratique et pédagogie éthico-politique à visée pragmatique : *Trésor*, II, *Tesoretto et Orazioni*

Le discours de Latini avait, avant tout, nous semble-t-il, une visée « pragmatique »¹. En effet, lorsqu'il termine la partie traitant de la « rhétorique », dans son troisième livre du *Trésor* (III.1-72), il passe à la seconde partie de celui-ci, traitant du « gouvernement des cités », c'est-à-dire, ici, au thème de la politique, compris au sens italien du terme. Cela fait directement écho au début du *Trésor*, lorsque Latini présentait la finalité du traité :

La troisième partie est d'or fin, c'est-à-dire qu'il enseigne à l'homme à parler selon la doctrine de la rhétorique [1^{ère} partie], et comment les seigneurs doivent gouverner les hommes qui lui sont soumis, en particulier selon l'usage des Italiens [2^{ème} partie] ; et tout cela appartient à la deuxième science de la philosophie, c'est-à-dire la pratique².

Enfin parvenu à cette ultime partie du *Trésor*, Latini entend donc enseigner ce qu'est cette politique « en particulier selon les usages des Italiens » :

Dans les livres précédents sont décrites les natures et le commencement des choses du monde [livre I], les enseignements des vices et des vertus [livre II], et la doctrine de l'éloquence [première partie du livre III] ; mais dans cette dernière partie, maître Brunet Latin veut accomplir pour son ami ce qu'il avait promis au moment du commencement du premier livre, où il disait que son livre se terminerait avec la politique, c'est-à-dire le gouvernement des cités, qui est la plus noble et haute science, et le plus noble office qui soit sur terre, selon ce qu'Aristote prouve dans son livre³.

Ainsi, comme nous l'avons vu, Latini affirme ici que la « politique » comprend en elle tous les arts et tous les métiers (arts libéraux et arts mécaniques), c'est-à-dire les activités nécessaires à la vie humaine – « nécessaires » à la fois au sens de maintien d'une certaine harmonie entre les hommes, mais aussi au sens de survie, si l'on repense au mythe du *vir magnus et sapiens*. Cela dit, Latini précise ici un point : il s'agit de l'enseignement de la politique qui, d'une part, ne concerne que « les usages des Italiens » et qui, d'autre part, ne concerne que « ce qui concerne la personne du seigneur et son droit office »⁴ (autrement dit, a

¹ Cf ARTIFONI, Enrico, *Tra etica e professionalità politica : la riflessione sulle forme di vita in alcuni intellettuali pragmatici del Duecento italiano*, op. cit., en part. p.418-420, où Artifoni explique que Latini a permis la transplantation inédite de matériaux aristotéliens dans un environnement non-universitaire et au sein d'une « cultura pragmatica comunale » : p.418 [*culture pragmatique communale*].

² Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.4, I.1.4. Nous soulignons.

³ *Ibid.*, p.788, 790, III.73.1. Nous soulignons.

⁴ *Ibid.*, p.790, III.73.2.

priori, le podestat). Il s'agit donc ici de former le podestat, dans les fonctions qu'il sera amené à prendre lors de son mandat d'un an dans une ville étrangère à la sienne. Cette formation comprend alors à la fois un enseignement moral, dont la base n'est autre que le livre II du *Trésor*, où Latini traduit une partie de l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote (et il aurait d'ailleurs été le premier à diffuser cette œuvre dans un environnement non-universitaire¹), mais aussi un enseignement rhétorique, en se basant sur la première partie du livre III où Latini reprend des matériaux de la *Rettorica*. Cet enseignement ne s'arrête cependant pas là. Il doit aussi se comprendre – quoique dans une phase ultérieure au *Trésor* – à travers le *Tesoretto*, poème allégorique rédigé en vers, et les *volgarizzamenti* des oraisons dites « césariennes » prononcées par Cicéron (*Pro Ligario*, *Pro Marcello* et *Pro rege Deiotaro*).

Dans cette partie, nous souhaitons ainsi montrer comment s'articule cette formation que Latini entend proposer au futur dirigeant (ou « seigneur »), à travers sa dimension à la fois rhétorique, morale et politique. La dimension rhétorique ayant été appréhendée dans la partie précédente (bien que nous y revenions en fin de cette partie), nous souhaitons nous pencher, dans un premier temps, sur la dimension morale, puis plus spécifiquement sur celle politique, qui lui est en fait corrélée. Par là même, nous montrerons en quoi la philosophie politique de Latini – grâce à laquelle il nous semble pouvoir entrer de plein droit dans l'étude de la pensée philosophique au Moyen Âge – ne s'arrête pas au *Trésor*, mais s'étend à d'autres formats expressifs, comprenant la prose et la versification, mais s'entend également à travers un multilinguisme qui inclut français, italien et latin. Nous souhaitons montrer ici, entre autres choses, dans quelle mesure la poésie de Latini se dote d'une valeur éducative. Son utilisation par Latini n'a pas seulement un intérêt esthétique, mais revêt un caractère stratégique, puisque le genre s'insère dans une pratique contextuellement légitime au moment de son écriture, à savoir le cercle provençal angevin. Là encore, l'élaboration multiforme de cette pensée brunétienne, qui s'avère être au service d'une nouvelle culture politique, prouve, selon nous, la singularité de la démarche brunétienne².

Dans un premier chapitre, nous allons donc revenir sur l'élaboration théorique de cette pédagogie morale, telle que Latini la présente dans le deuxième livre du *Trésor* - œuvre que nous avons déjà traitée dans la partie précédente, mais qui mérite maintenant davantage d'attention quant au *volgarizzamento* proprement aristotélicien que Latini y propose, comme

¹ Cf ARTIFONI, Enrico, *Tra etica e professionalità politica*, op. cit., p.412.

² Cf PIRON, Sylvain et COCCIA, Emanuele, « Poésie, sciences et politique. Une génération d'intellectuels italiens (1290-1330) », op. cit., qui (pour rappel), s'intéressent à une « génération d'intellectuels italiens » (XIIIe-XIVe siècles) et montrent que leur pratique disciplinaire était mixte (alliant sciences, philosophie politique et poésie).

élaboration philosophique d'une théorie morale, repensée et adaptée au contexte communal. Dans un deuxième temps, nous nous pencherons sur l'élaboration pratique de cette pédagogie morale, telle qu'elle s'exprime dans le *Tesoretto*, où Latini entend à la fois s'insérer dans un environnement particulier (la cour angevine) avec son éthique propre (éthique chevaleresque et courtoise), mais aussi la hisser au niveau communal et l'adapter à une éthique « civique ». Enfin, dans un troisième chapitre, nous nous arrêterons sur les traductions des oraisons cicéroniennes, que Latini traduit mais en ajoutant, voire en complétant, les propos anciens par des paratextes (deux prologues et un épilogue) et par des choix de traduction qui viennent catalyser un projet politique de plus grande envergure.

3.1. Le Trésor, II : éducation aux vertus pour un monde multipolaire, entre éthique communale, idéal chevaleresque et héritage chrétien

Nous pourrions définir le livre II du *Trésor* comme une compilation morale¹. Les chapitres 1 à 49 – clairement délimités par Latini – sont une traduction de l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote. Comme nous le précisons antérieurement, l'identification de la source du texte utilisé par Latini n'est pas forcément unanime parmi les chercheurs. Nous avons fait mention de Sonia Gentili, qui pense que Latini utilise la vulgarisation toscane produite par Taddeo Alderotti, l'*Etica in volgare*, qui circulait alors amplement au XIII^e siècle et dont Latini aurait eu connaissance à un moment donné. Selon Gentili, Latini l'aurait alors retraduite en français, en s'appuyant, parallèlement, sur l'abrégé *Summa Alexandrinum*, traduction de l'arabe en latin de l'*Ethique*, par Hermann l'Allemand². Cette fusion aurait alors produit le livre II du *Trésor*, en donnant cependant lieu à « una fruizione dell'*Etica Nicomachea* meno filosofica, ma più precettistica e comportamentale »³. Pour Pietro G. Beltrami, en revanche, Latini aurait

¹ Sur la signification particulière de « compilation », qui est un terme qui apparaît de nombreuses fois dans l'œuvre brunétienne, cf RACHETTA, Maria Teresa, *Infrastrutture testuali e storia della cultura: il caso del Trésor*, op. cit., en part. p.83 : « *Compiler* è il derivato francese del latino 'compilare', un verbo utilizzato come tecnicismo letterario in tutta la storia della latinità per indicare la pratica di ricercare, prelevare e riunire passi tratti da opere esistenti » [*Compiler est le dérivé français du latin 'compilare', un verbe utilisé comme formalité littéraire tout au long de l'histoire de la latinité pour indiquer la pratique consistant à rechercher, prendre et rassembler des passages d'œuvres existantes*].

² MARCHESI, Concetto, *Il Compendio alessandrino arabo*, dans Id., *L'Etica Nicomachea nella tradizione latina Medievale (Documenti ed Appunti)*, Libreria Editrice Ant. Trimarchi, Messine, 1904, en part. p.116-117.

³ GENTILI, Sonia, *La filosofia dal latino al volgare*, op. cit., p.202 [*une utilisation moins philosophique, mais plus préceptive et comportementale de l'Ethique à Nicomaque*].

directement traduit en français la version latine de Hermann l'Allemand¹. Enfin, selon Enrico Artifoni :

Ciò che noi leggiamo nel *Trésor* è forse una traduzione francese abbreviata fatta da Brunetto della traduzione italiana del compendio eseguita da Taddeo Alderotti. E tuttavia il notaio fiorentino non fu passivo nella sua versione: da un lato confrontò il testo di Taddeo con l'originale latino, integrandolo e correggendolo in alcuni punti; e dall'altro intervenne con una specie di sistematica riduzione della specificità filosofica della traduzione di Taddeo. Eliminò i tecnicismi, cercò di semplificare i passi che gli risultavano oscuri, scelse in vari casi soluzioni più generiche rispetto a quelle più tecniche di Taddeo: per riprendere quasi alla lettera le parole di Sonia Gentili, si mosse in una direzione che divulgava l'*Etica* aristotelica facendole assumere alcuni aspetti di un manuale di comportamento comunale².

La deuxième partie du livre II (chapitres 50 à 132) se présente ensuite comme un commentaire de l'*Ethique*, pour la réalisation duquel Latini aurait puisé dans plusieurs sources. Beltrami identifie notamment Guillaume de Conches (*Moralium Dogma Philosophorum*), Albertano da Brescia (*Doctrina de arte loquendi et tacendi*), Martin de Braga (*De quattuor virtutibus cardinalibus sive Formula vitae honestae*), Guglielmo Peraldo (*Summa de virtutibus*) et Isidore de Séville (*Sententiarum libri tres*).

Passons maintenant au contenu. Chez Aristote (médiatisé, donc, par la *Summa* ou l'*Etica*), la vertu est ce qui se situe entre deux extrêmes, ce qui n'est pas le cas dans la tradition chrétienne, où la vertu est l'extrême opposé du vice, en tant que les deux se combattent et s'excluent mutuellement. Notre ambition n'est pas, ici, d'analyser les divers ajouts qu'aurait fait Latini au(x) texte(s) source(s), car cela ne rentre pas directement dans notre propos et nécessite plutôt un travail philologique. Nous nous proposons plutôt de comprendre l'intérêt, pour Latini, de recourir au texte aristotélicien d'un point de vue philosophique, afin de l'intégrer dans un enseignement moral qu'il souhaite apporter à sa génération, c'est-à-dire, très probablement, à ses concitoyens guelfes, exilés tout comme lui, mais aussi, peut-être, d'autres publics, notamment français. Il nous faut effectivement préciser que l'œuvre d'Aristote, l'*Ethique*, était déjà en circulation en France, à la Faculté des arts de Paris, aux alentours de

¹ BELTRAMI, Pietro G., *Introduzione*, op. cit., p. xvii, n.32. Pour le détail des autres sources utilisées par Latini pour la rédaction du livre II du *Trésor*; cf également JUNG, Marc-René, *La morale d'Aristote : l'utilisation du « Livre du Trésor » dans le « Trésor de Sapience »*, dans I. Maffia Scariati (dir.), *A Scuola con ser Brunetto. La ricezione di Brunetto Latini dal Medioevo*, Edizioni del Galluzzo, Florence, 2008, pp.93-117, en part. p.93.

² ARTIFONI, Enrico, *Tra etica e professionalità politica*, op. cit., p.418-419 [Ce que nous lisons dans le *Trésor* est peut-être une traduction française abrégée faite par Brunetto de la traduction italienne du recueil faite par Taddeo Alderotti. Et pourtant, le notaire florentin ne resta pas passif dans sa version : d'un côté, il compara le texte de Taddeo avec l'original latin, le complétant et le corrigeant sur certains points ; et d'autre part, il est intervenu avec une sorte de réduction systématique de la spécificité philosophique de la traduction de Taddeo. Il élimina les technicismes, il essaya de simplifier les passages qui lui paraissaient obscurs, il choisit dans plus cas des solutions plus génériques que celles de Taddeo : pour reprendre presque à la lettre les mots de Sonia Gentili, il s'est dirigé dans une direction qui divulgait l'*Ethique* aristotélicienne en assumant quelques aspects d'un manuel de comportement communal].

1255. Lorsque Latini rédige le *Trésor* et que ses manuscrits commencent à circuler (environ 80 à la fin du XIII^e siècle, en comptant également les fragments), les thèses aristotéliennes sont cependant victimes de violentes attaques et font l'objet de nombreuses querelles au sein du monde universitaire (faculté ès arts et faculté de théologie). Celles-ci portent alors à la fois sur des enjeux doctrinaux (il s'agissait en effet d'adapter le corpus aristotélicien à la raison chrétienne, qui ne pouvait l'accepter en l'état), mais aussi sur des enjeux épistémologiques (en se demandant, comme nous avons pu le souligner dans la partie précédente avec la conception de la philosophie sous la semblance d'une dame, si celle-là pouvait réellement s'émanciper, ou non, de la théologie). À partir de 1270, Etienne Tempier (évêque et chancelier de l'Université de Paris) promulgue la condamnation et la censure de certaines thèses aristotéliennes allant à contre-courant de la doctrine chrétienne. Ces attaques concernaient donc prioritairement le monde universitaire et, par conséquent, le monde latiniste. Le monde laïc et donc, italianiste, de Latini, semblait échapper à ces condamnations, et la pensée aristotélicienne pouvait donc circuler plus librement, quoique dans un espace hors-universitaire. Comme le souligne donc Marc-René Jung :

Les textes en langue vulgaire, le *Livre du Trésor* ou le *Roman de la Rose*, semblent être à l'abri des condamnations. Le public laïque bénéficie d'un espace libre. Toutefois, il convient de nuancer cette vue des choses, car les manuscrits conservés du *Trésor* ne commencent à se multiplier que dans les années 1280, dans une période un peu plus calme¹.

Regardons alors de plus près les enseignements moraux d'Aristote, tels que Latini les récupère et les traduit dans son *Trésor* (II.1-49), au profit d'un environnement non-universitaire et laïc. Pour rappel, après avoir traité de « philosophie théorique » dans la première partie du *Trésor*, Latini s'intéresse maintenant aux sciences pratiques et logiques, qui doivent répondre aux questions : « qu'est-ce que l'homme peut faire et ne pas faire ? » et « pour quelles raisons ? ». Dans l'incipit qui précède la traduction de l'*Ethique* aristotélicienne, Latini précise que cet enseignement moral concernera l'éducation aux quatre vertus, dites vertus « actives » ou « cardinales », qui sont alors comparées aux « pierres précieuses » du premier livre, avec davantage de détails :

¹ JUNG, Marc-René, *La morale d'Aristote: l'utilisation du « Livre du Trésor »*, op. cit., p.102. Pour une vue sur la circulation médiévale « internationale » du *Trésor*, cf l'étude très récente de ZINELLI, Fabio, "*Pus comune a touz language*". *La tradizione manoscritta del "Trésor" come tradizione 'globale'*, op. cit. ; mais aussi BELTRAMI, Pietro G., *Introduzione*, op. cit., pp.xlvii-l.

Cet enseignement sera sur les quatre vertus actives, dont la première est la prudence, qui est signifiée par le *rubis*, qui illumine la nuit et resplendit sur toutes les pierres. La deuxième est la tempérance, qui est signifiée par le *saphir* qui porte la couleur du ciel et est la pierre la plus gracieuse du monde. La troisième est la force, qui est signifiée par le *diamant* qui est si fort, qu'il rompt et perce toutes les pierres et tous les métaux, et rien ne peut le dompter. La quatrième vertu est la justice, qui est signifiée par l'*émeraude*, qui est la vertu la plus utilisée et la plus belle chose que le regard de l'homme puisse voir¹.

Bien que Latini précise qu'il existe d'autres pierres précieuses, non moins négligeables pour l'éducation morale de l'homme, c'est uniquement de celles-ci qu'il souhaite traiter dans ce deuxième livre². Ces quatre vertus morales sont définies dans l'Antiquité dans le but d'acquérir la maîtrise de soi. La prudence correspond à la sagesse. Elle nécessite l'usage de la raison pratique. La tempérance est la maîtrise des désirs par la volonté. La force (ou le courage) est la force morale de la volonté. Et la justice est la reconnaissance et le respect du droit des autres (équité)³. Comme nous l'avons souligné en première partie, l'ordre de présentation et d'importance de ces vertus ne sera pas toujours le même dans la tradition, mais il est clair, selon Christel Meier, que leur traitement regagnait en importance depuis au moins le XII^e siècle, grâce à la diffusion du *Moralium dogma philosophorum* de Guillaume de Conches⁴.

Au Moyen Âge, ces vertus morales héritées d'Aristote sont intégrées dans la pensée chrétienne comme vertus naturelles permettant d'atteindre une perfection morale dans la vie terrestre. Elles sont distinguées des « vertus théologales » (foi, espérance, charité), considérées comme des dons divins permettant d'orienter l'homme vers le salut. Elles ne s'acquièrent pas par l'habitude (comme c'est le cas des vertus cardinales ou morales), mais sont infusées par la

¹ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.330, 332, II.1.3. Nous soulignons et mettons en italique.

² Aristote distingue en effet, dans l'*Ethique*, onze vertus morales : 1° la force (ou courage, *andreia*) ; 2° la tempérance (*sophrosunè*) ; 3° la libéralité (*eleutheriotès*) ; 4° la magnificence (*megaloprepeia*) ; 5° la magnanimité (*megalopsychia*) ; 6° l'ambition modérée (ou le fait d'aimer les honneurs, *philotimon*) ; 7° la mansuétude (ou douceur, *praotès*) ; 8° l'affabilité (*eutrapelia*) ; 9° la sincérité (*alèthéia*) ; 10° l'eutrapélie (*philia*) ; et 11° la justice (*dikaiosynè*). Il différencie celles-ci des vertus dites « intellectuelles » : « La vertu intellectuelle dépend dans une large mesure de l'enseignement reçu, aussi bien pour sa production que pour son accroissement ; aussi a-t-elle besoin d'expérience et de temps. La vertu morale, au contraire, est le produit de l'habitude, d'où lui est venu aussi son nom, par une légère modification de εθος » : Aristote, *Ethique à Nicomaque*, J. Tricot (éd.), Vrin, Paris, 1987, p.93, II.1 [1103a15-18]. Nous nous baserons toujours sur cette édition pour citer la traduction française de l'*Ethique*. Pour la description des vertus morales, cf II.7 ; pour les vertus intellectuelles, cf VI, 1-13 : il s'agit 1° de la science (*epistémè*), qui permet une connaissance démonstrative des choses ; 2° de l'intelligence (*noûs*), qui permet d'intuitionner les premiers principes ; 3° de la sagesse (*sophia*), qui relie la science et l'intelligence et concerne les vérités les plus hautes ; 4° de la prudence (*phronesis*), qui est la capacité à bien agir au quotidien ; et 5° de l'art, ou la technique (*technè*), qui est un savoir-faire dans la production (d'objets) ou l'action (technique).

³ La « justice » comprend en réalité deux aspects : elle désigne à la fois un principe moral de la vie sociale qui correspond justement au droit naturel et à l'équité, mais elle désigne également une institution et désigne, en ce dernier sens, le droit positif (la loi). La justice « institutionnelle » correspond alors au pouvoir d'agir pour faire reconnaître et faire respecter ce droit de la justice au sens moral.

⁴ Cf MEIER, Christel, « Cosmos Politicus. Der Funktionswandel der Enzyklopädie bei Brunetto Latini », op. cit., en part. p.328-329. La seule édition critique réalisée à ce jour du *Moralium* est (à notre connaissance) celle de John Holmberg, Uppsala : Almqvist & Wiksells, Leipzig, 1929.

grâce divine¹. Comme l'expliquera Latini dans son commentaire, là où la prudence prépare et planifie l'action, les trois autres vertus concernent l'exécution : « Parce qu'elle-même dit qu'elle va par devant [qu'elle se situe devant] les autres vertus, porte la lumière et montre la voie aux autres, car elle donne la réflexion, mais les trois autres font l'action »². Comme l'explique Christel Meier, cette comparaison des vertus aux pierres précieuses est en fait assez courante depuis l'Antiquité, et n'est donc pas exclusive à Latini³.

C'est alors au deuxième chapitre du livre II que la traduction de l'*Ethique* s'initie : « Ici commence l'*Ethique* d'Aristote »⁴. Nous proposons ci-dessous une synthèse détaillée de ces chapitres du *volgarizzamento*, afin d'en comprendre le contenu, avant de revenir sur le commentaire proposé par Latini dans la deuxième partie du livre II.

3.1.1. Traduction de l'*Ethique* à Nicomaque d'Aristote : la vertu se trouve dans un juste-milieu⁵

Avant de commencer l'étude de l'*Ethique* à Nicomaque d'Aristote ici traduite par Latini, il nous faut rapidement présenter l'ouvrage. Tout d'abord, le titre. « Ethique » vient de *èthos* (en latin : *mos, moris*, c'est-à-dire les mœurs), et désigne, littéralement, une manière d'être habituelle. On parle alors d'une étude qui porte sur l'*èthos*, c'est-à-dire la disposition du caractère de l'être humain. Cela dit, l'objet premier de l'*Ethique* à Nicomaque est le bien humain : il s'agit, en effet, de déterminer, le plus précisément possible, ce qu'est le bien. Pour être plus précis, le terme « éthique » dérive du grec *èthos* (caractère, manière d'être habituelle) et sous-entend une réflexion, alors que « morale » vient du latin *mos, moris* (mœurs, coutumes) et renvoie à un ensemble de prescriptions dans une société donnée, qui régissent la manière de vivre. L'éthique renvoie davantage à l'idée d'une réflexion et d'un engagement⁶. Dans l'Antiquité, « l'éthique » correspond alors à un questionnement portant sur la recherche du

¹ Cette conception a été progressivement intégrée dans la doctrine chrétienne par les Pères de l'Eglise, dont saint Augustin, *La Cité de Dieu*, XIV, qui montre l'importance de la charité pour que les autres vertus ne soient pas vaines. Elles seront ensuite théorisées par les théologiens, tels que Thomas d'Aquin, dans sa *Somme théologique* (cf par exemple IIa-IIae, q.1-46, où Thomas discute de la différence entre vertus « naturelles » (cardinales) et vertus « surnaturelles » (théologiques).

² Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.456, II.57.1.

³ MEIER, Christel, « Cosmos Politicus », op. cit., p.329 sq.

⁴ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.332, II.2.

⁵ Nous indiquerons les chapitres du *Trésor* concernés en gras et entre crochets, avec le numéro du chapitre correspondant.

⁶ Hegel qualifiera ainsi l'éthique de « Morawissenschaft » (science de la morale) : Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, J.-F. Kervégan (éd.), Presses Universitaires de France, Paris, 2013, par.33-35.

bonheur et consiste à se demander : comment faut-il vivre pour bien vivre ? Cette question (qui donnera naissance à la doxographie) engage donc la vie : elle n'a, en effet, de sens que pour les êtres pour qui « vivre » ne veut pas forcément dire « bien vivre ». Autrement dit, cette question présuppose une faille entre la vie et la plénitude de celle-ci. Ainsi, cette question n'a de sens que pour les êtres à qui il faut quelque chose : des êtres *endeès* (mortels*) (*endeia*, en grec, désignant quelque chose pris dans un manque). La lecture de l'*Ethique* est donc une lecture de cette faille, de cette imperfection par rapport à un accomplissement complet. Elle propose un chemin d'accomplissement vers une perfection et est indéniablement liée au concept de mortalité¹ (question omniprésente dans l'Antiquité grecque²). Chez Aristote (et chez Platon avant lui), il y a donc cette tentative de déterminer ce qu'est le bien de l'être humain, et l'idée selon laquelle si le bien avait une tâche fondamentale, ce serait celle de satisfaire le désir³.

Passons donc maintenant plus spécifiquement à l'analyse de l'*Ethique*, ici traduite par Latini, en expliquant le contenu au fur et à mesure – nous renvoyons donc aux notes, très importantes ici, pour davantage de précisions sur le texte aristotélicien⁴. Dès le début de l'œuvre, Aristote nous dit (via ses intermédiaires médiévaux ici, il va sans dire) que la totalité de l'activité humaine tend vers quelque bien, le bon. [2] Il est en effet question des arts⁵, des

¹ L'immortalité incarnant le divin.

*La condition de « mortel » (*endeès*, *endeia*) traduit un manque, le besoin de quelque chose, par opposition à la condition « immortelle » (*autarkès*, *autarkeia*), consistant en une suffisance absolue à soi-même.

² Chez Épicure, par exemple : « Ainsi, le plus effroyable des maux, la mort, n'est rien pour nous, étant donné, précisément, que quand nous sommes, la mort n'est pas présente ; et que, quand la mort est présente, alors nous ne sommes pas » : Épicure, *Lettre à Ménécée*, dans Id., *Lettres, maximes et autres textes*, P.-M. Morel (éd.), Flammarion, Paris, 2011, 125. Cette réflexion (dont Latini n'avait pas connaissance directement : nous la donnons à titre informatif ici) s'inscrit dans le cadre de l'épicurisme, doctrine selon laquelle « bien vivre » réside dans une absence de troubles et conduit vers une certaine stabilité. Le bonheur (au sens épicurien) est ainsi une recherche de l'ataraxie (qui signifie, littéralement, « sans trouble »). Par ailleurs, il convient de distinguer entre deux courants : l'hédonisme, qui désigne toute philosophie élevant le plaisir (*hédoné*) au rang de principe directeur de la vie (autrement dit, où le plaisir est le bien de l'être humain : identification des deux) ; et l'eudémonisme, qui place le bonheur dans quelque chose de divin (*eudaimônia* signifiant « bonheur » et bien venant donc de *daimôn*, c'est-à-dire le « démon » qui, dans la divinité grecque, désigne un intermédiaire entre le mortel et l'immortel). Cette seconde acception du bien est à l'origine du stoïcisme, qui se détache donc de l'épicurisme en ceci que, selon cette doctrine, « bien vivre » désigne une vertu morale, qu'est la raison. La scission entre le mortel et l'immortel se trouverait donc dans cette différence fondamentale : les dieux sont heureux automatiquement, alors qu'il subsiste une faille en l'homme. C'est précisément dans cette faille que se place la réflexion philosophique. Au Moyen Âge, il s'agira alors de faire coïncider cette doctrine avec le concept de péché originel, qui s'insère lui-même dans la doctrine chrétienne.

³ Le désir, dans cette conception, provient d'un manque (*endeia*) : il faut faire l'épreuve du manque pour désirer quelque chose. En effet, pour que le terme « désir » ait un sens, il faut présupposer la capacité d'une perte. Dans la mythologie grecque, le désir, *Erôs*, trouve sa source dans le manque, *Penia* (la mère) et dans l'appropriation du bien, *Poros* (le père). Là où *penia* désigne la pauvreté, *poros* désigne le chemin. *Erôs* incarne ainsi, entre les deux, le désir (*orexis* : action de tendre vers quelque chose). Le désir désigne alors le désir d'appropriation à soi : il s'agit de quelque chose qui part de nous et qui revient vers nous : en effet, on ne désire pas seulement un objet, mais aussi son appropriation. Le bien désigne ainsi à la fois une suffisance et une satisfaction.

⁴ Pour davantage de détails sur la doctrine aristotélicienne, que nous tenterons de clarifier ici le mieux et le plus synthétiquement possible (par nos connaissances personnelles et nos souvenirs personnels issus de cours divers auxquels nous avons assisté durant notre cursus universitaire), nous renvoyons aussi à l'excellent ouvrage, très complet, de MERKER, Anne, *Aristote : une philosophie pour la vie*, Ellipses, Paris, 2017.

⁵ Ici, le terme « art » vient du grec *tecknè* et désignait, originellement, l'habileté, la connaissance technique, ou un ensemble de moyens servant à produire quelque chose. C'est « l'art » en général dont il est question ici.

doctrines, des actions et des choix. Les uns et les autres sont dirigés vers une fin ultime, qu'est le bien. Il y a toutefois une distinction entre les fins inhérentes aux actions et les fins résultantes de ces mêmes actions¹. Par ailleurs, certains arts sont généraux (comme la chevalerie) et d'autres sont particuliers (comme la fabrication d'armes) : on dit alors que les seconds sont subordonnés aux premiers, ces derniers étant plus dignes que les autres². En ce sens, chaque art a un but ultime qui détermine l'action³. Dans ce cadre [3], l'art de gouverner est supérieur à tous les arts, car il donne du sens aux arts inférieurs et est celui qui les dirige tous (y compris la rhétorique, la science militaire ou la science de gouverner sa propre maison). Il s'agit donc aussi, par conséquent, du bien de l'homme⁴, car elle le pousse à bien agir et à ne pas faire le mal (et rappelons qu'il s'agit justement de la question à laquelle Latini se proposait de répondre dans cette deuxième partie du *Trésor*). Toutefois, l'éducation politique n'est pas adaptée aux personnes dominées par leurs passions, ou encore aux enfants⁵. Il faut donc distinguer entre trois types de personnes : celles naturellement justes, celles prêtes à apprendre et celles irrécupérables (les ignorants).

¹ Il nous faut dire quelques mots sur la distinction entre ces deux types de fin, car c'est là-dessus que va résider la thèse d'Aristote. On distingue, en effet, d'un côté, les fins qui résultent des actions, c'est-à-dire qui sont extérieures à l'acte même, correspondant à la *poiesis*, terme grec qui contient une dimension artisanale dans sa compréhension. Par exemple, le producteur, via sa production, crée un *produit*, c'est-à-dire une fin extérieure à l'acte même de produire. Ici, l'action se déporte vers quelque chose de meilleur qu'elle-même. À l'inverse, les fins inhérentes aux actions elles-mêmes sont celles où la fin n'est donc pas extérieure à l'acte même : c'est la *praxis* (l'action pour et en elle-même). Le but de la vie étant de bien-vivre (*eu zên*), l'accomplissement de la vie est donc un but qui coïncide avec la vie elle-même dans l'atteinte de cette perfection. Notre activité même de vivre tend ainsi vers quelque bien, et ce bien lui est immanent (fin inhérente).

² Il s'agit de la fameuse distinction aristotélicienne entre les arts architectoniques et les arts subordonnés : il s'agit de la même relation que celle entre le maître d'œuvre et les manœuvres elles-mêmes.

³ Autrement dit, nous avons ici deux angles de réflexion sur la notion de « fin » : un angle qui consiste à savoir si la fin est immanente (inhérente) ou extérieure à ce dont elle est la fin, et un autre angle qui consiste à savoir si cette fin est ultime ou si elle peut à nouveau être inscrite dans un schéma qui en fait seulement un moyen vers une autre fin. Et, en effet, pour Aristote, toutes les fins ne sont pas relatives : le désir n'est pas infini et peut être satisfait : c'est ce « bien ultime » (*to ariston* en grec). Autrement dit, le bonheur a un statut de fin en soi et cette qualité fait qu'il s'identifie au bien ultime. Le bonheur subordonne ainsi tous les autres buts, même la vertu. Le but de l'*Ethique* devient ainsi plus explicite : tenter de déterminer concrètement ce qu'est le bonheur (la réponse sera donnée au livre X de l'*Ethique*).

Cf Aristote, *Ethique à Nicomaque*, R. Bodéüs (éd.), Flammarion, Paris, 2004, p.49, n.1 : « L'hypothèse est que non seulement tout objet poursuivi comme bon suppose ultimement un objet poursuivi pour lui-même par une technique maîtresse, mais que tout objet ainsi poursuivi par une discipline maîtresse suppose en définitive un seul et même objet souhaitable, pour lequel tous les autres sont souhaités et qui doit être la fin de la discipline "la plus éminemment maîtresse" ». Cf aussi Aristote, *Physique*, P. Pellegrin (éd.), Flammarion, Paris, 2002, II.2.194b, où Aristote distingue plus clairement entre les arts architectoniques et les sciences subordonnées (bien que Latini n'avait pas connaissance d'une telle œuvre, il s'agit plutôt d'une remarque pour davantage de compréhension du propos ici) : « Voilà pourquoi l'art qui utilise la chose est d'une certaine manière architectonique : il se caractérise par le fait qu'il connaît la forme, alors que l'art architectonique dans l'ordre de la production connaît la matière ».

⁴ Le bien proprement humain sera donc politique (science politique), car l'homme est essentiellement un « animal politique », selon Aristote, et son propre bien se confond nécessairement avec celui de la cité.

⁵ Si l'on suit l'idée de Sonia Gentili, selon laquelle Latini se serait principalement inspiré de l'*Etica in volgare* de Taddeo pour sa traduction, en s'appuyant de façon complémentaire à la *Summa Alexandrinum*, ce passage aurait précisément été absent de l'*Ethique* italienne et réhabilitée par Latini grâce à la *Summa* : cf Marchesi, Concetto, *Il Compendio alessandrino arabo*, op. cit., p.119-120. Pour plus de précisions sur les ajouts et omissions volontaires de la part de Latini, cf *ibid.*, p.119-126.

L'*Ethique* porte ensuite sur le type de vie à mener afin de trouver le bonheur. Il convient de distinguer [4] entre trois types de vies : la vie de concupiscence et de convoitise, motivée par le plaisir et le désir (semblable, en ce sens, à celle « des bêtes »¹) ; la vie citadine, orientée vers la prouesse et l'honneur ; et la vie contemplative². Chaque type de vie a une finalité distincte. Pour rechercher la « bonne vie » (*vita beata*), il faut tout d'abord comprendre ce qu'est le bien. [5] On peut alors distinguer deux types de bien : le bien « en soi » (la béatitude, but ultime de la vie) et le bien pour autrui (les honneurs et les vertus, que l'on désire en vue de la béatitude)³. Or, il est « chose naturelle pour l'homme d'être citoyen et de converser avec les hommes et entre les métiers »⁴. Autrement dit, le bonheur se réalise dans la communauté. La béatitude est totale, autosuffisante, et constitue le plus grand bien atteignable pour l'homme⁵.

Par ailleurs, [6] il faut distinguer les trois fonctions (ou puissances) qui composent l'âme humaine : l'âme végétative, l'âme sensitive et l'âme rationnelle. La puissance végétative de l'âme est commune aux plantes, la puissance sensitive est partagée avec les animaux, et la puissance rationnelle est, seule, le propre de l'homme⁶ (en ce sens, le bonheur humain se réalise

¹ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.336. On pense immédiatement au mythe de l'origine de l'éloquence, avec la société pré-politique dans laquelle les hommes vivaient « comme des bêtes », et dont nous avons parlé en deuxième partie.

² Sur la considération (implicite) de la vie active vs. la vie contemplative chez Latini, cf ARTIFONI, Enrico, *Tra etica e professionalità politica*, op. cit., où il conclut par cette idée, p.420 : « Anche se Brunetto [...] non è troppo sensibile alle categorie di azione e di contemplazione, è impossibile non vedere qui un potente rilancio dell'antico ideale della vita civile, vista come la più alta espressione delle migliori facoltà umane: nel politico l'uomo realizza se stesso e costruendo la dimensione politica salva la società dal ritorno a uno stato ferino sempre in agguato. Alla definizione della *vita beata* Brunetto Latini porta il contributo di una felicità anzitutto politica » [*Même si Brunetto [...] n'est pas très sensible aux catégories d'action et de contemplation, il est impossible de ne pas voir ici un puissant renouveau de l'idéal antique de la vie civile, vue comme la plus haute expression des meilleures facultés humaines : dans la politique, l'homme se réalise lui-même et en construisant la dimension politique, il sauve la société du retour à un état blessé toujours latent. À la définition de la vie bienheureuse, Brunetto Latini apporte la contribution d'un bonheur tout d'abord politique*].

³ La notion de « bien en soi » sera expliquée un peu plus loin par Aristote dans l'*Ethique*, mais elle semble (en réalité) viser les Platoniciens (c'est-à-dire Platon et l'Académie) – pour rappel : Latini ne pouvait pas avoir connaissance de cette information.

⁴ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.336. En note est précisé que l'on trouve tel quel ce passage dans la *Summa* : « Homo naturaliter civilis est et convivit hominibus et societates exercet cum artificibus decenter ». Cf *ibid*, p.337, n.10.

⁵ Le bonheur peut, en effet, être purement philosophique : il consiste ainsi dans une activité de pensée et constitue une forme d'horizon suprahumain. Le bonheur peut aussi se trouver dans une vie d'actions, dans la vie politique du citoyen que lui permet la communauté, et cette vie d'actions est donc un bonheur proprement humain. Outre la vie de pensée (qu'Aristote considère comme une vie réussie) et la vie d'actions (vue comme la vie qui place l'activité politique comme activité reine permettant de mener l'être humain à sa perfection), Aristote envisage également la vie de plaisirs, comme autre prétendante au bonheur, alors vu comme un confort, un idéal de jouissance. Mais Aristote élimine ici la vie de richesses, car il considère la richesse comme un moyen et non comme une fin en soi ; et également la vie de plaisirs sensuels, car elle peut justement se retrouver chez les animaux. En effet, le plaisir donne l'apparence d'être le bien ultime car, lorsqu'on éprouve du plaisir, ce n'est pas dans le but d'atteindre autre chose. Aristote dira que le plaisir est ainsi une fin qui advient de surcroît, qui accompagne l'activité pleinement réussie.

⁶ Pour rappel, il s'agit de déterminer ici ce qui constitue la vie proprement humaine. Aristote montre ainsi que le vivant commence avec la faculté de se nourrir, de croître, de reproduction et de dépérissement. On arrive à la hiérarchie suivante : après le 'non-vivant' (a), viennent les plantes (b), douées de la faculté nutritive [nutrition, reproduction et dépérissement]*, puis les animaux (c), doués de la faculté nutritive*, mais aussi de la faculté sensorielle [sens de base : le toucher]** et de la faculté motrice [faculté de se déplacer par sa propre impulsion : conjoint avec la faculté désirante et la faculté de représentation]***, et l'être humain (d), qui possède les facultés nutritive*, sensorielle**, motrice*** et rationnelle (nous y reviendrons très vite). Autrement dit, la faculté

lorsque cette puissance rationnelle est « en acte », ou « en œuvre »¹, et une seule vertu ne saurait suffire à rendre l'homme heureux). Afin de comprendre cette tripartition, il faut alors tout d'abord comprendre qu'il existe trois types de biens [7] : le premier est le bien de l'âme, le deuxième est le bien du corps, et le troisième un bien externe au corps². Le premier bien (de l'âme) est le « plus digne »³, en tant qu'il s'agit du bien divin⁴ : on ne peut le connaître que par des actions vertueuses. Ainsi, l'homme « heureux » sera celui qui fait le bien par ses actions. La vie vertueuse est plaisante en soi, mais la béatitude terrestre nécessite des biens extérieurs (abondance de biens, amis, parents, prospérité, etc.) : la sagesse va alors permettre d'évaluer la valeur de ces biens. En ce sens, la félicité vient de la vertu de l'âme, et non du corps. [8]

sensorielle* (basée sur les sens) fait partie de la vie de l'être humain mais elle n'en constitue pas le cœur car il s'agit d'une faculté aussi exercée par les animaux. C'est en ce sens que la vie humaine pleinement accomplie ne peut résider dans la vie de plaisir purement corporel ou sexuel.

¹ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.338. Aristote nous invite à penser l'ensemble de la réalité comme un processus de plus en plus aboutit de détermination d'une matière, comme l'actualisation des potentialités de celle-ci. Nous y reviendrons, mais pour l'instant, nous pouvons indiquer que la « puissance » se trouve du côté de la contingence, de l'indétermination, là où « l'acte » est du côté de la mise en œuvre de la détermination.

² En II.51, p.442, Latini dira qu'il s'agit des biens « de la fortune ». Cette considération est intéressante, puisqu'on la retrouvera ultérieurement dans le *Tesoretto* : *Fortuna*, déesse romaine de la chance, du destin et de la fortune, était vénérée par les Romains et sa figure très popularisée, en raison de son influence sur la prospérité tant individuelle qu'étatique. Son caractère, tout aussi bienveillant qu'imprévisible, était souvent symbolisé par une roue, qui accompagnait ses représentations picturales. Cette roue avait le pouvoir d'élever certains hommes comme d'en rabaisser d'autres et symbolisait le destin changeant. On retrouve cette image de la fortune à plusieurs reprises dans le texte aristotélicien : (trad. Tricot) 1099a24-b9 : « de là vient que certains mettent au même rang que le bonheur, la fortune favorable, alors que d'autres l'identifient à la vertu » ; 1100b2-22 : « Nous avons conçu le bonheur comme quelque chose de stable et ne pouvant être facilement ébranlé d'aucune façon, alors que la roue de la fortune tourne souvent pour le même individu. Il est évident, en effet, que si nous le suivons pas à pas dans ses diverses vicissitudes, nous appellerons souvent le même homme tour à tour heureux et malheureux, faisant ainsi de l'homme heureux une sorte de *caméléon* ou une *maison menaçant ruine*. Ne doit-on pas plutôt penser que suivre la fortune dans tous ses détours est un procédé absolument incorrect ? » ; 11100b22-a6 : « Nombreux sont les accidents de la fortune, ainsi que leur diversité en grandeur et en petitesse. [...] Néanmoins, même au sein de ces contrariétés transparaît la noblesse de l'âme, quand on supporte avec résignation de nombreuses et sévères infortunes » ; ou encore 1100a5-21.

³ *Ibid.* Pour plus de précisions, selon Aristote, l'âme est l'entéléchie* première d'un corps organique (c'est-à-dire un corps naturel doué d'organes). Tout le bonheur humain repose sur l'âme, mais sans exclure, pour autant, l'état du corps. Aristote souhaite en effet dépasser ce dualisme : selon lui, on ne saurait penser l'âme comme une entité à part du corps. Pour comprendre ce qu'est l'âme, il faut déjà penser le corps : celui-ci a des restrictions, des conditions (il faut en effet qu'il soit naturel et doué d'organes) : il ne s'agit donc pas de n'importe quel corps, car tout corps naturel n'est pas doué d'organes. Un corps doué d'organes est un corps différencié, au sens où il est composé de parties dissemblables (on parle de corps « anhoméomères »). Cette différenciation est une détermination : c'est avec l'apparition d'organes (c'est-à-dire de différenciation dans le corps) qu'on atteint un niveau supérieur de détermination, où va justement apparaître l'entéléchie première.

*L'entéléchie (*entelecheia*) désigne littéralement « ce qui peut effectuer une fonction » (c'est la même chose que l'*energeia*, qui a donné *ergon*, qui peut être traduit par « organe »), un outil : l'âme. L'âme constitue ainsi un aboutissement, ou du moins un niveau plus poussé : il s'agit donc d'un point d'arrivée, mais sans pour autant que celui signe une clôture. Il s'agit plutôt d'une ouverture vers une possibilité supérieure de détermination, d'achèvement et d'accomplissement (rappelons en effet qu'Aristote nous invite à penser l'ensemble de la réalité comme un processus de plus en plus aboutit de détermination d'une matière ainsi que l'actualisation de ses potentialités). Le vivant représente ainsi un degré d'actualisation et de détermination bien supérieur aux non-vivants. L'entéléchie est donc un point d'accomplissement, au sens où il s'agit de l'état de ce qui a atteint sa fin, mais cette entéléchie est « première » au sens où elle contient une ouverture vers une seconde.

⁴ Là encore, il s'agirait d'un ajout de la part de Latini : « laddove il testo latino dice del bene dell'anima ch'è il più degno di tutti, Brunetto inserendo il concetto della divinità mette di suo la ragion "car ci est li biens de Dieu", evidentemente per il bisogno di ribadire il principio che pone in dio il somme bene e di asservire il trattato aristotelico alle idealità contemporanee della fede » : *Il Compendio alessandrino arabo*, op. cit., p.120-121 [là où le texte latin dit que le bien de l'âme est le plus digne de tous, Brunetto, en insérant le concept de divinité, introduit son propre raisonnement "car cela est le bien de Dieu", évidemment dû à la nécessité de réitérer le principe qui place le bien suprême en Dieu et de subjuguer le traité aristotélicien aux idéaux contemporains de la foi].

Néanmoins, l'âme possède des facultés qui ne sont pas toutes rationnelles. La raison doit donc gouverner certaines parties de l'âme et soumettre les désirs à son autorité. Mais, dans la puissance rationnelle de l'âme, il convient de distinguer, là encore, entre ce qui est vraiment rationnelle (c'est-à-dire ce qui nous pousse à apprendre, connaître et juger) et ce qui est « concupiscible », c'est-à-dire ce qui est rationnelle si et seulement s'il obéit à la puissance rationnelle¹.

À partir de là, [9] Aristote distingue entre deux types de vertus² : les « vertus intellectuelles » (les sciences de l'esprit) et les « vertus morales » (nous allons y venir), les deux étant en réalité interdépendantes³. Cela dit, la façon dont Latini traite ce passage mérite notre attention. En effet, que ce soit dans la *Summa* ou dans sa reprise par Taddeo (dans sa version italienne de l'*Ethique*), les deux traduiraient le texte source de manière identique. En donnant l'exemple de la louange de l'homme morale (c'est-à-dire d'un homme disposant des vertus morales, dont nous parlerons plus attentivement ci-après), toutefois, Latini s'écarte volontairement de la traduction initiale :

¹ Par rapport à ce qui a été dit dans nos notes précédentes, il convient maintenant d'ajouter que ce qui fait l'humanité (c'est-à-dire le caractère humain) de l'âme humaine ne repose pas entièrement sur la faculté rationnelle. En effet, il faut considérer Dieu dans la série que nous évoquions en amont (non-vivant < plantes < animaux < être humain < Dieu). Dieu est effectivement pensé comme pensée pure, sans matière, au sens où il est un être autarcique. Il est donc sans âme, mais il se pense lui-même : donc la faculté de penser de l'être humain n'est pas spécifiquement humaine. Pour comprendre ce qu'est l'être humain, il faut alors concevoir l'association de deux facultés : le désir et la pensée. Selon Aristote, l'être humain est une vie d'actualisation de ces deux facultés et il y a précisément une activité particulière qui combine les deux : l'action. Pour surmonter la « bête » qui est nous (si l'on peut dire), et donc, pour vivre humainement, il faut concevoir la vie humaine comme un acte de l'âme accompagné de pensée rationnelle, en tant que celle-ci admet des médiations* (*logos*), au sens où, justement, la vie humaine n'est pas pensée pure (*noûs*). L'acte pur et simple de la faculté intellectuelle est contemplatif : il ne devient vie d'action (*praxis*) que lorsque celle-ci est combinée avec la faculté motrice (c'est-à-dire le désir). Au fond, Aristote ne fait donc pas de l'être humain une différence entre le divin et l'animal (incapable de *praxis* ainsi définie), mais il en fait plutôt une union. L'être humain est plutôt conçu comme un entrelacement entre le divin et l'animal.

*L'être humain est effectivement capable, à partir d'une fin lointaine, de trouver des *médiations* pour l'atteindre. L'être humain ne fait pas que subir l'attraction de cette fin (comme c'est le cas, par exemple, dans la passivité radicale des animaux) : il a un autre rapport avec elle car il est capable de délibérer, c'est-à-dire de *chercher des moyens* pour atteindre cette fin. Autrement dit, ce qui n'est qu'un désir chez l'animal devient, chez l'homme, un désir délibératif (*logos*). De même, le désir qui produit un mouvement chez l'animal devient, chez l'homme, une action (*praxis* : d'où le fait que les animaux ne soient pas capables de *praxis*). On a donc cette connexion inédite entre le désir et la pensée chez l'homme, qui se trouve, en fait, au cœur même de son humanité.

² En effet, au même titre que, ce qui permet l'acte, c'est l'âme, ce qui permet ici l'excellence de l'acte, c'est la vertu.

³ Aristote est donc maintenant arrivé à une esquisse du bien-vivre humain : il s'agirait d'un acte de l'âme accompagné de *logos* et effectué selon la vertu (*arètè*) ; et s'il y a plusieurs vertus, selon la plus parfaite. À partir de là, Aristote passe alors à l'examen de la vertu : celle-ci est soit intellectuelle (ou dianoétique), soit morale (ou éthique), en tant qu'il s'agit de deux espèces d'excellences (c'est en réfléchissant sur l'excellence humaine qu'Aristote passe par la vertu morale). Le bonheur, en ce sens, peut consister en une vie de contemplation intellectuelle accomplie par le savoir total (*sophia*) mais, comme nous l'avons souligné, ce bonheur est « suprahumain ». Il faut alors rechercher un bonheur proprement humain qui, lui, repose sur les vertus de caractère et concerne une vie faite de *praxis* : autrement dit, il concerne les vertus éthiques (morales) et, comme on va le voir, la prudence (*phronésis*).

<i>Summa Alexandrinum</i>	<i>Etica in volgare</i>	<i>Trésor</i>
« ex parte moralium largum uel castum uel humilem uel modestum eum appellamus ».	« quando volemo lodare un altro uomo di virtude morale, diciamo : questo è un casto uomo umile e largo » ¹ .	« quand nous voulons louer un homme par sa moralité, nous disons : c'est un homme chaste et large » ² .

Selon Concetto Marchesi, cette suppression de l'expression contenant le concept d'**humilité** est surprenante mais reflèterait, en réalité, les penchants pro-guelfes de Latini :

Ed è curioso e notevole documento questo d'uno tra i più illustri rappresentanti del laicato dotto del tempo, uomo di parte e d'azione tenace e bellicosa e guelfo ardente, che si rifiuta così chiaramente di accogliere l'umiltà tra le virtù morali, ribellandosi al giudizio che uomo umile è uomo virtuoso. C'è qui l'alto sentire del laico e lo spirito sdegnoso e la boria cavalleresca del tempo, che si annidava bensì nella fiera solitaria e nella severa integrità dell'uomo casto, o sorrideva nel magnifico gesto signorile dell'umo largo e cortese, ma non si acconciava a indossare il saio dell'umile curvato³.

Cela dit, affirme Marchesi, Latini reste un encyclopédiste et un vulgarisateur médiéval et son ambition n'est pas d'ajouter de nouveaux éléments éthiques à une réflexion préétablie, c'est-à-dire des éléments qui seraient mus par une « evoluta coscienza sociale del tempo. Gli scrittori del medio evo accolgono e credono ; sono ansiosi di notizie come sono pieni di fede »⁴. Cette modification suggère toutefois que Latini est un auteur (ou, ici, traducteur) du présent, qui ajuste son texte en fonction de ses propres croyances, lorsqu'il estime que cela est nécessaire. Reprenons le texte.

[10] Là où la vertu intellectuelle provient de l'enseignement et de l'apprentissage et nécessite donc du temps et un certain effort, la vertu morale provient de l'habitude. La racine de ces vertus (c'est-à-dire l'inclination à se diriger vers elle) est naturelle à l'homme (innée), mais leur réalisation ne l'est pas, et nécessite l'habitude. Les vertus morales sont donc *en puissance* en nous et nécessitent d'être *actualisées* (de la même manière que toutes les choses,

¹ Les deux citations (latine et italienne) sont tirées de MARCHESI, Concetto, *Il Compendio alessandrino arabo*, op. cit., 123 (et n.l).

² Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.344.

³ MARCHESI, Concetto, *Il Compendio alessandrino arabo*, op. cit., p.123-124 [Et c'est là un document curieux et remarquable de la part d'un des représentants les plus illustres du laïcat savant de cette époque, un homme d'action tenace, belliqueux et un ardent guelfe, qui refuse si clairement d'accepter l'humilité parmi les vertus morales, se rebellant contre le jugement selon lequel un homme humble est un homme vertueux. C'est là le sentiment élevé du laïc, l'esprit dédaigneux et l'arrogance chevaleresque de l'époque, qui se nichaient dans l'orgueil solitaire et la sévère intégrité de l'homme chaste, ou souriaient dans le magnifique geste seigneurial de l'homme large et courtois, mais ne daignaient pas porter l'habit de l'humble penchant].

⁴ *Ibid.*, p.125 [conscience sociale avancée de l'époque. Les écrivains du Moyen Âge accueillent et croient ; ils sont aussi avides de nouvelles qu'ils sont pleins de foi].

en l'homme, sont d'abord en puissance et seulement ensuite en acte, comme le sont les sens¹). La façon dont la chose est conduite déterminera ainsi sa qualité². Il en va de même pour les vertus en l'homme : elles naissent ou se corrompent en nous en fonction de ses actions, et se maintiennent dans le juste milieu entre le trop (l'excès) et le pas assez (le manque)³. [11] L'homme deviendra vertueux en étant constant et en manifestant de la volonté. Pour cette raison, « les gouvernants des villes honorent ceux qui prennent du plaisir à faire ce qu'ils doivent faire, et tourmentent ceux qui prennent du plaisir à faire ce qu'ils ne doivent pas faire » (Latini anticipe sûrement déjà un lien, ici, avec la politique, placée au sommet de la philosophie pratique : c'est la politique qui permet de répondre aux questions que l'homme se pose depuis toujours)⁴. [12] Pour être vertueux, l'homme doit aussi distinguer entre trois types de désirs : celui qui vise l'utile, celui qui vise le plaisir, et celui qui vise le bien. L'homme sage doit choisir le bien.

[13] Toutefois, il ne suffit pas de savoir ce qu'est une vertu pour être vertueux : il y a une différence, ici, entre le savoir et l'action. C'est pourquoi il faut non seulement connaître, mais aussi agir et choisir (par une volonté constante) d'agir selon la vertu. [14] Il convient également de distinguer entre la disposition, la capacité et la passion. La passion concerne par exemple l'amour ou la joie (c'est ce qui produit un effet de plaisir ou de déplaisir) ; la capacité correspond à la nature par laquelle l'homme est en mesure de s'attrister ou de se réjouir ; et la disposition est ce sur quoi l'homme est blâmé ou apprécié. La vertu n'est donc ni une passion, ni une capacité, mais une disposition : l'homme est blâmé ou loué sur la base de sa disposition⁵. [15] Chaque vertu peut ainsi être définie comme un équilibre entre deux extrêmes. [16] Certains actes seront, en revanche, toujours mauvais, car ils n'ont pas de juste milieu (par exemple le vol ou l'adultère)⁶. [17] Il est cependant difficile pour l'homme d'être vertueux, car la capacité de choisir le milieu en toutes circonstances n'est pas donné à tout le monde. Malgré tout, il faut

¹ Exemple de l'œil : comme tout organe, il est une partie du corps qui a une détermination actuelle qui ouvre vers un nouveau potentiel qu'est la possibilité d'effectuer un acte (ici la capacité de voir, la vision).

² Selon Aristote, pour que l'action soit excellente, il faut que le chemin pour y arriver soit lui-même excellent. En effet, tout part de la fin : si celle-ci n'est pas bonne, nous avons beau réussir à l'atteindre, l'action sera mauvaise, et la fin agit sur le désir. Ce qui rend alors désirable le désir (dans la représentation qu'on se fait de son objet), c'est la vertu éthique (ou morale) (le désir est ainsi excellent parce qu'il est mis en relation avec l'intelligence).

³ Le domaine du désir concerne ainsi les objets admettant le « plus » et le « moins ». Le *bon* objet consiste donc dans la *moyenne* (l'excellence est entre le « trop », l'excès, et le « pas assez », le défaut). Et ce qui fait que le désir se porte vers le *milieu* (d'une manière qui devient spontanée, avec l'habitude), c'est précisément la vertu éthique.

⁴ Brunetto Latini, *Trésor*, *op. cit.*, p.348.

⁵ C'est précisément en ce sens qu'Aristote définit la vertu comme une « disposition » (*héxis*) de l'âme (livre II).

⁶ Plus loin, la vertu éthique sera définie, plus précisément, comme « une disposition à agir d'une façon délibérée, consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée et comme la déterminerait un homme prudent » : Aristote, *l'Ethique à Nicomaque*, J. Tricot (éd.), *op. cit.*, II.6.1106b36.

s'efforcer d'« incliner notre âme à l'inverse de nos désirs jusqu'à ce que l'on atteigne le milieu »¹.

Enfin, [18] on en arrive aux différents types d'actions humaines. La traduction de ce passage – qui suit, certes, l'ordre du texte source – nous semble stratégique : avant de passer aux différentes vertus, Latini s'arrête, dans ce chapitre (qui est le plus long de tout le livre II), sur l'origine des mauvaises actions parmi les hommes. (Peut-être a-t-il en tête ici, via le texte d'Aristote, les responsables de son exil français, c'est-à-dire les gibelins et le pouvoir violent de Manfred.) En effet, selon Aristote, les actions humaines peuvent être classées en trois catégories : volontaires (accomplies librement et consciemment), involontaires (subies sous la contrainte ou par ignorance) ou mixtes (accomplies sous pression mais où l'homme conserve tout de même une part de liberté). Par exemple, un homme qui subit une menace et agit par peur agit à la fois par sa volonté et sous la contrainte (action mixte). Les mauvaises actions trouvent très souvent leur cause dans l'ignorance de leurs exécutants, mais tous les ignorants ne sont pas pour autant excusables (exemples de l'ivrogne et du colérique). Il en va de la responsabilité individuelle de cultiver les vertus et de fuir les vices, et cela dépend de la volonté. En cela, les punitions sont justifiées (car elles s'appliquent précisément aux actions volontaires, sauf dans le cas de la folie, ignorance involontaire).

Il s'agit ensuite de revenir sur chaque type de vertu, en montrant en quoi chacune se tient dans le milieu entre un excès et un défaut (chapitres 19 à 29). Nous proposons ici d'en rendre compte sous forme d'un tableau, pour davantage de clarté :

Domaine d'application de chaque disposition de l'âme	Défaut	Médiété (âme en bon état)	Excès
[19] Peur (mort, douleur, pauvreté) ; force citoyenne ; force intellectuelle ; force furieuse ; force liée à la concupiscence ; force issue de la confiance	Peur (lâcheté)	Force (courage)	Témérité (excès de confiance)
[20] Plaisirs corporels	Irritable	Chasteté (ou tempérance)	Luxure
[21] Actions de donner et d'acquérir des richesses → Sphère modeste	Avarice (excès dans l'acquisition et défaut dans la dépense)	Largesce (générosité)	Prodigalité (excès dans la dépense et défaut dans l'acquisition)

¹ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.356.

[22] Idem, pour les œuvres publiques ou nobles → Grandes sommes d'argent	« Parvifique » ¹ (mesquinerie)	Magnificence (nécessite argent et prudence [<i>sens</i>])	Gaspilleur (dépense excessivement sans raison, manque de goût et vulgarité)
[23] Honneur (des très grandes choses et de Dieu) et mépris (infamie) → Honneur considérable, grandeur	Bassesse d'âme (pusillanimité)	Magnifique (magnanimité, grandeur d'âme) : « couronne et clarté de toute vertu » ² . → « La noblesse de naissance, le pouvoir et la richesse aident beaucoup à être magnanime » ³ .	Vanité
[23.9-10] → Sphère plus modeste, honneur ordinaire	<i>Non explicite</i> (sans ambition, modeste)	<i>Non explicite</i> (magnanimité)	<i>Non explicite</i> (ambitieux)
[24] Colère	Non irascible (indifférence, incapacité de s'irriter)	Douceur (docilité, débonnairité)	Colère (irascibilité)
[25] Socialité : → dans la vie (façon d'être) → dans les rapports sociaux (badinage, moins fort que l'amitié) [26] → dans la vérité (paroles et actions)	Impolitesse	Amabilité	Politesse excessive
	Isolement (« homme sauvage et de mauvaise éducation » ⁴)	<i>Non explicite</i> (Amabilité)	Adulation (flatterie excessive pour profit)
	Humiliation ou dissimulateur	Véracité, franchise	Vantardise
[27] Reconnaissance par les gestes (affections)	Rire excessif, honte chez la personne âgée	Réserve, pudeur	Absence de joie
[28] Justice envers soi-même et envers autrui → nécessite un traitement plus approfondi (chap. 28-29).	Injustice	Justice	Injustice

¹ *Ibid.*, p.372.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p.374.

⁴ *Ibid.*, p.378.

L'étude de la justice est différente des autres vertus en raison de sa complexité et dispose donc d'un plus grand traitement. [28] Il existe, en effet, trois types d'injustice (de mal) : agir contre la loi, transgresser la nature de l'égalité et être avide. De la même manière, l'homme peut être dit « juste » de trois manières : s'il respecte les lois (légalité), s'il observe la nature de l'égalité (égalité proportionnelle, équilibre entre les individus) et s'il s'efforce de gagner bien correctement (équité). La loi est nécessairement juste :

La loi est une chose juste et tout ce qui est en elle est juste, parce qu'elle commande que l'on fasse des actions vertueuses (lesquelles rendent l'homme heureux et conservent en lui l'effet de la félicité) et interdit les mauvaises actions citoyennes, et ordonne que les citoyens fassent des actions élevées et nobles [...] ; elle commande que l'on se garde de la fornication et de la luxure, que l'on se maintienne en état de paix, que l'on ne soit pas violents les uns avec les autres ni que l'on ne dise de vilaines injurieuses, et que nous nous gardions ainsi de tout discours vils ; et par conséquent, elle ordonne que nous fassions des actions vertueuses et que nous nous gardions des vices volontaires¹.

Il s'agit, en outre, de la « plus noble » vertu dont l'homme puisse disposer. L'homme juste est celui qui pratique à la fois l'égalité et la proportion. Dans ce cadre, parfois, il est alors justifié (juste) d'envoyer quelqu'un en exil (« il convient [...] d'envoyer l'autre en exil »², pour équilibrer, là encore, les choses (entre le plus et le moins)).

[29] Il s'agit ensuite de traiter de la justice économique, qui repose sur l'équilibre entre donner et recevoir. L'argent est conçu comme un outil de la justice, permettant d'équilibrer les échanges entre citoyens (« l'argent est comme justice sans âme »)³. L'équité se maintient par le respect de la loi. Le seigneur doit être celui qui sauvegarde cette justice garantie par la loi, car en effet, la justice peut être entendue comme une « justice selon la nature » (qui a la même nature partout, ne change jamais), ou comme une « justice selon la loi » (a plusieurs variétés), mais toutes deux tendent vers l'équité⁴.

¹ *Ibid.*, p.382.

² *Ibid.*, p.384.

³ *Ibid.*, p.384. Sur l'interprétation de II.29 comme l'indice d'un « républicanisme commercial » chez Latini (dont nous avons maintenant assez parlé), cf NEDERMAN, Cary J., « Commercial and Republican Government in the Latin Middle Ages: The Economic Dimensions of Brunetto Latini's Republicanism », *op. cit.*

⁴ Il semble pertinent d'approfondir le lien entre justice et gouvernement ici. La justice se comprend en effet sous un double sens : un sens normatif (en tant que principe intuitif exigeant que les actions humaines soient conformes à un idéal d'égalité et d'ordre) et un sens institutionnel (la justice désignant par-là l'ensemble des dispositifs permettant à la loi de s'appliquer). L'homme vit en société, mais cette association n'est pas viable si chacun agit à sa guise sans se soucier des conséquences de ses actes sur les autres (pensons à la société pré-politique). Il faut donc que tous les membres du corps social obéissent à certaines règles. Le « droit » va justement désigner l'ensemble de ces règles qui régissent les rapports humains au sein d'une société donnée. Toutefois, les règles de droit ne suffisent pas : ceux qui ne respectent pas les règles doivent savoir qu'ils s'exposent à des sanctions, et la justice va précisément désigner la conformité de nos actes avec le droit. Le gouvernement (« la seigneurie ») va alors être le sujet et le support de l'autorité publique. En ce sens, lorsqu'on la conçoit au sein de la société, la justice est donc liée au droit (II.29). Mais la justice peut également désigner une vertu morale en chacun (II.28). En ce dernier sens, la justice ne s'applique donc pas seulement aux actions externes à l'homme, mais elle s'applique aussi aux actions internes. Un homme « juste » (intérieurement, c'est-à-dire moralement) ne permet pas

On passe ensuite au traitement de la prudence. [30] Au préalable, il est nécessaire de revenir sur la distinction entre les vertus morales et les vertus intellectuelles : là où les premières concernent l'âme sensible sans raison, les secondes sont le siège de l'intellect, du discernement et de la raison. Le propre de l'âme sensible est de se diriger vers ce qu'elle aime « sans nulle prévoyance [évaluation] de l'esprit »¹. En revanche, faire des « choix » est un acte de l'intellect, qui délibère : c'est un « désir intellectuel »². [31] La prudence va ainsi se définir comme l'intelligence, ou la sagesse, en tant qu'elle est appliquée à l'action. Elle s'avère essentielle pour bien gouverner et agir moralement : l'homme « prudent » est celui qui sait choisir les moyens adéquats en vue d'une certaine fin. Là où les vertus morales sont comme « des mœurs de nature » (et n'ont pas forcément besoin de l'intellect), les vertus intellectuelles doivent être enseignées et vont nous apprendre à gouverner toutes nos vertus (« la seigneurie de toutes nos vertus doit être confiée à la vertu intellectuelle »³). Les unes et les autres sont nécessaires, d'une part pour évaluer ce qui est juste et comment l'on doit mener l'action (vertu intellectuelle) et, d'autre part, pour nous conduire à l'accomplissement de la fin dans l'action (vertu morale)⁴.

On revient ensuite sur quelques-unes des vertus énoncées : [32] la force ; [33 et 41] la chasteté ; [34] la mansuétude ; [35] la libéralité ; [36] la magnanimité ; [37] la sociabilité ; [38] la justice. Par opposition à celles-ci, [39] les vices doivent absolument être évités, tout particulièrement la malice (opposée de la gentillesse), la cruauté (opposée de la clémence) et la luxure (opposée de la chasteté). [40] On distingue ensuite différents types de plaisirs. Certains sont nécessaires (comme boire, manger, procréer, vivre chastement), d'autres sont choisis pour eux-mêmes (l'intellect, la certitude, la sagesse et la raison divine) et enfin, d'autres encore sont

qu'une seule partie de lui-même fasse quelque chose qui lui soit étranger. Pour ce faire, il doit alors établir un ordre interne et se discipliner. (C'est en fait surtout une idée platonienne.)

¹ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.388.

² En effet, pour Aristote, il faut que l'action de délibération soit excellente, et elle l'est précisément par la prudence (*phronêsis*). Le principe de l'action est comme un « intellect pensant » (ou un « désir pensant ») car, dans l'action, le désir est en permanence sous-jacent à la délibération.

³ *Ibid.*, p.392.

⁴ Selon Aristote, dans la vie humaine, tout part donc de l'intellect : celui-ci peut être utilisé en acte seul, ou bien être intimement uni à la fonction désirante. On retrouve ainsi une distinction entre la *theoria* (objets nécessaires et immatériels, comme la science, dont il est question dans ce passage traduit par Latini) et la *praxis* (objets contingents et matériel, comme ce qui concerne l'art, dont parle également Latini). En effet, dans les sciences (mathématiques ou théologie), on aboutit à des vérités nécessaires. On distingue alors entre les excellences éthiques (guidées par les « vertus morales ») et les excellences dites dianoétiques (guidées par les vertus intellectuelles) : cf schéma annexe n°3. La prudence est conçue ici comme l'excellence de la préméditation. En effet, l'action est définie comme un mouvement, dont la fin est le moteur même. La fin est donc purement active et tend vers la faculté désirante qui, elle, est à la fois passive (car reçoit l'effet de la fin) et active (car c'est elle qui met en mouvement). La fin est à la fois le commencement et la fin. *Commencement* car tout part d'elle : elle affecte le **désir** qui la subit (via la sensation et l'intellect). Par un **désir délibératif** (à la fois passif et actif donc), quelque chose s'impose donc en nous et déclenche l'**action** (*praxis*). L'action est ce qui met en mouvement (en vue de la fin, qui marque donc aussi l'*arrêt*, la fin proprement dite). L'homme « prudent » est donc celui capable de bien délibérer concernant le bien humain (c'est-à-dire la fin ultime, par excellence, fin en soi et par soi) et la vie dans son ensemble. La *phronêsis* est ainsi reconnue par Aristote comme la vertu politique par excellence : c'est la vertu par laquelle on est capable de replacer toutes les actions particulières dans la perspective qui tend vers le point de fuite qu'est le bonheur.

choisis pour autre chose qu'eux-mêmes (comme la victoire, la richesse, l'honneur, c'est-à-dire tout ce que l'on peut partager avec les « bêtes »). [42] Il convient de cultiver la constance, c'est-à-dire la persévérance et la permanence dans l'apprentissage et l'effectivité des vertus.

Par ailleurs, il est question de l'amitié [43]. Celle-ci est, en effet, une vertu essentielle car elle unit les hommes dans la cité. Il en existe trois types : l'amitié fondée sur l'intérêt (celle-ci disparaît avec l'intérêt lui-même) ; celle fondée sur le plaisir (qui disparaît également car elle est éphémère et instable) ; et celle fondée sur la vertu (qui est la seule durable et parfaite). L'homme bon cherchera toujours l'amitié vertueuse. Celle-ci reposera sur la confiance et la réciprocité. Car, en effet, l'amitié et la justice sont liées : dans une cité juste, les citoyens sont amis. En revanche, les tyrans détruisent l'amitié et sèment la discorde. Les formes d'amitié vont donc varier en fonction des régimes politiques. [44] Ceux-ci sont au nombre de trois, tout comme leur contraire. Là encore, Latini modifie le texte source :

Le gouvernement est de trois types : le premier est celui des rois, le deuxième est celui des bons, le troisième est celui des communes, lequel est de loin le meilleur des trois⁰. Et chaque type a son contraire, car la seigneurie du roi à contre lui la seigneurie du tyran, en ce que le tyran ne recherche que son propre profit, alors que les rois recherchent ce qui est profitable à son peuple, non à lui : celui-ci est véritablement un roi ; car dès que le roi cherche à faire son propre profit et délaisse ainsi le bien du peuple, il devient un tyran et sa tyrannie n'est pas autre chose que corruption de sa seigneurie [de son pouvoir]. Pareillement, lorsque les hommes bons et hauts ne s'occupent plus de faire ce qui est bien, pour faire en sorte que leur seigneurie ne sorte pas de leur lignée, et ne considèrent ni leur honneur, ni leur mérite, ni leur dignité, alors leur seigneurie se transforme et change en seigneurie du commun⁰. La seigneurie du commun est corrompue par l'abandon des bons usages et de la loi, qui est bonne et louable. Le gouvernement de l'homme envers sa maisonnée est semblable au gouvernement du roi à l'égard de son peuple ; car la conversation du père et du fils est semblable à celle du roi avec les gens de son royaume, mais la seigneurie des hommes bons et hauts est aussi comme la seigneurie des frères, pour ce que les frères ne sont pas différents entre eux sinon par l'âge¹.

Plusieurs remarques s'imposent sur ce passage – qui a été amplement décortiqué et étudié par l'historiographie, comme nous avons pu le mentionner en première partie. Tout d'abord, il nous faut revenir sur les deux notes de l'édition italienne proposée par Beltrami. La première (matérialisée avec « ⁰ » dans notre citation) concerne la première phrase, concernant la préférence attestée par Latini du troisième type de gouvernement : celui des communes. En note, on peut lire : « Il *comune* è identificato senz'altro con la 'democrazia' greca, terza forma di governo del classico schema tripartito (monarchia, aristocrazia, democrazia) »². L'éditeur

¹ *Ibid.*, p.412.

² *Ibid.*, p.413, n.62 (La *commune* s'identifie sans doute avec la « démocratie » grecque, troisième forme de gouvernement du schéma tripartite classique (monarchie, aristocratie, démocratie)).

La suite de la note est également intéressante : « Ciò testimonia non solo di una coscienza storica del mondo antico ancora in via di definizione, ma anche di una precisa operazione culturale che era in atto fra gli intellettuali della

semble cependant commettre une faute de compréhension ici. Le découpage des régimes politiques de la part d'Aristote est, en réalité, un peu plus complexe que celui proposé ici (monarchie, aristocratie et démocratie) et s'il y a « remplacement » de la part de Latini (la démocratie est remplacée par le gouvernement communal, comme cela semble indiqué ici), alors ce n'est pas celle que l'on croit.

En effet, Aristote distingue trois types de gouvernements et ses formes déviantes. Les trois formes de gouvernement sont la royauté (qui est le gouvernement *du* meilleur et vise l'intérêt de tous les sujets), l'aristocratie (gouvernement par *une partie des* meilleurs) et la « timocratie » ou la république (*politeia*, dans le texte grec, désignant en fait le régime politique dans sa globalité, c'est-à-dire, ici, ce qui vise l'intérêt commun). Les formes déviantes de ces gouvernements sont, respectivement, la tyrannie (elle aussi une *monarchie*, comme la royauté, mais déviante car le dirigeant ne vise que son intérêt personnel), l'oligarchie (gouvernement par une partie de la population qui ne vise que l'enrichissement et ses propres intérêts) et la démocratie (gouvernement de tous en vue de l'intérêt de chacun, parfois en détournant l'intérêt collectif)¹. Au sein de ces formes, la meilleure (selon Aristote) est la royauté et la pire est son contraire, la tyrannie. Ce jugement prend pour critère l'excellence des gouvernants dans chacun de ces régimes : ainsi, la royauté est *la meilleure* forme de gouvernement parce qu'un seul homme (le meilleur de tous) est en mesure d'assurer l'intérêt de tous les autres – alors que, dans la timocratie, qui est une forme de gouvernement reposant sur l'honneur², c'est un très grand nombre d'hommes, aussi bons soient-ils, qui assurent cet intérêt commun.

Ainsi, d'une part, la constitution du schéma classique tripartite proposée ici (« monarchia, aristocrazia, democrazia ») n'est pas correcte (si l'on présente les formes non-déviantes de gouvernement présentées par Aristote, il devrait plutôt correspondre à : « royauté, aristocratie, timocratie (ou *république*) », d'autant plus que la royauté comme la tyrannie sont toutes deux définies comme des monarchies chez Aristote). Et, de plus (et cela en découle nécessairement), si Brunetto Latini avait voulu remplacer un type de régime issu du texte original par la forme « communale » (ce qui semble effectivement être le cas), ce n'est pas celle de la « démocratie » (comme indiqué dans l'édition critique du *Trésor*) mais celle de la

classe dirigeante dei comuni : la creazione di una ideologia politica che trovasse nella storia classica e nella filosofia degli *auctores* solide basi di legittimazione e di autorevolezza » [*Cela témoigne non seulement d'une conscience historique du monde antique encore en voie de définition, mais également d'une opération culturelle précise qui était en acte parmi les intellectuels de la classe dirigeante des communes : la création d'une idéologie politique qui trouvait dans l'histoire classique et dans la philosophie des auctores de solides bases de légitimation et d'autorité*].

¹ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1160a-b.

² Bien que Brunetto Latini n'eut pas connaissance de cet ouvrage, des précisions sont données sur ce régime (et tous les autres) dans *Politiques*, III.7.1279a39-b3.

« timocratie » ou de la « république », dans un sens plus large. Enfin, selon Marchesi, Latini s'accorde ici avec le texte de Taddeo Alderotti (*Etica in volgare*) en tant qu'il modifie également cette parole d'Aristote pour exprimer sa préférence (partagée avec Latini donc) pour le gouvernement des communes¹.

La seconde note^o de l'édition critique insérée pour ce passage concerne II.44.2, où une erreur de traduction semble s'être glissée. En effet, après avoir traité de la forme déviante de la royauté, la tyrannie, Latini devrait, en toute logique, passer à la forme déviante de l'aristocratie (le gouvernement « des bons »). Or, cette forme déviante est ici rendue par Latini par « seigneurie du commun » (ce qui ne semble pas correspondre à l'oligarchie). En note, on peut alors lire que cette information est bien présente dans la traduction de Robert Grosseteste (1245), mais que cette maladresse viendrait directement de la *Summa Alexandrinum*².

Pour en revenir plus précisément au contenu aristotélicien, [44] se profile dans la suite du texte une analogie entre le pouvoir du roi sur son peuple et celui du père sur ses enfants : de la même manière qu'un père engendre, éduque et protège ses fils (amour naturel), le roi gouverne ses sujets avec bienveillance, à l'image d'un berger avec son troupeau. En outre, la justice est perçue comme étant relative à la vertu : plus un homme est bon, plus il mérite l'honneur et la reconnaissance de ses pairs. L'amour et la justice doivent donc guider les relations humaines (alors que, lorsque la tyrannie s'impose, la justice disparaît et l'amour s'affaiblit). L'amitié légale est fondée sur un échange équilibré et immédiat (comme dans le commerce), mais on trouve tout de même une mise en garde contre l'amitié intéressée, qui ne repose pas sur des bases solides et peut déboucher sur des conflits. Seule l'amitié fondée sur la vertu permet aux hommes de vivre en paix et en harmonie (la vie en commun unit les citoyens par un même amour commun, où l'amour est semblable à la justice). Par conséquent, (1) un bon gouvernement repose nécessairement sur la justice et l'amour mutuel des citoyens ; (2) une bonne amitié se fonde, à son tour, sur la sincérité et la recherche d'un bien commun ; et (3), une société harmonieuse est construite sur la reconnaissance des mérites individuels.

Il est ensuite plus spécifiquement question des services [45] dans les relations humaines (c'est-à-dire entre un bienfaiteur et un bénéficiaire). Le bienfaiteur (comparé à un créateur) doit se caractériser par un amour plus fort envers celui qu'il aide que l'inverse, car « donner » est

¹ MARCHESI, Concetto, *Il Compendio alessandrino arabo*, op. cit., p.122-123 : « E Brunetto si accorda talvolta con Taddeo nel modificare le opinioni del testo, come quando fieri amendue della loro vita comunale, rinnegano il detto d'Aristotele che l'ottimo governo sia nel principato, affermando migliore il governo della comunità » (Et Brunetto s'accorde parfois avec Taddeo pour modifier les opinions du texte, comme lorsque tous deux fiers de leur vie communautaire, ils nient la parole d'Aristote selon laquelle le meilleur gouvernement est dans la principauté, affirmant que le gouvernement de la communauté est meilleur).

² Cf Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.413, n.63.

un acte volontaire motivé par la libéralité, alors que « recevoir » implique une dette de gratitude. On trouve ainsi l'exemple des poètes, qui chérissent leurs propres vers (le don en question) et sont de véritables créateurs. Il est ensuite question des services entre amis : un véritable ami doit être considéré comme « un autre soi-même », car il partage les joies ainsi que les épreuves de l'autre. La possession de tous les biens du monde est vaine si elle n'est pas partagée avec de vrais amis.

Le texte revient ensuite sur la notion de plaisir, sur sa nature et ses relations avec la vertu [46]. Le plaisir n'est pas à exclure totalement de la vie humaine, mais il s'agit, là encore, d'en trouver une approche équilibrée. En effet, le plaisir naît avec l'homme et grandit avec lui, mais la base de la vertu morale consiste à discerner le plaisir et la tristesse de façon appropriée. Toute chose contient une part de bien : le plaisir, lui, est désirable en soi, ce qui prouve donc qu'il est bon. Mais il faut distinguer entre deux types de plaisir : le plaisir sensible (lié aux sens) et le plaisir intellectuel (qui appartient à l'âme rationnelle et se manifeste uniquement par l'apprentissage). Les premiers sont souvent précédés de tristesse (par exemple la faim avant un bon repas), alors que seuls les seconds sont bons en soi. Le plaisir apparaît également comme un accomplissement des actions : par exemple, la justice procure du *plaisir* à l'homme juste. Autrement dit, le plaisir est l'accomplissement même des actions humaines. Il convient cependant de ne rechercher que des plaisirs nobles, c'est-à-dire ceux qui élèvent l'âme (et éviter les plaisirs vulgaires). Le plus noble des plaisirs est celui hérité de l'intellect, qui nous amène à la connaissance et à la compréhension des choses (supérieur au plaisir matériel).

Enfin, on revient sur l'objet même du traité : « la félicité » (ou béatitude) [47-48]. Il découle de ce qui a été dit précédemment que la véritable félicité réside dans l'exercice de l'intellect et de la vertu. La félicité peut donc se définir comme l'accomplissement suprême du bien, et elle ne dépend que d'un état intérieur autosuffisant. L'homme qui chercherait donc son bonheur dans une disposition extérieure (comme les loisirs, le pouvoir, ou encore les richesses, et non dans l'intellect) se trouve dans l'illusion. La véritable félicité se trouve dans l'effort et la quête vers le bien suprême. « Et lorsque l'homme atteint ces degrés de félicité, il ne vit plus dans une vie humaine, mais par la divinité qui est en l'homme »¹. Aussi, bien que les vertus morales et civiques impliquent des ressources matérielles (l'homme généreux a, par exemple, besoin de richesses pour pratiquer sa générosité), les vertus intellectuelles sont pures : ce sont elles qui mènent à ce genre de vie (divine), c'est-à-dire une vie paisible et accomplie. L'intellect constitue donc la plus haute activité humaine. En outre, il existe deux types d'hommes

¹ *Ibid.*, p.434.

« bons » : ceux qui le sont par nature (qui ont reçu une grâce divine), et ceux qui le deviennent par l'éducation et la discipline. L'apprentissage doit donc servir la vertu et apprendre à fuir le vice. Parfois, certains hommes sont mal éduqués : ceux-ci doivent recevoir des avertissements pour leur conduite, d'autres de réelles sanctions, et d'autres encore doivent être écartés de la société. Autrement dit, la véritable félicité ne se trouve pas dans les plaisirs éphémères, mais dans la quête de l'intellect, qui permet d'atteindre une vie proche du divin.

[49] Enfin, il est question du « gouvernement de la cité »¹. Le « noble gouvernant » est celui qui anoblit les citoyens, en leur faisant pratiquer le bien ainsi défini. De nombreuses cités ont été perdues car chaque homme menait sa vie de manière arbitraire (en suivant sa propre volonté). En ce sens, « le gouvernement le plus convenable qui puisse être dans la vie humaine, à moindre peine et de travail, est celui où l'on observe le maintien de soi-même, de sa maisonnée et de ses amis ». Celui qui aura acquis « la science de ce livre » sera donc apte à gouverner, en conjoignant « les enseignements universaux » [ceux donnés par Aristote] et « les enseignements particuliers » [ceux donnés par Latini ?], savoir conjuguer les deux et les transmettre à son tour constituant, en effet, le « parfait maître »². Enfin, le bon gouvernant doit allier cette science politique à la rhétorique, sinon il sera inutile. Ici [50] « se termine le livre d'Aristote et commence l'enseignement des vices et des vertus ». Maintenant que nous avons développé le contenu des propos aristotéliens dans l'*Ethique*, leur sens pour le Stagirite ainsi que quelques choix de traductions opérés par Latini, voyons quel sens leur donne, à son tour, ce dernier.

3.1.2. Commentaire : adaptation de l'éthique aristotélienne aux idéaux communaux

Commence alors la seconde partie du livre II du *Trésor*, où Latini commente le traité d'Aristote, via des sources multiples que nous avons déjà mentionnées :

Après que le maître ait traduit en français le livre d'Aristote, qui est comme le fondement de ce livre-ci, il veut poursuivre sa matière sur les enseignements de moralité pour mieux découvrir les paroles d'Aristote, selon ce que l'on trouve chez maints autres sages. Car plus on amasse et ajuste de bonnes choses ensemble, plus le bien croît et est de plus haute valeur³.

¹ *Ibid.* p.438.

² *Ibid.*, p.440.

³ *Ibid.*, p.440, II.50.1.

L'aspect « compilatoire » est donc clairement revendiqué et assumé ici. De même disait-il, au début de son *Trésor*, que celui-ci était comme « un rayon de miel cueilli de fleurs diverses, parce que ce livre est compilé seulement avec les paroles merveilleuses des auteurs qui, avant notre temps, ont traité de philosophie, chacun pour la partie qu'il connaissait »¹. Gianluca Briguglia avance cela dit que Latini n'apparaît pas pour autant comme un simple « compilateur ». En revenant sur le passage que nous venons de citer, issu du livre I, il affirme :

È allora dunque Brunetto un semplice compilatore? Sarebbe anche questa un'affermazione troppo sbrigativa. Nel passo citato infatti, egli non dichiara solo il suo ruolo di raccoglitore del miele della filosofia prodotta da fiori diversi – il che peraltro indica già una sua competenza di distinguere ciò che è rilevante e ciò che non lo è e, seguendo la metafora, anche la capacità di “trasformare in miele”, cioè di elaborare in qualcosa di diverso ciò che egli seleziona –, ma assegna alla filosofia la caratteristica di adattarsi a pubblici diversi².

Ainsi, à la source philosophique (pour reprendre, là encore, l'image du premier livre sur laquelle nous nous étions arrêtés dans la partie précédente), chacun s'abreuvera selon ses capacités. Selon Briguglia, cette « diversité, questa distinzione tra gli uni che bevono più e gli altri che bevono di meno, è proprio la teorizzazione della diversità non solo degli individui, ma anche dei gruppi sociali in relazione al sapere »³. Aussi, de la même manière que les vertus intellectuelles (dianoétiques) ne sont pas accessibles pour tout le monde – bien qu'il s'agisse des plus parfaites, comme on le lit encore à la fin de la traduction de l'*Ethique* – les vertus morales peuvent et doivent toucher tout le monde. La pluralité des individus auxquels Latini s'adresse se réunissent en fait dans une seule et même pensée : celle de trouver le bien, et plus spécifiquement le bien civique. En effet, de la même manière que « le seigneur existe pour sauvegarder ses sujets, ceux-ci existent pour obéir à leur seigneur, et les uns et les autres visent le profit de la commune compagnie des hommes, sans tort et sans honte »⁴. Après cela, il montre alors qu'il importe peu que ces « sujets » soient différents entre eux : il peut s'agir des « clercs » (théologiens, maîtres, juges, médecins « ou tout autre métier de clergie »⁵), tout comme des

¹ *Ibid.*, p.6, I.1.5.

² BRIGUGLIA, Gianluca, « Che tipo di intellettuale è Brunetto Latini (1220ca-1294) ? Osservazioni sul progetto filosofico-politico di un uomo del Comune », *op. cit.* [Brunetto est-il donc simplement un compilateur ? Ce serait là aussi une déclaration trop hâtive. Dans le passage cité, en effet, non seulement il déclare son rôle de collecteur du miel de la philosophie produit par différentes fleurs – ce qui, d'ailleurs, indique déjà sa capacité à distinguer ce qui est pertinent de ce qui ne l'est pas et, suivant la métaphore, aussi la capacité de « transformer en miel », c'est-à-dire d'élaborer en quelque chose de différent ce qu'il sélectionne – mais il attribue à la philosophie la caractéristique de s'adapter à des publics différents].

³ *Ibid.* [cette] diversité, cette distinction entre les uns qui boivent plus et les autres qui boivent moins, est justement la théorisation de la diversité non seulement des individus, mais aussi des groupes sociaux en relation au savoir].

⁴ Brunetto Latini, *Trésor*, *op. cit.*, p.442, II.50.3.

⁵ Beltrami traduit ici par « altra professione intellettuale » (*ibid.*, p.443), ce qui nous semble particulièrement erroné en vue de notre objectif, qui est de montrer justement que « l'intellectuel » médiéval n'est pas que relié au monde clérical : ceci était notamment l'objet de notre première partie, et nous renvoyons également ici à

laïcs (« dont les uns font les maisons, les autres cultivent la terre labourable, d'autres encore sont forgerons ou cordonniers ou d'autres métiers qui existent »¹). Tous tendent vers un même but, « qui appartient à la communauté paisible des hommes et des cités ». Ce bien est un bien politique, et comme tout le monde y tend, il est donc (selon Latini) le plus haut de tous les biens.

Par ailleurs, dans cette deuxième partie de l'ouvrage, Brunetto Latini enrichit l'approche aristotélicienne en ajoutant une dimension théologique et sociale, en citant par exemple des figures chrétiennes et en insistant davantage sur la responsabilité de l'homme dans la construction d'une société vertueuse – la considération morale dépassant ainsi le cadre seulement individuel et personnel². En effet, les occurrences aux figures chrétiennes ou aux textes bibliques sont multiples :

Figures chrétiennes	Concepts chrétiens
Pères de l'Eglise (saints) : - Augustin (15 occurrences) ; - Bernard (7 occurrences) ; - Jérôme (3 occurrences)³. Référence directe à Jésus-Christ (32 occurrences)⁴. Apôtres (Jésus-Christ, (saints) Matthieu, et Jean) et figures bibliques de l'Ancien Testament (Salomon, Job, Moïse, Abel, Noé, Abraham, Isaac, Jacob, Joseph, Roboam).	Vertus théologiques : foi, espérance, charité⁵. Rôle de la grâce divine dans l'acquisition des vertus⁶. Lien entre la vertu (terrestre) et la béatitude (concept théologique : récompense divine) : idée selon laquelle la vertu seule ne suffit pas, il faut qu'elle soit liée à une bonne volonté et une action concrète afin d'atteindre la félicité, entendue ici comme gloire spirituelle et salut chrétien⁷. Importance de la vérité et condamnation des mensonges dans la foi (jugement moral chrétien)⁸

l'introduction de l'ouvrage collectif très récent de BRIGUGLIA, Gianluca et MONTEFUSCO, Antonio, *Brunetto Latini, note introduttiva per un intellettuale medievale, op. cit.*, pp.7-14.

¹ Brunetto Latini, *Trésor, op. cit.*, p.442, II.50.3. On retrouve ici les métiers manuels ou « mécaniques » que Latini reconsidère, à nouveau ici, à leur juste valeur.

² Pour rappel, dans l'annexe n°2 sont précisées les différentes sources utilisées par Latini dans la rédaction de sa compilation « morale », selon l'étude menée par Pietro G. Beltrami dans son édition critique du *Trésor*. Chaque chapitre est ainsi relié à une source différente (Beltrami en relève cinq principales pour le livre II), que nous avons pris soin d'identifier avec un code couleur spécifique. Nous nous fions et renvoyons donc à ce document pour davantage d'éclaircissements quant aux sources de Latini.

³ Augustin : 52.6, 10-12 ; 54.3, 4 ; 62.4 ; 63.13 ; 64.9 ; 69.3 ; 78.5 ; 122.12, 13, 18 (deux fois). Bernard : 52.4, 5, 8-10 ; 107.3, 4. Jérôme : 53.5 ; 54.8 ; 103.1.

⁴ 52.11 ; 53.2, 3 ; 62.1, 5, 6 ; 63.1, 8, 11, 12 (deux fois), 15 ; 64.2, 5-7 ; 66.5 ; 67.1 (deux fois), 2 ; 70.1 ; 77.2, 3 ; 79.3 ; 101.2 ; 107.5, 6 ; 122.12, 14, 16 ; 127.2 (deux fois).

⁵ Chapitres 126 (foi), 127 (charité + 101) et 128 (espérance) pour les traitements spécifiques des trois vertus, ainsi que de nombreuses autres occurrences de chacune d'elles.

⁶ 52.7 et 107.2, 3.

⁷ Par exemple : 52.3-10 ; 53.4 ; 54.6 ; 55.1 ; 56.1.

⁸ Par exemple : 62.4 ; 63.1, 4 ; 63.5.

De plus, Latini insiste sur l'idée selon laquelle chaque homme a un rôle à jouer dans la construction et le développement d'une société vertueuse. Autrement dit, chacun a une responsabilité (morale et politique) dans la cohésion sociale et la paix civile. La vertu prend toute son importance, non seulement dans le gouvernement de l'homme seul, mais aussi dans le gouvernement des sociétés (et plus spécifiquement communal, auquel Latini entend précisément s'adresser au livre III). Dans une logique d'adaptation à la société de son temps, il faut donc distinguer entre les vertus morales proprement dites, énumérées par Platon et Aristote et dont les plus importantes (qu'on appelle au Moyen Âge les « vertus cardinales ») sont la prudence, la tempérance, la force et la justice, et les vertus contemplatives (ou « théologiques »), que sont la foi, l'espérance et la charité. Mais avant de revenir plus spécifiquement sur le commentaire qu'apporte Latini quant aux vertus cardinales (morales), nécessaires pour ce qui concerne le gouvernement des cités, Latini insiste sur l'importance de « l'honnêteté » parmi les hommes, qu'il qualifie de bien suprême :

Pour cela et maintes autres raisons, il apparaît tout à fait clairement que, parmi tous les types de biens, l'honnête est vraiment le meilleur de tous, en tant que c'est celui qui gouverne la société humaine et maintient la vie honorable. Car la vertu et l'honnêteté sont une même chose qui nous attire par sa force et nous allie par sa dignité¹.

Nous retrouvons ici une référence incontournable à Cicéron, et plus précisément au *De officiis*. L'objet de cet ouvrage, et plus spécifiquement du livre I, n'est autre que l'*honestum*, qui se décline à son tour en quatre vertus, qui sont celles citées en amont (dont la plus importante sera la justice, en tant que c'est elle qui fonde l'action morale et la république²). Cet objet reflète l'inspiration de la doctrine stoïcienne, où le « bien » se dit *honestum*. Autrement dit, il n'y a qu'un seul bien, c'est l'honnête, aussi appelée « beauté morale », ou encore « vertu » (qui ne sont qu'une seule et même chose). Pour les stoïciens, l'honnête (le bien) n'est susceptible d'aucun accroissement ni d'aucune diminution, donc le bien n'est pas quelque chose que l'on amasserait, mais plutôt une disposition interne. Par conséquent, seul l'honnête (le bien) est utile

¹ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.444, II.52.1.

² Dans *De la république* (*De republica*, I.xxv), Cicéron montre qu'il ne peut y avoir de république (littéralement, de « chose publique ») s'il n'y a pas de justice, car la république, en tant que meilleure forme étatique, est un rassemblement d'hommes autour d'intérêts et de droits communs. La justice garantit l'ordre et la paix, permettant non seulement de placer la politique sur la même ligne que l'univers (ordre naturel), mais aussi de construire un ordre commun, c'est-à-dire une *chose du peuple* (ordre politique). La ruine de la république correspond ainsi à une fin de la justice (avènement de César). Seule la liaison de la philosophie (et plus spécifiquement la spéculation grecque : philosophie, doctrine) avec l'éloquence (tradition romaine, dont Cicéron est, on l'a vu, l'un des principaux représentants) pourrait permettre de sauver la *res publica*, en rendant compte de l'*officium* (comme nous l'avons vu en deuxième partie, que l'on peut traduire par « devoir » ou « action appropriée »), c'est-à-dire de l'action morale.

pour les stoïciens, c'est-à-dire avantageux pour la vie humaine. L'honnête est la vertu même, la rationalité pure, autosuffisante, qui apporte le bonheur.

Aussi, tout ce qui est honnête provient de l'une de ses quatre parties, à savoir : « l'étude attentive et subtile du vrai » ; « le maintien de la société des hommes, l'attribution à chacun de ce qui lui revient et le respect de ses engagements » ; « la grandeur et la force d'une âme élevée et invincible » ; et enfin, « l'ordre et la mesure dans tout acte et toute parole, qualités qui incluent la modestie et la tempérance »¹. Ces quatre éléments représentent les quatre « tendances » du caractère humain. Les vertus correspondantes sont alors des aspects substantiels de l'*honestum* : la sagesse, la justice, le courage et la tempérance². Autrement dit, ces quatre vertus constituent la base de l'honnêteté et donnent ainsi naissance à des « types de devoirs déterminés »³.

La première desdites vertus, « l'étude attentive et subtile du vrai », est en fait rattachée au concept de « prudence ». Chez Aristote, dans l'*Ethique à Nicomaque*, il y a effectivement une sorte de liaison entre la sagesse (*sophia*) et la prudence (*phronêsis*), bien que leur application soit distinguée. En effet, la sagesse est une *vertu intellectuelle* qui concerne la connaissance des vérités universelles et éternelles (connaissance des causes premières et des vérités immuables, qui relève de la contemplation), alors que la prudence est une *vertu pratique*, permettant de prendre des décisions justes dans la vie humaine⁴. La prudence est toutefois nécessaire à la sagesse, car il s'agit de la capacité de discernement, essentiel pour appliquer correctement son savoir⁵.

En outre, toujours dans le *De officiis*, Cicéron regroupe les trois dernières vertus – la justice, le courage et la tempérance – sous une même définition : « ce qu'il y a de nécessaire pour se procurer et préserver les conditions dont dépend la vie active »⁶. Ces vertus renvoient

¹ Cicéron, *Des devoirs*, op. cit., p.19, I.15.

² *Ibid*, p.19 et 21, I.15-16. C'est en réalité chez Platon (et plus spécifiquement dans la *République*, IV) que l'on trouve la première conceptualisation de ces quatre vertus. En définissant la « cité idéale » comme étant « sage, courageuse, modérée et juste », Platon revient sur chacune de ces vertus. La sagesse est définie comme la recherche « d'un certain savoir, propre à certains citoyens [les gardiens parfaits], savoir en fonction duquel on ne délibère pas dans la cité au sujet d'une question particulière, mais au sujet de l'ensemble de la cité, en cherchant notamment de quelle manière la cité entretient les meilleures relations aussi bien avec elle-même qu'avec les autres cités » (428c). Le courage, définie comme la « préservation du jugement » concernant les choses qu'il faut craindre, est également indispensable à la cité (429b-c). La modération est décrite comme « une certaine forme d'ordre, d'harmonie », une « maîtrise de certains plaisir et désirs » et concerne l'ensemble de la cité (430e). Enfin, la justice « consiste à s'occuper de ses tâches propres et à ne pas se disperser dans des tâches diverses », elle consiste à « faire en sorte que personne ne possède ce qui appartient aux autres, ni ne soit privé de ce qui lui appartient en propre », et « dans la possession de ce qui est notre propriété et dans la pratique de notre tâche propre » (433a). Cf Platon, *La République*, G. Leroux (éd.), Flammarion, Paris, 2004.

³ Cicéron, *Des devoirs*, op. cit., p.21.

⁴ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VI.5-8.

⁵ De même, dans le *Tesoretto* : « Qui domora Prodenza, | cui la gente in volgare | suole Senno chiamare » : Brunetto Latini, *Tesoretto*, op. cit., vv.1272-1274, p.116-117.

⁶ Cicéron, *Des devoirs*, op. cit., p.21 (I.17).

donc essentiellement à l'action et à l'engagement politique, la justice occupant une place centrale parmi elles. Le peuple romain, affirme Cicéron, se distingue des autres peuples par sa grandeur d'âme – entendue, comme on l'a vu précédemment, comme un détachement des biens matériels de l'existence. Cette noblesse d'esprit, prouvée dans les moments de crise et d'épreuve, ne doit cependant pas faire perdre de vue l'exigence de justice et la recherche du bien commun. En effet, cette élévation morale peut aisément nourrir une ambition excessive : plus un individu est animé par la grandeur d'âme, plus il risque de vouloir surpasser tous les autres et s'imposer seul. Or, une fois la première place conquise, il devient difficile de préserver l'équité – pourtant essentielle pour garantir la justice, et par là même, assurer la paix au sein de la république.

En outre, à la fin de son commentaire du traité aristotélicien, Latini s'intéresse au traitement de l'ensemble des vertus chrétiennes, en faisant référence à de nombreuses *auctores*. Parmi les plus usités, on retrouve Cicéron, Sénèque, Boèce et (saint) Augustin. Mais à ces paroles d'autorité, Latini rajoute ses propres considérations morales et ne manque pas de les faire explicitement ressortir avec l'usage du pseudonyme « le maître » (se déclinant parfois en « Maître »)¹, dont il qualifiait lui-même Cicéron dans sa *Rettorica*². Cela connote non seulement le double rôle que s'assigne ici Latini, « maître » désignant « tout à la fois celui qui maîtrise un art et celui qui enseigne »³, mais aussi l'intervention effective de Latini dans l'ensemble de son *Trésor*, qui se clôtura précisément par un manuel sur le régime podestatal et communal (livre III). Comme dans la *Rettorica*, Latini (le « sponitore ») rappelle donc constamment sa présence dans le *Trésor* – chose qu'il ne fera plus dans la traduction des oraisons cicéroniennes, sauf dans les prologues et l'épilogue qui entoureront ces dernières.

Voyons à présent comment Latini traite spécifiquement des vertus morales dans son commentaire, en tant que l'acte de traduire dépasse, ici, la simple retranscription pour se parachever dans un commentaire, qui met en lumière certains aspects du texte, soit parce qu'ils sont peut-être restés obscurs, malgré la vulgarisation, soit parce que Latini souhaite les adapter et les expliciter au public de l'œuvre, soit pour en accentuer certains traits. Il est clair que le traitement des vertus morales intéresse tout particulièrement Latini (nous comptons, au total,

¹ Sur les diverses signatures de Latini et (donc) la potentielle concordance entre ce statut a priori plutôt littéraire de « maître » et les fonctions politiques et pratiques de Latini, cf l'étude récente de DE VINCENZIIS, Amedeo, *I nomi del maestro. Corpo documentario e identità politiche di Brunetto Latini*, op. cit., en part. p.42-43.

² Le *Trésor* s'ouvre même avec ces mots (presque comme un sous-titre) : « Ici commence le livre du *Trésor*, lequel maître Brunet Latin de Florence traduit en français et parle de la naissance de toutes les choses » : Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.4, l.1.

³ MABBOUX, Carole, « Être auteur aux côtés de l'*auctoritas* : Brunet Latin, Cicéron et la Commune », op. cit., p.306.

une quarantaine de chapitres consacrés à ce sujet, contre seulement une dizaine pour les vertus religieuses, en fin de deuxième partie), en tant « qu'elle [vertu morale] est comme la matière par laquelle l'homme parvient à la contemplative »¹. Un autre argument vient appuyer la justification de ce traitement - et en cela il se détache d'Aristote et rejoint la doctrine chrétienne : « De la même manière, chacun doit choisir la vie active qui est acquise par la vertu morale, pour s'auto-gouverner parmi les choses temporelles, pour qu'ensuite, il soit ordonné et appareillé pour aimer Dieu et suivre sa divinité »². Cet écart entre le traitement des vertus morales et celui des vertus religieuses ne nous paraît toutefois pas surprenant, dans la mesure où Latini propose ici une encyclopédie *politique* – c'est-à-dire centrée sur le domaine temporel.

Premièrement, il est question de la prudence, plus haute des vertus (y compris de celles contemplatives) car essentielle au développement des autres³. Comme le disait Aristote, la prudence est la vertu intellectuelle par excellence, en ce qu'elle permet de nous connaître nous-mêmes et de nous préparer aux autres vertus (les trois autres vertus morales étant surtout là pour réguler nos désirs et nous pousser à l'action, comme nous l'avons souligné). Cependant, en réalité – et cela va contre l'argument formulé par Skinner, qui considérerait que Latini établissait un ordre hiérarchique entre les vertus, y compris entre les trois suivantes à la prudence, ce qu'il interprétait comme l'un des signes de son pré-humanisme – « toutes les quatre vertus sont jointes ensemble, à tel point que nulle personne au monde ne pourrait avoir l'une complètement sans les autres, ni les autres sans chacune »⁴. Ces quatre vertus sont donc interdépendantes l'une de l'autre, bien qu'il faille commencer par développer la prudence (comme point de départ).

3.1.2.1. De la prudence (dans l'action et dans les paroles) : II.57-70

[57] La prudence « n'est pas autre chose que le bon sens [*sens*] et la sagesse »⁵. En prenant progressivement appui sur les enseignements (littéraires et bibliques) de Cicéron, Salluste, Lucain, Salomon, ou encore Alain de Lille⁶, Latini explique que la prudence permet

¹ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.454, II.55.1.

² *Ibid.*, II.55.2.

³ *Ibid.*, II.56.1 : « Les sages sont d'accord pour dire que la vertu contemplative a trois parties, que sont la foi, l'espérance et la charité ; et que la vertu morale est divisée en quatre membres, que sont la prudence, la tempérance, la force et la justice. Mais celui qui considère bien la vérité verra que la prudence est le fondement des unes et des autres ; car sans la prudence [*sens*] et la sagesse, il ne pourrait bien vivre ni pour Dieu ni pour le monde ».

⁴ *Ibid.*, p.456, II.56.3.

⁵ *Ibid.*, p.456. Nous traduisons ici « sens » par « bon sens », bien qu'en réalité, le terme « prudence » nous semble plus légitime : ici, nous souhaitons simplement éviter la répétition.

⁶ Par exemple, Cicéron : « la prudence est la connaissance du mal et du bien, et de l'un et de l'autre » et « affirme qu'elle précède les autres vertus, porte la lumière et montre la voie aux autres, parce qu'elle donne conseil, tandis que les trois œuvres agissent » ; ou Salluste : « Avant de commencer, réfléchis, et quand tu auras réfléchi, agis rapidement » (p.456, 548). Concernant la figure de Salomon, il faut préciser que cette figure n'est pas là par

de réfléchir avant d'agir et donc, de s'orienter dans l'action, en distinguant le bien du mal et en évaluant les conséquences de ses actes. [58] La prudence consiste également à suspendre son jugement en cas de doute, à se méfier du mensonge, à anticiper l'avenir et à être modéré dans ses jugements (louanges et blâmes). Pour ce faire, il faut parfois laisser l'âme en repos (qui ne signifie pas non plus se hâter vers le « loisir »), car c'est de l'âme que toute action part. Aussi, la foi aux paroles d'autrui doit se baser sur les paroles, et non sur celui qui les formule. [59] La prudence implique donc aussi une réflexion sur le temps et implique la mémoire (pour le passé), la connaissance (pour le présent) et la prévoyance (pour le futur). En ce sens, on doit alors distinguer quatre membres dans la prudence : « prévoyance, garde, connaissance et enseignement »¹.

[60] La prévoyance « examine l'avènement des choses futures »² et est de deux espèces : la première « pense et regarde les choses présentes, et par cela réfléchit et prévoit tout ce qui peut arriver, quelle peut être la fin, dans le bien ou dans le mal », et la seconde « se défend et se conseille, par son savoir, contre la méchanceté qui arrive », afin de mieux le supporter (on retrouve l'idée de la fortune ici et du comportement à adopter face à ses aléas). Il est aussi question des beaux parleurs, desquels il faut absolument se méfier³. [61] Latini passe ensuite à la « garde », ou la précaution, qui consiste « à se garder [se méfier] des vices contraires »⁴ et à toujours observer le juste milieu. En suivant, là encore, sa référence à l'art de la parole, Latini encourage l'homme à cultiver la prudence :

Suis donc la prudence, qui est le milieu entre deux, qui contrebalance et dirige les pensées, modère les actions et mesure les paroles ; car, tout comme aux œuvres n'étant pas établies par la vertu s'ensuivent des périls, de la même manière cela arrive au langage quand il n'est pas [établi] selon l'ordre de la raison. C'est pourquoi, avant que tu ne dises quoi que ce soit, tu dois considérer principalement six choses : qui tu es, qu'est-ce que tu veux dire, à qui, pourquoi, comment et à quel moment⁵.

hasard : elle était fréquemment utilisée par les *dictatores* italiens qui, parfois, avançaient que leur connaissance venait de Dieu et qu'il était de leur responsabilité de la transmettre aux hommes. Dans ce cadre, le roi Salomon était devenu une figure tutélaire, pour sa sagesse, dans l'art de la parole. À ce sujet, cf ARTIFONI, Enrico, « Sapientia Salomonis ». *Une forme de présentation du savoir rhétorique chez les "dictatores" italiens (première moitié du XIIIe siècle)*, dans R. M. Dessì et M. Lauwers (dir.), *La parole du prédicateur, Ve-XVe siècle*, Centre d'études médiévales de Nice, Nice, 1997, pp.291-310.

¹ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.462.

² *Ibid.*

³ Cf *ibid.*, II.60.5 : « Le maître dit : Pour cela, chacun doit se prémunir et se garder des fausses paroles et des flatteries, qui trompent avec douceur, tout comme le doux son de la flûte, qui trompe les oiseaux jusqu'à leur prise ; et maintes fois, le pire poison est sous le miel : c'est pour ça que les méchants couverts de bien sont les pires ».

⁴ *Ibid.*, p.464.

⁵ *Ibid.*, p.466.

[62-67] Avant d’aller plus loin sur les autres « membres » de la prudence (connaissance et enseignement), Latini s’arrête sur les six éléments susmentionnés, qu’il convient de considérer avant chaque discours. Le lecteur entre ainsi dans une longue digression sur l’art de la parole, où Latini insiste sur l’importance de la prudence dans le langage. On retourne ainsi, via le commentaire sur l’*Ethique* aristotélicienne, dans l’enseignement de l’art de la parole, dont il était déjà question dans la *Rettorica* et dont il sera encore question (plus amplement) au livre III. Ici, toutefois, l’influence d’Albertano da Brescia, un contemporain de Latini, est évidente. En effet, comme le note Carole Mabboux :

Brunet partage avec Cicéron le souci d’une éthique du discours. C’est toutefois à l’*Ars loquendi et tacendi* d’Albertano da Brescia (1245) qu’il emprunte les principaux développements relevant de ce sujet, dans les chapitres 62 à 67 du *Trésor*¹.

Dans l’*Ars loquendi et tacendi*, Albertano résume sa doctrine, qu’il souhaite transmettre à son fils : « Ricercha chi sei tu parlante, che cosa dici, a chi, perché, come e quando parli », qui pourrait être traduite presque mot pour mot avec les termes utilisés ici par Latini². D’ailleurs, l’ensemble du traité s’articule autour de cette phrase. En voici la structure³ :

Prologue : Ici commence le livre sur la doctrine de parler et de se taire
1 : Sur la particule ‘qui’
2 : Sur la particule ‘quoi’ (quelle chose)
3 : Sur l’expression ‘à qui’
4 : Exposition sur l’adverbe ‘pourquoi’
5 : Exposition sur l’adverbe ‘comment’
6 : Exposition sur l’adverbe ‘quand’
Petit épilogue

Dans l’épilogue (également adressé à son fils), Albertano précise que son ambition était ainsi de lui enseigner et de lui exposer la « doctrine de parler et de se taire » car, en tant que son fils est cultivé, il est en mesure de recevoir pareil enseignement. Et, souligne Albertano, « la vie des personnes cultivées consiste davantage dans le dire que dans le faire ». Il précise toutefois que, si son fils désire, maintenant, une « doctrine du faire », il suffit d’associer les adverbes de

¹ MABBOUX, Carole, « Être auteur aux côtés de l’auctoritas », *op. cit.*, p.316.

² Albertano da Brescia, *Liber de doctrin dicendi et tacendi. La parola del cittadino nell’Italia del Duecento*, *op. cit.* [Recherche qui tu es en parlant, ce que tu dis, à qui, pourquoi, comment et quand tu parles].

³ Ici, nous traduisons directement de l’italien vers le français.

la phrase maîtresse susmentionnée, non plus au « di » mais au « fai » (ce qui donne : « recherche qui fais, qu'est-ce qu'il fait, pour qui il le fait, pourquoi, comment et quand »)¹.

Pour en revenir plus précisément aux propos de Latini dans le *Trésor* (qui s'inspire de cette œuvre d'Albertano), il enseigne ainsi, tout d'abord, qu'il ne faut pas parler pour rien (un sage parle seulement pour enseigner ou conseiller, jamais pour des futilités). Ensuite, il faut éviter de se précipiter dans le langage (sinon, nous pouvons être conduits à l'erreur), éviter à tout prix de parler sous la colère (car la colère aveugle les hommes et empêche de voir la vérité avec lucidité), ne pas se mêler de ce qui ne nous concerne pas directement, être prudent quant au choix de l'interlocuteur (il faut ainsi à tout prix éviter certaines personnes : les « irrécupérables » dont parlait Aristote). Il faut également être tout particulièrement prudent dans la gestion des secrets (en ne confiant ceux-ci qu'à des personnes dignes de confiance) ou encore, être vigilant dans le choix du moment où l'on décide de parler. En reprenant ici les paroles de Salomon : « Il y a un temps pour parler et un temps pour se taire »². Cette dernière recommandation n'est pas sans rappeler, là encore, les propos d'Albertano da Brescia, qui met un point d'honneur à l'apprentissage de la doctrine du silence. Selon lui, il est effectivement nécessaire d'apprendre tout autant à bien parler qu'à se taire dans certaines circonstances. Albertano lui-même enseignait ainsi, en citant également Salomon (pour les mêmes raisons que celles exposées dans une note précédente) : « Qui ne sait pas se taire, ne sait pas parler » ou encore « Qui se tait de façon appropriée est plus proche de Dieu »³. Le rapprochement entre Latini et Albertano est donc clairement attesté.

Enrico Artifoni insistait sur cette relation doctrinale entre les deux auteurs, à une époque où la parole était justement en train de se constituer comme terrain réflexif tout à fait novateur et s'articulait autour de trois dimensions (que nous avons déjà pu mentionner en deuxième partie) : une dimension éthique, en tant que cette réflexion porte sur le concept de « bona locutio », une dimension anthropologique, dans laquelle la parole est appréhendée comme un moment fondateur de l'histoire de la société humaine, et une dimension technique, où la réflexion sur la parole s'articule autour des genres rhétoriques⁴. Albertano et Latini se rejoignaient ainsi quant à une réflexion sur la dimension éthique la parole (initiée au XIIe siècle) : dans un contexte où la culture ecclésiastique dénonçait un « péché de la langue » (dû à la prise de parole par des groupes sociaux initialement exclus du « novero dei parlanti

¹ Albertano da Brescia, *Liber de doctrin dicendi et tacendi*, op. cit.

² Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.486.

³ Albertano da Brescia, *Liber de doctrin dicendi et tacendi*, op. cit., 1.

⁴ ARTIFONI, Enrico, *Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano*, op. cit., en part. p.160 sq.

legittima »¹), la culture laïque prend position sur le sujet. Albertano da Brescia, étant lui-même laïc, relève alors le fait que la parole des laïcs (marchands, juristes, etc.), qui pourrait être placée sur un pied d'égalité avec la parole cléricale quant à sa bonté et la vérité qu'elle dégage, n'a pas acquis, dans les représentations, la même valeur que cette dernière². Ainsi, comme Albertano et Latini, une série d'auteurs du XIIe-XIIIe siècle s'insère dans une réflexion originale quant à la question du « péché de la langue » :

Raccolse l'invito a scindere il mondo delle parole in una sfera etica positiva e in una negativa, ma al contempo fece valere con forza un punto di vista interno ai ceti dirigenti delle amministrazioni comunali, la cui competenza di laici colti, giudici, notai, dettatori trovata nelle tecniche verbali un terreno di unificazione. Ne derivò un insieme culturale che, pur senza dimenticare la originaria matrice disciplinare, metteva in primo piano l'educazione al parlare come momento fondamentale nell'educazione del cittadino. Parler bene – che voleva dire soprattutto parlare opportunamente e quindi, se del caso, anche tacere – parlare bene, dicevo, e vivere bene in società sono così due poli che tendono costantemente ad avvicinarsi e a sovrapporsi. Insomma, la *bona locutio* risulta uno strumento cardinale nella formazione dei costumi sociali dell'Italia duecentesca³.

En ressort ainsi une réelle ferveur autour d'une « éthique de la parole », qui passe (comme incite à le faire précisément le livre II du *Trésor*) par l'apprentissage des vertus. Après cet excursus sur l'art de la parole, Latini passe ainsi au troisième et quatrième « membres » de la prudence, à savoir : la connaissance [68] et l'enseignement [69]. Là où la connaissance consiste à « connaître et distinguer les vertus des vices qui ont l'apparence de vertu », l'enseignement consiste à « s'instruire soi-même ainsi que les non-sachants [les ignorants] »⁴. Enfin, Latini résume ce qui a été dit sur la prudence [70].

¹ *Ibid.*, p.161 [du rang des parleurs/parlants légitimes].

² Sur ce point, cf aussi CASAGRANDE, Carla et VECCHIO, Silvana, *Les péchés de la langue. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*, Ph. Baillet (trad.), Cerf, Paris, 1991.

³ ARTIFONI, Enrico, *Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano*, op. cit., p.161 [Elle accepta l'invitation de scinder le monde des mots en une sphère éthique positive et en une négative, mais en même temps elle affirma avec force un point de vue interne aux classes dirigeantes des administrations communales, dont la compétence de laïcs cultivés, des juges, des notaires, des dettatori trouvait dans les techniques verbales un terrain d'unification. En dérivait un ensemble culturel qui, sans oublier la matrice disciplinaire originelle, mettait au premier plan l'éducation à la parole comme moment fondamental dans l'éducation du citoyen. Parler bien – qui voulait surtout dire parler de façon opportune et donc, si nécessaire, aussi se taire – bien parler, disais-je, et bien vivre en société sont ainsi deux pôles qui tendent constamment à se rapprocher et à se superposer. En bref, la *bona locutio* fut un instrument clé dans la formation des coutumes sociales de l'Italie du XIIIe siècle].

⁴ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.486 et 488.

3.1.2.2. De la tempérance et de la force : II.71-80, 81-90

Après avoir établi ce qu'était la prudence, « qui est la première des autres [vertus] et qui en est la dame et l'ordonnatrice, en tant que c'est elle qui existe par la raison, qui distingue les hommes des autres animaux »¹, Latini passe à la tempérance [71]. Il précise ici vouloir d'abord traiter de celle-ci puis de la force, avant de passer à la justice, et justifie son propos immédiatement : « parce que l'une et l'autre existent pour diriger l'homme vers les œuvres de justice »². Cette explication est claire : il ne s'agit pas d'une hiérarchie dans la tête de Latini, mais bien plutôt d'un processus, tel qu'on le soutenait antérieurement. Ici, cette idée se renforce : les vices de la tempérance et de la force, la convoitise et la peur, entravent précisément l'accès à la justice. Il est donc primordial, selon Latini, de d'abord les combattre en cultivant les vertus, non pas opposées (qui se situent dans un extrême), mais médianes. De la même façon qu'il est nécessaire de parler en premier lieu des vertus que sont la tempérance et la force avant la justice, il convient également de traiter d'abord de la tempérance avant la force, car la tempérance nous prépare aux choses favorables et saines, là où la force nous prépare à l'adversité.

[72] La tempérance est alors appréhendée par Latini par son lien avec la luxure, qu'elle doit absolument combattre, pour ne pas devenir esclave de la volonté. Il faut également combattre le plaisir, [73] surtout celui venant du toucher et du goût (qui constituent les sens les plus dangereux selon Latini). Afin de combattre ces différents obstacles, l'homme peut alors s'appuyer sur (et développer) ses cinq parties : « mesure, honnêteté, chasteté, sobriété et retenue »³. Les prochains chapitres [74-79] portent respectivement sur ces cinq parties, en s'appuyant alternativement sur diverses *auctores* :

- [74] La mesure nous permet de ne pas être dans le défaut ou l'excès. Latini revient sur le mouvement de l'âme tel qu'il fut décrit par Aristote : là où la pensée se meut en cherchant la vérité, le désir nous pousse à l'action. Dans ce processus, il faut toujours veiller à ce que la raison « soit dame placée devant » (autrement dit, que tout soit guidé par la raison)⁴.

¹ *Ibid.*, p.492. Il est intéressant de relever que Latini définit ici la prudence comme une « dame », c'est-à-dire avec ce qualificatif par lequel il avait préalablement défini la philosophie au livre I (cf p.4,6, I.1).

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p.496.

⁴ *Ibid.*, p.498. Notons que nous trouvons dans ce chapitre (74.4) une référence à la « courtoisie » (une vertu particulière dans l'idéal courtois et chevaleresque), mentionnée ici à titre d'exemple, pour illustrer les différentes mœurs. Nous y reviendrons dans l'analyse du *Tesoretto*. On retrouve également, à nouveau, une mise en avant des métiers manuels (74.14), et notamment des métiers de la terre : (74.15) « Nul métier n'est meilleur que labourer la terre, ni plus fructueux, ni plus digne d'homme noble/libre [*franc*] » (p.504).

- [75] L'honnêteté, dont nous avons déjà parlé, consiste « à sauvegarder l'honneur et des paroles, et des mœurs »¹. Les hommes « honnêtes » (à la fois dans les actions et dans les paroles) sont décrits comme « suivant diligemment la force de la nature ». On retrouve ici la doctrine cicéronienne (d'origine stoïcienne pour cette conception de l'*honestum*), dans laquelle l'homme doit s'efforcer d'être le miroir de l'ordre et de l'harmonie de l'univers (du « monde », tel que nous l'avons préalablement défini).
- [76] La chasteté consiste « à dompter les plaisirs du toucher par la tempérance de la raison »². Les plaisirs sont de deux types : ceux naissant de la luxure, et ceux relatifs aux biens matériels de l'homme. Ces derniers doivent être modérés, mais [77] les premiers doivent être absolument domptés. Il existe, pour cela, cinq règles qui concernent l'union entre un homme et une femme³.
- [78] La sobriété consiste à « dompter le plaisir du goût et de la bouche par la tempérance de la raison »⁴, et est reliée à quatre devoirs⁵.
- [79] La retenue consiste « à contraindre les plaisirs des trois autres sens, c'est-à-dire de la vue, de l'ouïe et de l'odorat, dans tout ce qui est vicieux »⁶. [80] Le texte va ensuite un peu plus loin, en parlant de la continence.

Par la suite, [81] la force (ou courage) est définie comme la vertu « qui rend les hommes forts contre les assauts de l'adversité, donne l'âme et la hardiesse de faire de grandes choses »⁷. Ici, l'image chevaleresque prédomine, puisque Latini s'empresse de faire une comparaison avec le bouclier de l'homme, qui constitue sa défense et son attaque, c'est-à-dire à la fois « son armure et son glaive ». L'homme peut trouver en lui la trace de la force par douze moyens, ici énumérés :

L'un est la foi droite en Jésus-Christ ; le deuxième est l'avertissement des grands et des aînés ; le troisième est la mémoire des hommes vaillants et héroïques et de leurs œuvres ; le quatrième est la volonté et les coutumes ; le cinquième est la récompense ; le sixième est la peur ; le septième est

¹ *Ibid.*, p.504.

² *Ibid.*, p.506.

³ Cf p.508, II.77.1 : « La première, que l'accouplement soit entre un homme et une femme ; la deuxième, qu'ils ne soient pas parents ; la troisième, qu'ils soient en mariage droit ; la quatrième, que ce soit pour engendrer ; la cinquième, que ce soit fait selon la nature humaine ».

⁴ *Ibid.*, p.510.

⁵ Cf *ibid.*, p.510, 512, II.78.3-6 : « Le premier est de ne pas manger avant l'heure établie » ; « le deuxième devoir est de ne pas rechercher des viandes trop précieuses » ; « Le troisième devoir est de contraindre le désir de manger » ; « Le quatrième devoir est que, pour manger, tu ne dépenses pas démesurément, car c'est une chose laide que tes voisins te montrent du doigt et disent que tu es devenu pauvre par ta gloutonnerie ».

⁶ *Ibid.*, p.512.

⁷ *Ibid.*, p.518.

l'espérance ; le huitième est la compagnie ; le neuvième est la vérité et le droit ; le dixième est la prudence [*sens*] ; le onzième est la faiblesse de ton ennemi ; le douzième est la force même¹.

Nous pourrions voir dans ce chapitre, ainsi que dans les exemples concernant l'environnement chevaleresque et les renvois aux vertus de l'idéal courtois, ponctuellement rappelées dans le *Trésor*, l'expression implicitement angevine du *Trésor*. Ces dernières années, en effet, une partie de l'historiographie s'est positionnée en faveur d'une telle lecture de l'encyclopédie brunétienne, accentuée par des études menées sur le bestiaire (que nous n'avons presque pas évoqué dans notre thèse) ou encore la lettre-exemple adressée à Charles d'Anjou en III.77². Avant de revenir sur une telle hypothèse, revenons-en pour l'instant au texte, qui insiste en plus, par la suite, sur la situation de guerre. La force est donc, à son tour, subdivisée en six parties : la magnificence, la confiance, la sécurité, la magnanimité, la patience et la constance, dont traiteront les chapitres suivants [82-89].

La magnificence signifie « "grandeur", et c'est une vertu qui nous fait accomplir des choses difficiles et nobles de grande importance »³. Sa tâche est différente en temps de paix [85] ou en temps de guerre [86]. [85] En temps de paix, la magnificence consiste à suivre les trois commandements donnés par Platon, c'est-à-dire « conserver le profit des citoyens », être « curieux de l'ensemble des citoyens » et « maintenir justice entre les sujets et rendre à chacun ce qui est sien »⁴. [86] En temps de guerre, en revanche, la première intention des gouvernants doit être de vouloir vivre en paix à l'issue du combat (« sans faire de torts »), puis de s'équiper correctement pour celui-ci. Une fois dans le combat, il est tout d'abord important de ne pas se laisser disperser, puis d'affronter l'ennemi (ne pas fuir ni être oisif), d'exhorter les autres à faire de même, de secourir et soutenir. Une fois la victoire obtenue, il faut savoir épargner certains et surtout, respecter ce qui a été convenu avec l'ennemi. [87] Conclusion : Il est faux de croire que « l'affaire de guerre est plus grande que celle de la cité »⁵.

À son tour, [83] la confiance est définie comme ce qui siège « autour de l'espérance de l'âme, de pouvoir mener à bien ce qu'il entreprend »⁶. [84] La sécurité consiste à « ne pas douter des dommages qui arrivent à la fin des choses entreprises » et elle peut être de deux sortes : la première est folle et consiste, par exemple, « à combattre sans armes ou à dormir près d'un

¹ *Ibid.*

² Cf l'étude déjà mentionnée de NAJEMY, John M., « Brunetto Latini's 'Politica' », *op. cit.* ; DE VINCENTIIS, Amedeo, *Le parole di ser Brunetto*, dans S. Luzzatto et G. Pedullà (dir.), *Atlante storico della letteratura italiana*, 1, Einaudi, Turin, 2010, pp.41-47. Concernant le bestiaire, cf l'étude très récente de RAO, Riccardo et CHECCHI, Davide, *Il bestiario di Brunetto Latini: indagine sulle fonti e lettura politica*, *op. cit.*, pp.185-204.

³ Brunetto Latini, *Trésor*, *op. cit.*, p.532.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p.536.

⁶ *Ibid.*, p.524.

serpent », et la seconde réside, quant à elle, dans la prudence [*sens* dans le texte] et la vertu, car « sa tâche est de reconforter contre la violence de la fortune »¹.

En réalité, c'est avant ces deux vertus, présentées originellement dans cet ordre par Latini, [82] qu'il commençait par décrire la magnanimité, qui signifie « grande âme », c'est-à-dire qu'« elle nous fait entreprendre par notre volonté et raisonnablement de grandes choses »². Pour conserver la magnanimité, qui lui prodigue vaillance et audace, l'homme doit se prémunir contre trois vices particuliers : l'avidité, la convoitise des honneurs et une « hardiesse insensée ».

Puis, [89] la patience est ce qui « nous fait résister aux assauts de l'adversité et des torts subis »³. [88] Et la constance désigne, quant à elle, « une stable fermeté du désir qui se tient dans sa propre pensée », sans se laisser envahir par la « prospérité » ou par l'« adversité »⁴. Il faut veiller à rester toujours dans le juste milieu, sans tomber dans la « mutabilité » (qui est contraire à la vertu de fermeté). Un homme constant aura alors cinq attributs : il sera non seulement constant dans son esprit (c'est-à-dire que ses pensées ne divagueront plus), son âme sera également égale à elle-même (dans le bien comme dans le mal), il sera ferme quant à l'objet de ses désirs, il résistera à la tentation et, enfin, il sera constant dans ses actions.

3.1.2.3. De la justice : II.91-97 et II.112

Latini passe ensuite au traitement de la quatrième vertu : la justice. Comme nous l'expliquions en amont, Latini ne traite pas cette vertu en dernière parce qu'elle serait la dernière hiérarchiquement parlant, mais parce que cela obéit à un processus dans l'éducation de l'homme aux vertus : « [91] La justice vient après toutes les vertus, et certainement elle ne pourrait rien faire si les autres vertus ne l'aidaient pas ». Une fois cette thèse posée, arrive sa justification, sur laquelle nous nous étions déjà arrêtés et qui renvoie au monde fictif pré-politique :

Car au commencement du monde, lorsqu'il n'y avait sur terre ni roi, ni empereur, ni justice connue, les hommes qui y vivaient alors comme des bêtes, les uns en un lieu caché et les autres dans un autre, sans loi et sans communauté, les hommes auraient volontiers conservé leur liberté, que la nature leur avait donnée, et ils n'auraient pas mis leur cou sous le joug des seigneuries [du pouvoir], si ce n'eût été du fait que les mauvaises actions se multipliaient dangereusement et les malfaiteurs n'étaient pas châtiés. Lorsqu'il y eut quelques hommes valeureux qui, par leur prudence [*sens*], assemblèrent et

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p.520.

³ *Ibid.*, p.540.

⁴ *Ibid.*, p.536.

ordonnèrent les hommes à habiter ensemble et à maintenir la société humaine, ils établirent la justice et le droit¹.

Loin d'être une vertu secondaire, la justice est, au contraire, ce qui ordonne la vie commune et permet le maintien de celle-ci. La justice est ce qui rassemble les citoyens et permet cette cohabitation tant recherchée par Latini, entre différents groupes sociaux et culturels :

Cette vertu surmonte les choses difficiles car, en ce que l'un est chevalier et l'autre est marchand, les autres laboureurs, et que l'armée de l'un poursuive le gain de l'autre, les guerres et les haines naîtraient, et conduiraient à la destruction des hommes, si la justice ne fut pas ici garde et défense de la vie commune².

Nous retrouvons ici une relation manifeste entre l'image traditionnelle du chevalier d'un côté, et celle populaire de l'autre, avec ses marchands, qui étaient donc en train de se consolider comme catégorie sociale (et politique) et appelait à redevenir forte et unie. En unissant ces deux univers, l'enjeu de Latini dans son commentaire semble être posé et assumé : appréhender la question de la concorde et de la cohabitation, garanties par la justice. Seule celle-ci pourrait donc être en mesure de relier l'élément guelfe et populaire (auquel Latini appartient directement) d'un côté, et l'élément angevin et chevaleresque de l'autre. L'apport de la justice est absolument net dans ce passage – comme dans d'autres – et il présuppose ce qui sera illustré parfaitement dans le *Tesoretto*, où quatre vertus personnifiées, appartenant à l'univers chevaleresque (Courtoisie, Largesse, Loyauté et Prouesse), seront réunies dans le « palais de Justice ». De même, la Justice siègera, aux côtés des trois autres vertus cardinales (ou morales, ou politiques), Prudence, Tempérance et Forteresse, qui apparaîtront toutes les quatre comme les « reines » de Vertu, à laquelle elles seront subordonnées. Nous y reviendrons.

Par la suite, [91] Latini donne quelques préceptes, en s'appuyant sur les *auctores*, afin d'observer la justice. Il faut, tout d'abord, aimer et craindre Dieu, afin d'être aimé de lui. De plus, il faut non seulement ne pas nuire à autrui, mais parfois s'opposer également à ceux qui veulent nuire à la justice (sans trop user de la force). Latini applique ensuite ces règles qui concernent l'action à la parole, en parlant des mensonges, parfois nécessaires (seulement pour « défendre la vérité »³). Latini revient alors sur la définition de la justice, qui se trouve renforcée : « Parce que la justice est l'accomplissement des autres vertus, elle appelle le plus grand nombre au bien et toutes les vertus ensemble par ce nom, qui est justice ; mais le maître

¹ *Ibid.*, p.542.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p.544.

appelle justice seulement cette vertu qui rend à chacun [selon] son droit »¹. Il est ensuite question des trois moyens existants et pourvus à cette tâche :

Œuvre à laquelle la nature nous convoque de trois manières : une, que Dieu fit l'homme debout pour signifier les droits de justice ; la deuxième, que pour peu, ce qui appartient à la justice est écrit en nos âmes comme par nature ; et la troisième est que tous les autres animaux maintiennent la justice, l'amour et la pitié entre eux à leur façon².

Quelques remarques sur ce passage. Tout d'abord, il est question de la position verticale de l'homme pour signifier la justice. Cela peut renvoyer au mythe de Prométhée (dont Latini a pu avoir une connaissance indirecte), qui aurait pu être véhiculé par diverses traditions³. Le deuxième moyen invoqué (« pour peu, ce qui appartient à la justice est écrit en nos âmes comme par nature ») pourrait renvoyer (bien que cela soit en réalité assez implicite et qu'il ne s'agit que de suggestions de notre part ici) à l'idée de « droit naturel » (défendue par exemple par le jusnaturalisme). Le « jusnaturalisme » (issu de *jus*, qui signifie « droit » en latin) désigne un courant de pensée selon lequel le droit aurait une origine naturelle. En ce sens, le « droit positif » (droit issu des textes de lois) ne serait qu'une translation du « droit naturel » (justice) que chaque homme doit s'efforcer de découvrir par sa raison⁴.

Enfin, il est question de rendre la justice et de l'idée selon laquelle « tous les autres animaux maintiennent la justice, l'amour et la pitié entre eux à leur façon ». Autrement dit, le monde animal disposerait d'un modèle de justice inné. Bien que Latini ne connaissait pas encore la *Politique* aristotélicienne, il a pu prendre connaissance (même indirectement) de ce « caractère politique » des animaux via d'autres sources⁵. Par exemple, on peut constater cette

¹ *Ibid.*, p.546.

² *Ibid.*

³ Le titan Épiméthée ayant dû répartir les différents attributs pour instaurer un ordre dans la nature, se retrouve finalement sans rien quand arrive le tour de l'homme. Afin que l'espèce humaine ne périsse pas, son frère Prométhée décide de voler le feu ainsi que l'habileté technique auprès des dieux. C'est ce vol qui permettra non seulement aux hommes de survivre, mais aussi de participer au lot divin. Par exemple, Cicéron, *De Natura Deorum* (II.LVI.139) ; Ovide, *Métamorphoses*, I.76-88 ; Genèse (1 :26-27), où est dit que Dieu fit l'homme à son image et à sa ressemblance.

⁴ À l'inverse du « jusnaturalisme » se positionne le « juspositivisme », courant opposé selon lequel le droit aurait en réalité une origine culturelle et correspondrait seulement au « droit positif » (autrement dit, l'idée selon laquelle l'homme ne découvre pas le droit mais le crée). Ce qui est intéressant dans l'opposition de ces deux positions est que, si l'on considère que seul le droit naturel existe, alors seul celui-ci sera en mesure de considérer les lois (droit positif) comme étant justes ou injustes. Cf par exemple (pour le premier courant) Thomas d'Aquin, Ia-IIae, q.90 (en part. art.3 et 4), qui définit le droit comme « une ordonnance de la raison » (idée selon laquelle la loi humaine procéderait de la loi naturelle, elle-même issue de la loi divine : Dieu n'a pas révélé à l'homme le contenu du « droit naturel », mais c'est à l'homme de le découvrir par sa raison). Cf Cicéron, *De Republica*, III.22 : « Il existe certes une vraie loi, c'est la droite raison ; elle est conforme à la nature, répandue chez tous les hommes ; elle est immuable et éternelle [...] » : Cicéron, *La République, Le Destin*, op. cit., p.103.

⁵ Sur ce thème chez Aristote, cf VERGNIERES, Solange, *Ethique et politique chez Aristote: Physis, Ethos, Nomos*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, III : « Certains [animaux] sont susceptibles d'une vie sociable (*politika*), alors que les autres vivent de manière épars : les abeilles, les fourmis, les hommes sont de la première sorte. Ce qui distingue la sociabilité de la simple grégarité, c'est la participation à une œuvre commune : on peut alors parler de véritable communauté. L'espèce humaine, enfin, possède une prérogative supplémentaire* : elle

connaissance des textes naturalistes (ou du moins de la doctrine naturaliste) d'Aristote chez Latini, plus précisément en ce qui concerne l'organisation des abeilles, à travers le bestiaire du *Trésor*. Au livre I, bien que nombre d'espèces animales sont mises en lumière, les abeilles semblent recevoir un traitement spécifique pour ce qui a trait à leur organisation sociale, leur mode de reproduction et leur comportement éminemment collectif – sans oublier que le miel de l'abeille a également servi de métaphore pour caractériser le travail encyclopédique.

Les abeilles sont des mouches qui font du miel, qui naissent sans pattes et sans ailes, mais qui les recouvrent après la naissance. Ces mouches observent une très grande diligence à faire leur miel ; et de la cire qu'elles récoltent de diverses fleurs, elles édifient avec une merveilleuse ingéniosité leurs maisons et leurs demeures, dont chacune a son propre lieu où elle retourne toujours sans en changer. Et elles ont des chefs et des rois, elles font des batailles, fuient la fumée et se rassemblent par le son des pierres et des fontaines, et de toutes ces choses qui font un grand tumulte. [...]

Parmi tous les animaux du monde, seules les abeilles ont entre leurs lignées toutes choses communes, en ce que toutes habitent dans une maison, et sortent à l'intérieur des frontières d'un pays ; et l'œuvre de chacune est commune aux autres, la viande est commune, et tous les usages, les fruits et les pommes. [...] Elles ordonnent leur peuple et maintiennent leur communauté et leur habitation.

Elles élisent leur reine non par tirage au sort, où il y a plus de fortune que de droit jugement, mais par celle à qui la nature donne signe de noblesse, qui est plus grande, plus belle et de meilleure santé : elle est élue reine et seigneuresse des autres. Et bien qu'elle soit reine et la plus grande, elle reste humble et de grande pitié, et n'utilise pas son dard pour se venger de quoi que ce soit. Et bien qu'elle soit reine, les autres sont toutes libres et ont un libre pouvoir ; mais la bonne volonté que la nature leur a donnée les rend aimables et obéissantes envers leur seigneuresse, de telle manière que personne ne sort de sa maison avant que la reine n'en soit sortie et prenne le pouvoir de voler où elle souhaite aller¹.

Nous aurions pu traduire ici tout le passage, tant celui-ci met en lumière les qualités des abeilles. Non seulement ce récit semble très proche de celui d'Aristote, du moins dans

seule est capable d'accéder à la forme la plus achevée et la plus élevée de la vie sociale, la vie politique (*politikon* dans son sens le plus éminent) ».

*Ici, l'allusion à la *Politique* est formelle puisque Aristote y définira explicitement l'homme comme un animal politique, mais surtout comme le plus politique des animaux (le terme de « politique » faisant ici référence à l'effectuation d'une œuvre commune à tous) : c'est précisément parce qu'il possède le *logos* qu'il est « un animal politique *plutôt* que n'importe quelle abeille et que n'importe quel animal grégaire » : Aristote, *Les Politiques*, *op. cit.*, I.2.1253a8. Ici, Pierre Pellegrin explique d'ailleurs son choix de traduire *μᾶλλον* par « plutôt » : « Deux lectures sont possibles, et le choix n'est pas sans conséquences : *μᾶλλον* suivi (ici précédé) du génitif signifie aussi bien "plus que" que "plutôt". On peut donc comprendre soit que l'homme est plus politique que les animaux grégaires (différence de degré), soit qu'il est politique plutôt que les animaux grégaires. Et, dans les *Histoires des animaux* (I,1,488a3) Aristote déclare « politiques » des animaux qui vivent ensemble et collaborent à une « œuvre commune » comme les abeilles. Il les oppose aux animaux grégaires qui ne font que vivre côte à côte et aux animaux solitaires. Mais les humains sont politiques en un sens plein en ce qu'ils peuvent former des cités, ce que ne fait aucune espèce animale. D'où le choix de la traduction "plutôt" » : p.109, n.1. Pellegrin nous dit, en outre, que la plupart des traités biologiques d'Aristote emploient généralement *μᾶλλον* pour marquer une différence de degré, et que dans *Histoire des animaux*, Aristote parle d'animaux « politiques », par opposition aux animaux qui ne vivent pas en société. C'est effectivement dans cet ouvrage qu'Aristote oppose les espèces grégaires et les espèces solitaires (les premières vivant en groupe, en troupeau, contrairement aux secondes), et admet que l'homme peut vivre des deux manières. Autrement dit, ici, il faut comprendre que l'homme est un animal plus politique « plutôt » (plus que) que ne peut l'être une abeille, et « plutôt » que ne pourra jamais l'être un animal grégaire.

¹ Brunetto Latini, *Trésor*, *op. cit.*, p.264, 266, I.154.

l'organisation implicitement politique des abeilles¹, mais il nous semble en plus particulièrement révélateur des intentions politiques (voire géopolitiques) de Latini. À la lecture de ce passage, le lecteur ne saurait être surpris, nous semble-t-il, par la concordance opérée entre le modèle communautaire des abeilles et celui des hommes. Cela est d'autant plus accentué que les termes utilisés par Latini nous semblent particulièrement anthropomorphiques : (nous transcrivons les termes originaux ici, sans les traduire en français moderne) « *lignes* » ; « *choses comunes* » (ou « *maintiennent lor comun* ») ; « *maison* » ; « *païs* » ; « *usaiges* » ; « *lor pueple* » ; « *eslissent lor roi* » (« *roi* » est répété plusieurs fois) ; « *noblesce* » ; « *sires* » (ou « *seignorie* » ou « *seignor* ») ; « *maistre* » ; « *sa loi* ». Ou encore, les messages politiques semblent évidents avec des expressions marquées telles que : « *aucune d'iaus fait contre la loi son seignor* », « *les bisenes aiment lor roi a si grant cuer et a tant de foi qu'il cuident que bien soit a morir por lui garder et deffendre* ». L'analogie est particulièrement marquée (ce qui montre le message subliminal) par l'expression : « *quant il [le roi = la reine ici, mais Latini ne marque pas le féminin, peut-être volontairement là encore] est mort ou perdu, eles perdent foi et jugement, en tel manière que lor perdent et brissent lor miel et guastent ses habitacle* »².

Pour en revenir plus spécifiquement à la justice, telle qu'elle est décrite par Brunetto Latini avec les autres vertus cardinales au livre II, celui-ci la divise en deux parties : la rigueur et la libéralité. [92] La rigueur « est une vertu qui restreint le tort fait par une peine digne »³ et a trois tâches : que personne ne nuise à autrui, que les choses communes soient utilisées comme telles et que les choses personnelles soient utilisées comme telles, en précisant tout de même qu'il n'existe pas de « propre [propriété privée] par nature » car tout est commun – ce que l'on retrouve précisément dans le passage sur les abeilles. En effet, la propriété privée est ce qui mène à la « discorde ». [93] Latini traite ensuite des juges, qui doivent observer la justice. [94] Enfin, la libéralité (la deuxième partie de la justice) est à son tour définie comme « une vertu qui donne et fait bénéfice »⁴. Ici, Latini précise son propos :

La même vertu [que libéralité] est appelée courtoisie, mais quand elle est 'dans la volonté', nous l'appelons bénignité, et quand elle est 'en fait et en œuvre', nous l'appelons largesse. Cette vertu consiste à donner et à récompenser ; et par ces deux choses nous sommes religieux envers Dieu Notre

¹ Bien que, sur ce point, Jean Maurice, comme Pietro G. Beltrami, précisent qu'une grande influence du texte brunétien est le *De Bestiis et aliis rebus* (autrefois attribué à Hugues-de-saint-Victor) : MAURICE, Jean, « Brunetto Latini compilateur. "Deviser la nature des animaux" dans le *Trésor* », dans *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 23 (2012), pp.173-189, p.182, n.55. Cf aussi Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.266, n.11.

² *Ibid.*, p.264, 266, I.154.

³ *Ibid.*, p.548.

⁴ *Ibid.*, p.550.

Souverain Père et pieux envers notre père, notre mère, nos parents et notre pays, et aimables avec tous, respectueux à l'égard des aînés, miséricordieux envers les nécessiteux, non nuisibles envers les plus faibles et pacifiques avec nos voisins. Il apparaît donc que la libéralité est divisée en sept parties, que sont le don, la récompense, la religion, la pitié, la charité, le respect et la miséricorde. Et parce que chacun rend ce qu'il doit, elles sont vraiment des parties et membres de la justice¹.

Si l'on suit l'étude de Beltrami, ce chapitre (94) ne serait pas sourcé (de même que le précédent, portant sur les juges). Autrement dit, il serait de la main de Latini lui-même. Et cela est intéressant car ce passage, bien qu'assez court, recouvre en réalité une pluralité de sujets et nous aide à comprendre davantage ce que Latini avait en tête. Tout d'abord, il est question de « courtoisie » qui, comme nous l'avons déjà précisé, jouera un rôle très important dans le *Tesoretto* de Latini. Sous forme personnifiée (et dans la cadre d'une « fiction vraie » que nous tâcherons d'analyser très bientôt), Courtoisie (*cortesia*) dispensera un enseignement à un chevalier qui se voudra éminemment utile et pragmatique. Sera ainsi enseignée, par exemple, l'attitude à adopter à l'égard des personnes de rang social différent, ce qui est également le cas dans ce passage du *Trésor*. L'idée est surtout d'adresser les nobles vers un comportement plus « communal », c'est-à-dire qui vise la vie et le bien commun.

En ce sens, ce passage nous semble particulièrement révélateur de l'enseignement éthique que Latini souhaite adresser à la commune (même si celle-ci est en fait pensée, selon nous, dans une dynamique plus élargie que celle du *Primo Popolo*), celle-ci comprenant différentes couches sociales et économiques. La « largesse » ici évoquée (qui sera elle aussi à nouveau convoquée dans le *Tesoretto*, comme nous le verrons) s'acquiert lorsque courtoisie s'exerce « en fait et en œuvre ». Cela nous rappelle immédiatement la classification des sciences opérée par Latini au livre I. Rappelons qu'au sein de la philosophie pratique, Latini rangeait trois sciences, dont la politique, qui se distinguait à son tour entre politique « en œuvres » et politique « en paroles ». Les premiers désignaient « les métiers qui sont fait toujours avec les mains et les pieds : ce sont les forgerons, les drapiers, les cordonniers et ces autres métiers qui sont nécessaires à la vie des hommes, qui sont appelés mécaniques »². Nous examinons alors les occurrences de cette distinction dans le corpus brunétien, et observons que dans la *Rettorica*, Latini n'usait pas tout à fait du même lexique pour qualifier ces arts mécaniques, en préférant tout d'abord parler « in fatti », qui se traduit en français par « en faits »³.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p.12, I.4.5-6.

³ Par exemple, Brunetto Latini, *Rettorica*, op. cit., p.29, 17.3-4 : « In fatti è la ragione delle cittadi sì come l'arte de' fabbri, de' sartori, de' pannari e l'altre arti che si fanno con mani e con piedi » [*En faits, c'est la raison des villes, comme l'art des forgerons, des tisserands et d'autres arts réalisés avec les mains et les pieds*].

Ce qui est particulièrement intéressant dans le passage susnommé du *Trésor* (II.94), c'est, d'une part, que Latini opère non seulement une fusion de ces deux appellations, en disant (nous ne traduisons pas) « *quant est en fait et en œuvre nos l'apellons largesce* » (nous soulignons), autrement dit créant ici une insistance nette sur les arts mécaniques en tant qu'ils sont indispensables au « commun », en réutilisant à la fois du matériau de la *Rettorica* et du *Trésor*. Mais d'autre part, Latini mêle deux univers diamétralement opposés, du moins a priori, c'est-à-dire entre les arts proprement mécaniques (qui reflètent précisément un univers marchand, populaire) et les valeurs chevaleresques, représentées ici par la largesse, dont la noblesse traditionnelle faisait précisément l'apologie dans un contexte ou une littérature courtoise. La largesse représentait effectivement une vertu essentielle du noble idéal, consistant non seulement à donner (richesses, biens), sans virer dans l'excès, mais aussi à protéger et à soutenir (les plus faibles)¹, des qualités qui sont également mises en valeur par Latini dans ce passage. Certes, Latini fait ici référence à l'action, en tant qu'il vise une éthique qui se veut pragmatique, mais en insistant autant sur « en fait et en œuvre », nous ne pouvons que faire le lien avec sa classification des sciences et son ambition de redynamiser les arts mécaniques qui, selon lui (rappelons-le une nouvelle fois), « sont nécessaires à la vie des hommes ».

En outre, à cette première association, Latini rajoute celle de la religion, absolument absente du traité aristotélicien. Les valeurs théologiques sont ainsi également mises en avant et intégrées dans le projet éducatif éthique de Latini, qui élargit ainsi le propos initial du Stagirite. Le fait de donner et de récompenser est ainsi reconnu comme une valeur religieuse. L'association ici réalisée entre largesse, bénignité et piété envers Dieu et son père rappelle en quelque sorte la structure morale thomiste, qui s'appuyait elle-même sur la fusion de la doctrine d'Aristote et de la tradition chrétienne². Ainsi, à travers ce chapitre du *Trésor* (qui est, qui plus est, presque placé au centre de l'ouvrage), Latini réalise une synthèse aristotélico-chrétienne et courtoise - où s'insèrent les sept parties susnommées de la justice -, qui a pour ambition d'exalter un idéal de vie communale (idéal lui-même rappelé par « notre pays »). Ainsi, avant même le *Tesoretto* (qui a lui-même subi un intérêt moindre que le *Trésor*), il est possible d'identifier des lieux textuels attestant du projet global éthico-politique de Brunetto Latini.

Par la suite [95-109], Latini s'attarde donc sur chacune de ces « parties » ou « membres » de la « libéralité » - qui est associée à la justice.

¹ Cf, par exemple, bien que nous y reviendrons, toute la littérature courtoise destinée à exalter ces valeurs, comme les romans de Chrétien de Troyes, ou encore les chansons de geste, comme *La Chanson de Roland*.

² Cf Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q.117 (« la libéralité »).

- [95] Le don (qui peut être assimilé à la « largesse », comme générosité) doit être à la fois juste envers les autres, et juste envers soi-même, afin de ne pas excéder nos capacités ou nos possibilités. Il est important de donner sans rien attendre en retour, mais faire attention à qui l'on donne.
- [96] La meilleure récompense pour un don reçu est le remerciement (qui consiste à rendre en paroles ce qui a été donné en œuvre).

Latini fait cependant un bref excursus ici, en revenant sur la libéralité [97]. Celle-ci se subdivise encore d'une autre manière, en tant qu'elle peut s'exercer ou dans l'action, ou avec l'argent. Cette dernière est plus facile, mais moins vertueuse que l'action. L'homme « libéral » est celui qui se tient dans le milieu entre le « destructeur » (ou dissipateur) et « l'avare », et qui est large, c'est-à-dire « dépense volontiers quand et là où il le doit »¹.

[98] Latini revient ensuite sur la religion, qui est « la chose la plus digne de toutes les vertus qui appartiennent à la divinité, et qui nous amène à agir pour aller vers la vie éternelle, qui dépasse toutes les autres choses »². Être religieux consiste à se soucier de Dieu et à le servir, ce qui consiste, à son tour, à cultiver « la foi de la Sainte Eglise ». Celle-ci est nécessaire pour être « loyal », à la fois envers Dieu mais aussi envers les hommes – la loyauté étant comprise (encore dans cette dynamique courtoise) comme une valeur fondamentale pour tendre vers le bien commun : il s'agit d'être loyal envers la commune. La religion a plusieurs fonctions : elle permet de se repentir des mauvaises actions commises, d'accorder peu de valeur aux changements, de confier totalement sa vie à Dieu et d'observer la vérité et ladite loyauté.

Ensuite, [99] la « pitié est une vertu qui nous fait aimer et servir diligemment nos parents et notre pays. Cela nous vient par nature, car nous naissons premièrement par Dieu, puis par nos parents et par notre pays »³. La triple naissance de l'homme est ici soulevée, ainsi que sa fin (servir son pays). S'en suit un excursus sur l'innocence [100].

Enfin, [101] la charité est considérée comme « la fin des vertus » : elle « naît de l'âme fine et de droite conscience, et non de fausse foi »⁴. Son commandement est le suivant : « aime Dieu et ton prochain comme toi-même »⁵ et repose sur huit raisons : ce que prescrit l'Eglise, l'amour que tout animal porte envers ceux de sa propre espèce, la parentalité de nature (issue

¹ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.564.

² *Ibid.*, p.566.

³ *Ibid.*, p.570. Ce passage ajoute un élément qui ne sera plus présent dans les vv.166-169 du *Tesoretto*: « ogn'om ch'al mondo vene: | nasc'e' primeramente | al padre e a' parenti | e poi al suo Comuno ». Traduction de Bertrand Leverageois : « On naît d'abord à son père, à ses parents, puis à sa Commune ». En effet, il manque, dans le poème, l'allusion à la naissance première par Dieu. Cf Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, op. cit., p.56-57 et *Le Petit Trésor*, B. Leverageois (éd.), op. cit., p.89.

⁴ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.572.

⁵ *Ibid.* Cf *Lévitique* (19:18).

des premiers parents), la parentalité de l'esprit (qui s'acquiert par la foi seulement), l'amour de Jésus-Christ, l'exemple¹, « l'avantage tiré de l'amour et de la vie en société » et enfin, « le très cruel dommage des guerres et de la haine du prochain ». Il est mieux d'aimer (de donner) que d'être aimé (prendre). Dans le cadre de la charité, Latini fait à nouveau un excursus, portant cette fois-ci sur l'amitié [102-106] (un thème récurrent dans les écrits de Latini, que ce soit dans le *Trésor*, dans le *Tesoretto*, ou encore dans son petit poème *Favolello*, adressé à Rustico Filippi). Six éléments favorisent l'amitié : être mesuré dans ses propos, cultiver la vertu et la bonté, être humble, être loyal, commencer à aimer avant d'être aimé et servir son ami. Il faut aimer nos amis sincèrement (non par intérêt), comme nous-mêmes (et pas davantage) et comme nos membres s'aiment eux-mêmes. L'amitié doit ensuite respecter différents devoirs, et ne pas être fondée sur le plaisir.

- [107] Le respect, ou la révérence, est la vertu « qui nous fait rendre honneur aux nobles personnes et à celles qui ont quelque pouvoir », et particulièrement « aux aînés et aux meilleurs que soi »².
- [108] Latini ajoute ici une considération sur la « concorde », qui est la « vertu qui lie en un seul droit et un habitat ceux d'une cité et d'un pays ». Plus précisément, il s'agit de « mettre avant tout le bénéfice commun, et sauvegarder la communauté humaine par ses services, c'est-à-dire en donnant et prenant de ses métiers, de ses arts et de sa richesse »³. L'allusion au projet communal est encore flagrante dans ce passage, que Latini ajoute (semble-t-il) au fur et à mesure de l'écriture en se basant, là encore, sur des traités médiateurs⁴. L'importance des arts mécaniques est encore attestée.
- [109] Enfin, la miséricorde est la vertu « par laquelle l'âme se meut vers les malaisés et vers la pauvreté des tourmentés ».

Après un léger excursus sur les torts causés par la cruauté et la négligence des hommes [110-111], puis une brève conclusion sur la justice [112], Latini souhaite maintenant comparer les différentes vertus cardinales [113]. Aussi, ajoute-t-il que, bien qu'il ait été avancé, jusque-là, que la prudence [*sens*] devait précéder l'action proprement dite, il arrive cependant quelquefois où il faut d'abord agir et où, par conséquent, la prudence vient seulement après. Dans ce genre de cas, « la tempérance doit être placée avant les deux autres, car c'est par elle

¹ « L'exemple » renvoie ici, très certainement, à Genèse, 1 : 26-27 : « l'homme a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu » (ou encore 5 : 1).

² Brunetto Latini, *Trésor*, *op. cit.*, p.582.

³ *Ibid.*, p.584.

⁴ Pour celui-ci (traitant de la concorde), la source serait, selon Beltrami, le *Moralium Dogma philosophorum* de Guillaume de Conches. Cf annexe n°2.

que l'on se gouverne soi-même, mais c'est par la force et la justice qu'on gouverne sa maison et sa cité, et il est mieux, pour l'homme, d'avoir un pouvoir sur soi que sur autrui »¹ - ce qui infirme encore davantage l'hypothèse de Skinner reposant sur l'ordre des vertus chez Latini. Autrement dit, dans ce genre de situation, il faut d'abord se soumettre soi-même à la raison, avant de vouloir soumettre les autres. Ensuite, la justice vaut davantage que la force, dans la mesure où « dans la justice, il y a des degrés de devoirs », dont le « premier est envers Dieu, le deuxième envers son pays, le troisième envers les parents, et les autres suivent »². Mais, après avoir estimé avoir suffisamment parlé « des choses honnêtes », Latini souhaite parler « des biens du corps [114] et des biens de la fortune [115] » et des différentes branches de cette dernière, à savoir : la fortune (qui se subdivise en possessions [116], serviteurs [117] et argent [118]), le pouvoir [119] et la gloire [120].

C'est dans le chapitre sur le pouvoir que Latini admet que, bien que le pouvoir vienne de la fortune, il existe toutefois des formes de pouvoir qui valent plus que les autres : « celle des rois et [celle] de gouverner les cités et les hommes »³. Et Latini d'ajouter à ce sujet :

[...] c'est le plus noble métier que l'on puisse avoir au monde. Et la troisième science de la pratique tourne autour de cela, comme le maître en a devisé auparavant dans son conte de la philosophie. De cela, le conte ne dira maintenant plus rien, sauf de ce qui appartient à la moralité, mais plus loin, le maître parlera de ce qui appartient au pouvoir et au gouvernement de la cité, selon ce que requiert l'usage de son pays et de la loi de Rome⁴.

Avec ce passage (sur lequel nous aurons encore l'occasion de revenir dans les pages et chapitres prochains), ressort clairement, selon nous, le dessein de l'ouvrage du *Trésor*, mais aussi le but, plus général, de Latini. Son projet éducatif est à la fois éthique et politique, et les deux pôles ne peuvent être disjoints l'un de l'autre. L'enseignement éthique (des vices et des vertus) prépare à celui, plus complexe, de la politique, c'est-à-dire l'art de gouverner les cités, « selon ce que requiert l'usage de son pays », et plus précisément, rappelons-nous, « selon l'usage des Italiens », tel que Latini le revendiquait dans le chapitre introductif de son *Trésor*⁵. Cet enseignement moral préparatoire, propédeutique à la politique (qui sera donc traité au livre III) n'est pas de moindre degré – comme s'il s'agissait de la « servante » ou de la « prostituée », pour reprendre ici la comparaison entre l'enseignement des arts libéraux et celui de la théologie,

¹ *Ibid.*, p.590.

² *Ibid.*, p.592.

³ *Ibid.*, p.604.

⁴ *Ibid.*

⁵ Cf *ibid.*, p.4, I.1.4 : « La troisième partie du trésor est d'or fin, c'est-à-dire qu'elle enseigne à l'homme à parler selon la doctrine de la rhétorique, et comment les seigneurs doivent gouverner les gens qui sont en-dessous de lui, particulièrement selon l'usage des Italiens [...] ».

telle qu'elle se faisait couramment, entre autres, à l'université de Paris. En transmettant ainsi le matériau aristotélicien de *l'Ehtique* hors du contexte universitaire (pour la première fois), à destination de laïcs, c'est également vers une nouvelle conception de la connaissance que souhaite préparer Latini, où la philosophie pratique est pensée en elle-même comme une fin en soi, et non plus comme un moyen pour arriver à une autre fin. L'enjeu est de transformer la société de l'intérieur. En ce sens, l'enseignement moral s'avère tout aussi important que l'enseignement politique et il ne saurait y avoir de différence de degré entre les deux (bien que Latini considère la politique comme la science la plus haute). De même, les deux enseignements sont absolument nécessaires, selon Latini, tant aux élites qui seront appelées à gouverner, qu'aux citoyens, qui ne doivent avoir en tête, les uns comme les autres, que le bien (du) commun. Comme l'exprime très justement Pietro G. Beltrami, le *Trésor* peut être défini comme un « itinerario intellettuale » (là où le *Tesoretto* constituera davantage, comme nous le verrons, « un itinerario morale », bien que la politique nous semble également constituer un élément catalyseur du poème)¹.

Au fond, dans le *Trésor* (mais aussi dans la *Rettorica*, ou cela avait été programmé), les bases théoriques de l'exercice politique sont données et elles permettent à la fois au futur gouvernement de trouver les clés de celui-ci (tel un guide pratique), mais aussi au peuple de légitimer (ou non) et de confirmer (ou non) ce dernier dans l'exercice de ses fonctions. La théorie vise ainsi clairement l'application, et l'enseignement tant éthique que politique se dote ici d'une finalité pragmatique. Le *Tesoretto* d'un côté, et la traduction des oraisons cicéroniennes de l'autre, ne seront ainsi que les illustrations littéraires (multiformes : le poème allégorique et le discours oratoire, ce dernier servant également d'exemplarité à l'*ars arengandi*) de ces contenus doctrinaux. Par là même, avant que Latini ne passe à la rédaction de ces ouvrages « pratiques » (si l'on peut dire), ou « illustratifs » (quoique jamais « décoratifs » !), il transforme le sens de l'enseignement encyclopédique lui-même. Pour reprendre ici les termes de Johannes Bartuschat : « Le savoir encyclopédique devient un programme d'éducation et de réforme politique. Brunetto n'exprime pas seulement sa douleur pour son destin d'exilé, mais déplore la situation florentine, la perte de l'unité et de la concorde civile »².

Ce regret d'une situation florentine, ou du moins communale, antécédente, guelfe, se fait particulièrement ressentir dans la citation que nous avons donnée ci-dessus. Implicitement,

¹ BELTRAMI, Pietro G., « Tre Schede sul 'Trésor': 1. Il sistema delle scienze e la struttura del *Trésor* 2. *Trésor* et *Tesoretto* 3. Aspetti della ricezione del *Trésor* », *op. cit.*, p.148.

² BARTUSCHAT, Johannes, « La parole dans la cité : rhétorique, littérature et politique dans la Toscane du XIII^e siècle », *op. cit.*, p.56.

c'est à « l'usage de **son** pays », c'est-à-dire Italien, que Latini souhaite professer et prodiguer tous ces conseils moraux. Ici, le possessif n'est donc pas utilisé dans un sens neutre et universalisable (quoiqu'il pourrait aussi potentiellement l'être), mais bien dans une visée personnelle et immédiate.

Enfin, dans les derniers chapitres du livre II, Latini établit une dernière comparaison entre l'utile et l'honnête [122], avant de passer aux vertus contemplatives (ou théologiques) [123], c'est-à-dire celles qui concernent « la pensée des choses célestes » et se détournent des choses concernant la vie active¹. Après avoir abordé les saints [124], Latini passe donc à l'étude des vertus contemplatives : la foi [126], la charité [127] et l'espérance [128]. Et, avant de clôturer le livre II [132], Latini s'arrête encore sur les péchés [130-131].

3.2. Le *Tesoretto* : illustration poétique et ludique de l'enseignement moral du « *gran Tesoro* » et enjeux politiques renouvelés

Tout nous pousse aujourd'hui à penser qu'après avoir rédigé son *Trésor* et être revenu à Florence (après l'exil donc), Brunetto Latini se soit lancé dans l'écriture du *Tesoretto*, un poème allégorique où, comme nous l'avons soulevé, certains éléments doctrinaux – encyclopédiques, moraux et politiques – de l'encyclopédie sont transcrits sous forme littéraire². Le *Tesoretto* (dont le titre même n'est peut-être pas de la main de Latini lui-même³) s'inscrit donc, dans une certaine mesure, dans la continuité de la *Rettorica* et du *Trésor*. Comme l'explique très bien Giorgio Inglese dans l'introduction de la dernière (et très récente) édition critique du *Tesoretto* :

¹ Brunetto Latini, *Trésor*, *op. cit.*, p.620.

² Nous nous baserons majoritairement sur la dernière édition de Giorgio Inglese : Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, G. Inglese (éd.), *op. cit.* et, pour la traduction française, sur l'édition de Bertrand Levergeois : Brunetto Latini, *Le petit trésor*, B. Levergeois (éd.), *op. cit.*, malgré des divergences dans les manuscrits utilisés (nous préciserons lorsque nous modifierons la traduction). Il arrivera que nous nous référerons également à l'édition, elle aussi relativement récente, de Stefano Carrai : Brunetto Latini, *Poesie*, S. Carrai (éd.), Einaudi, Turin, 2016.

³ INGLESE, Giorgio, *Nota al testo*, dans Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, *op. cit.*, pp.26-38, p.26, explique en effet que l'œuvre « si denomina *Tesoro* nel corpo del testo, al v.113: “Lo Tesoro conenza”. La forma diminutiva compare sul ms. Riccardiano 2908 (R) in un distico posticcio, situatio fra i vv.2426 e 2427: *Finito tesoretto | Sempre sia xpo benedetto*. [...] Fra i codici del primo Trecento, soltanto lo Stroziano conferma: *Qui è co(m)piuto il tesoretto* – dopo il v.2426. Non c'è alcuna prova, insomma, che lo slittamento da *Tesoro* a *Tesoretto*, per quanto attestato nel più antico dei testimoni [...] si debba all'autore ; d'altro canto, è ovvio che la diminuzione implichi raffronto col *gran Tesoro* (cfr v.1351) in prosa francese » [est appelée *Tesoro* dans le corps du texte, au v.113 : “Lo Tesoro conenza”. La forme diminutive apparaît dans le manuscrit Riccardiano 2908 (R), dans un faux distique, situé entre les vv.2426 et 2427 : *Finito tesoretto | Sempre sia xpo benedetto*. [...] Parmi les codes du début du XIV^e siècle, seul le Stroziano le confirme : *Qui è co(m)piuto il tesoretto* – après le v.2426. Bref, il n'y a aucune preuve que le passage de *Tesoro* à *Tesoretto*, bien qu'attesté chez les plus anciens témoins [...] soit dû à l'auteur ; d'autre part, il est évident que la diminution implique une comparaison avec le *gran Tesoro* (cf. v.1351) en prose française].

Per convincere e guidare la comunità dei cittadini non basta infatti pronunciare “parole adorne”, costruite secondo una norma di eleganza: anche occorre nutrire il discorso di “buone sentenze”, attinte dall’intero patrimonio delle scienze e della memoria storica. L’insegnamento della retorica viene così a diventare l’asse di una divulgazione encyclopédica – projetto realizzato da Brunetto nel *Trésor* francese e, parzialmente nel *Tesoretto* fiorentino¹.

Le projet épistémologique du *Tesoretto* rejoint donc, en ce sens, celui, antécédent, du *Trésor*. Mais comme nous allons le voir, la poésie brunétienne (et sous cette appellation nous incluons également le *Favolello* et la chanson *S’eo son distretto inamoratamente*) se dote également d’un fort sens politique et constitue un vecteur particulier d’idées au sein de la société communale.

Par ailleurs, concernant la datation de l’œuvre, celle-ci reste à ce jour extrêmement délicate à déterminer. Nous pouvons seulement la situer, selon Inglese, aux alentours de 1260 et 1273 :

Il *Tesoretto* è stato scritto dopo la appena menzionata battaglia di Montaperti (cfr. vv.156-162), e prima – si osserva – che l’elezione di Rodolfo d’Asburgo a re di Germania (1^o ottobre 1273) facesse definitivamente decadere la candidatura alternativa di Alfonso di Castiglia, esaltata da Brunetto ai vv.125-128. La riduzione di questo arco temporale sarebbe opportuna, non solo per una generica ricerca di precisione, ma al fine di situare il poemetto *prima o dopo* il decisivo *tournant* biografico corrispondente al rientro di Brunetto in Italia nel 1266-67. Purtroppo, l’opera non contiene alcuna altra allusione a eventi di cronaca oltre le due già ricordate. Troppo generico è infatti in rinvio del v.21 a un *duro conveniente* in cui l’innominato dedicatario del poemetto avrebbe mostrato di *migliorare*, là dove *ogn’altro semente* (‘si avvilisce’)².

Il semble plus difficile de restreindre cette temporalité³. Cependant, la question divise encore les chercheurs, notamment en raison de l’interprétation des vv.1345-1356 du poème, que nous retranscrivons ici :

¹ ID., Brunetto Latini, “specialista più politico”, dans Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, op. cit., pp.9-23, p.10 [Pour convaincre et guider la communauté des citoyens, il ne suffit pas de prononcer des « mots ornés », construits selon une norme d’élégance : il faut aussi nourrir le discours de « bonnes sentences », puisées dans tout le patrimoine des sciences et de la mémoire historique. L’enseignement de la rhétorique devient ainsi l’axe d’une divulgation encyclopédique – un projet réalisé par Brunetto dans le *Trésor* français et, partiellement, dans le *Tesoretto* florentin]. Cf aussi ID., « Brunetto Latini », op. cit.

² ID., *Nota al testo*, dans Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, op. cit., p.25-26 [Le *Tesoretto* a été écrit après la bataille de Montaperti déjà mentionnée (cf vv.156-162) et avant – comme on le remarque – l’élection de Rodolphe de Habsbourg comme roi de Germanie (1^{er} octobre 1273), qui fit définitivement échouer la candidature alternative d’Alphonse X de Castille, louée par Brunetto aux vv.125-128. Il conviendrait de réduire cet espace temporel, non seulement pour un souci générique de précision, mais aussi afin de situer le petit poème avant ou après le tournant biographique décisif correspondant au retour de Brunetto en Italie en 1266-67. Malheureusement, l’ouvrage ne contient aucune autre allusion à des événements de la chronique au-delà des deux déjà mentionnés. En fait, la référence au v.21 à un *duro conveniente* dans lequel le dedicataire anonyme du poème se serait *migliorare*, là où *ogn’altro semente* (‘devient avilie’) est trop générique].

³ Levergeois suppose la même plage temporelle : « à l’heure où il écrit ces lignes, nous nous trouvons par conséquent en plein Grand Interrègne (1254-1273), c’est-à-dire avant l’élection de Rodolphe 1^{er} de Habsbourg à l’Empire auquel prétendait Alphonse le Sage. Par ailleurs, Brunetto signale qu’en retournant d’Espagne il apprend la nouvelle de la défaite de Montaperti (vv.155-162) : d’où il ressort que la composition du *Petit Trésor* se situe entre septembre 1260 et 1273 » : LEVERGEOIS, Bertrand, dans Brunetto Latini, *Le Petit Trésor*, op. cit., p.42.

Di tutte e .iiiij. queste*
 Il puro senza veste
 Dirò in questo libretto;
 dell'altro non prometto
 di dir né di rimare,
 ma chi 'l vorrà trovare
 cerchi nel grand Tesoro
 ch'io **farò** per coloro
 ch'anno il cor più alto;
 là **farò** grande salto
 per dirle più distese
 nela lingua franzese¹.

Le regard se pose ici sur la conjugaison future du verbe « farò » (v.1352 et v.1354), qui laisse entendre l'idée de l'écriture non initiée, ou non achevée, du *Trésor*. En note, Inglese explique alors que les manuscrits ne transcrivent pas le même temps : « *farò* : con Wiese (LS) ; Contini *fatt'ho* (RKN) ». C'est précisément sur ce dernier manuscrit que se base Levergeois pour sa traduction française, et il justifie ici son choix de traduction :

Certes, l'on pourrait se fonder sur d'autres manuscrits qui donnent *farò* pour le vers 1352 pour restituer une logique temporelle. Mais, plus vraisemblablement, il est aussi possible d'interpréter le *farò* du vers 1354 comme le propose notre traduction définitive : « On y lira un grand saut que j'y fais », Latini nous invitant à une simple lecture et ne se prévalant en aucune façon d'une composition à venir².

Toutefois, nous ne sommes pas tout à fait d'accord avec la traduction de Levergeois, qui nous semble contradictoire avec sa justification. En fait, dans les deux manuscrits susmentionnés, le « farò » du v.1354 est présent. C'est plutôt le v.1352 qui diffère, le premier manuscrit comportant « fatt'ho », là où le second indique « farò ». Selon Pietro G. Beltrami, le « farò » du v.1354 serait néanmoins compatible (aussi) avec le « fatt'ho » du v.1352, qu'il retranscrit, pour davantage de compréhension, comme suit : « chi vuole saperne di più vada a leggere l'altro libro che ho fatto, e là gli dirò... »³ (ce qui nous donnerait, en français : « ceux qui veulent en savoir plus devraient aller lire l'autre livre que j'ai écrit, et je le leur dirai là-bas »). Ainsi, précise-t-il, « *farò* al v.1352 [...] può essere un errore d'anticipo (fermo restando

¹ Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, op. cit., p.121-122. Traduction Levergeois, p.169 : « De toutes ces quatre-là* je dirai la pureté, sans ornement, dans ce petit livre. Des autres, je ne promets pas d'en parler ni de les évoquer. Mais qui voudra les trouver, il les cherchera dans le grand Trésor que **j'ai fait** pour ceux qui ont l'âme plus élevée. On y lira un grand saut que **j'y fais** pour en parler plus longuement en langue française ».

*Il s'agit des quatre vertus : courtoisie, largesse, loyauté et prouesse, dont nous parlerons ultérieurement.

² LEVERGEOIS, Bertrand, dans Brunetto Latini, *Le petit trésor*, op. cit., p.42.

³ BELTRAMI, Pietro G., « Tre Schede sul 'Trésor' », op. cit., p.140.

che lo scambio fra le due forme è relativamente facile in entrambi i sensi) »¹. Et, à son tour, Inglese justifie son emploi répété du futur au v.1352 pour une question de cohérence « agli altri precedenti rinvii a una prosa *da farsi* : cfr. vv.423, 909, 1121 »².

L'hypothèse majoritairement acceptée serait donc la suivante : le *Tesoretto* aurait pu être rédigé après la rédaction du *Trésor*, ou au moins après la rédaction d'une grande partie de celui-ci. L'emploi du futur concernerait ainsi, selon Inglese, la publication du *Trésor*. Selon Beltrami, il ne fait aucun doute que le *Tesoretto* « sia, almeno al punto in cui è stato lasciato dall'autore, posteriore al blocco solidale formato da *Rettorica e Trésor* »³, le *Tesoretto* étant effectivement une œuvre incomplète (ou du moins inachevée : nous nous pencherons ultérieurement sur cette nuance).

Aussi, Irène Mafia Scariati, qui propose une étude approfondie sur le rapport entre le *Trésor* et le *Tesoretto* (tant au niveau chronologique qu'au niveau épistémologique), se positionne en faveur d'une datation tardive du poème, en affinant sa chronologie aux alentours de 1271-1272⁴. Elle s'appuie sur des arguments déjà avancés par Beltrami, mais également sur la proximité repérée entre le premier incipit du poème (qui est aussi la première dédicace) avec un sonnet anonyme inséré dans une tenson florentine, rédigé précisément à ces dates, c'est-à-dire entre fin 1271 et 1272⁵. La tenson en question expose une rumeur quant à la venue d'héritiers impériaux susceptibles de poursuivre le combat face à Charles d'Anjou (et Anne Robin montre en fait que plusieurs tensons de cette époque, écrits sur le ton polémique, traitaient de ce sujet). On y trouve, plus spécifiquement, le personnage Monte Andrea, qui discute avec un inconnu sur la venue potentielle d'un nouveau Frédéric III, autre petit-fils de

¹ *Ibid.* [farò au v.1352 [...] pourrait être une erreur d'anticipation (bien que l'échange entre les deux formes soit relativement facile dans les deux sens)].

² INGLESE, Giorgio, *Nota al testo*, op. cit., p.27 [aux autres références précédentes à une prose à faire [...]]. Les vers en question sont les suivants : [v.423] « ti **parlerò** per prosa » ; [v.909] « Ma non **sarà** per rima » ; [v.1121] « vi **dicerò** per prosa ». Cf aussi, la note de Gianfranco Contini (rappelée quasiment unanimement par les chercheurs quant à ce point) : « Sulla cronologia relativa di *Tesoretto* e *Trésor* parrebbe informare il verso 1352, col suo *fatt'ò* almeno del più autorevol [R] e di quattro altri manoscritti; ma il *farò* successivo (v.1354), unanime, indica l'opportunità di cautele: la questione così è impostata rozzamente, press'a poco come quella sui rapporti fra *Convivio* e *De vulgari eloquentia*, mentre può esser risolta pensando a uno svolgimento contemporaneo, magari per intermittenza, d'un medesimo assunto : CONTINI, Gianfranco (dir.), *Poeti del Duecento*, 2, Ricciardi, Milan-Naples, 1960, pp.69-277, p.173 [*La chronologie relative du Tesoretto et du Trésor semble être informée au vers 1352, avec son fatt'ò, au moins le plus autoritaire [R] et de quatre autres manuscrits ; mais le farò successivo (v.1354), unanime, indique la nécessité de la prudence : la question est ainsi posée crûment, à peu près comme celle du rapport entre Convivio et De vulgari eloquentia, alors qu'elle peut être résolue en pensant à un développement contemporain, peut-être intermittent, d'un même sujet*].

³ BELTRAMI, Pietro G., « Tre Schede sul 'Trésor' », op. cit., p.134 [soit, au moins au point il a été laissé par l'auteur, postérieur au bloc solide formé par la *Rettorica* et le *Trésor*].

⁴ MAFFIA SCARIATI, Irène, *Dal « Trésor » al « Tesoretto »*. *Saggi su Brunetto Latini e i suoi fiancheggiatori*, Aracne, Rome, 2010, pp.25-54.

⁵ Cf Vat. Latino 3793 (sonnets 700-702) et, sur ce sujet, ROBIN, Anne, « Espoirs gibelins au lendemain de Bénévent. Les tensons politiques florentines (1267-1275 environ) », dans *Arzanà*, 11 (2005), pp.47-85, où les sonnets en question sont retranscrits : p.72.

Frédéric II. Selon Maffia Scariati, la proximité de ce sonnet anonyme et de la dédicace du *Tesoretto* ne ferait aucun doute, et conforterait l'hypothèse de son écriture postérieure au *Trésor*¹.

De plus, Irène Maffia Scariati évoque l'hypothèse selon laquelle Latini, en évoquant le « gran Tesoro » au v.1351, dans lequel l'auteur aurait fait un « grande salto » (v.1354), pourrait renvoyer à un autre modèle que le *Trésor*. Elle s'appuie ici sur une comparaison entre ce passage et deux dudit *Trésor*, qui renvoyaient, dans des termes très proches que ceux convoqués dans le *Tesoretto*, à la Bible² :

<i>Tesoretto</i> , vv.1350-1356	<i>Trésor</i> , I.61.1 et I.62.1
<u>ma chi 'l vorrà trovare</u> <u>cerchi nel grand Tesoro</u> ch'io farò per coloro ch'anno il cor più alto; <u>là farò grande salto</u> per dirle più distese nela lingua franzese ³ .	<u>Qui voudra connaître</u> les victoires que ceux-ci eurent sur les rois de Perse et les grandes choses qu'ils firent, <u>lira l'histoire qui le conte diligemment mot à mot dans</u> <u>la grande Bible</u> ⁴ . Je vais maintenant nommer les saints Pères de l'Ancien Testament et leur vie ; <u>mais qui voudra les</u> <u>connaître plus largement, qu'il aille voir dans la</u> <u>grande Bible</u> , où elles sont toutes écrites ouvertement ⁵ .

En tout cas, Pietro Beltrami et Irène Maffia Scariati, ont tous deux démontré que le poème n'avait pas pu être écrit durant les années d'exil de Latini⁶. Nous aurons l'occasion d'y revenir mais, un autre indice de celle-ci pourrait être les nombreux renvois, au sein du *Tesoretto*, au *Trésor*, alors que dans ce dernier, nulle mention n'est faite du *Tesoretto*. Afin d'y voir plus clair, passons à l'analyse du poème, en jetant tout d'abord un œil à la structure et au contenu du *Tesoretto* (annexe n°5)⁷.

¹ CF MAFFIA SCARIATI, Irène, *Dal « Trésor » al « Tesoretto »*, op. cit., p.41-42.

² *Ibid.*, p.62-63.

³ Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, op. cit., p.121-122. Nous soulignons. Traduction Levergeois, p.169 : « Mais qui voudra les trouver, il les cherchera dans le grand Trésor que j'ai fait pour ceux qui ont l'âme plus élevée. On y lira un grand saut que j'y fais pour en parler plus longuement en langue française ».

⁴ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.92, I.61.1. Nous soulignons au même endroit que l'a fait Maffia Scariati.

⁵ *Ibid.*, I.62.1. Même remarque.

⁶ Cf BELTRAMI, Pietro G., « Tre Schede sul 'Trésor' », op. cit., en part. 133-150 et MAFFIA SCARIATI, Irène, *Dal « Trésor » al « Tesoretto »*, op. cit., en part. p.79 sq., où elle propose une ample discussion de ces thèses adverses, et où elle émet l'hypothèse de l'existence d'une version antécédente du *Tesoretto*, aujourd'hui perdue. En réalité, comme nous allons le voir, le *Tesoretto* contient deux dédicaces : une première adressée à un haut personnage (sans doute Charles Ier d'Anjou), et une seconde, à la fin de l'ouvrage (vv.2427-2893), adressée à un « fino amico caro », peut-être celui, justement, de l'hypothétique version précédente.

⁷ Nous proposons ici notre propre découpage, mais Inglese, dans sa dernière édition critique, en propose une également très pertinente, avec les renvois aux chapitres du *Trésor* évoquant les mêmes thématiques : INGLESSE, Giorgio, *Nota al testo*, op. cit., p.32-34.

3.2.1. Le premier incipit (vv.1-112) : le dédicataire du Tesoretto

Dans ce premier incipit du poème, Latini s'adresse explicitement au destinataire de celui-ci. L'incipit commence par ces mots : « Al valente signore » (v.1). Les louanges qui lui sont adressées sont multiples, et il en ressort l'admiration accrue de Latini envers lui. Outre cette appellation de « valente signore », Latini lui rend effectivement d'autres hommages : il s'agit, selon l'auteur, du meilleur de tous les hommes (« di cui non so migliore | sulla terra trovare », vv.2-3), d'un personnage unique (« che nonn avete pare | né in pace né in guerra », vv.5-6), faisant le bien (« ponendo mente al bene | che fate per usagio », vv.10-11) et issu d'une haute lignée (« e a l'alto legnagio | donde voi sète nato », v.12-13). De même, sa grande sagesse ne cesse d'être louée (« potén tanto vedere | in voi senno e savere | a ogne condizione », vv.15-17), à tel point qu'il est comparé à un nouveau Salomon (« un altro Salamone | pare in voi rivenuto », vv.18-19). Rappelons que cette figure n'est pas anodine : comme nous le mentionnions dans une note antécédente (concernant les nombreux appuis de Latini, dans le *Trésor*, sur cette figure d'autorité), Salomon était souvent utilisé au Moyen Âge comme figure de référence pour sa sagesse en matière politique et morale. Roi d'Israël (pendant environ 40 ans au Xe siècle av. n. è.) mentionné dans la Bible¹, en tant que fils et successeur du roi David, il est reconnu pour sa grande sagesse, qu'il aurait reçue de Dieu en refusant la richesse et les honneurs, préférant une âme intelligente pour pouvoir gouverner avec justice². Cette sagesse serait également attestée à travers son célèbre jugement (1 Rois 3 : 16-28), où il propose de partager un enfant en deux afin de révéler sa vraie mère³. Au Moyen Âge, il est alors fréquemment cité comme modèle de raison et de vertu⁴, mais aussi comme un modèle en matière de politique (d'ailleurs souvent usité dans les miroirs des princes à ce titre)⁵.

La reconnaissance de la haute sagesse de son destinataire, ainsi que sa compétence politique (soulevée par la figure de Salomon) est également alimentée par la comparaison

¹ Cf par exemple Livres des Rois (1 Rois : 1-11) ou Chroniques (2 Chroniques : 1-9).

² 1 Rois 3 : 7-13 : « Maintenant, Éternel mon Dieu, tu as fait régner ton serviteur à la place de David, mon père ; et moi je ne suis qu'un homme, je n'ai point d'expérience. Ton serviteur est au milieu du peuple que tu as choisi, peuple immense, qui ne peut être ni compté ni nommé, à cause de sa multitude. Accorde donc à ton serviteur une âme intelligente pour juger ton peuple, pour discerner le bien du mal ! Car qui pourrait juger ton peuple, ce peuple si nombreux ? Cette demande de Salomon plut au Seigneur. Et Dieu lui dit : Puisque c'est là ce que tu demandes, puisque tu ne demandes pour toi ni une longue vie, ni les richesses, ni la mort de tes ennemis, et que tu demandes de l'intelligence pour exercer la justice, voici, j'agirai selon ta parole. Je te donnerai une âme sage et intelligente, de telle sorte qu'il n'y aura pendant tout ta vie aucun roi qui soit ton pareil ».

³ Ce célèbre passage a également participé à la fabrication du symbolisme de la justice à travers l'image du glaive (parmi les autres attributs de la justice, tels que la balance, le bandeau ou encore le livre de la loi).

⁴ Cf Dante, *Divine Comédie*, *Paradis*, X.109-114.

⁵ À ce sujet, cf ARTIFONI, Enrico, « *Sapientia Salomonis* ». Une forme de présentation du savoir rhétorique chez les « dictatores » italiens (première moitié du XIIIe siècle), *op. cit.*

opérée par Latini avec d'autres figures tutélaires, telles que Sénèque et Caton (v.62), ou encore Alexandre (v.29), Achille (v.37), Hector (v.39), Lancelot et Tristan (v.40). Sont également mises en avant ses capacités oratoires, par la comparaison opérée avec Cicéron (vv.43-54) :

e poi, quando venite
che voi parole dite
en consiglio e 'n aringa,
par ch'agiate la lingua
del buon Tulio romano
che fu in dir sovrano –
sì buon cominciamento
e mezzo e finimento
sapete ognora fare,
e parole accordare
secondo la matera,
ciascuna in sua manera¹;

Aux vues de la multiplicité de ces comparaisons, tout nous laisse supposer que ce destinataire avait alors un statut de premier plan dans l'environnement de Latini. Ce dernier fait également référence à des « occasions aventureuses »² (v.21) dans lesquelles, là où la plupart des hommes auraient lâchement abandonné le combat et sombré face à la difficulté, son destinataire n'a pas flanché et s'est même perfectionné (« e bene avén veduto | in duro convenente, | ov' ogn' altro semente, | che voi pur migliorate | e tuttora afinate », vv.20-24). Cela fait également écho aux vers précédents, où Latini montrait qu'on ne saurait trouver un tel autre homme sur terre, et que « sì ch'a voi tutta terra | che 'l sole gira il giorno | e 'l mar batte d'intorno | san' faglia si convene, | ponendo mente al bene | che fate per usagio » (vv.6-11)³. Comme le souligne Stefano Carrai dans une note de son édition critique du *Tesoretto*, cela fait immédiatement référence aux qualités politiques et militaires du destinataire, « nel senso che gli si addice il dominio sul mondo intero, come già ad Alessandro o a Cesare »⁴. Ainsi, le « duro convenente » (v.21) renverrait aux événements militaires récents, probablement la bataille de Tagliacozzo (du 23 août 1268), dans laquelle Charles Ier d'Anjou triompha valeureusement

¹ Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, op. cit., p.49-50, vv.43-54. Traduction de Levergeois, p.81 : « En outre, quand il vous arrive de prendre la parole dans une réunion politique ou un débat public, il semble que vous vous exprimiez comme le grand Romain Tullius, qui l'emporta sur tous par son éloquence. Vous savez toujours si bien commencer, poursuivre et conclure comme adapter vos paroles à votre propos, chacune à sa manière ». Cf aussi Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., III.14.1, pour la forme du discours ici décrite.

² Brunetto Latini, *Le Petit Trésor*, op. cit., p.79.

³ Id., *Il Tesoretto*, op. cit., p.47. Traduction Levergeois : « Aussi la terre entière autour de laquelle le soleil tourne le jour et contre laquelle la mer bat tout autour vous convient-elle à coup sûr, si nous considérons le bien que vous avez coutume de faire ».

⁴ Brunetto Latini, *Poesie*, S. Carrai (éd.), op. cit., p.5, n.6-9 [dans le sens où il lui convient la domination sur le monde entier, comme c'était déjà le cas avec Alexandre ou César].

contre Conradin et la ligue gibeline, et mit définitivement fin à l'hégémonie de la maison Hohenstaufen en Italie¹.

À l'aide de ces indices, il serait alors possible d'identifier le destinataire potentiel du *Tesoretto* : il s'agirait de Charles Ier d'Anjou lui-même. Cette hypothèse est partagée par l'historiographie moderne et permet, d'une part, de valider l'hypothèse de la postériorité du *Tesoretto* sur le *Trésor*, et d'autre part, de dépasser les opinions selon lesquelles le *Tesoretto* serait adressé au même destinataire que la *Rettorica* et que le *Trésor*. Ce « valente segnore » (v.1) duquel il est question dans ce premier incipit et auquel s'adresse directement Latini n'est pas, ou plus, le « caro amico » ou « il porto » des deux ouvrages antérieurs – bien qu'une seconde dédicace apparaîtra plus tard, comme nous l'avons évoqué (vv.2427-2893), dans laquelle Latini s'adresse précisément à un « fino amico caro ». Aux vues du portrait que Latini en dresse, nous pouvons au moins en déduire qu'il s'agit d'un destinataire de haute lignée, noble et doté de vertus militaires – ce qui différencie le *Tesoretto* (ou du moins cet incipit) des œuvres antécédentes – bien que, comme le souligne Beltrami, l'identification de Charles d'Anjou ne reste, elle, qu'hypothétique :

Si può affermare, in altre parole, che il *Tesoretto* ha un destinatario diverso dalle altre due opere; mentre si entra nel campo delle ipotesi quando ci si domandi che egli sia. A me sembra ragionevole l'ipotesi avanzata, tra altre, da Contini in nota a p.175, che si tratti di Carlo d'Angiò, apostrofato però non in Francia, ma in Italia e dopo Tagliacozzo: perché in questo caso diventa precisa e spiegabile l'allusione al *duro conveniente* (21), nel quale, *quando bisogno fue* (42), il dedicatario mostrò maggiore virtù di Achille, Ettore, Lancillotto e Tristano (37-40)².

Irène Maffia Scariati, quant à elle, émet moins de réserves dans cette identification de la destination angevine du poème :

La centralità della figura di Carlo d'Angiò nel complesso periodo storico delineato, che segna il crollo definitivo delle forze ghibelline dopo la morte di Corradino e l'ultimo mancato tentativo di Federico III di restaurare l'eredità sveva, e la marcata presenza di Carlo nelle agguerrite tenzoni politiche che vedono contrapporsi poeti guelfi e ghibellini, concorrono peraltro a consolidare l'ipotesi che il dedicatario del *Tesoretto* possa essere identificato con lo stesso Angioino al quale Brunetto Latini è particolarmente vicino intorno al 1269³.

¹ Cf annexe n°8.

² BELTRAMI, Pietro G., « Tre schede sul 'Trésor' », *op. cit.*, p.137-138 [*En d'autres termes, on peut affirmer que le Tesoretto a un destinataire différent des deux autres œuvres ; tandis que nous entrons dans le domaine hypothétique lorsque nous nous demandons qui il est. Me paraît raisonnable l'hypothèse avancée, entre autres, par Contini en note de la p.175, selon laquelle il s'agit de Charles d'Anjou, apostrophé cependant non pas en France mais en Italie et après Tagliacozzo : parce que dans ce cas, devient précise et explicable l'allusion au duro conveniente (v.21), dans lequel, quando bisogno fue (v.42), le dedicataire montra une vertu plus grande qu'Achille, Hector, Lancelot et Tristan (vv.37-40)*].

³ MAFFIA SCARIATI, Irène, *Dal « Trésor » al « Tesoretto »*, *op. cit.*, p.25 [*La centralité de la figure de Charles d'Anjou dans la période historique complexe décrite, qui marque l'effondrement définitif des forces gibelines après la mort de Conradin et la dernière tentative manquée de Frédéric III de restaurer l'hérédité souabe, et la présence*

De même, Giorgio Inglese affirme, dans une note de l'incipit :

valente signore [v.1] : il destinatario meno improbabile del poemetto è Carlo d'Angiò, fratello del re di Francia Luigi IX. Signore della Provenza dal 1246, nel 1265 passò in Italia (forse Brunetto era al suo seguito) per ricevere dal papa l'investitura a re di Sicilia. Il 26 febbraio del 1266 sconfisse Manfredi a Benevento, così provocando, fra l'altro, la caduta del regime ghibellino a Firenze. A Carlo si addicono le espressioni laudative dei vv. 1 ss. ; non però, o non altrettanto, i contenuti enciclopedici o di etica, anche spicciola, dell'operetta¹.

Il conviendrait, en effet, de distinguer l'incipit en lui-même, c'est-à-dire la dédicace, adressé à *un* destinataire particulier – qui constitue en fait un *topos* des *volgarizzamenti* médiévaux et un acte politique en soi –, et le contenu du *Tesoretto*, adressé à un public plus élargi². Lisons encore, chez Stefano Carrai :

La lunga dedica iniziale del testo individua un referente non nominato esplicitamente, ma certo di alto rango. Anche se per diverso tempo si è pensato a Luigi IX, questi sarà da identificare più probabilmente in Carlo d'Angiò, personaggio chiave nella politica italiana e fiorentina di quel momento in cui andava consolidandosi il dominio guelfo sulla città, e al quale Brunetto dovette essere vicino se nel dicembre del 1269 a San Gimignano rogava due atti come protonotaro di Jean de Britaud, vicario in Toscana proprio dell'angioino³.

Cette noblesse du destinataire est également mis en avant par Latini : « apresso tutta fiata | avete acompagnata | l'adorna costumanza | che 'n voi fa per usanza | sì ricco portamento

marquée de Charles dans les féroces tensions politiques qui voient s'opposer poètes guelfes et gibelins, contribuent à consolider l'hypothèse selon laquelle le dedicataire du Tesoretto peut être identifié avec le même Angevin dont Brunetto Latini est particulièrement proche vers 1269].

¹ Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, op. cit., p.47, n.1-2 [vaillant seigneur [v.1] : le destinataire le moins improbable du poème est Charles d'Anjou, frère du roi de France Louis IX. Seigneur de Provence depuis 1246, il passa en Italie en 1265 (peut-être Brunetto était-il dans son entourage) pour recevoir du pape l'investiture comme roi de Sicile. Le 26 février 1266, il bat Manfred à Bénévent, provoquant ainsi, entre autres, la chute du régime gibelin à Florence. Les expressions élogieuses des vv. 1 sq. sont attribuées à Charles ; mais pas, ou pas également, le contenu encyclopédique ou éthique, même le plus trivial, de l'opérette].

² Cf, à ce sujet, MONTEFUSCO, Antonio, « La politicizzazione popolare del tradurre: Brunetto Latini e le Orazioni Cesariane », op. cit., qui écrit (p.81-82), à propos des dédicaces : « È uno schema retorico che ritorna in molti dei volgarizzamenti duetrecenteschi, dotati di 'dediche' simili, il cui significato non va confuso, a mio parere, con l'individuazione di un pubblico. Viste in serie, queste dediche, dove esistono, fanno riferimento spesso a una richiesta esplicita da parte del dedicatario (una 'petizione', come si è detto), per il quale il traduttore si sforza di mettere in atto l'operazione di questo volgarizzamento » [Il s'agit d'un schéma rhétorique qui revient dans de nombreuses vulgarisations des XIIIe et XIVe siècles, dotées de "dédicaces" similaires, dont le sens ne doit pas être confondu, à mon avis, avec l'identification d'un public. Vues en série, ces dédicaces, lorsqu'elles existent, font souvent référence à une demande explicite du dedicataire (une "pétition", comme on l'a dit), pour laquelle le traducteur s'efforce de mettre en oeuvre l'opération de cette vulgarisation)].

³ CARRAI, Stefano, *Introduzione*, dans Brunetto Latini, *Poesie*, op. cit., p.vii [La longue dédicace initiale du texte identifie un référent non nommé explicitement, mais certainement de haut rang. Bien que l'on ait longtemps pensé à Louis IX, il est plus probablement identifiable comme Charles d'Anjou, personnage clé dans la politique italienne et florentine à cette époque où se consolidait la domination guelfe sur la ville, et duquel Brunetto devait être proche, si en décembre 1269 il rédigea deux actes à San Gimignano comme protonotaire de Jean de Britaud, vicaire en Toscane de l'angevin]. Pour l'hypothèse selon laquelle le dedicataire aurait pu être Louis IX, cf FENZI, Enrico, *Brunetto Latini, ovvero il fondamento politico dell'arte della parola e il potere dell'intellettuale*, dans I. Maffia Scariati (dir.), *A Scuola con Ser Brunetto*, op. cit., pp.323-369, en part. p.330.

| e sì bel regimento » (vv.55-60) »¹. Le v.57 renvoie clairement aux coutumes et à un sens moral – ce qui vaudra précisément au destinataire d’être comparé à Sénèque et Caton. La question de savoir si Latini a réellement pu adresser à ce destinataire le *Tesoretto*, qui est, rappelons-le, inachevé (mais qui, en réalité, nous le verrons, semble plutôt avoir été écrit à la hâte) reste toutefois en suspens.

Par ailleurs, deux passages en particulier – dont l’un a déjà été mentionné – semblent faire directement écho au *Trésor* et renforcent, selon nous, l’idée qu’il est peu probable qu’il s’agisse du même destinataire que celui des deux ouvrages antécédents :

<u>Tesoretto</u>, vv.1-5 : Al valente signore di cui non so migliore sulla terra trovare – che nonn avete pare né in pace né in guerra²	<u>Trésor</u>, I.1.1 : comme le seigneur qui veut amasser des choses de très grandes valeurs dans un petit lieu, non pas pour son plaisir seulement, mais pour accroître son pouvoir et pour assurer son état en guerre comme en paix [...] ³.
<u>Tesoretto</u>, vv.64-82 : che ‘n voi, signor, s’asomma e compie ogne bontate, e ‘n voi solo asembiato son sì compiutamente che non falla neente se non com’auro fino. Io Burnetto Latino, che vostro inn ogne guisa mi son senza divisa, a voi mi racomando: poi vi presento e mando questo ricco Tesoro che vale argento e oro, sì ch’io nonn ò trovato omo di carne nato che sia degno d’avere né quasi di vedere lo scritto ch’io vi mostro in lettere d’inchostro⁴.	<u>Trésor</u>, I.1.4 : La troisième partie du trésor est d’or fin, c’est-à-dire qu’elle enseigne à l’homme comment parler la doctrine de la rhétorique, et comment le seigneur doit gouverner les hommes qui lui sont soumis, spécifiquement selon l’usage des Italiens. Car tout comme l’or dépasse tous les types de métaux, la science de bien parler et de gouverner les hommes est le plus noble art du monde. Et parce que le présent trésor ne doit pas être donné sinon à un homme qui soit adéquat à une si haute richesse, je le donnerai à toi, bel et doux ami, car tu en es bien digne selon mon jugement⁵.

¹ Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, op. cit., p.50. Traduction Levergeois, p.81 : « en toutes circonstances, vous ajoutez à ces qualités un style de vie raffiné qui dégage en vous naturellement un port si riche et un maintien si beau ».

² *Ibid.*, p.47. Traduction Levergeois : « Au seigneur de valeur auprès de qui, sur terre, personne ne saurait être à mon sens meilleur car vous n’avez votre pareil ni en temps de paix ni en état de guerre ».

³ *Ibid.*, p.4.

⁴ *Ibid.*, p.50-51. Traduction Levergeois : « qu’en vous, seigneur, se concentre et s’accomplit toute bonté. Et, en vous seul, ces qualités sont si pleinement réunies que rien n’y manque, à l’instar de l’or pur. Moi, Brunet Latin, qui suis vôtre de toutes les manières et sans réserve aucune, je me recommande à vous. Et je vous offre et vous adresse ce riche Trésor, qui vaut pour or et argent. Je n’ai donc trouvé personne qui soit digne de recevoir ni même de voir cet ouvrage que je vous montre écrit en lettres d’encre ». Comme nous avons déjà pu l’indiquer, lorsque Latini fait mention du « Tesoro », il ne s’agit pas du *Trésor*, mais bien du *Tesoretto* (qu’il n’appelle pas lui-même comme cela). Cf v.113 : « Lo Tesoro conenza ». Le *Trésor* sera appelé, quant à lui, « gran Tesoro » (v.1351).

⁵ *Ibid.*, p.4 et 6.

Dans les premiers passages mentionnés (*Tesoretto*, vv.1-5 et *Trésor* I.1.1), la comparaison peut troubler à plusieurs égards. Tout d’abord, le fait est que les mêmes thèmes sont évoqués par Latini au début de ces deux ouvrages : nous retrouvons, dans les deux cas, le thème de la puissance et celui de la guerre et de la paix, mais aussi du « seigneur »/« signore ». Dans le *Trésor*, l’ambition de Latini est clairement de proposer un ouvrage (une encyclopédie) voué à enseigner et transmettre les connaissances sur le « monde » à son/ses destinataires, et donc aussi au « seigneur ». Ce dernier est décrit comme voulant accroître ses connaissances (au même titre que ses biens matériels), afin non seulement « d’accroître sa puissance », mais aussi d’« assurer son état en guerre comme en paix ». Si Latini se met précisément à l’œuvre dans le *Trésor*, c’est précisément parce que le seigneur (et tous ceux qui voudront l’entendre) possède un tel désir, une telle soif de connaissances et de puissance (les deux étant assimilés ici) et qu’il en est, précisément, dépourvu à l’heure actuelle. Or, dans le *Tesoretto* (vv.1-5), Latini est formel : le « signore » auquel il s’adresse ici ne manque pas de connaissances « non so migliore sulla terra trovare », ni de puissance « nonn avete pare né in pace né in guerra ». Il n’a pas besoin « d’assurer son statut » dans un tel état (de guerre et de paix) puisqu’il le possède déjà, et (apparemment) de loin.

Par ailleurs, le fait que Latini commence précisément ces deux ouvrages par les mêmes thématiques – et cela sera encore renforcé par le thème du trésor lui-même, ou de l’or, comme nous le verrons dans la deuxième citation – nous montre à la fois le rapprochement et le lien indubitables entre les deux ouvrages, mais aussi leurs directions quelque peu différentes. En effet, par la suite, l’enseignement moral et doctrinal (car des connaissances seront encore enseignées dans le *Tesoretto*), ne sera pas directement (ou exclusivement) adressé à Charles d’Anjou, ou au destinataire de cet incipit, mais à un public plus élargi.

En outre, concernant maintenant les deux autres citations susmentionnées (*Tesoretto*, vv.64-82 et *Trésor* I.1.4), cinq nouveaux éléments nous frappent : la comparaison avec l’or, qui intervient à la fois pour qualifier **(a)** la perfection du matériau en lui-même (et, par là même, la perfection du destinataire) et **(e)** son symbolisme ; **(b)** le don que fait ici Brunetto Latini ; **(c)** la question de la « dignité » du destinataire ; et enfin, **(d)** le lien entre le « trésor » et le « Tesoro ».

- (a) Tout d’abord, la puissance du destinataire est soulignée par la comparaison avec **l’or** (*Tes.* : « non falla neente | se non com’auro fino » // *Tr.* : « Car tout comme l’or dépasse tous les types de métaux »). De la même manière que ce matériau est parfait et implique,

par définition, que ne subsiste aucun manque (définition même de la perfection¹), le dédicataire est comparé à de l'or, plein de bonté (v.65), où toutes les qualités se trouvent rassemblées (vv.66-67) et où, par conséquent, rien ne manque (v.68).

(b) Ensuite, la *largesse* de **Latini** (pour réutiliser ici une valeur de la littérature courtoise) est évoquée et même revendiquée, puisqu'il parle de lui à la première personne pour qualifier son geste (*Tes.* : « *Io Burnetto Latino [...] a voi mi racomando : | poi vi presento e mando* » // *Tr.* : « *le présent trésor ne doit pas être donné [...] je le donnerai à toi [...], car tu en es bien digne selon mon jugement* »). Il s'agit ici de **donner, d'offrir** son ouvrage (ou plutôt son savoir) à quelqu'un qu'il **estime** beaucoup – bien que les deux personnes qu'il ait en tête en rédigeant le *Trésor* et le *Tesoretto* ne soient donc pas les mêmes.

(c) En effet, malgré ce « jugement », que Latini pensait être le bon dans le *Trésor*, c'est-à-dire l'idée selon laquelle son destinataire était particulièrement « **digne** » de recevoir de tels bijoux, dans le *Tesoretto*, il semble remettre en cause ce jugement, en affirmant ouvertement n'avoir trouvé personne qui soit « degno » de recevoir ou de voir un tel ouvrage (*Tes.* : « *omo di carne nato | che sia degno d'avere | né quasi di vedere | lo scritto* » // *Tr.* : « *car tu en es bien digne selon mon jugement* »). Ici, Bertrand Levergeois décèle un certain regret à travers les paroles de Latini :

Latini s'y plaint de son dédicataire précédent (vv.99-108) : « Mais j'ai déjà composé en prose et en vers des choses parfaitement ordonnées et je les ai données en grand secret à un ami cher. Or, je le dis avec douleur, je les ai vues entre les mains d'enfants et si mal utilisées que leur sceau se brisa et qu'elles perdirent leur valeur ». Latini accuse ainsi son dédicataire d'avoir laissé la *Rettorica* et, selon nous, le *Trésor*, entre les mains d'ignorants (« enfants ») qui les ont copiés d'une si piètre manière (« utilisées » rend ici *rasemprati*, littéralement « copiées ») que leur sens en a été trahi².

Selon nous, il ne s'agit pas tant, ici, d'un regret concernant un ancien dédicataire que d'une certaine désillusion face à la réception, large et parfois dévoyée, du *Trésor*. Cet ouvrage connut effectivement une large diffusion. Que Latini regrette le fait qu'il ait pu tomber entre de mauvaises mains ne nous paraît donc pas surprenant, d'autant

¹ Sur ce point, nous renvoyons à notre analyse conceptuelle de l'*Éthique* d'Aristote, opérée dans le chapitre précédent de la troisième partie, concernant l'existence du désir en l'homme.

² LEVERGEOIS, Bertrand, *Le Petit Trésor. Il Tesoretto*, op. cit., p.44-45. Nous reviendrons sur ces vers de Latini plus en détail ultérieurement.

plus qu'il y exhortait lui-même chacun à puiser à la source philosophique du *Trésor*, selon ses propres capacités – ainsi que l'illustrait l'image de la source se divisant en divers ruisseaux¹. Malgré ça, il précisait déjà, dans la dédicace du *Trésor* : « Et parce que le présent trésor ne doit pas être donné sinon à un homme qui soit adéquat à une si haute richesse »². Bien que Latini ne s'adresse pas directement, ici, au public réel et effectif de l'œuvre, cette dédicace semble néanmoins indiquer que Latini ne souhaitait pas livrer son œuvre à n'importe qui, mais seulement aux personnes qu'il jugeait dignes de la recevoir (selon des critères implicites).

D'autre part, le premier incipit du *Tesoretto* semble s'adresser, comme nous l'avons amplement soulevé, à une figure diplomatique de premier plan, certainement issue de la haute noblesse. Toutefois, cela ne signifie pas, nous semble-t-il, qu'il faille délégitimer le ou les publics effectifs du *Trésor* (que, du reste, Latini ne pouvait pas anticiper). L'ambition de Latini exilé était de démocratiser, laïciser, ouvrir l'accès au savoir (à un public certes, non lettré, mais tout de même instruit) ambition à laquelle répond l'usage du vernaculaire aussi bien dans le *Trésor* (français) que dans la *Rettorica* (italien). Le *Tesoretto*, en revanche, nous semble poursuivre une visée quelque peu différente, bien qu'il s'inscrive aussi dans cette démarche laïcisante. En effet, Latini ne ferme pas l'accès à son poème à ceux qui désireraient encore s'abreuver à la source – quoiqu'il s'agisse d'une source différente également –, mais seulement à condition qu'ils soient animés d'intentions droites. Cela dit, l'expérience même du *Tesoretto* est différente que celle des ouvrages antérieurs, de par sa forme. Comme nous allons le voir, le poème est effectivement élaboré selon des modalités complexes (versification, allégorie), lesquelles exigeaient, semble-t-il, un niveau d'érudition supérieur. La poésie, avec ses modalités spécifiques et son niveau de technicité propre, n'en demeure pas moins divertissante pour son public, et devient ainsi un outil (tant conceptuel que dialogique, puisque les protagonistes vont faire la rencontre des Vertus) au service d'un projet global.

(d) Par ailleurs, le prestige et la « **richesse** » des deux ouvrages sont explicitement mentionnés (*Tes.* : « *questo ricco Tesor* » // *Tr.* : « *le présent trésor [...] une si haute*

¹ Brunetto Latini, *Trésor*, *op. cit.*, p.6, I.1.5 : « [...] aucun homme, sur terre, ne peut tout connaître, parce que la philosophie est la racine d'où croissent toutes les sciences que l'on peut connaître, tout comme une source d'où coulent de nombreux ruisseaux, ici et là, de sorte que les uns boivent à l'un et les autres à l'autre ; mais de façon différente, car les uns en boivent davantage et les autres moins, sans épuiser la source ».

² *Ibid.*, p.4, I.1.4.

richesse »). Là encore, il s'agit de la métaphore d'une richesse intellectuelle et spirituelle et le lecteur du *Tesoretto* sera bientôt invité à entrer dans un univers allégorique où il trouvera « argento e oro » (v.76).

- (e) Enfin, la métaphore de **l'or** est réutilisée par Latini dans le *Tesoretto* (*Tes.* : « auro fino », « oro » // *Tr.* : « or fin »). Là où, dans le *Trésor*, l'or symbolisait le plus haut savoir humain, à savoir l'art ou la « science de bien parler et de gouverner les hommes » (symbole de cette richesse intellectuelle et spirituelle), Latini réutilise cette métaphore dans le *Tesoretto* pour désigner à la fois son destinataire (a) mais aussi le « riche trésor » que constitue le *Tesoretto*. D'ailleurs, Latini ajoute ici l'argent (v.76). Nous ne pouvons pas affirmer avec certitude les raisons de ce choix de la part de Latini, mais en tout cas, cet ajout ne nous semble en aucun cas entrer en contradiction avec ce qu'il avait décrit dans le *Trésor*. Cela nous semble même assez révélateur et significatif relativement à notre thèse de départ, à savoir que le *Tesoretto* serait l'illustration, ou plutôt l'application pragmatique – exercée par la fiction et l'allégorie – des enseignements doctrinaux et théoriques du *Trésor*. Des thèmes majeurs de ce dernier nous semblent, en effet, réutilisés et illustrés dans le *Tesoretto*, de façon presque ludique, quoique dans un contexte (cela va de soi) un peu différent du *Trésor*. Par exemple, le thème de la nature : celle-ci est ici personnifiée, et l'on retrouve également le *topos* de la forêt, dans laquelle le narrateur s'égare. On retrouve également les thèmes de la morale – puisqu'il s'agit d'enseigner les vertus, comme dans le livre II du *Trésor* – et de la politique – avec la présence, notamment, de ce dédicataire anonyme du premier incipit du poème. Ces thèmes sont donc clairement apprivoisés et adaptés dans le *Tesoretto*, à travers la fiction – qui ne concerne cependant pas encore ce premier incipit. Toutefois, même si nous pouvons trouver de nombreux éléments communs entre le *Trésor* et le *Tesoretto* (car tous deux s'inscrivent, comme nous le verrons, dans le vaste projet de Latini), la poésie pousse Latini à prendre certaines libertés relativement à la rigueur de l'encyclopédie. Par exemple, dans le *Tesoretto*, Latini entend à nouveau présenter « l'or » et « l'argent », qui renvoient indéniablement à « l'argent comptant » et à « l'or fin » du *Trésor* (respectivement, livres I et III). Les « pierres précieuses » (livre II du *Trésor*), n'en sont pas pour autant mises de côté, bien au contraire ! Lorsque Latini évoque ce désenchantement face à la réception d'une œuvre antérieure (probablement le *Trésor* donc), il fait explicitement référence à ces bijoux :

Ad ogn'altro lo nego
 ed a voi faccio priego
 che lo tegnate caro
 e che nne siate avaro :
 ch' i' ò visto sovente
 viltenera ala gente
 molto valente cose,
 e pietre preziose
 son già cadute i' lloco
 o' son grandite poco¹.

Cette référence aux « *pietre preziose* » nous semble ainsi renvoyer, à son tour, à l'enseignement des vertus, présent au livre II du *Trésor*. Ici, Latini est beaucoup moins explicite sur cette métaphore que dans le *Trésor*, et il présente les différents joyaux dans un ordre différent.

Par ailleurs, dans la suite de l'incipit, Latini dit avoir déjà rédigé « in prosa e in rimato | cose di grande assetto » (vv.99-100) pour un « caro amico » (v.103)². Là encore, nous ne savons pas précisément de qui parle Latini : pour la prose (« prosa »), s'agit-il du *Trésor* – où il était question d'un « biau douz amis »³ –, ou de la *Rettorica* – où Latini dédiait son commentaire à « il suo porto, per cui amore... », également appelé « 'l suo amico »⁴ –, ou encore du *Pro Ligario*, que Latini adresse explicitement, dans son prologue, « Al suo caro e verace amico L. »⁵ ? Et pour les vers (« rimato »), s'agirait-il du *Favolello*, court poème où Latini traite du thème de l'amitié et qu'il adresse à Rustico Filippi (poète gibelin qui est l'un de ses amis, quoique aussi l'un de ses adversaires politiques) ? Selon Stefano Carrai, en réalité, cette référence au « caro amico », dans le *Tesoretto*, « più che di un riferimento preciso, si tratterà qui di un esempio fittizio »⁶, d'autant plus que Latini précise que l'ouvrage en question était un « gran segretto » (v.102), ce qui n'était pas, a priori, l'objectif des ouvrages et/ou des vers mentionnés.

¹ Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, op. cit., p.51-52, vv.83-92. Nous soulignons. Traduction de Levergeois, p.83 : « Je le refuse à tous les autres et vous prie de le chérir et d'en être avare. Car j'ai souvent vu des gens tenir pour viles des choses de grande valeur ; et des pierres précieuses sont déjà tombées si bas qu'on les a peu magnifiées ».

² Le passage entier est le suivant : « Ma i' ò già trovato | In prosa e in rimato | Cose di grande assetto, | E poi per gran sagretto | L'ò date a caro amico : | Poi, con dolor lo dico, | Lu' vidi in man di fanti, | E rasemprati tanti | Che si ruppe la bolla | E rimase per nulla » : *ibid.*, p.52-53, vv.99-108. Traduction de Levergeois, p.85 : « Mais j'ai déjà composé en prose et en vers des choses parfaitement ordonnées et je les ai données en grand secret à un ami cher. Or, je le dis avec douleur, je les ai vues entre les mains d'enfants et si mal utilisées que leur sceau se brisa et qu'elles perdirent leur valeur ».

³ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.4, l.1.4.

⁴ Id., *Rettorica*, op. cit., p.98, 76.2 et 76.4.

⁵ Id., *Orazioni*, op. cit., p.161.

⁶ Id., *Poesie*, p.11, n.103 [plutôt qu'une référence précise, ce sera un exemple fictif].

À l'inverse de ce qui a pu être avancé jusqu'ici, Antonio Montefusco affirme, quant à lui, que le *Tesoretto* paraît « trop simplifiée, nelle indicazioni pratiche e nello stile », pour avoir été adressé à un quelconque souverain politique¹ :

Preferisco pensare che questo viaggio allegorico, in cui Brunetto racconta di una serie di incontri con le personificazioni di Natura e delle Virtù, sia rivolto a un “cavaliere” della sua città. L'autore predispone per questo specifico pubblico una sorta di manuale di comportamento e di enciclopedia dei saperi, orientati secondo una linea politico-culturale precisa: il rinnovamento degli strumenti di governo della città deve essere accompagnata da una nuova cultura e da una nuova etica, a cui è specificamente chiamato ad attenersi il vecchio ceto dirigente, afflitto dai difetti tipici di una aggressiva morale militare ed aristocratica².

Quant à nous, nous partageons à la fois l'avis selon lequel Latini souhaitait, dans un premier temps, adresser son poème à Charles d'Anjou – ou du moins à un personnage de premier plan au niveau diplomatique – mais aussi l'avis de Montefusco, en tant que le *Tesoretto* s'insère clairement, selon nous, dans un projet global de Latini, dont l'intérêt est avant tout politique. De manière conceptuelle, rationnelle et dialogique (comme nous allons le voir), le *Tesoretto* (et d'ailleurs, aussi, le *Favolello* et la chanson *S'eo son distretto inamoratamente*, quoique dans une moindre mesure) oriente un certain public (dont fait aussi partie ce destinataire anonyme) vers un agir politique, de la même manière que la *Rettorica* et le *Trésor*. La différence en est seulement l'outil utilisé. Aussi conceptuel et technique qu'il puisse être par le genre même auquel il appartient (la poésie allégorique), le *Tesoretto* se détache des enseignements purement théoriques du *Trésor*, ou, plus précisément, le complète par son aspect fictionnel. Derrière l'aspect du divertissement ici, c'est à l'enseignement d'une morale (sous forme allégorique) qu'aspire Latini, en s'imprégnant indubitablement du contexte de la cour provençale angevine (et, il suffit de penser, entre autres, au *Roman de la rose*, duquel Latini va amplement s'inspirer pour la rédaction de son poème, comme nous allons le voir). Par cet aspect (c'est-à-dire le lien entre Latini et le contexte culturel français, que celui-là a certainement côtoyé de près), l'enseignement de la morale du *Tesoretto* – qui poursuit donc ce qui avait été fait dans le *Trésor* – mêle le thème de l'amour (aussi général soit-il) à la connaissance, et s'argue d'une finalité politique.

¹ MONTEFUSCO, Antonio, « Banca e Poesia al tempo di Dante », *op. cit.* p.21 [*trop simplifiée, dans les indications pratiques et dans le style*].

² *Ibid.* [Je préfère penser que ce voyage allégorique, dans lequel Brunetto raconte une série de rencontres avec les personifications de Nature et des Vertus, s'adresse à un “chevalier” de sa ville. L'auteur prépare pour ce public spécifique une sorte de manuel de comportement et d'encyclopédie de connaissances, orienté selon une ligne politico-culturelle précise : le renouvellement des outils de gouvernement de la ville doit s'accompagner d'une nouvelle culture et d'une nouvelle éthique, auxquelles est spécifiquement appelée à adhérer la vieille classe dirigeante, affligée des défauts typiques d'une morale militaire et aristocratique agressive].

Par ailleurs, le fait que Latini souhaite entretenir le secret ici, et affirmera, dans le deuxième incipit, que son *Trésor* (ou une œuvre antérieure) soit tombé entre de mauvaises mains, contrairement à ce qu'il en attendait, prouve qu'il estime grandement ce nouvel écrit et ses récepteurs. Cela dit, le projet de Latini n'en reste pas moins corrélé à l'élaboration d'une culture politique repensée, redynamisée et adaptée à des enjeux concrets. Un autre intérêt est (comme dans la *Rettorica* et le *Trésor*) de disrupter l'ancienne et traditionnelle culture communale, représentée par les élites citadines (c'est-à-dire la classe chevaleresque qui imposait son hégémonie de manière tyrannique et violente). Mais là où la *Rettorica* et le *Trésor* s'inséraient dans la première période populaire de la commune, c'est-à-dire aux prémices de ces changements institutionnels élargissant la représentativité politique, le *Tesoretto* nous semble s'insérer, quant à lui, dans un projet plus élargi et international (ou européen, si l'on peut dire). D'autant plus qu'au moment de sa rédaction, Latini n'est plus le même et semble être devenu un personnage de plus grande envergure dans le paysage institutionnel. Le fait que Latini partage son voyage, au cours du *Tesoretto*, avec « un bel cavalero » (v.1367), qui va occuper le premier plan lors de l'enseignement prodigué par les Vertus, n'est effectivement pas hasardeux. Latini souhaite ainsi, comme le suggère Montefusco, enseigner aux chevaliers (c'est-à-dire à l'ancienne élite communale) la possibilité de s'insérer autrement dans la commune, en développant une nouvelle culture (courtoise) et une nouvelle éthique (civique), en vue du bien commun¹.

3.2.2. Le deuxième incipit (vv.113-190) : pour un positionnement politique implicite et grille de lecture potentielle du *Trésor*, III

À la suite de ce premier incipit, s'en ouvre un second, qui a surtout pour fonction, nous semble-t-il, de situer le récit dans un cadre spatio-temporel précis et d'en marquer le véritable commencement : « Lo Tesoro conenza » (v113)². Ce passage, revêtu d'une dimension biographique – puisqu'il coïncide également avec le début, existentiel, de l'exil de Latini –, narre le moment où Latini, sur le chemin du retour de son ambassade auprès du roi Alphonse X de Castille³, apprit la défaite des guelfes florentins face aux gibelins siennois menés par

¹ Selon Montefusco, cela va plus loin, puisqu'il s'agirait même d'éduquer les chevaliers dans une ligne « économique-politique », au sens où il s'agit d'aligner leurs comportements sur ceux mercantiles, désormais au-devant de la scène communale : cf *ibid.*, en part. p.21-22.

² Brunetto Latini, *Tesoretto*, *op. cit.*, p.53. Traduction Levergeois, p.85 : « Le *Tesoretto* commence ».

³ Pour rappel, en effet, c'est Latini lui-même qui avait été sollicité pour solliciter le soutien du souverain castillan en faveur de Florence.

Manfred et son armée à la bataille de Montaperti (le 4 septembre 1260). Latini se remémore ce moment comme un souvenir doublement marquant : il est à la fois douloureux (puisqu'il marque le début de l'exil), mais également empreint de nostalgie. Latini est effectivement immédiatement amené à se remémorer sa patrie d'antan : « Al tempo che Fiorenza | frorìa e face' frutto | sì ch'ell'era del tutto | la donna di Toscana » (vv.114-117)¹. Ces vers renvoient au régime du *Primo Popolo*. Souvenir d'un âge révolu, peut-être définitivement disparu, mais que Latini, selon nous, ne cesse d'espérer voir renaître, bien que sous une forme différente et renouvelée.

Par ailleurs, ce second incipit (qui constitue très probablement l'incipit véritable du *Tesoretto*), permet à Latini de recontextualiser une étape décisive de son existence (vv.113-128) :

Lo Tesoro conenza.
al tempo che Fiorenza
frorìa e face' frutto,
sì ch'ell'era del tutto
la donna di Toscana –
ancora che lontana
ne fosse l'una parte
rimossa in altra parte,

quella dî ghibellini -
per guerra dî vicini
esso comune saggio
mi fece suo messaggio
all'alto re di Spagna,
ch'or è re dela Magna
e la corona atende,
se Dio non lli 'l contende -²

Latini renvoie ici à l'époque où le gouvernement guelfe de Florence, qui avait réussi à renforcer son emprise sur les institutions communales, chassa les gibelins de la ville en 1258. Ces derniers s'établirent alors à Sienne, où ils purent organiser leur revanche – qui sera effective quelques années plus tard, en 1260, lors de ladite bataille de Montaperti, où les forces gibelines, soutenues par Sienne et les armées de Manfred (fils de Frédéric II) soumettent les forces guelfes florentines. Selon Giuliano Milani, ce passage du *Tesoretto* serait l'un des indices du caractère inédit du poème, relativement à la *Rettorica* et au *Trésor*. En effet, il devine, particulièrement dans les vers susnommés placés entre parenthèses (mais, en fonction des manuscrits, la ponctuation est plus ou moins différente³), « un nuovo giudizio secondo cui anche il bando dei ghibellini del 1258 era stato un atto di guerra, il che contrastava con il quadro che Brunetto

¹ *Ibid.*, p.53-54. Traduction Levergeois, p.85 : « À l'époque où Florence florissait tant et donnait tant de fruits qu'elle était entre toutes la grande dame de la Toscane ».

² *Ibid.*, p.53-54. Traduction Levergeois, p.85, 87 : « Le *Trésor* commence. À l'époque où Florence florissait tant et donnait tant de fruits qu'elle était entre toutes la grande dame de la Toscane (bien que l'une de ses factions, celle de Gibelins, se fût en allée ailleurs du fait de la guerre avec ses voisins), cette sage Commune me fit son ambassadeur près le grand roi d'Espagne qui règne à présent sur l'Allemagne et attend la couronne, si Dieu y consent ».

³ Cf *ibid.*, p.54, n.121-122.

notaio aveva fornito nell'epistola su Tesauro Beccaria »¹. Il nous faut préciser ce point. Après la mort de Frédéric II, en effet, l'abbé Tesauro Beccaria, général de l'ordre des Vallombrosains, avait été missionné par le pape Alexandre IV de réconcilier les factions florentines. Mais en 1258, il est arrêté à Florence et accusé de conspiration secrète avec l'ennemi papal, Manfred, afin de favoriser le retour des exilés gibelins. Reconnu coupable, il est alors condamné à mort et meurt le 12 septembre de la même année. Cette condamnation, jugée injuste par la ville natale de l'abbé, Pavie, entraîne de vives réactions diplomatiques. La lettre de riposte et de justification de l'exécution par Florence aurait précisément été écrite par Latini². Selon Briguglia, cette lettre de riposte marque le début de la deuxième phase du gouvernement du *Popolo*³, désormais plus clairement défini dans son orientation, en réaction aux tentatives des gibelins de renverser ses institutions.

Milani indique ainsi que, dans ce passage du *Tesoretto*, on perçoit un certain revirement de la part de Latini, qui affirme explicitement que cet événement a provoqué une véritable « guerra di vicini » (v.122), alors même que le ton de sa lettre adressée à Pavie se montrait nettement plus modéré⁴. Cet argument pencherait donc également en faveur d'une datation plus tardive du *Tesoretto*, l'ouvrage s'insérant dans une démarche plus revendicatrice des intérêts pro-guelfes et anti-gibelins. En effet, la défaite des guelfes à Montaperti ainsi que l'exil consécutif de ceux-ci et des *popolares* florentins auraient favorisé, selon Briguglia, « un sentimento antighibellino », consolidé par « una solidarietà di esuli e [...] l'appartenenza larga a una comune rete di fuoriusciti a partire dal 1260 »⁵. En effet, ces derniers s'attèlent alors à la recherche d'un nouvel allié et protecteur face à Manfred et aux gibelins. Le pape Clément IV, hostile à Manfred, fait alors appel à Charles Ier d'Anjou et lui propose la couronne du Royaume de Sicile, en échange de quoi le roi s'engage à restaurer la présence guelfe dans les villes italiennes, y compris Florence. Cette alliance est décisive pour Florence, puisqu'elle marque le début de l'attachement des guelfes à la cause angevine. Grâce à la bataille de Bénévent (26

¹ MILANI, Giuliano, « La guerra e la giustizia : Brunetto Latini e l'esclusione politica », *op. cit.*, p.47-48 [un nouveau jugement selon lequel le bannissement des gibelins en 1258 avait été un acte de guerre, ce qui contrastait avec l'image que le notaire Brunetto avait donnée dans l'épître sur Tesauro Beccaria].

² Sur l'événement en lui-même, cf Giovanni Vilani, *Nuova Cronica*, VII.lxv. Sur l'attribution de la lettre de riposte florentine, cf MAGGINI, Francesco, *La « Rettorica » italiana di Brunetto Latini*, *op. cit.*, p.76 et CELLA, Roberta, *L'epistola sulla morte di Tesauro Beccaria attribuita a Brunetto Latini e il suo volgarizzamento*, *op. cit.*

³ BRIGUGLIA, Gianluca, « 'Io, Brunetto Latini'. Considerazioni su cultura e identità politica di Brunetto Latini e il *Tesoretto* », *op. cit.*, en part. p.78.

⁴ Cf CELLA, Roberta, *L'epistola sulla morte di Tesauro Beccaria attribuita a Brunetto Latini e e il suo volgarizzamento*, *op. cit.*, en part. p.206-211.

⁵ BRIGUGLIA, Gianluca, « 'Io, Brunetto Latini'. Considerazioni su cultura e identità politica di Brunetto Latini e il *Tesoretto* », *op. cit.*, p.178 [un sentiment anti-gibelin ; une solidarité d'exilés et [...] l'appartenance large à un réseau commun d'échappés [exilés] à partir de 1260].

février 1266), où Charles d'Anjou met définitivement fin à la domination gibeline et tue Manfred, ce « potente fronte guelfo italiano » n'allait en être que plus renforcé¹.

Di fatto, il nuovo governo di Firenze non sarà più un governo di Popolo, non sarà un ritorno al 1250, ma sarà un governo politicamente guelfo – dal 1267 Carlo d'Angiò, re di Sicilia dal 1268, è anche podestà di Firenze – con una base sociale più ampia e con il coinvolgimento di famiglie cavalleresche e di famiglie popolari associate nel guelfismo angioino [...]².

Selon Briguglia, il ne fait aucun doute que le *Tesoretto* s'inscrit dans ce nouveau contexte politique. Un retour à la situation de 1250 est, certes, concrètement impossible : le nouveau réseau d'alliances, en particulier celle avec la puissance angevine, consolide indubitablement un changement de paradigme politique. Toutefois, il serait exagéré de soutenir que Latini aurait, du même coup, renié ses convictions populaires. Bien au contraire, Latini semble désormais vouloir articuler ses convictions anciennes et profondes (constitutives, nous semble-t-il, de son identité littéraire), aux enjeux renouvelés de la réalité communale. Ce réajustement s'inscrit dans un projet pédagogique toujours tourné vers la commune – et donc, d'une certaine manière, encore orienté vers l'intérêt « populaire » (bien qu'ici, « populaire » ne renvoie plus au régime primitif de 1250). En ce sens, l'enseignement moral du *Trésor* trouve ici une forme d'actualisation ou, du moins, d'ajustement, puisqu'il prend en considération une culture politique élargie, désormais ancrée dans un réseau d'alliances structuré autour de la France. Il nous paraît évident que Latini, qui n'est plus dans la même phase de sa vie, porte un regard renouvelé sur les événements et sur le monde qui l'entoure – « monde » qu'il s'agissait précisément de décrire dans une démarche encyclopédique.

Retournons aux vers du *Tesoretto* qui nous préoccupaient. Par la suite, Latini apprend par un étudiant bolonais qu'il rencontre sur le chemin du retour d'Espagne (vv.145-147), la nouvelle de la défaite des guelfes à Montaperti (152-162) :

Īo 'l pur domandai
Novelle di Toscana
In dolce lingua e piana;
ed e' cortese-mente
mi disse immantenente
che' guelfi di Firenze
per mala procedenza
e per forza di guerra

¹ Ibid. [puissant front guelfe italien].

² Ibid. [De fait, le nouveau gouvernement de Florence ne sera plus un gouvernement du Popolo, il ne sera pas un retour à 1250, mais il sera un gouvernement politiquement guelfe – depuis 1267 Charles d'Anjou, roi de Sicile depuis 1268, est aussi podestat de Florence – avec une base sociale plus ample et avec la participation de familles chevaleresques et de familles populaires, associées dans le guelfisme angevin].

eran fuor dela terra,
e 'l dannagio era forte
di pregioni e di morte¹.

Après l'évocation de ce souvenir malheureux, le *Tesoretto* nous semble immédiatement placé sur un autre registre, celui du présent, c'est-à-dire du temps de l'écriture. Latini prend du recul vis-à-vis de cet événement passé : « Ed io ponendo cura » (v.163), c'est-à-dire « en considérant la chose ». Le moment/souvenir de Roncevaux² permet ainsi à Latini de créer un moment suspendu dans son récit, où il procède à une réflexion politique sur la ville de Florence, sur la nature et sur les liens qui doivent unir (naturellement) ses concitoyens (vv.163-179).

Ed io ponendo cura
tornai ala natura
ch'audivi dir che tene
ogn'om ch'al mondo vene :
nasc'e' primeramente
al padre e a' parenti
e poi al suo Comuno ;
ond'io non so nessuno
ch'io volesse vedere

la mia cittade avere
del tutto ala sua guisa,
né che fosse 'n divisa;
ma tutti per comune
tirassero una fune
di pace e di ben fare,
che già non può scampare
terra rotta di parte³.

À la lecture de ce passage, deux éléments sautent immédiatement aux yeux. Dans un premier temps, les vers 166-169 (« ogn'om ch'al mondo vene : | nasc'e' primeramente | al padre e a' parenti | e poi al suo Comuno ») nous rappellent les paroles de Latini dans le *Trésor* (II.99.1), au sujet de la pitié : « La pitié est une vertu qui nous fait aimer et servir diligemment nos parents et notre pays. Cela nous vient par nature, car nous naissons premièrement par Dieu, puis par nos parents et par notre pays »⁴. La triple naissance de l'homme est ici soulevée, ainsi que sa

¹ Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, op. cit., p.56. Traduction Levergeois, p.87, 89 : « Avec insistance, je lui demandai des nouvelles de Toscane dans une langue douce et claire. Courtoisement, il me dit aussitôt que les Guelfes de Florence, par leur inexpérience politique comme par la force de la guerre, se trouvaient en exil et que leurs pertes étaient lourdes, en prisonniers et en tués ».

² Qui se retrouvera par exemple chez Dante, comme pour rendre hommage à son maître : cf *Enfer*, chant XXXI, 16-18 : « En Roncevaux, où à grand deuil rompue | Charlemagne perdit la sainte geste, | Roland sonna d'un ahan moins terrible ». Dante, *Divine Comédie*, dans Id., *Œuvres complètes*, op. cit., p.1084. L'évocation géographique de Roncevaux n'est pas sans rappeler *La Chanson de Roland*, première grande chanson de geste française qui narre l'attaque des troupes franques, en 778, à Roncevaux, par les Sarrasins. Réelle idéologie héroïque, *La Chanson* influencera d'ailleurs les romans arthuriens eux-mêmes, ainsi que la littérature courtoise (par la représentation du chevalier idéal).

³ Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, op. cit., p.56-57. Traduction de Levergeois, p.89 : « En y réfléchissant, je repensai à la nature dont j'ai entendu dire qu'elle gouverne chaque homme qui vient au monde. On naît d'abord à son père, à ses parents, puis à sa Commune. Je ne connais donc personne que je souhaiterais voir dominer entièrement ma ville, laquelle ne saurait être non plus divisée par ses querelles intestines. Mais tout le monde devrait ensemble tirer sur la corde de la paix et du bien-être, puisqu'un pays déchiré par les factions ne peut survivre ».

⁴ Id., *Trésor*, op. cit., p.570. Nous retrouvons des propos quelque peu similaires dans la conclusion du livre I du *De officiis* de Cicéron, lorsqu'il rappelle la hiérarchie existante entre les devoirs : « les premiers devoirs sont dus aux dieux immortels ; les seconds, à la patrie ; les troisièmes, aux parents ; et, après eux, à tous les autres par degrés » : Cicéron, *Des devoirs*, op. cit., p.183, I.44.160.

fin (servir son pays). Bien que Latini rajoutât, dans le *Trésor*, la naissance primitive et divine, délaissée dans le *Tesoretto*, l'équivalence entre les deux passages est troublante.

Ensuite, les vers 175-179 (« tutti per comune | tirassero una fune | di pace e di ben fare, | che già non può scampare | terra rotta di parte ») nous renvoient à la représentation de « la corde » dans la fresque de Lorenzetti, dont nous parlions en première partie de la thèse¹. Ce passage nous semble témoigner d'une réflexion politique plus aboutie – et donc plus tardive – de Latini, en ce qu'il insiste sur la nécessité pour la commune italienne de ne pas se laisser diviser par les factions. Rappelons qu'au-delà du conflit guelfes/gibelins, le conflit *popolares* et monde chevaleresque-noble était omniprésent et les intérêts de chacun venaient alimenter et vivifier des tensions déjà balbutiantes depuis quelques années. Dans ces cinq vers susmentionnés du *Tesoretto*, peut ainsi se dévoiler la volonté pacifique de Latini, qui se fait le porte-parole d'une nouvelle réalité communale, où intérêts populaires et guelfes, et intérêts nobiliaires et chevaleresques devraient désormais cohabiter, en tant que ce qui les rallie (par l'image de la corde) n'est autre que la commune elle-même, c'est-à-dire, le lien amical. Celui-ci est – ou du moins, devrait être – supérieur à toutes les formes de luttes potentielles ou existantes, et la concorde entre ses membres doit absolument être maintenue et dépasser celles-ci. Le regret implicite des événements de 1258 (vv.118-122), c'est-à-dire le rappel du bannissement des gibelins, laisse ainsi place à l'espoir de voir renaître la concorde parmi les florentins, malgré le bipolarisme évident de factions et d'intérêts socio-politiques. Johannes Bartuschat écrivait ainsi que, dans le *Tesoretto*, se consolide cette coexistence de deux niveaux de lecture déjà évoqués dans le *Trésor* : le thème amoureux (ou amical) et le thème politique. Dans son poème, nous dit-il, Latini célèbre ainsi « la cité comme lieu de bonheur et pose l'amour de la patrie comme fondement de la cité »².

De même, selon Giuliano Milani, ce deuxième incipit constitue également l'un des signes de la nouveauté instaurée par Latini dans son *Tesoretto* relativement aux ouvrages antécédents. Il y décèle « una generale considerazione sulla necessità, per una città, di essere amministra in concordia, senza che gli interesse di una parte, quale essa sia, trionfino in modo

¹ Cf annexe n°1, fig.5. Pour rappel, nous y voyons *Concordia* tenir dans ses mains une corde qui la relie aux citoyens à ses pieds. Cela symboliserait le lien entre Justice (placée au-dessus de *Concordia*) et les dits-citoyens (en-dessous). La concorde représente ainsi le médiateur entre la justice et le peuple. La corde est ce qui rassemble le peuple et lui assure la paix et l'harmonie.

² BARTUSCHAT, Johannes, « Thèmes moraux et politiques chez quelques poètes florentins pré-stilnovistes : une hypothèse de recherche », dans *Arzanà*, 11 (2005), pp.87-103, p.98.

esclusivo »¹. De la même façon, Enrico Fenzi voyait dans ces vers la signature de l'« ideologia comunale di Brunetto »², démontrée par « un perfetto sillogismo » :

[...] poiché ogni uomo è in virtù della sua stessa *natura* destinato sin dalla nascita ad essere *uomo del Comune* (ma è difficile tradurre in maniera sintetica quel “al suo Comune” così pregnante), e per converso Il Comune o è democratico e repubblicano o non è, ebbene, Brunetto non può accettare che in esso ci sia qualcuno che goda di pieni poteri, foss’anche della sua *parte* : “ond’io non so nessuno | ch’io volesse vedere | la mia cittade avere | del tutto a la sua guisa”. Questi sono i versi davvero significativi, che per l’involucro deduttivo del ragionamento possono ricordare il motivo topico relativo alla questione della nobiltà, al quale ricorre anche Dante nella canzone *Le dolci rime*: poiché tutti discendiamo da Adamo, tutti siamo nobili o villani³.

Ce *topos* littéraire, qui considère que « la sphère sociale e politica rapprensent il campo di massima applicazione di tutte le virtù propriamente umane, al quale ogni cittadino, in quanto tale, è naturellement chiamato »⁴ remonterait à Cicéron. Dans le *De officiis*, nous pouvons ainsi retrouver cette idée à plusieurs reprises⁵ :

- Mais, comme l’a admirablement écrit Platon, « nous ne sommes pas nés seulement pour nous : la patrie revendique une part de notre naissance ; et les amis, une autre »⁶.
- La meilleure manière de préserver la société des hommes et le lien social consistera à témoigner la plus grande bonté à celui dont on sera le plus proche. Mais pour déterminer les principes naturels de la communauté et de la société humaine, on doit, semble-t-il, remonter plus haut. En effet, il y a, pour commencer, ce qui se laisse voir dans la société de tout le genre humain : son lien est la raison et la parole ; par l’enseignement, l’apprentissage, l’échange, le débat et le jugement, il attache les hommes entre eux, et les associe au sein de la société naturelle. Et rien ne nous éloigne davantage de la nature des bêtes sauvages, auxquelles nous attribuons souvent le courage (ainsi, par exemple, aux chevaux, aux lions), mais non la justice, l’équité ou la bonté, car elles sont privées de raison et de parole⁷.
- La société humaine comporte plusieurs degrés. En effet, si nous partons de celle dont l’étendue n’a pas de limites, nous trouvons, juste après, la société d’une même race, nation et langue, et c’est surtout par elle que les hommes sont associés. Plus intime encore est l’appartenance à une

¹ MILANI, Giuliano, « La guerra e la giustizia », *op. cit.*, p.47 [une considération générale sur la nécessité, pour une ville, d’être administrée dans la concorde, sans que les intérêts d’un parti, quel qu’il soit, triomphent de manière exclusive].

² FENZI, Enrico, *Brunetto Latini, ovvero il fondamento politico dell’arte della parola e il potere dell’intellettuale*, *op. cit.*, p.326 [l’idéologie communale de Brunetto].

³ *Ibid.*, p.328 [puisque chaque homme est, en vertu de sa propre nature, destiné depuis sa naissance à être homme de la commune (mais il est difficile de traduire de manière synthétique ce « al suo Comune » si retentissant), et inversement la commune est ou démocratique et républicaine ou elle n’est pas, eh bien, Brunetto ne peut accepter qu’il y ait en elle quelqu’un qui jouisse des pleins pouvoirs, fussent-ils de son parti : « ond’io non so nessuno | ch’io volesse vedere | la mia cittade avere | del tutto a la sua guisa ». Ce sont des vers vraiment significatifs, qui pour l’enveloppe déductive du raisonnement, peuvent rappeler le motif topique relatif à la question de la noblesse, à laquelle Dante recourt également dans sa chanson *Le dolci rime* : puisque nous descendons tous d’Adam, nous sommes tous nobles ou paysans].

⁴ *Ibid.* [la sphère sociale et politique représente le champ d’application maximum de toutes les vertus proprement humaines, auxquelles tout citoyen, en tant que tel, est naturellement appelé].

⁵ Nous retranscrivons les passages suivants, mais leur emplacement textuel nous a été indiqué par l’étude de Fenzi.

⁶ Cicéron, *Des devoirs*, *op. cit.*, p.27, I.7.22.

⁷ *Ibid.*, p.59, 61, I.16.50.

même cité, puisqu'aussi bien les citoyens ont en commun beaucoup de choses [...]. Mais un lien plus étroit encore est celui de la société des proches [...]¹.

- Mais, à tout examiner avec la raison et l'âme, parmi toutes les relations de société, aucune n'est plus vénérable ni plus chère que celle qui unit chacun d'entre nous à l'Etat. Nos parents nous sont chers, nos enfants, nos proches et nos amis nous sont chers, mais, tous les êtres chers, de tout le monde, la patrie, à elle seule, les embrasse tous².

En effet, comme nous l'avions évoqué, pour Cicéron, l'*honestum* dirigé vers la cité est plus précieux que l'*honestum* dirigé vers le vrai (ou sa recherche). Par là même, la vertu la plus importante est la justice, en tant que les devoirs sociaux (issus de cette vertu) dépassent les devoirs épistémiques (issus de la sagesse). Au livre III du *De officiis*, Cicéron cherche ainsi à établir une règle générale lorsque ce qui est utile (ou semble l'être) entre en confrontation avec ce qui est honnête (par exemple, quelqu'un qui calcule ses actions en fonction du profit et qui compare l'honnête avec ce qu'il croit utile). Dans ce calcul, l'assertivité n'est absolument pas permise : cela est même contre-nature, dans la mesure où le devoir absolu concerne justement la vie commune (celui qui cherche à briser ou à outrepasser les lois, dont l'intérêt est précisément de sauvegarder le lien entre les citoyens, agit donc contre sa propre nature). C'est en ce sens que les vertus telles que la justice ou la grandeur d'âme sont conformes à la nature, car elles sont honnêtes, là où les richesses (ou la vie de luxe par exemple) ont seulement une (semblance d')utilité. Ainsi, la plupart des fautes humaines, y compris dans le domaine public, trouvent leur origine dans cette apparence d'utilité. En réalité, l'utilité doit toujours être en accord avec l'honnête³. En réfléchissant à une telle règle, c'est à une déploration de sa propre époque que nous mène Cicéron : Rome aurait précisément délaissé la justice et le droit, en n'en convoitant que l'apparence, le faux-semblant. César incarne alors celui qui aurait été le plus avide de l'apparence : son désir d'être roi du peuple romain et maître de tous les peuples était faux car, se faisant, il a nié, voire tué, la République⁴.

Autrement dit, de la même manière que, d'un point de vue populaire (opinion commune), rien ne semble plus « utile » que le pouvoir – alors qu'il apparaît en réalité que, dès que l'on fait appel à sa raison, rien n'est plus contraire à l'intérêt commun qu'un pouvoir acquis

¹ *Ibid.*, p.63, I.17.53.

² *Ibid.*, p.67, I.17.57.

³ Là encore, nous avons affaire à un syllogisme : puisque nous sommes nés pour l'honnêteté (livre I), alors ce qui est honnête est soit le seul bien, soit le bien suprême, et puisque ce qui est bon est nécessairement utile, alors tout ce qui est honnête est également utile.

⁴ Cf par exemple III.21.83, p.383 : « Se peut-il en effet, dieux immortels, que le plus hideux et le plus horrible parricide, celui de la patrie, soit utile à quiconque, quand bien même le coupable serait appelé « père » par les citoyens opprimés ? Ainsi donc, l'utilité doit se régler sur l'honnêteté, et, qui plus est, de telle façon qu'apparemment, l'une et l'autre soient en désaccord dans les mots, mais rendent un son unique dans la réalité ». En note, le traducteur précise qu'en effet, « César s'était fait décerner le titre de "Père de la patrie" après sa victoire définitive contre les Républicains et les Pompéiens en 45 av. J.-C. » (n.196).

au moyen de l'injustice –, de même, Latini cherche à montrer que, malgré l'apparente utilité des luttes factionnelles passées – que ce soit entre guelfes et gibelins, ou encore *popolares* et *magnates* –, c'est en réalité la recherche du bien commun – c'est-à-dire du juste – qui sert véritablement l'« honnêteté ». C'est précisément la concorde civile, fondée sur le lien (ou la « corde ») de la justice, garante de la paix, qui permet de réaliser le bien commun. C'est pourquoi Latini insiste autant, dans le passage que nous mentionnions plus tôt, sur « la necessità, per una città, di essere amministra in concordia [honnête], senza che gli interesse di una parte, quale essa sia, trionfino in modo esclusivo [semblance d'utile] », pour reprendre à nouveau ici les termes de Milani¹.

En outre, dans ces vers qui nous préoccupent (vv.166-169), portant sur l'emplacement « naturel » de l'homme, c'est-à-dire à la fois auprès des siens (ses parents), puis auprès de sa commune, semble se jouer un certain militantisme de la part de Latini. Enrico Fenzi établissait un lien logique, ici, entre la citoyenneté « naturelle » de l'homme (de par son lien naturel « al suo Comune ») et la gouvernance de sa cité, « quali ne siano i modi specifici »². Cela dit, souligne Fenzi, Latini ne dit rien quant à ces formes ; or, « i silenzi o i mezzi silenzi hanno una loro logica eloquenza »³. Le thème qui réunit ces deux groupes (les parents, ou la famille, et la commune) n'est autre que l'amour, qui était lui-même déjà évoqué dans le *Trésor*, pour définir les différents types de gouvernements (selon l'*Ehique* d'Aristote). Pour mémoire, en II.44, Latini énonçait les trois types de gouvernements (ainsi que les formes corrompues de ceux-ci), et faisait du gouvernement de type communal le meilleur de tous. Cette supériorité s'exprimerait à la fois à travers le fait que ce type de pouvoir est naturel (hypothèse lancée dans le *Trésor* et répétée dans le *Tesoretto*), mais aussi par le fait qu'il implique tout le monde, car il réunit tous les hommes dans un même amour : « La communauté réunit les bons en un amour, de sorte que par choix de vertu, ils aiment mutuellement se faire le bien l'un à l'autre »⁴. Ce choix s'explique par la vertu, mais aussi et surtout pour un bien plus grand, qui est celui de la cité, auquel tous les citoyens tendent, comme un seul et même amour.

Selon Fenzi, ce serait même ce discours sur l'amour, sur lequel insistait donc déjà Latini dans le *Trésor* (II.119 ou encore III.96), qui renferme son originalité par rapport aux multiples sources qui alimentent et peuplent l'encyclopédie. En III.96, Latini traitait précisément de

¹ MILANI, Giuliano, « La guerra e la giustizia », *op. cit.*, p.47, que nous citons déjà en amont [une considération générale sur la nécessité, pour une ville, d'être administrée dans la concorde, sans que les intérêts d'un parti, quel qu'il soit, triomphent de manière exclusive].

² FENZI, Enrico, *Brunetto Latini, ovvero il fondamento politico dell'arte della parola e il potere dell'intellettuale*, *op. cit.*, p.329 [quels qu'en soient les modes spécifiques].

³ *Ibid.*, p.330 [les silences ou les demi-silences ont leur éloquence logique].

⁴ Brunetto Latini, *Trésor*, *op. cit.*, p.416, II.44.12.

l'amour, par la discorde pouvant exister entre ceux voulant être craints et ceux voulant être aimés. Déjà à ce moment-là, la structure communale était comparée à la structure familiale (sur une inspiration de Sénèque) :

Quelle différence y a-t-il entre un roi et un tyran ? Ils sont égaux quant à la fortune et au pouvoir, mais le tyran fait œuvre de cruauté par son gré : ce que ne fait pas le roi, sans nécessité ; l'un est aimé et l'autre est craint. Celui qui bat et frappe toujours son enfant très fortement est tenu pour un mauvais père. La plus sûre défense du monde est l'amour des citoyens. Y a-t-il plus belle chose en ce monde que chacun désire que tu vives ?¹

L'amour est donc au cœur de la politique communale idéale envisagée par Latini. C'est également le thème de son autre poème, le *Favolello*, adressé (comme nous l'avons mentionné) à Rustico Filippi et grandement inspiré du *Amicitia* de Boncompagno da Signa². Au sein de celui-ci, Latini examine plusieurs formes d'amitié et « mostra come una rete di relazioni, autentiche o ipocrite o solo di interesse, attraversi qualsiasi comunità, quasi come sostrato affettivo prepolitico ». De même, ajoute ici Briguglia, le petit poème « mostra anche come l'amicizia tra individui possa porsi come legame che supera in parte le fratture politiche »³.

Par ailleurs, Enrico Fenzi identifie également un lien, ici, entre ce lien qui uni l'individu à la commune et la parole de ce même individu, qui n'est « null'altro che quella cittadinanza medesima fatta viva e operante »⁴. Comme nous l'avions déjà évoqué, la parole occupe effectivement un rôle central dans la réflexion de Latini, et elle se retrouve ici, au sein de la réflexion politique. « L'equazione tra parola e umanità, e tra parola e politica, funziona da sé, e non può evidentemente portare ad altri risultati », dit Fenzi, que la confirmation des idéaux républicains de Latini⁵. Selon Fenzi, en effet - qui suit ici les revendications d'Enrico Artifoni en les appliquant à son propre raisonnement -, cette équation prend précisément forme au sein d'un nouveau modèle urbain, où le pouvoir se manifeste également sous de nouvelles formes – plus précisément, il s'agit ici du passage du régime consulaire au régime podestarial⁶.

¹ *Ibid.*, p.840, III.96.5-6.

² *Id.*, *Favolello*, dans *Id.*, *Poesie*, S. Carrai (éd.), *op. cit.*, pp.157-167. Cf aussi CARRAI, Stefano, *Introduzione*, *op. cit.*, pp.v-xxiv.

³ BRIGUGLIA, Gianluca, « Che tipo di intellettuale è Brunetto Latini (1220ca-1294) ? », *op. cit.* [comment un réseau de relations, authentiques ou hypocrites ou juste d'intérêt, traverse toute communauté, presque comme un substrat affectif pré-politique / montre comment l'amitié entre les individus peut se poser comme lien qui dépasse en partie les fractures politiques].

⁴ FENZI, Enrico, *Brunetto Latini, ovvero il fondamento politico dell'arte della parola e il potere dell'intellettuale*, *op. cit.*, p.359 [rien d'autre que cette même citoyenneté rendue vivante et opérante].

⁵ *Ibid.*, p.360 [L'équation entre parole et humanité, et entre parole et politique, fonctionne par elle-même et ne peut évidemment pas conduire à d'autres résultats].

⁶ *Ibid.* Cf ARTIFONI, Enrico, « I podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale », *op. cit.*, en part. p.691-693.

Dans ce cadre, la Rome républicaine constituerait l'idéal communal. Lorsque Latini annonce, dans le *Trésor* (I.1.4), vouloir parler de la politique « selon l'usage des Italiens », c'est parce qu'il identifie cet « usage italien » à l'usage romain, qui le doterait directement d'une haute noblesse lui permettant de se hisser au-dessus des modèles monarchiques (rappelons en effet que Fenzi considère que le dédicataire du *Tesoretto* est Louis IX, alors roi de France, et qu'il considère que Latini aurait été fortement influencé par deux expériences monarchiques lors de la rédaction du poème : celle française, susnommée, mais aussi celle espagnole, alimentée par son ambassade à la cour d'Alphonse X de Castille). Selon Fenzi, Latini se donnerait ainsi les moyens d'opposer « ai regni europei il mito potente e gratificante dell'eredità e identità romana, reinterpretato e adattato in chiave comunale »¹. Les citoyens italiens pourraient alors « riconoscere la loro comune natura » dans l'archétype de la Rome républicaine².

Sinteticamente: l'uomo nasce 'al suo Comune' e cioè fa naturalmente parte di una comunità nella quale condivide con ogni altro diritti e doveri. Ciò basta a rendere anche teoricamente inconcepibile che il Comune possa essere governato dalla volontà dispotica di un solo, quando invece esso disegna il confine delle decisioni condivise, e caratterizza la sua essenza politica precisamente nel percorso attraverso il quale tali decisioni, vitali per la sua sopravvivenza, vengono prese. Questo percorso di formazione della decisione è un percorso di conoscenza e di 'parola', ed è *retto* verso il giusto approdo da chi ha, insieme, l'una e l'altra³.

Cette justification, donnée par Fenzi, permettrait ainsi d'expliquer le choix de Latini de parler de "Comune" plutôt que de régime monarchique ou de tout autre type de gouvernement dans ces vers du *Tesoretto*. Non seulement ces vers exprimeraient une supériorité de la commune sur les factions, mais aussi une supériorité du modèle communal sur les autres formes de gouvernements - et cela en accord, selon Fenzi, avec ce qui est dit en *Trésor*, II.44.

De notre côté, nous avons déjà pu expliciter en quoi nous partageons le premier point. Cela peut notamment être prouvé par la lecture d'un autre point du *Trésor*, par exemple en III.87.4, où Latini décrit l'attitude que doit être celle du nouveau podestat lors de la prise de ses fonctions. Il doit notamment prendre garde de ne pas trop parler, car les hommes sont plus

¹ FENZI, Enrico, *Brunetto Latini, op. cit.*, p.361 [aux royaumes européens le mythe puissant et gratifiant de l'hérédité et de l'identité romaine, réinterprété et adapté dans une clé communale].

² *Ibid.*, p.362 [reconnaître leur nature commune].

³ *Ibid.*, p.367 [Synthétiquement : l'homme naît 'al suo Comune', c'est-à-dire qu'il fait naturellement partie d'une communauté dans laquelle il partage des droits et des devoirs avec tous les autres. Cela suffit également à rendre théoriquement inconcevable que la commune puisse être gouvernée par la volonté despotique d'un seul homme, alors qu'au contraire, elle désigne la limite des décisions partagées et caractérise son essence politique précisément dans le parcours à travers lequel de telles décisions, vitales pour sa survie, sont prises. Ce parcours de formation de la décision est un parcours de connaissance et de « paroles » [mots], et il est guidé vers la décision juste par ceux qui possèdent, ensemble, l'une et l'autre].

enclins à chercher le mal - en raison des luttes factionnelles qui inondent l'Italie - qu'à se diriger vers le bien commun :

Mais qu'il fasse bien attention à ce que ses paroles et ses actes soient nus et simples, de sorte qu'aucun homme ne puisse dire qu'il préfère un parti plutôt qu'un autre. Je ne dis pas que le seigneur ne puisse quelquefois parler, à moins que ce ne soit chose qui génère le soupçon ; car il y a beaucoup d'hommes qui, par envie et par haine de l'âme, disent plus de choses contre le seigneur que pour le bien du commun [de la commune]¹.

Néanmoins, il nous semble important de nuancer le second point développé ici par Fenzi, c'est-à-dire l'idée selon laquelle le régime communal serait supérieur à tout autre type de gouvernement selon Latini. Il nous semble plutôt que, ce qui intéresse vraiment Latini n'est pas porté sur le type de gouvernement en tant que tel, mais plutôt sur les vertus, et donc les qualités morales, mais aussi politiques (en particulier celle, double, de la *rettorica*) que doit posséder un « bon » gouvernement – que celui-ci soit communal ou non. D'une part, le bon seigneur doit être, avant toute chose, celui qui défend le bien commun avant ses propres intérêts et qui empêche la propagation de la discorde entre les individus et/ou entre les factions. Sa fin ne doit pas être autre chose que la commune elle-même (ou du moins, la vie en commun, dans une perspective plus large). Par exemple, dans le *Trésor*, Latini affirme :

Par conséquent, il convient que dès le commencement [prise de fonction du seigneur], tu prennes l'office avec une âme nette et une intention pure, que tes mains soient nettes, auprès de Dieu et de la loi, de tous gains, outre la récompense du commun, que tu défendes les biens du commun et donne à chacun ce qui est sien ; que tu pourvoies à ton pouvoir et qu'il n'y ait ni haine, ni discorde entre tes sujets ; et s'il y en a, que tu ne sois pas plus dirigé vers les uns plutôt que vers les autres, ni pour l'argent, ni pour les femmes ou quoi que ce soit ; [...] ².

Ou encore, un peu plus loin, Latini insiste sur la neutralité et l'impartialité qui doit guider le futur dirigeant dans ses décisions et ses actions : « De la même manière, le seigneur doit vraiment se garder, par le commun qu'il a sous sa garde, de faire des conspirations ou des alliances avec les autres villes et les villages du pays [...] ³ ». Autrement dit, le but d'un bon gouvernement est avant tout de préserver le bien commun et d'assurer la concorde entre ses concitoyens, en se gardant de porter une préférence pour l'un ou l'autre parti. L'intérêt politique général (c'est-à-dire la justice) dépasse ainsi l'intérêt factionnel ou de parti. Cette nécessité s'étend à toute forme de gouvernement, y compris celle communale, mais pas exclusivement.

¹ Brunetto Latini, *Trésor*, *op. cit.*, p.826, III.87.4. Nous soulignons.

² *Ibid.*, p.844, III.97.4. Nous soulignons.

³ *Ibid.*, p.848, III.99.1. Nous soulignons.

Ainsi, lorsque Latini, dans le *Trésor*, entend parler de la politique « en particulier selon l'usage des Italiens » - mais en s'adressant en fait surtout au futur « seigneur » appelé à prendre ses fonctions à l'avenir –, son intérêt est certes, porté sur les institutions communales italiennes, qui attendent une nouvelle énergie, mais il ne nous paraît pas pour autant hermétique aux autres types de gouvernements qui souhaiteraient s'en inspirer.

Certes, lorsqu'il écrit le *Trésor*, Latini souhaite certainement qu'un changement significatif ait lieu au sein des communes, dans un futur proche, et plus spécifiquement à Florence, d'où il est banni au moment de la rédaction du *Trésor*, et dont ses concitoyens attendent urgemment des solutions diplomatiques. Mais l'enjeu de son encyclopédie politique nous semble toutefois ouvert à un espace politique plus ample, qui se trouve confirmé par le *Tesoretto* (où du temps est encore passé et où les solutions sont probablement d'autant plus visibles). Par exemple, lorsque Latini entame la deuxième partie du troisième livre du *Trésor* (la première portant sur la rhétorique, dans laquelle Latini récupère le matériau de la *Rettorica*, et la seconde portant sur la politique, ou l'art de gouverner proprement dit), il revient d'abord sur la genèse des communautés humaines et s'appuie sur l'autorité de Cicéron pour adapter sa définition de la république. Après cela, il revient plus en détail (quoiqu'assez brièvement) sur les différents types de gouvernements. Son point de départ est un épisode biblique qui accorde nécessairement du crédit à l'analyse consécutive. Il convient de nous arrêter quelques instants sur le passage en question avant d'en revenir au *Tesoretto*.

En effet, en III.73.3¹, Latini fait référence à l'épisode de la tour de Babel (Genèse 11 : 1-9), dans lequel les hommes, sous l'impulsion du géant Nemrod, auraient cherché à défier l'ordre naturel et son Créateur, en entreprenant la construction d'une tour dans la plaine de Sennar, tour nommée « Babel » (signifiant « confusion »). Les hommes espéraient ainsi instaurer un gouvernement unifié, un empire unique, voire une autorité suprême surpassant celle de Dieu lui-même. Nemrod, décrit comme un puissant chasseur et un conquérant despotique (Genèse 10 : 8-10), usa alors de son pouvoir pour rassembler les hommes autour d'une fin précise : fonder le premier empire et centraliser le pouvoir dans un geste de défi envers Dieu. Mais, les hommes s'étant réunies pour l'ouvrage, Dieu provoqua les fit échouer en introduisant, parmi eux, la confusion des langues. Les hommes cessèrent alors immédiatement leur entreprise et, eux qui partageaient auparavant un idiome commun, devinrent dès lors étrangers, frappés par une diversité de langues aussi vaste que les tâches accomplies. Cet épisode babélique est traditionnellement interprété comme une justification divine de la

¹ Cf annexe n°4 pour la traduction de ce passage.

diversité des gouvernements humains et terrestres, en opposition à l’ambition de Nemrod d’imposer un pouvoir unique – perçu comme une forme de tyrannie universelle. La référence à ce passage biblique par Latini entre alors en contraste avec l’autre grande figure biblique évoquée dans le *Trésor*, Salomon : là où Nemrod (Babel) incarne la centralisation autoritaire du pouvoir, fondée sur la force et l’arrogance, Salomon (Jérusalem) représente, quant à lui, une monarchie éclairée, c’est-à-dire gouvernée par la justice et la sagesse¹.

Ainsi, après avoir rappelé la définition cicéronienne de la république (et il semble que ce soit le seul endroit du *Trésor* où cette définition est aussi intuitive²), Latini utilise cet épisode biblique et la figure de Nemrod pour illustrer la diversité des seigneuries. Cela lui permet de distinguer d’abord entre les seigneuries établies par la justice, celles établies par le pouvoir, puis entre quatre types de seigneuries, distinction basée, à son tour, sur la temporalité de chacune³. Pour davantage de clarté, nous répertorions ici ces types de seigneuries sous forme de tableau⁴ :

Seigneuries perpétuelles (héréditaires)	« les rois, les comtes, les châtelains et autres semblables »
Seigneuries à vie	« messeigneurs les papes ou l’empereur de Rome et les autres élus pour leur vie »
Seigneuries annuelles	« les maires, les prévôts, le podestat et les échevins des villes et des villages »
Seigneuries spécifiques	« les légats, les délégués, les vicaires et les officiers auxquels les plus grands seigneurs demandent de faire certaines choses ou sur lesquels ils se délestent de leurs charges »

Néanmoins, Latini précise, immédiatement après ce passage, ne vouloir traiter ici que du troisième type de seigneuries, c’est-à-dire les seigneuries annuelles. Au sein de celles-ci, il distingue alors entre les seigneuries royales ou princières, comme « en France », où le seigneur ne s’intéresse pas tant au bien, et les seigneuries de type communal, comme « en Italie », où le seigneur est précisément élu par les citoyens pour son intérêt porté sur le bien commun⁵. La

¹ Par exemple, dans *La Cité de Dieu*, saint Augustin fait de Babel le symbole de la cité terrestre, opposée à la cité céleste auprès de Dieu. Cf Augustin, *La Cité de Dieu*, op. cit., p.655-658, XVI.iv-v (« En effet, il est écrit : “Et le seigneur descendit pour voir la cité et la tour, qu’avaient édifiées les fils des hommes”, c’est-à-dire non les fils de Dieu, mais la société vivant selon l’homme, que nous appelons la cité terrestre », p.657). De même, Dante placera Nemrod en Enfer (chant XXXI) : Dante, *Divine Comédie*, op. cit., p.1083-1089.

² Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p. 790, III.73.3 : « C’est pourquoi Tullio [Cicéron] dit que la ville est un rassemblement d’hommes pour habiter en un seul lieu et vivre selon une seule loi ». Cf annexe n°4 pour le chapitre entier.

³ Pour tout ce qui va concerner ce chapitre en particulier, nous renvoyons à l’annexe n°4, chap. 73.3-6 (ce qui est matérialisé avec ce code couleur pour plus de clarté).

⁴ *Ibid.*, p.790, III.73.4. Là encore, cf annexe n°4 pour la traduction.

⁵ *Ibid.*, p.794, III.73.5-6.

comparaison est frappante et Latini prend bien soin d'expliquer leur divergence ici. Le traitement opéré par Latini nous paraît stratégique : il commence [73.5] par décrire le gouvernement annuel de premier type, concentré (a priori), sur le rendement et la tradition (celui des prévôts¹), avant de passer [73.6] au gouvernement communal (celui des podestats) en le comparant méticuleusement au premier, afin de montrer ce qu'il y a de meilleur en lui (c'est-à-dire ce qui semble meilleur à Latini, avec l'appui de « Tullio » cité précédemment), à savoir : la recherche du bien commun. Puis, Latini termine son explication avec ces mots (qui illustrent parfaitement, selon nous, sa stratégie) :

Et de ce sujet [le gouvernement communal typiquement italien] parle le maître, car l'autre [le gouvernement régalien et princier, comme en France, mais pas exclusivement] n'appartient pas ni à lui, ni à son ami. Néanmoins, tout seigneur, quelque seigneurie dont il dispose, pourra en apprendre beaucoup de bons enseignements².

Par ces mots, Latini précise l'objet de son étude dans la deuxième partie de son troisième livre du *Trésor* : il entend parler de la politique « en particulier selon l'usage des Italiens » (I.1.4), tel qu'il l'avait annoncé au départ. S'agissant à la fois d'un sujet qui le concerne directement ainsi que son « ami », auquel il dédie l'ouvrage, il semble a priori légitime de parler uniquement de ce sujet. Mais il y a plus : la comparaison entre le régime français et le régime italien étant explicite, il suggère à « tout seigneur, quelque seigneurie dont il dispose » - mais implicitement, c'est au gouvernement français qu'il semble faire allusion - de se nourrir des enseignements qui vont suivre quant au gouvernement de type communal. Il ne s'agit pas de délégitimer le gouvernement de type régalien, tel qu'il a court en France – d'autant plus que Latini s'exprime en français pour les raisons que nous connaissons –, mais plutôt, nous semble-t-il, de diriger indirectement celui-ci vers un autre horizon politique et social, si ce n'est surtout vers un autre but, bien mis en évidence ici : le bien commun - qui doit donc constituer l'objet suprême de tous les gouvernements.

L'ambition n'est pas, pour autant, de glorifier un ancien régime communal, désormais déchu, comme nous l'avons souligné. Latini sait que l'expérience du *Primo Popolo* est désormais passée, mais il faut maintenant envisager les temps à venir. En cela, il adresse ce livre III tant aux politiques communaux italiens (qui attendent une nouvelle stratégie politique) qu'aux politiques régaliens, tous deux unis, ici, par la courte durée de leurs mandats respectifs.

¹ Le prévôt désignait, dans la France médiévale (mais pas exclusivement), un officier administratif et judiciaire, et il désigne surtout, ici, le prévôt royal. Il avait des fonctions proches de celles du « podestà » italien, à la seule différence que ce dernier était élu par la ville (la commune), là où le prévôt était choisi par le roi ou le prince.

² *Ibid.*

Cela nous semble particulièrement manifeste par le fait que Latini, dans ce passage, utilise parfois « prévôt » (*prevost*) et parfois « podestat » (*poesté*) – pour cela, nous renvoyons à la version originale du texte, puisque dans sa traduction italienne, la dernière édition du *Trésor* ne différencie jamais les deux, en parlant à chaque fois du podestat. Pourtant, au chapitre 76, Latini passe de l'un à l'autre titre, en expliquant « de quelle manière le seigneur doit être élu », c'est-à-dire, nous semble-t-il, autant le podestat (italien) que le prévôt (français)¹. De même, lorsqu'il avait défini les différents types de seigneuries, il avait bien pris soin de distinguer l'un et l'autre, en les plaçant à la suite : « ou bien [les seigneuries] le sont pour des années, comme le sont les maires, les prévôts, le podestat et les échevins des villes et des villages [...] »².

Nous pourrions ainsi relier indirectement notre présente considération avec le fait que la partie historique du *Trésor* se clôt avec l'épisode de Montaperti, qui peut ainsi être considéré, comme le suggère Briguglia, comme « una sorta di cesura storica, una sospensione sul mondo attuale, in questo senso un'apertura »³. Par là même, le projet du *Trésor* nous paraissait donc déjà bien plus ample que la seule expérience communale. Un autre élément semble le prouver : l'exemple de lettre proposé en III.77, celle-ci étant adressée (pour l'exemple, mais peut-être n'est-ce pas seulement un détail ici) à Charles d'Anjou, ce dernier étant alors invité à assumer le titre de sénateur de Rome⁴. Comme le souligne, là encore, Briguglia :

L'entrata di Carlo d'Angiò nello scacchiere politico italiano è ciò che apre nuove speranze agli esiliati di Montaperti. Carlo stesso, che con la Montaperti del 1260 non aveva niente a che fare direttamente, è in certo modo il prodotto, l'effetto, della sconfitta guelfa, perché è quella sconfitta che determina una nuova e più vigorosa politica papale antighibellina e l'individuazione di Carlo d'Angiò, conte di Provenza e fratello del re di Francia, come nuovo campione del fronte guelfo italiano e candidato al Regno di Sicilia a scapito degli Svevi⁵.

Cet excursus sur une partie du livre III du *Trésor* nous permet de comprendre davantage les propos du *Tesoretto* qui nous préoccupaient, dans le second incipit, concernant l'affiliation naturelle que « ogn'om » aurait « al suo Comune » (v.166 et v.169). En effet, cette idée nous

¹ *Ibid.*, p.798, III.76.1. Cf annexe n°4, où nous utilisons un code couleur pour mettre en évidence cette utilisation des termes.

² *Ibid.*, p.790, III.73.4 [dans le texte : « ou ils sont par années, si come sont li maires, les **prevos** et la **poesté** et li eschevins des citez et des villes »].

³ BRIGUGLIA, Gianluca, « 'Io, Brunetto Latini' », *op. cit.*, p.177 [une sorte de césure historique, une suspension sur le monde actuel, en ce sens une ouverture]. Nous soulignons.

⁴ Cf Brunetto Latini, *Trésor*, *op. cit.*, p.800-802, III.77. Cf annexe n°4.

⁵ BRIGUGLIA, Gianluca, « 'Io, Brunetto Latini' », *op. cit.*, p.177 [L'entrée de Charles d'Anjou dans l'échiquier politique italien est ce qui ouvre de nouveaux espoirs aux exilés de Montaperti. Charles lui-même, qui n'avait rien à voir directement avec Montaperti de 1260, est en quelque sorte le produit, l'effet, de la défaite guelfe, parce que c'est cette défaite qui détermine une nouvelle et plus vigoureuse politique papale anti-gibeline et l'identification de Charles d'Anjou, comte de Provence et frère du roi de France, comme nouveau champion du front guelfe italien et candidat au Royaume de Sicile aux dépens des Souabes].

semble renvoyer directement à cette culture politique multipolaire. En s'adressant probablement à Charles d'Anjou dans l'incipit précédent, Latini fait en réalité fusionner divers horizons culturels, celui du monde communal et populaire, avec celui du monde régalien et noble, plus spécifiquement angevin, qui inclut en lui des valeurs guerrières et chevaleresques.

C'est donc seulement après cet « incipit politique » (si l'on peut dire) que le récit « moral » du *Tesoretto* commence. Cet incipit occupe donc une place de choix, et constituerait même, selon Briguglia, une « cesura concettuale e narrativa [...] che introduce Brunetto nella meraviglia di un mondo nuovo che gli si presenta con la grande visione di cui il *Tesoretto* vuol essere il resoconto »¹. En ce sens, la présence de deux incipits à l'avant du récit proprement dit du *Tesoretto* semble même confirmer une telle hypothèse, dans la mesure où ils auraient permis à Latini d'exposer cet élargissement des intérêts dudit récit. Passons maintenant à l'enseignement spécifiquement moral et philosophique que nous dessine Latini dans le cœur de son *Tesoretto*, à travers cette nouvelle forme littéraire qu'est la poésie.

3.2.3. La « fiction vraie » : la forêt, l'ineffable et la nature personnifiée

Après avoir appris la nouvelle de Montaperti et regrettant le prestige d'antan de Florence (vv.180-185), les divagations mentales de Latini le conduisent finalement à sa perte dans « una selva diversa » (v.190)². Deux éléments importants ici : d'une part, le deuxième incipit se clôt explicitement avec la sortie du registre historique pour entrer dans ce que nous souhaitons appeler une « fiction vraie »³ ; d'autre part, il faut relever la présence d'un *topos* typique des romans arthuriens, c'est-à-dire l'égarement dans une forêt. Arrêtons-nous sur ces deux éléments.

3.2.3.1. La « fiction vraie »

Par l'expression « fiction vraie », nous entendons le fait que Latini, qui parle de sa propre expérience tout au long du poème (bien qu'il la partage avec un chevalier), mêle des éléments fictionnels (ceux appartenant par exemple à l'imaginaire chevaleresque et à la

¹ *Ibid.*, p.180 [césure conceptuelle et narrative [...]] qui introduit Brunetto à l'émerveillement d'un monde nouveau qui se présente à lui avec la grande vision dont le *Tesoretto* veut être le récit].

² Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, op. cit., p.58. Traduction Levergeois, p.91 : « une étrange forêt ».

³ Nous empruntons cette appellation d'un cours sur la *Divine Comédie* de Dante, intitulé : « La Divine Comédie en contexte », dispensé par Enrica Zanin, auquel nous avons participé durant l'année universitaire 2016-2017, à l'Université de Strasbourg. Elle appliquait alors ce terme à Dante, et nous nous proposons ici de le récupérer afin de l'adapter au *Tesoretto* de Brunetto Latini.

littérature courtoise) avec un évènement authentique : celui de sa propre perte, au moment où il apprend la défaite des guelfes à Montaperti. Cette perte est double : c'est celle de sa patrie natale, Florence, et celle, consécutive, du régime du *Primo Popolo*. Ainsi, Latini a probablement entrepris lui-même un véritable cheminement – ici transposé de manière symbolique – à la rencontre des vertus qu'il s'apprête à nous décrire. Les images de la forêt, des vertus personnifiées et du chevalier qui viennent ponctuer le récit viennent ainsi se superposer à une vision (ou du moins à un souvenir) ancrée dans une expérience réelle vécue par l'auteur. Dans la deuxième partie de la thèse, nous avons effectivement montré combien l'exil a pu représenter une étape déterminante, tant au niveau littéraire que social et politique, mais aussi existentiel et identitaire de Latini. La perte de sa « maison », de son « chez-soi » (Florence), laisse une empreinte symbolique et psychologique chaque fois que cet épisode est rappelé. Mais à cette douleur s'ajoute, en contrepoint, une ouverture : celle d'un renouveau, d'un temps chargé de possibles. Peu à peu, le deuil cède la place à la reconstruction – une reconstruction précisément rendue possible par un parcours qui se veut exigeant, souvent laborieux, jalonné d'enseignements moraux et philosophiques permettant au protagoniste de retrouver la voie droite. Dans ce contexte, le registre de ce que nous appelons ici « fiction vraie » semble donc répondre à plusieurs exigences, à la fois personnelles, pédagogiques et littéraires, mais aussi politiques.

Tout d'abord, l'exigence du désir humain de fiction. Loin de se réduire uniquement au divertissement, la fiction remplit des fonctions essentielles de l'homme, lui permettant à la fois de mieux appréhender, et surtout de mieux comprendre ce qui l'entoure, mais aussi de structurer sa pensée. Ainsi, l'imaginaire participe à l'intelligibilité du monde, en donnant du sens au réel (par exemple, le mythe de Prométhée que nous mentionnions en amont permettait d'expliquer, symboliquement, et donc de rendre intelligible, l'origine de la technique). La fiction assure ainsi un rôle éducatif, au même titre (et cela se confond) que la poésie¹. Chez les Grecs, la poésie portait déjà en elle des idéaux qu'elle mettait en scène à travers une énergie passionnelle, incarnée par des héros aux faiblesses humaines, proches de celles des hommes ordinaires. En

¹ Sur le sujet de la poésie au Moyen Âge, cf GENTILI, Sonia, *L'idea di poesia nel Medioevo*, op. cit.

L'affirmation selon laquelle la poésie conférerait un accès à la vérité repose, dans l'Antiquité, sur l'idée selon laquelle les poètes seraient des supports de la parole de Dieu. On considère souvent que Platon était un ferme oppositaire à la poésie mais, en réalité, il n'était pas totalement contre les poètes (avant de rencontrer Socrate, Platon aurait même pratiqué la poésie). Selon lui, en effet, les poètes ne possèdent pas le savoir en tant que tel et il est en conflit avec eux en tant qu'ils se revendiquent « éducateurs » de la Grèce. En fait, le conflit philosophie/poésie doit se comprendre sur le plan politique et éducatif, en tant que les poètes représentent des idéaux et parasitent ainsi, potentiellement, l'idéal des philosophes. Malgré cela, dans *La République*, Platon reconnaît tout de même une certaine force à la poésie. Son rapport à celle-ci est donc ambivalent. Le premier philosophe à réellement penser et poser le rapport entre poésie (littérature) et vérité (philosophie) est Aristote, dans *La Poétique*.

cela, elle ne se contentait pas d'enchanter ou de divertir, mais acquérait une véritable autorité intellectuelle¹. Avant Platon (que le Moyen Âge italien appréhendera finalement assez tardivement), qui critique la poésie quant à sa prétention au savoir (bien que son rapport à elle soit plus ambivalent que l'on a tendance à le croire), la poésie était assimilée à la magie². La poésie est ce qui soigne l'âme, au même titre que la médecine soigne les corps.

Chez Latini, l'utilisation de la forme poétique semble renvoyer à ce don médicinal (et presque magique, voire mystique) de la poésie. Elle s'insère dans la « *poesia italiana del Medioevo* », pour reprendre ici les termes du sous-titre de l'œuvre de Claudio Giunta, qu'il explique dans son introduction :

A questa considerazione ne va però affiancata un'altra di segno opposto, che i tempi della letteratura sono più lenti di quelli della storia evenemenziale, e che un'età così densa di mutamenti politici e di trasformazioni sociali e culturali può legittimamente essere vista come un'unità se ci si concentra sul modo in cui gli uomini che vi vissero hanno guardato – scrivendola e leggendola – alla poesia. Mentre dunque il Medioevo dei manuali di storia è un immenso contenitore definito per di più ai suoi estremi da eventi puramente simbolici, che solo per convenzione vengono trattati come spartiacque della storia, la poesia medievale di cui stiamo parlando è sì un'astrazione, ma un'astrazione che ha confini cronologici molto più precisi, e non arbitrari: un inizio, scontato (i primi testi poetici in un volgare italiano), e una fine ovviamente meno puntuale e tuttavia visibile [...]³.

¹ En *République*, II (que, rappelons-le, Latini ne connaissait pas : il s'agit d'une remarque à titre informatif ici), la critique de Platon envers la poésie s'opère sur trois plans : moral (car la poésie n'est que *mimesis* (imitation) : elle amène ainsi le spectateur à être induit en erreur) ; épistémologique (le poète rend compte « d'opinions droites », c'est-à-dire d'opinions vraies, issues de Dieu, mais qu'il est incapable de témoigner, d'expliquer) ; et ontologique (le poète produit des simulacres : il est tel les ombres dans l'allégorie de la caverne). Cette critique s'insère en fait dans la recherche platonicienne de la *polis* (citée) idéale : « Nella *Repubblica* platonica il bando della poesia mimetica avviene sulla scena politica e collettiva della *polis* » (GENTILI, Sonia, *L'idea di poesia nel Medioevo*, op. cit., p.30). Dans cette perspective, les mythes sont condamnables dans l'éducation de l'enfant, qu'ils soient vrais ou faux (contes), car une âme jeune est fortement malléable. Dans l'éducation des (futurs) gardiens, les mythes, les contes ou les légendes pourraient ainsi les déstabiliser en leur représentant des traits de caractère inaccessibles. Chez Platon, et plus précisément dans la *République* (livres II-III et livre X), la critique de la poésie se base donc fondamentalement sur l'analyse de ce qu'elle transmet aux spectateurs. Pour être « bien utilisée » (juste), la poésie doit être subordonnée à la politique (distinction entre celui qui sait produire et celui qui sait faire usage).

² Avant Hippocrate (Ve s. av. n. è.), avec qui la médecine devient une science empirique, on distinguait en effet entre deux types de médecine : celle que l'on pratiquait avec des offrandes, c'est-à-dire la médecine sacrée, et celle incantatoire. La première était celle des médecins des temples et était pratiquée dans des sanctuaires dédiés aux dieux guérisseurs (comme Asclépios, ou Esculape chez les Romains). Elle reposait sur des offrandes, des prières et des rituels. La médecine incantatoire était, quant à elle, celle des poètes, où la guérison se pratiquait par le langage. Les poètes revendiquaient une forme de *technê* magique, leurs chants et leurs poèmes devant guérir le corps malade. Cf Homère, *Illiade*, IV, 198-219, où Machaon (fils d'Asclépios et lui-même médecin) guérit par des incantations. Cf, à ce sujet, PEIGNEY, Jocelyne, « La blessure de Ménélas et la bossette de mors (*Illiade* 141-147) : quelques remarques », dans *Troika. Parcours antiques. Mélanges offerts à Michel Woronoff*, 1079 (2007), pp.101-110. Déjà dans sa *Théogonie*, Hésiode (VIIIe-VIIe s. av. n. è.) contient son initiation sur le Mont Hélicon, où les Muses lui auraient conféré le don du chant et du savoir (vv.23-34). Hésiode insistait déjà, ici, sur le rôle persuasif du langage à travers la poésie, don d'inspiration divine qui assure une autorité suprahumaine (surnaturelle) à celui qui le reçoit. De même, Gorgias (Ve s. av. n. è.) était l'un des premiers à revendiquer un statut particulier aux poètes, en faisant de la poésie un « art » (*technê*). Dans *Éloge d'Hélène* (chapitres 8 à 10), il compare la parole à une forme de magie pouvant tout aussi bien séduire (et donc manipuler) que guérir. La poésie, n'étant pas seulement une simple expérimentation du style, est un art véritable, au sens où il est efficace, pouvant influencer la réalité. Dans le *Charmide*, Platon lui-même revendiquera ce savoir poético-médical (participant à cette relation ambiguë de l'Athénien avec la poésie), en faisant référence à une pratique de guérison orphique (Orphée étant la figure du poète-médecin, capable de charmer les animaux et de calmer les ardeurs des hommes par ses chants, agissant à la fois sur le corps et l'esprit) (*Charmide*, 155e-157c).

³ GIUNTA, Claudio, *Versi a un destinario. Saggio sulla poesia italiana del Medioevo*, Il Mulino, Bologne, 2002, p.14 [Cette considération doit cependant être accompagnée d'une autre, de nature opposée, à savoir que les temps

Ainsi, la spécificité de la poésie italienne ne saurait être comprise à travers un regard moderne sur le genre poétique. Dimitri Scheludko la définissait - en la comparant à la poésie lyrique classique - comme étant non-réaliste - contrairement à cette dernière - et comme « prive di fondamento oggettivo : dietro i pensieri e le parole non si riconoscono i contorni della vita reale »¹. Les effusions poétiques médiévales appartiendraient donc davantage, selon le chercheur ukrainien, « alla sfera dell'eloquenza che a quella della poesia »². Cela n'est pas tout à fait juste pour Brunetto Latini, pour lequel nous parlons précisément de « fiction vraie » : « vraie » en ce que l'élément biographique y ajoute précisément une dimension réaliste – pensons à l'usage de la première personne du singulier et à la signature dans le *Tesoretto* : « Io, Burnetto Latini », (v.70), ou encore au souvenir (vécu et narratif) de l'annonce de Montaperti.

Autre point important : bien que Latini fasse ici usage de la langue vulgaire³, le langage poétique du *Tesoretto* porte en soi une dimension résolument politique – comme nous avons pu le suggérer au début de ce chapitre. La poésie entretient un lien étroit avec l'art rhétorique, dont il était amplement question dans la deuxième partie de la thèse. L'art de bien parler constitue une nécessité fondamentale dans la vie sociale et politique du XIII^e siècle communal, puisque, comme nous l'avons vu, l'éloquence permet (ou a permis) la socialisation (elle est, en ce sens, presque comme le poumon de la société humaine). En envisageant ainsi la rhétorique à travers sa fonction socialisatrice, c'est en réalité l'ensemble de l'activité politique communale qui est encadré par une telle exigence. Or, la rhétorique, dans ce qu'elle a de profondément politique, s'étend également à l'activité poétique. Dans le *Trésor*, Latini affirmait :

de la littérature sont plus lents que ceux de l'histoire des événements, et qu'une époque si pleine de changements politiques et de transformations sociales et culturelles peut légitimement être considérée comme une unité si l'on se concentre sur la manière dont les hommes qui y ont vécu ont considéré la poésie – en l'écrivant et en la lisant. Alors que le Moyen Âge des manuels d'histoire est un immense contenant défini, de plus, à ses extrémités, par des événements purement symboliques, qui ne sont traités conventionnellement que comme des tournants dans l'histoire, la poésie médiévale dont nous parlons est bien une abstraction, mais une abstraction qui a des limites chronologiques beaucoup plus précises, et non arbitraires : un début, tenu pour acquis (les premiers textes poétiques en langue vernaculaire italienne), et une fin évidemment moins ponctuelle mais néanmoins visible).

¹ SCHELUDKO, Dimitri, « Beiträge zur Entstehungsgeschichte der altprovenzalischen Lyrik », dans *Archivum Romanicum*, 11-3 (1927), pp.273-312, p.310, article traduit et retranscrit ici par GIUNTA, Claudio, *Versi a un destinario*, op. cit., p.19 [privée de fondement objectif : derrière les pensées et les mots, on ne peut pas reconnaître les contours de la vie réelle].

² GIUNTA, Claudio, *Versi a un destinario*, op. cit., p.19 [à la sphère de l'éloquence qu'à la sphère de la poésie].

³ Cf *ibid*, p.27 : « Pur con le debite eccezioni [...], è un fatto che le persone che ascoltano o leggono la poesia volgare raramente sono quelle stesse che partecipano dell'alta cultura tramandata nelle università: una distinzione degli ambiti che può sorprendere oggi, posto che le belle arti appartengono a pieno titolo al canone della buona cultura umanistica e definiscono il profilo della persona colta, ma che è da ritenersi del tutto normale nell'età della quale stiamo trattando: né cessa di sussistere dopo il Medioevo » [Même avec les exceptions qui s'imposent [...], il est un fait que les personnes qui écoutent ou lisent la poésie vernaculaire sont rarement les mêmes que celles qui participent à la haute culture transmise dans les universités : une distinction de domaines qui peut surprendre aujourd'hui, étant donné que les beaux-arts appartiennent pleinement au canon de la bonne culture humaniste et définissent le profil de la personne cultivée, mais qui doit être considérée comme tout à fait normale à l'époque à laquelle nous avons affaire : elle ne cesse pas non plus d'exister après le Moyen Âge].

La grande division de tous les discours est de deux types : l'un en prose et l'autre en rime ; mais les enseignements de rhétorique sont communs aux deux, sauf que la voie de la prose est large et pleine, tout comme l'est, aujourd'hui, le langage commun des hommes, alors que le sentier de la rime est plus étroit et plus difficile et extérieur, tout comme celui qui est enfermé et clos entre des murs et des palissades, c'est-à-dire par des points, des nombres et des mesures certaines, desquels on ne doit pas dépasser¹.

Déjà dans la *Rettorica*, Latini intégrait explicitement la poésie dans le cadre de la rhétorique, dans la mesure où il est possible de trouver une « tencione tacita » (que nous avons évoquée dans la partie précédente) dans la poésie amoureuse (comme dans les lettres en général).

[76.14] Cosie usatamente adviene che due persone si tramettono lettere l'uno all'altro o in latino o in proxa o in rima o in volgare o inn altro, nelle quali contendono d'alcuna cosa, e così fanno tencione. Altressi uno amante chiamando merzè alla sua donna dice parole e ragioni molte, et alla si difende in suo dire et inforza le sue ragioni et indebolisce quelle del pregatore².

Si la poésie peut ainsi être rattachée à la rhétorique, c'est précisément parce qu'elle participe, elle aussi, à un usage politique de la parole – au même titre que la pratique épistolaire ou l'art oratoire, domaines explorés dans la *Rettorica* et le *Trésor*, ainsi que la traduction des oraisons cicéroniennes, qui fera l'objet du prochain chapitre). Par sa fonction rhétorique (entendue ici comme outil de communication, voire de persuasion, comme on va le voir), la poésie, et plus précisément le *Tesoretto*, s'insère de plein droit dans le vaste projet pédagogique et politique de Latini³. À ce titre, Claudio Giunta élaborait une corrélation entre le *dictamen*, le notariat et la poésie :

[...] che una parte cospicua dei poeti due-trecenteschi era composta da notai, cioè da individui legati per professione a quel tipo di espressione scritta [*dictamen*]; e che molti di loro alternarono l'attività artistica a quelle di epistolografo, per uno scopo didattico di natura privata o, diciamo, semipubblica (è il caso di frate Guittone) oppure per conto del comune (Brunetto Latini), o del principe (Pier della Vigna, lo stesso Dante durante l'esilio)⁴.

¹ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.654, III.10.1.

² Id., *Rettorica*, op. cit., p.100-101 [*Il arrive ainsi fréquemment que deux personnes s'envoient des lettres soit en latin, soit en prose, soit en vers, soit en langue vernaculaire, soit dans une autre langue, dans lesquelles elles se disputent sur quelque chose, et s'engagent ainsi dans une tension. De même, un amoureux, lorsqu'il appelle sa dame, dit beaucoup de paroles et de raisons, et se défend dans ses paroles et renforce ses raisons et affaiblit celles de celui du prédicateur*].

³ À ce sujet, cf l'étude de BRIGUGLIA, Gianluca, « Che tipo di intellettuale è Brunetto Latini ? », op. cit.

⁴ GIUNTA, Claudio, *Versi a un destinario*, op. cit., p.171 [*... qu'une partie importante des poètes des XIIIe et XIVe siècles étaient des notaires, c'est-à-dire des individus liés par profession à ce type d'expression écrite [dictamen] ; et que beaucoup d'entre eux alternaient l'activité artistique avec celle épistolaire, dans un but*

Et selon Giunta, c'est précisément dans l'« application dei principi ciceroniani alla poesia, e in particolare alla poesia d'amore » que l'on peut déceler toute l'originalité de Latini¹. Selon Giunta, Latini aurait effectivement été le seul à faire ainsi cohabiter ces trois genres de discours – judiciaire, épistolaire et poétique – sous la rhétorique, en tant qu'ils trouvent leur unité dans leur but commun : persuader le destinataire². Et, pour qu'une telle « analogia tra questi diversi ambiti » puisse exister, Latini s'est davantage concentré sur le moment de la *petitio* (la demande, la requête) – là où, explique Giunta en note, il s'agissait du moment de la *conclusio* pour le discours oral³. Le chercheur italien renvoie ici à la justification de Latini lui-même dans sa *Rettorica*, dont nous ne rappelons qu'un court passage ici :

[76.15] Et ben è vero che llo 'nsegnamento ch'è scritto inn adietro pare che ssia molto intorno quelle vicende che sono in tencione et in controversia tra alcune persone, le quali contendano insieme l'uno in contra l'altro ; e potrebbe alcuno dicere che molto fiate uno manda lettera ad altro nela quale non pare che tencioni contra lui (altressi come uno ama per amore e fa canzoni e versi della sua donna, nella quale non à tencione alcuna intra llui e la donna) [...]. Dunque è una tencione tacita intra loro, e così sono quesiti tutte le lettere e canzoni d'amore in modo di tencione o tacita o espressa; e se così non è, Tullio dice manifestamente, intorno 'l principio di questo libro, che non sarebbe di rettorica⁴.

Ainsi, le lien entre la controverse juridique, la lettre en prose et les chansons ou les poésies d'amour se trouverait précisément dans cette « tencione tacita » exprimée. Ces trois formes partagent cela : une forme de controverse, qu'elle soit silencieuse ou audible, au sens où, même dans la poésie d'amour, il s'agit d'exprimer et de partager une supplication, la dame étant implorée de quelque chose. Pour reprendre, là encore, les mots de Giunta:

La *reductio ad unum* est ainsi légitimée par une double affinité: affinité de la situation dans laquelle il parle (ou l'écrit) est postulée, dès le moment où il se trouve en situation de contestation – oratoire, épistolaire, poétique – et suppose l'existence d'un *tu* ou d'un *voi*, présents ou absents, qui représentent les parties

éducatif privé ou, disons, semi-public (comme c'est le cas de frère Guittone) ou pour le compte de la commune (Brunetto Latini) ou du prince (Pier de la Vigne, Dante lui-même durant son exil)].

¹ Ibid., p.177 [l'application des principes cicéroniens à la poésie, et en particulier à la poésie d'amour]. Nous soulignons.

² Ibid.

³ Ibid., n.12.

⁴ Brunetto Latini, *Rettorica*, op. cit., p.101-102. Nous soulignons [Et il est vrai que l'enseignement qui est écrit ci-dessus semble porter en grande partie sur ces événements qui font l'objet de tensions [disputes] et de controverses entre certaines personnes, lesquelles se disputent les unes avec les autres ; et quelqu'un pourrait dire que bien souvent on envoie une lettre à quelqu'un dans laquelle il ne semble pas y avoir de tension contre lui (tout comme on aime par amour et écrit des chansons et des vers de sa dame, dans lesquelles il n'y a aucune tension entre lui et la dame) [...]. Il s'agit donc d'une tension silencieuse entre eux, et il en va de même pour toutes les lettres et les chansons d'amour sous la forme d'une tension, ou bien silencieuse, ou bien exprimée ; et si ce n'est pas le cas, Tullio dit clairement au début de ce livre que ce ne serait pas de la rhétorique].

destinatari della comunicazione; e affinità fonctionale, a causa della parfaite convergence degli obiettivi: convaincre (e quindi ottenere) o confutare¹.

C'est ainsi que Latini ramène la définition de la poésie (quel que soit son contenu) sous sa qualité rhétorique : elle dispose de cette qualité parce qu'elle est avant tout adressée à quelqu'un ou à plusieurs, et n'est pas centrée sur elle-même². De plus, la poésie amoureuse – dont semble parler exclusivement Latini dans la *Rettorica* – s'apparente, en fait, à la poésie courtoise, car toutes deux ont une vocation pratique : « persuadere la donna amata »³, en lui partageant ses sentiments et ses intentions certes, mais aussi en essayant d'éveiller en elle ces mêmes sentiments et intentions. Le choix de Latini de s'exprimer, dans le *Tesoretto*, en vers, manifeste ainsi, non pas tant l'intention de persuader une femme en particulier, mais plutôt un public laïc (dont les femmes faisaient partie, soit dit en passant⁴). L'utilisation de la forme poétique s'avère ainsi constituer un excellent instrument au service d'un message aux enjeux plus amples, qui inclut le monde chevaleresque et donc, aussi, courtois et lyrique (amplement implanté en France à l'époque de la rédaction du *Tesoretto*).

Ainsi, dans le poème brunétien, la fiction écrite (et hypothétiquement vécue) par Latini, amène le lecteur dans un récit allégorique, où le narrateur rencontrera également un chevalier faisant la rencontre des différentes Vertus, qui lui apprendront quelque chose. Le poème se dote ainsi d'un double intérêt : moral et épistémologique – dans la continuation du *Trésor*, auquel Latini ne manquera pas de renvoyer quelques fois. Par là même, la fiction devient donc une source potentielle de vérité. Comme le souligne Johannes Bartuschat, « Il tradizionale motivo del viaggio come scoperta della verità è pertanto interiorizzato e ricondotto alla soggettività del protagonista »⁵. Le *Tesoretto* devient ainsi un outil au service de la compréhension du monde, qui était, rappelons-le, également le but de l'encyclopédie du *Trésor*. Ici, l'auteur prend la casquette du poète pour alimenter des contenus théoriques, tels qu'ils étaient présentés dans le

¹ GIUNTA, Claudio, *Versi a un destinatario*, op. cit., p.178-179 [La reductio ad unum est ainsi légitimée par une double affinité : une affinité de la situation dans laquelle se trouve placé le locuteur (ou l'écrivain), puisque dans les trois contextes – oratoire, épistolaire, poétique – est présumée l'existence d'un tu ou d'un vous, présents ou absents, qui représentent les premiers destinataires de la communication ; et affinité fonctionnelle, à cause de la convergence parfaite des objectifs : convaincre (et donc obtenir) ou réfuter].

² De même, peut-on lire, chez Briguglia : « La poesia non è solo piacere della parola e delle forme e in nessun modo è rifugio solipsistico di un poeta, ma è dialogo e concettualizzazione. È comunicazione, argomentazione e persuasione ed è dunque uno strumento che va compreso, utilizzato e affinato » : BRIGUGLIA, Gianluca, « Che tipo di intellettuale è Brunetto Latini ? », op. cit. [La poésie n'est pas seulement plaisir du mot et des formes, et elle n'est en aucun cas le refuge solipsiste d'un poète, mais elle est dialogue et conceptualisation. C'est communication, argumentation et persuasion et c'est donc un instrument qui est compris, utilisé et affiné].

³ Ibid., p.409 [persuader la femme aimée].

⁴ À ce titre, nous renvoyons à l'étude de GRUNDMANN, Herbert, *Die Frauen und die Literatur im Mittelalter. Ein Betrag zur Frage nach der Entstehung des Schriftums in der Volkessprache*, dans *Ausgewählte Aufsätze*, op. cit.

⁵ BARTUSCHAT, Johannes, *La forma allegorica del « Tesoretto » e il « Dittamondo » di Fazio degli Uberti*, dans I. Maffia-Scariati (dir.), *A Scuola con ser Brunetto*, op. cit., pp.417-435, p.418 [Le motif traditionnel du voyage comme découverte de la vérité est ainsi intériorisé et reconduit à la subjectivité du protagoniste].

Trésor - et exposés au moyen des *volgarizzamenti* - par une fiction « vraie ». Se faisant, Latini nous livre une démonstration, qui vise le général mais qui doit en passer par l'individu (lui-même à travers l'autobiographie du deuxième incipit). Cette dimension autobiographique (qui rend vraie la fiction) concerne à la fois un argument franco-italien, puisqu'elle met en avant la perte d'une patrie et l'accueil d'une autre, tel que l'a réellement vécu Latini, et tel que cet événement ouvre le poème. C'est également un argument moral, puisque c'est à sa propre guérison et à l'ouverture vers de nouveaux horizons (politiques et culturelles) qu'aspire le cheminement du narrateur dans le poème. Loin de constituer une fuite du réel, la poésie permet alors ici de mieux l'appréhender, avec des outils déjà expérimentés par une figure faisant autorité, Latini lui-même.

Ainsi, après les deux incipit du début du *Tesoretto*, l'un concernant la dédicace du poème et l'autre la vérité « historique » de celui-ci, Latini passe désormais à cet autre registre de la vérité, qui ouvre la voie à l'expérimentation d'avenirs possibles par la fiction. La forme allégorique du *Tesoretto* - comme sous-genre de la littérature médiévale - peut alors être décrite comme un « *viaggio allegorico-didattico* », pour reprendre ici un titre de Cesare Segre¹ - bien qu'il ne s'agisse pas d'un voyage dans l'au-delà (comme ce sera par exemple le cas ultérieur de la *Commedia* de Dante) et que le but de ce voyage n'est pas de mener à la découverte de vérités métaphysiques. Comme l'explique Johannes Bartuschat :

Brunetto s'ispira principalmente ai poemi d'Alano di Lilla e al *Roman de la Rose*. Egli transpone l'invenzione di Guillaume de Lorris, quella dell'allegoria come racconto dell'educazione del protagonista e della sua crescita interiore, dal campo erotico a quello enciclopedico e morale. Il romanzo di cavalleria è un altro genere che ha potuto esercitare un certo influsso sulla concezione del *Tesoretto*, dato che, in effetti, il viaggio allegorico lì narrato può essere assimilato, per certi versi, alla quête cavalleresca di cui condivide la dimensione iniziatica².

C'est précisément cette structuration du *Tesoretto* sous forme de voyage qui permet à Latini de transmettre des enseignements spécifiques à chaque étape de celui-ci, où chacune correspond à « un passo nell'evoluzione morale del protagonista »³.

¹ SEGRE, Cesare, *Il viaggio allegorico-didattico: un mondo modello*, dans Id., *Fuori del mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell'aldilà*, Einaudi, Turin, 1990, pp.49-90.

² BARTUSCHAT, Johannes, *La forma allegorica del « Tesoretto » e il « Dittamondo » di Fazio degli Uberti*, op. cit., p.417 [Brunetto s'inspire principalement des poèmes d'Alain de Lille et du *Roman de la Rose*. Il transpose l'invention de Guillaume de Lorris, celle de l'allégorie comme récit de l'éducation du protagoniste et de sa croissance intérieure, du champ érotique à celui encyclopédique et moral. Le roman de chevalerie est un autre genre qui a pu exercer une certaine influence sur la conception du *Tesoretto*, étant donné que, de fait, le voyage allégorique qui y est raconté peut être assimilé, pour certains versants, à la quête chevaleresque avec laquelle il partage la dimension initiatique].

³ Ibid., p.418 [une étape dans l'évolution morale du protagoniste]. Sur ce point en particulier, Bartuschat renvoie à l'étude de JAUSS, Hans Robert, *Brunetto Latini als allegorischer Dichter*, dans Id., *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur*, Fink, München, 1977, pp.239-284.

3.2.3.2. Le début d'une quête initiatique (iter médiéval) : « pensando a capo chino, | perdei il gran cammino | e tenni ala traversa | d'una selva diversa » (vv.187-190)¹

Cet égarement dans les pensées, qui mène le narrateur à se perdre dans une forêt, nous fait immédiatement penser aux vers qui ouvrent la *Commedia* de Dante : « Au milieu du chemin de notre vie | je me trouvai par une selve obscure | et vis perdue la droiturière voie »². Il ne fait aucun doute que les vers qui marquent le début de l'aventure du *Tesoretto* lui apporteront une certaine inspiration, mais ce qui nous intéresse particulièrement ici est la source même utilisée par Latini. Cette image de l'égarement dans une forêt renvoie à un *topos* des récits médiévaux, et plus précisément arthuriens, tels qu'ils furent structurés au XIIe siècle par Chrétien de Troyes. Pour le chevalier, la forêt symbolise effectivement le temps de la solitude, des aventures, de l'incertitude, mais aussi de la quête personnelle.

Par exemple, dans *Yvain ou le Chevalier au Lion*, la forêt de Brocéliande est le lieu de l'action principale, lieu d'évènements particulièrement importants dans la quête qui sera d'abord celle de Calogrenant (dans les vers cités ci-dessous), puis d'Yvain, son cousin, qui voudra réitérer l'aventure de son oncle pour sauver l'honneur de la famille. Au début du roman, Calogrenant narre alors son histoire : après avoir versé de l'eau sur une pierre aux abords d'une fontaine magique, une tempête se déclencha, ce qui provoqua un duel entre lui et le seigneur chevalier, gardien de la forêt. Dans les vers suivants, il raconte le départ pour son aventure :

et puis je partis aussitôt qu'il me fut possible.
je ne m'étais guère éloigné du château
quand je trouvai, dans un lieu défriché,
des taureaux sauvages et surexcités
qui, tous, se battaient entre eux [...] ³.

Immédiatement après, sera énumérée une série d'animaux que découvre Calogrenant dès son entrée dans la forêt, qui nous font immédiatement penser, là encore, aux vers du *Tesoretto* (vv.194-208). Après avoir repris ses esprits, le narrateur, Latini, regarde effectivement autour de lui et décrit sa vision :

¹ Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, op. cit., p.57-58. Traduction Levergeois, p.91 : « tête basse dans mes pensées, je perdis le chemin de la grand-route pour emprunter un détour qui s'engageait dans une étrange forêt ».

² Dante, *Divine Comédie*, dans *Œuvres complètes*, op. cit., p.883, *Enfer*, I.1-3.

³ Chrétien de Troyes, *Le Chevalier au Lion ou le roman d'Yvain*, D. F. Hult (éd.), Le Livre de Poche, Paris, 1994, p.67, vv.275-279. Ici, le « lieu défriché » fait référence à la forêt.

e vidi turba magna
di diversi animali
che non so ben dir quali:
ma omini e moglieri,
bestie, serpent'e fiere,
e pesci a grandi schiere,
e di molte maniere
ucelli voladori,
ed erbi e frutti e fiori,
e pietre e margarite
che son molto gradite,
e altre cose tante
che null'omo parlante
le pirria nominare
né 'm parte divisare¹.

Ces derniers vers (vv.206-298) font entrer le lecteur dans un monde imaginaire et ineffable. Comme le remarque Bertrand Levergeois dans son introduction, on retrouvera ce thème de l'insuffisance du langage à décrire ce qui est sous le sens, lorsque Latini rencontre la Nature (vv. 268-271) : « ma lingua né scrittura | non seria soficiente | a dir compiutamente | le bellezze ch'avea »². Dans ce contexte, l'énumération est le seul procédé littéraire permettant au narrateur de transmettre ses émotions au lecteur, l'invitant ainsi à partager son univers, son *monde*. Cette limite du langage, que Latini mentionne, est également ressentie de manière implicite par le lecteur, dès lors qu'il s'autorise à s'immerger dans la vision décrite par l'auteur. On retrouve également cette expérience dans le *Roman de la Rose* de Guillaume de Lorris – un roman en vers octosyllabiques, dont Guillaume de Lorris rédige la première partie, poursuivie plus tard par Jean de Meun – qui a sans doute directement inspiré Latini dans la composition du *Tesoretto*³. Guillaume de Lorris décrit non pas tant une forêt, mais un verger – le Jardin de Deduit – de cette manière : « Quand j'eus bien examiné les danseurs, je désirai visiter le verger et admirer tous ces beaux lauriers, ces pins, ces cèdres, ces mûriers qui en faisaient l'ornement »⁴ (l'énumération se poursuivra au fil du poème). Ces vers ne sont pas sans rappeler ceux de Latini, qui décrira à son tour une vision d'un pré aux vers 2201-2216. Comme l'explique Rosanna Brusegan, l'énumération est ici utilisée comme stratégie permettant d'*exprimer* cet ineffable :

¹ Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, op. cit., p.48. Traduction Levergeois, p.91 : « Je vis une foule de curieux êtres animés que je ne saurais trop définir : des hommes, des femmes, des bêtes, des serpents, des fauves, des grands bancs de poissons, toutes sortes de volatiles, des herbes, des fruits, des fleurs, des pierres, des perles très précieuses, et tant d'autres choses qu'aucun homme doué de parole ne pourrait nommer ni classer avec précision ».

² *Ibid.*, p.61-62. Traduction Levergeois, p.97 : « Mais ni la langue ni l'écriture ne saurait suffire à dire tout à fait les beautés qu'elle avait ». Remarque p.46.

³ Sur cette inspiration chez Latini, cf ROSSI, Luciano, *Messer Brunetto e la « Rose »*, dans I. Maffia-Scariati (dir.), *A Scuola con ser Brunetto*, op. cit., pp.119-146.

⁴ Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *Le Roman de la Rose*, A. Mary (éd.), Gallimard, Paris, 1984, p.38.

La littérature médiévale présente de nombreuses listes et descriptions d'éléments qui donnent à voir, tantôt un microcosme d'objets, tantôt des idées abstraites ou des vérités idéales. Tout le cosmos est convoqué pour donner à l'invisible une évidence sensible. Le monde est le miroir d'une autre réalité, incommensurable, toujours présente, et pourtant cachée, que le sujet – amant, pèlerin ou philosophe – doit chercher, explorer et connaître. [...]

Pour l'homme médiéval, l'incommensurable univers plein de choses, pays de la fécondité de Nature, est un monde soumis à la loi du nombre. Pour figurer cette plénitude, l'énumération reste le moyen rhétorique auquel les poètes ont fait le plus souvent recours, car il engendrait « un véritable plaisir esthétique » dans le public médiéval ; il le projetait dans une dimension cosmique, le rendant témoin ébahi face aux beautés de l'univers. Ainsi s'explique le succès dont ont joui l'encyclopédisme didactique et l'allégorie, qui, avec d'autres procédés, projette elle aussi la vision vers l'au-delà des choses¹.

Brusegan souligne que, tant dans le *Tesoretto* que dans la première partie du *Roman de la Rose* (car on ne sait pas si Latini avait déjà connaissance de la suite du roman, rédigée par Jean de Meun après 1270), les descriptions de la nature environnant le narrateur répondent à un besoin de connaître ce qui l'entoure. Cette quête de vérité passe alors par une contemplation attentive de son environnement. Ainsi, ces thématiques topiques d'origine arthurienne sont assez récurrentes au Moyen Âge : il est ainsi souvent question de l'itinérance (c'est-à-dire du voyage et de la quête, mais aussi l'errance et la solitude du chevalier), de l'image d'une forêt merveilleuse (en ce qu'elle est soit splendide, soit terrifiante), ou encore de l'ineffable (c'est-à-dire, justement, ce qu'on ne peut dire, ce qui ne peut être dit, soit par un langage limité, soit par la chose dont on parle). Dans le *Tesoretto*, ces différentes thématiques sont véhiculées par la subjectivité que Latini transpose dans sa fiction. Comme nous l'avons déjà souligné, Latini se nomme lui-même par son nom dans le premier incipit (v.70 : « Io Burnetto Latini »), mais aussi dans la dernière partie du *Tesoretto* (que tous les manuscrits ne contiennent pas), portant sur la « Pénitence » et adressé à son ami (v.2431 : « io Burnetto Latini »), ainsi qu'au centre du texte, à la troisième personne (v.1183 : « mastro Burnetto »). Cette présence assumée répétée de Latini – au début, au centre et à la fin du *Tesoretto* (de ce qui nous en reste) – nous semble importante et particulièrement révélatrice de l'épaisseur subjective et psychologique qu'il souhaite apporter au récit. En décrivant ce qui l'entoure et en captant, par divers procédés et images, l'attention de son lecteur vers l'intériorité du personnage central, le chevalier – au sens où le lecteur voit ce qu'il voit, sent ce qu'il sent – bref, par un transfert empirique interpersonnel, Latini donne à ce personnage une épaisseur psychologique. Par le recours à la vision, l'auteur

¹ BRUSEGAN, Rosanna, « L'énumération et les chiffres : du *Roman de la Rose* au *Tesoretto* », dans *Littérature*, 130 (2003), pp.48-67, p.48-49.

fait plonger le lecteur dans le parcours initiatique typique du roman arthurien, dans lequel il peut s'identifier plus facilement au personnage.

Ainsi, lorsque le narrateur rencontre la Nature, qui est en chair ici, il échoue à en restituer pleinement la vision, malgré tous ses efforts pour y parvenir. Cette impossibilité de « dire » ouvre alors au lecteur les portes d'un univers merveilleux, quoiqu'indicible. C'est par les images et les figures symboliques convoquées par l'auteur que le lecteur pourra, plus tard, appréhender son propre monde, sa propre réalité. Ce thème de l'ineffable et de l'indicible est particulièrement important en poésie – au point d'en constituer, peut-être, sa raison d'être. En effet, la poésie est probablement le seul moyen de transmettre ce que Mallarmé appelle la « parole essentielle »¹. Le langage, en tant qu'outil impersonnel de transmission des émotions – du narrateur vers le lecteur – se trouve épuré dans le poème, qui devient alors le lieu d'une pensée clarifiée. Le narrateur du *Tesoretto* tente ainsi de décrire cette Nature qu'il a devant les yeux et le monde merveilleux dans lequel il pénètre. Après l'énumération des différents éléments composant cette nature, Latini s'attarde sur sa puissance et sa domination sur tous ces éléments (vv.209-215), ce qui fait immédiatement penser à un passage du premier livre du *Trésor* (I.8.1) :

<i>Tesoretto</i> , vv.209-215	<i>Trésor</i> , I.8.1
Ma tanto ne so dire Ch'io le vidi ubidire, finire e cominciare, morire e 'ngenerare e prender lor natura, sì come una figura	Vous avez maintenant entendu trois manières dont Dieu fit toutes choses. La quatrième manière fut que, lorsqu'il eut tout fait, il ordonna la nature de chaque chose en elle-même, et leur établit un corps particulier, grâce auquel elles devaient

¹ Malgré l'anachronisme évident, ce concept nous paraît à propos quant au lien entre la poésie et l'ineffable, que nous souhaitons aborder ici. Mallarmé distinguera, en effet, entre deux paroles : la parole « utilitaire », rendant possible l'échange et la coexistence des hommes entre eux (le langage comme condition de toute forme de culture et de production), et la parole « essentielle », telle qu'elle est usitée dans et par la poésie, où le mot idéalise l'objet, la chose qu'il décrit. C'est par cet usage seul, dit Mallarmé, que la beauté peut surgir, en tant qu'elle se trouve purifiée de toutes les caractéristiques indésirables du langage. Ainsi, on peut lire : « Un désir indéniable à mon temps est de séparer comme en vue d'attributions différentes le double état de la parole, brut ou immédiat ici, là essentiel. Narrer, enseigner, même décrire, cela va et encore qu'à chacun suffirait peut-être pour échanger la pensée humaine, de prendre ou de mettre dans la main d'autrui en silence une pièce de monnaie, l'emploi élémentaire du discours dessert l'universel *reportage* dont, la littérature exceptée, participe tout entre les genres d'écrits contemporains. À quoi bon la merveille de transposer un fait de nature en sa presque disparition vibratoire selon le jeu de la parole, cependant ; si ce n'est pour qu'en émane, sans la gêne d'un proche ou concret rappel, la notion pure. [...] ». Stéphane Mallarmé, *Crise de vers*, dans *Divagations*, E. Fasquelle (éd.), 1897, pp.235-251, p.250-251. Cf, sur ce sujet et pour une étude intéressante sur ces concepts, MARCHAL, Bertrand, *IV. Le double état de la parole. Fortune d'une formule*, dans B. Marchal, T. Roger et J. Steinmetz (dir.), *Spectres de Mallarmé*, Hermann, Paris, 2021, pp.265-280 [en ligne].

ch'i' vidi comandava ¹ .	naître et commencer, mourir et finir, ainsi que la force, la propriété et la nature de chaque chose ² .

Dans le *Trésor*, la nature est dite à « l'image de son vrai père : il est créateur, elle est créature ; il est sans commencement, elle fut commencée ; il est celui qui commande, elle est celle qui obéit »³. Puis, dans la suite du *Tesoretto*, la personnification de la Nature se poursuit, sous divers traits, parfois contradictoires entre eux (vv.216-230) :

Ed ella mi sembrava
Come fosse *incarnata*,
Talora *isfigurata*;
talor *toccava il cielo*
sì cch'e" parea su' velo,
e talor la mutava,
e talor lo turbava –
al suo comandamento

movea il firmamento –
e talor *si spandea*
sì che 'l mondo parea
tutto nelle sue braccia;
or *le ride la faccia*,
un'ora *cruccia e duole*,
poi torna come sòle⁴.

Ce thème d'une nature changeante, tantôt sous forme humaine, tantôt sous forme gigantesque et extra-ordinaire semble constituer un autre *topos* de la poésie allégorique et courtoise. On retrouve ce thème du merveilleux, innommable pour l'homme. Dans son *Roman de la Rose*, Guillaume de Lorris décrit la découverte du verger après qu'Oiseuse lui eut ouvert un passage pour y accéder :

Quand je me trouvai dedans, mon allégresse fut à son comble : sachez que je crus être au Paradis terrestre ; l'endroit était si délectable qu'il semblait surnaturel. Il me fut avis alors qu'en nul paradis il ne faisait si bon que dans ce plaisant verger. Une multitude d'oiseaux chantants était répandue par tout le jardin : ici c'étaient des rossignols, là des geais et des étourneaux [...] [description naturelle sous forme d'énumération]. Ces oiseaux faisaient un très beau service ; on eût dit des anges célestes [description surnaturelle, entrée dans l'ineffable] : jamais si douce mélodie ne fut ouïe d'homme mortel ; on eût pu la comparer au chant des sirènes de mer⁵.

¹ Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, op. cit., p.59. Traduction Levergeois, p.97 : « Mais je ne puis dire que ceci : je les vis obéir, finir et commencer, mourir, engendrer et prendre leur nature alors même que je voyais une figure commander ».

² Id., *Trésor*, op. cit., p.18.

³ *Ibid.*, I.8.2, p.18.

⁴ Id., *Il Tesoretto*, op. cit., p.59-60. Traduction Levergeois, p.93 : « On aurait dit, me semblait-il, qu'elle était incarnée. Tantôt, transfigurée. Tantôt, elle touchait le ciel si bien qu'elle paraissait son voile, tantôt elle le transformait, tantôt elle en altérait la nature (à son commandement, le firmament se déplaçait). Tantôt elle se répandait de sorte que le monde entier semblait dans ses bras. Un moment, son visage riait. Un autre, il s'attristait et souffrait, puis redevenait comme à l'ordinaire ». En italique, les descriptions parfois contradictoires ; soulignés, les termes indiquant l'ineffable.

⁵ Guillaume de Lorris et Jean de Meung, *Le Roman de la Rose*, op. cit., p.28-29.

Lorsque Latini exalte les qualités (physiques et naturelles) de Nature, il décrit son corps (« drizza' gli occhi miei | a mirar suo corsagio », vv.246-247¹) : il est question de ses cheveux (« il capel dela testa », v.250 ; « 'l crino », v.251 ; « trezze », v.254²), de son front (« la bianca fronte », v.256), de ses yeux (« occhi », v.257), de ses sourcils (« le ciglia », v.257), de ses lèvres (« le labra », v.258), de son nez (« lo naso », v.259), de ses dents (« lo dente », v.260) et de sa gorge (« la gola »)³.

Pour cette personnification de la Nature sous la semblance d'une dame, Latini s'inspire directement de Bernard Silvestre (dans son *De mundi universitate sive Megacosmus et Microcosmus*) et d'Alain de Lille (*Anticlaudianus* et *De Planctu Naturae*), mais aussi de la *Consolation de la Philosophie* de Boèce, dont nous avons déjà pu faire mention⁴. Tout d'abord, le *De mundi universitate* de Bernard Silvestre, plus communément appelé *Cosmographia* et écrit autour de 1148, est « un poème encyclopédique et allégorique sur la création en deux livres, où alternent vers et prose selon un procédé inspiré de Martianus Capella et de Boèce, qu'adoptèrent également au XIIe siècle Abélard de Bath et Alain de Lille »⁵. Dans une ambition également didactique, Bernard Silvestre personnifie la fille *Natura*, ainsi que sa mère, *Nous*, dans le but de présenter les différentes caractéristiques et expliquer le fonctionnement de la création, dans laquelle ces deux figures allégoriques sont complémentaires. Le premier livre s'ouvre ainsi :

Silva rigide, informe chaos, agrégat
 Belliqueux, visage bigarré de l'*Ousia*,
 Masse désaccordée d'elle-même, a choisi
 Juste tempérament quand elle est turbulence,
 Beauté dans la laideur, et enfin l'élégance
 Quoique grossière. Elle aspire à prendre congé
 Du désordre d'autrefois et part en quête
 Des nombres créateurs et des liens musicaux⁶.

¹ Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, op. cit., p.60. Traduction Levergeois, p.95 : « [je] levai les yeux pour admirer son corps ».

² *Ibid.*, p.61. Traduction Levergeois, p.95 (nous retranscrivons l'entièreté du passage) : « sa chevelure était d'une telle splendeur que je croyais que ses cheveux, partagés et sans aucune tresse, étaient d'or pur ».

³ *Ibid.* Traduction Levergeois, p. 95 : « Les autres grandes beautés qui faisaient partie de son visage, sous son front blanc, ses beaux yeux, ses sourcils, ses lèvres vermeilles, son nez effilé, ses dents à l'éclat d'argent, sa gorge d'albâtre ».

⁴ LEVERGEOIS, Bertrand, *Le petit Trésor, Il tesoretto*, op. cit., p.46. Pour une comparaison stricte entre le *De Planctu Naturae* d'Alain de Lille et *Il Tesoretto* de Latini, cf JAUSS, Hans Robert, *Brunetto Latini als allegorischer Dichter*, op. cit.

⁵ BEYER DE RYKE, Benoît, « Le miroir du monde : un parcours dans l'encyclopédisme médiéval », op. cit., p.1255.

⁶ Bernard Silvestre, *Cosmographie*, M. Lemoine (éd.), Éditions du Cerf, Paris, 1998, p.52, I.1., vv.18-22.

Dans la même veine, l'un des élèves de Bernard Silvestre, Alain de Lille, est l'auteur de deux poèmes, le *De Planctu Naturae* (env. 1171) et l'*Anticlaudianus* (env. 1182). Dans le premier, il s'adonne à une critique virulente des mœurs et des péchés humains et en arrive à dénoncer la Nature, « incapable par ses soins d'empêcher l'homme de succomber aux désordres de ses sens »¹. Seul le secours de l'ordre ecclésiastique permettra, à la fin, de remettre de l'ordre parmi les hommes : « Nature sera devenue l'image de l'Eglise, c'est-à-dire le cosmos entier, œuvre de Dieu rachetée par le Christ »². Dans l'*Anticlaudianus*, en revanche, Alain de Lille « chante l'homme parfait réclamé par Nature et dresse un tableau encyclopédique des connaissances, en même temps qu'il fait l'éloge des vertus morales et intellectuelles de l'homme »³. Concernant la figure de *Natura* dans le *De Planctu*, Jean Jolivet en a livré une étude très précise, dont nous nous permettons ici d'en retranscrire un passage qui laisse entrevoir cette personnification opérée par l'auteur, de laquelle s'inspire sans aucun doute Latini :

Des deux premiers morceaux, l'un en vers, l'autre en prose, nous pouvons dégager quelques traits qui campent *Natura* dans sa personne morale puis, si l'on peut dire, physique. Son nom apparaît quatre fois dans les treize vers du *metricum primum* : *Nature decreta* (v.3) ; *Natura precatur* (v.9) ; *Nature secessit gracia* (v.11) ; *Flet Natura* (v.13). En quatre touches Alain esquisse une figure féminine complexe : qui impose des lois, mais aussi qui prie (elle prie Alain de « lui donner un chant », *ut donem carmen*) ; elle était belle mais sa beauté s'en est allée (*Nature gracia secessit*) et c'est pour cela qu'elle pleure. [...] Le très long morceau qui suit (292 lignes) fait de *Natura* un portrait littéralement éblouissant. Des vingt premières lignes on tire, employés diversement à son propos, les mots *lux*, *scintillans*, *radii claritas*, *stellare corpus*, *aureus fulgor*, *cristallina lux*. Les mots *capuit puella* annoncent des traits plus personnels ; ainsi « les petites pommes de ses seins témoignent de sa jeunesse gracieuse et accomplie » (*mamillarum vero pomula gracieuse iuventutis maturitatem spondebant*) [...]⁴.

Chez ces deux auteurs et dans ces trois œuvres, et chez Latini également (que ce soit dans le *Tesoretto* ou le *Trésor*), la source commune demeure néanmoins Boèce. La rencontre de Boèce (alors emprisonné lorsqu'il entreprend la composition de *Consolation de Philosophie*) avec la « Dame Philosophie » trouve des échos assez explicites chez Latini. Comme chez ce dernier, c'est dans un moment réflexif sombre et plein de douleur, que la Dame apparaît à Boèce et vient illuminer ses pensées : « Pendant que je m'occupais de ces tristes pensées, et que

¹ HUDRY, Françoise, « Prologus Alani 'De Planctu Naturae' », dans *Archives doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 55 (1988), pp.169-185, p.172.

² *Ibid.*

³ BEYER DE RYKE, Benoît, « Le miroir du monde », *op. cit.*, p.1255.

⁴ JOLIVET, Jean, *La figure de Natura dans le De planctu naturae d'Alain de Lille : une mythologie chrétienne*, dans J.-L. Solère, A. Vasiliu et A. Galonnier (dir.), *Alain de Lille, le docteur universel : Philosophie, théologie et littérature au XIIIe siècle*, Brepols, Turnhout, 2005, pp.127-144, p.129.

j'exhalais ainsi ma douleur, j'aperçus au-dessus de moi une femme dont l'aspect inspirait la vénération la plus profonde »¹. De la même manière, chez Latini :

e io, in tal corrotto
pensando a capo chino,
[...]
Ma, tornando ala mente,
Mi volsi e posi mente
Intorno ala montagna ;²

De même, chez Boèce, trouve-t-on une description très précise des traits physiques de cette Dame, description très proche de celle de Latini (que nous avons déjà pu mentionner en amont) et du *Roman de la Rose* de Guillaume de Lorris.

Boèce, <i>Consolation de philosophie</i>	Guillaume de Lorris, <i>Roman de la Rose</i>	Brunetto Latini, <i>Il Tesoretto</i> , vv.231-271.
« Ses yeux pleins de feu étaient mille fois plus perçants que ceux des hommes ; les couleurs les plus vives annonçaient sa force ; sa vigueur ne paraissait point altérée, quoiqu'à son air on s'aperçût bien que sa naissance avait précédé celle des hommes les plus âgés de ce siècle. Il était difficile de connaître la hauteur de sa taille, car quelquefois elle ne paraissait pas au-dessus du commun des hommes, et quelquefois elle semblait toucher aux nues, les pénétrer même, et dérober sa tête aux regard curieux des mortels. Ses vêtements étaient composés du tissu délié d'une matière incorruptible, fait avec un art admirable et de ses propres mains, comme elle me l'apprit elle-même dans la suite. Leur éclat semblait un peu obscurci par un nuage léger, semblable à	« À la fin le guichet s'ouvrit et une pucelle parut ; elle était belle et noble à merveille ; elle avait les cheveux dorés comme bassins, la chair tendre, front reluisant, sourcils voûtés, entr'œil grand à mesure, les yeux vairs comme faucon, douce haleine, face blanche et colorée, la bouche petite, les lèvres un peu grosses, et au menton une fossette ; le cou était de bonnes dimensions, assez gros et long raisonnablement, poli et doux au toucher, la gorge aussi blanche que neige neigée ; le corps aussi bien fait et délicat. Sur sa tête était posée une couronne d'orfoi mignonne et fort joliment travaillée, et par-dessus un chapeau de roses. Elle tenait en sa main un miroir ; elle avait tressé d'un riche galon sa chevelure ; ses manches étaient étroitement cousues, et pour	« E io, ponendo mente a l'alto conveniente e ala gran potenza ch'avea, e la licenza, uscìo de-rreo pensiero ch'io avea in primero, e fe' proponimento per gire in sua presenza con degna reverenza, in guisa ch'io vedere la potesse, e sapere certenza di suo stato. E poi ch'i' l'èi pensato n'andai davanti lei e drizza' gli occhi miei a mirar suo corsagio. E tanto vi diragio che troppo era gran festa il capel dela testa, sì ch'io credea che 'l crino fosse d'un oro fino partito senza trezze ; e l'altre gran bellezze ch'al volto son congiunte sotto la bianca fronte, li bechi occhi e le ciglia e le labra vermiglia e lo naso afilato e lo dente argentato, la gola biancicante e l'altre biltà

¹ Boèce, *La Consolation de Philosophie*, E. Vanpeteghem (éd.), Le Livre de Poche, Paris, 2008, p.2.

² *Il Tesoretto*, p.57-58, vv.191-194. Traduction Leverageois, p.91 : « Douloureusement endeuillé, tête basse dans mes pensées [...]. Mais, reprenant mes esprits, je me tournai et regardai vers la montagne ».

cette espèce de fumée qui, par succession de temps, s'attache aux vieux tableaux ; au bas de sa robe on voyait la lettre P, et au haut la lettre T, brochées dans l'étoffe, et entre ces deux lettres on remarquait différents degrés en forme d'échelle, par lesquels on montait de la plus basse à la plus élevée » ¹ .	garder ses mains de hâle, elle portait des gants blancs. Sa cotte était d'un magnifique vert de Grand cousu d'un cordonnet tout autour » ² . [Plus tard, l'auteur décrira également les robes des vertus.]	tante composte e asettate e 'n su' loco ordinate, lascio che no-lle dica, né certo per fatica né per altra paura, ma lingua né scrittura non seria soficiente a dir compiutamente le bellezze ch'avea » ³ .

Par la suite, dans le *Tesoretto*, à partir du vers 289, Nature prend la parole après avoir vu le narrateur : « Io sono la Natura | e ssono una fattura | delo sovran Fattore | Elli è mio creatore » (vv.289-291)⁴. Là encore, Latini réutilise une explication de la nature qu'il avait donné dans le *Trésor*. Comme le précise Giorgio Inglese, s'installe à partir d'ici « la distinzione ortodossa fra gli atti creativi di Dio e l'opera della Natura »⁵. La grande différence entre le créateur et la création réside déjà dans la temporalité : là où celui-là est au-delà de toute temporalité (on parle alors d'éternité), la nature est, quant à elle, soumise au temps et connaît la mort. D'une part, comme pour tout ce qui est « création », la nature (et tout ce qu'elle comprend) est soumise à l'irréversibilité du temps, où tout s'écoule, tout passe. L'irréversibilité du temps renvoie également à la mort (« tutto mio labore | quanto che io l'alumi - | convien che si consumi », vv.298-300⁶). En ce sens, elle rejoint un topos typique de la poésie lyrique : « la dame cruelle »⁷.

D'autre part, Nature est soumise aux commandements divins et à sa volonté (vv.300-320), puisque lui seul est « onipotent » (v.300), « esso tutto provede » (v.304), « vuole »

¹ Boèce, *La consolation de philosophie*, op. cit. livre 1 (l'édition sur laquelle nous nous basons n'affiche pas la numérotation des pages).

² Guillaume de Lorris et Jean de Meung, *Le Roman de la Rose*, op. cit., p.26-27.

³ Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, op. cit., p.60-62, vv.216-271. Traduction Levergeois, p.93, 95 et 97 : « Songeant à la splendide dignité, à la grande puissance dont elle disposait comme à la liberté d'action dont elle faisait preuve, j'abandonnai les tristes pensées que j'avais d'abord eues et je résolus fermement de prendre mon courage à deux mains pour venir jusqu'à elle avec la révérence qui s'imposait, afin de pouvoir la voir et connaître avec certitude sa condition. Après y avoir songé, je me présentais devant elle et levai les yeux pour admirer son corps. Pour tout dire, sa chevelure était d'une telle splendeur que je croyais que ses cheveux, partagés et sans aucune tresse, étaient d'or pur. Les autres grandes beautés qui faisaient partie de son visage sous son front blanc, ses beaux yeux, ses sourcils, ses lèvres vermeilles, son nez effilé, ses dents à l'éclat d'argent, sa gorge d'albâtre et tant d'autres nobles traits formés à la perfection, tous en leur lieu et à leur place, j'omets de les décrire, non certes par fatigue ni par quelque autre crainte. Mais ni la langue ni l'écriture ne saurait suffire à dire tout à fait les beautés qu'elle avait ».

⁴ *Ibid.*, p.63. Traduction Levergeois, p.97 : « "Je suis la Nature et suis une créature du Créateur souverain. C'est lui mon créateur" ».

⁵ *Ibid.*, n.290 (la distinction orthodoxe entre les actes créateurs de Dieu et l'œuvre de la nature).

⁶ *Ibid.* Traduction Levergeois, p.99 : « Et tout mon travail, même si je cherche à le rendre vital, doit périr ».

⁷ BARTUSCHAT, Johannes, « Thèmes moraux et politiques chez quelques poètes florentins préstilnuovistes : une hypothèse de recherche », op. cit., p.94.

(v.309) et « dispose il mondo » (v.317)¹. Cette différenciation se porte aussi sur la connaissance de toutes choses : malgré l'enseignement qu'elle souhaite dispenser, Nature reconnaît ne pas tout savoir. Par exemple, elle s'arrête au milieu des enseignements théologiques (vv.617-623) :

Ma questa sottiltate
tocc'a Divinitate
ed io non m'intrametto
di punto così stretto,
e nonn agio talento
di sì gran fondamento
trattar con omo nato².

Nature enseigne alors au narrateur les quatre manières par lesquelles la Création fut faite (vv.321-364), celle des choses révélées comme des choses secrètes (« palese e nascose », v.328). Latini récupère donc ici du matériel présent dans le *Trésor* (I.6 et I.8), en traitant de « Comment Dieu fit toutes choses au commencement » et en dégageant également « quatre manières »³. Les modes opératoires du Créateur sont : l'imagination de la forme de la création, dont le monde est la ressemblance de ce modèle (vv.329-334), la création d'une matière brute du néant (vv.335-342), pour ensuite la former selon sa volonté, en six jours (vv.343-452), pour finir par la nature elle-même et tout ce qui lui est soumise (vv.353-364). Il est ensuite question de divers thèmes théologiques, pour la plupart déjà présentés dans le *Trésor*.

En revanche, comme le souligne Giorgio Inglese, par la suite, « il confine fra “personaggio” e Autore sembra venir meno, allorché la Natura stessa, in prima persona, dichiarate le costrizioni del verso rimato promette un ricorso alla prosa »⁴. En effet, elle souhaite que son auditeur comprenne absolument tout ce qu'elle lui racontera (vv.395-399) et expose ainsi l'alternative de la prose, dans le cas où son propos deviendrait trop obscur. Selon Inglese, cette hypothèse soulevée par Latini n'est pas si étonnante, aux vues de la difficulté d'exprimer une argumentation solide en vers (qui connaît sa structure et sa forme propre). Afin de faciliter la compréhension, la langue vulgaire est également justifiée (vv.423-426).

En outre, parmi les enseignements dispensés par Nature, figure celui (teinté de l'évocation, en arrière-plan, du péché originel) de l'importance de la fin poursuivie par l'homme

¹ Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, op. cit., p.63-64. Traduction Levergeois, p.99 : « tout-puissant » ; « il prévoit tant de choses » ; « Il veut » ; « gouverne le monde ».

² *Ibid.*, p.81. Traduction Levergeois, p.121 : « Mais cet argument si complexe touche à la Divinité et je ne me mêle pas d'une question si délicate, car je ne suis disposé à traiter avec personne d'un problème si fondamental ».

³ *Id.*, *Trésor*, op. cit., p.16, 18.

⁴ INGLESE, Giorgio, *Nota al Testo*, op. cit., p.28 [la frontière entre « personnage » et Auteur semble disparaître, lorsque la Nature elle-même, à la première personne, après avoir énoncé les contraintes du vers rimé, promet un recours à la prose].

dans l'ensemble de ses actions, ce qui préfigure l'enseignement aux différentes vertus (vv.646-666). Le fait que l'homme ait en vue sa propre fin et puisse anticiper l'action – tel que cela avait été enseigné, rappelons-nous, dans le *Trésor*, à travers le *volgarizzamento* de l'*Ethique* aristotélicienne – en fait ainsi (vv.669-671) « la più nobile cosa | e degna e graziosa | di tutte creature »¹. Il est originairement doté d'un bien originel par Dieu, qui le distingue des animaux, en tant qu'il peut regarder vers le ciel et dispose de la faculté raisonnante, contrairement aux animaux (là encore, il s'agit d'un thème aristotélicien que nous avons pu traiter dans la partie précédente) :

<i>Tesoretto</i> , vv.689-695	<i>Trésor</i> , I.16.3
Ma l'omo à d'altra guisa Sua natura divisa Per vantagio d'onore, che 'n alto a tutte l'ore mira per dimostrare lo suo nobile affare, ched à per conoscenza e rragione e scienza ² .	La mémoire est commune aux hommes, aux bêtes et aux autres animaux, mais l'entendement de la raison ne se trouve en aucun autre animal qu'en l'homme ; car chez tous les autres animaux, il y a une pensée faite par les sens corporels, mais pas par l'entendement de la raison. C'est pour cela que Dieu fit l'homme de telle manière que son regard se dirige toujours vers le haut, pour signifier sa dignité ; mais il fit regarder les autres animaux vers la terre, pour démontrer la bassesse de leur condition, eux qui ne font que suivre leur volonté, sans nul égard pour la raison ³ .

L'âme de l'homme est ainsi définie comme étant « degna e cara | e nobile e preclara » (vv.698-699)⁴, capable de connaître l'intégralité de la nature. Les limites potentielles de la connaissance sont toutefois évoquées, Latini rappelant entre parenthèses « - sol se nno fue servato | in divina potenza » (vv.704-705)⁵. Le siège de l'âme serait le cœur, mais c'est bien « 'l capo n'è segnore | ch'è molto degno membro » (vv.712-713)⁶. En revanche, l'indicible de la

¹ Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, op. cit., p.83. Traduction Levergeois, p.123, 125 : « la plus noble, la plus digne et la plus précieuse de toutes les créatures ».

² *Ibid.*, p.84-85. Traduction Levergeois, p.125 : « Mais l'homme, de manière splendide, a distingué sa nature à l'avantage de son honneur, car à toute heure il lève les yeux vers les hauteurs afin de démontrer son excellence, puisqu'il a la faculté de connaître, de raisonner et de savoir ».

³ Id., *Trésor*, op. cit., p.32.

⁴ Id., *Il Tesoretto*, op. cit., p.85. Traduction Levergeois, p.127 : « digne, chère, noble et illustre ». Cela n'est pas sans rappeler les quatre qualificatifs que Dante attribuera à son « illustre, cardinale, aulicum et curiale vulgare », traduit chez André Pézard par « illustre, cardinal, royal et courtois » et chez Irène Rosier Catach, « illustre, cardinal, palatin, curial ». Le vulgaire « illustre » de Dante renvoie, plus spécifiquement, aux rayons de son enseignement. L'utilisation de cet adjectif exprime à la fois un « mouvement descendant, de l'un vers le multiple, le vulgaire illustre illuminant ses familiers en même temps qu'il les attire à lui » et également « un mouvement ascendant, car le vulgaire illustre se forge chez les poètes illustres qui se sont « détournés » de leur parler maternel et de ses imperfections » : ROSIER-CATACH, Irène, glossaire : « illustre », dans Dante Alighieri, *De l'éloquence en langue vulgaire*, Fayard, Paris, 2011. Cf Dante, *De vulgari eloquentia*, dans *Œuvres complètes*, op. cit., I.XVI.6. Cf aussi I.XVII-XVIII.

⁵ Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, op. cit., p.85. Traduction Levergeois, p.127 : « (à moins que cela ne soit réservé à la puissance divine) ».

⁶ *Ibid.*, p.86. Traduction Levergeois, p.127 : « la tête en est le maître, car c'est la plus digne des parties du corps ». Cf aussi Id., *Trésor*, op. cit., p.30, I.15.4.

divinité nécessite (explique Nature au narrateur) que ce dernier fasse preuve de foi envers la « ciò che la Chiesa Santa | ne predica e ne canta » (vv.900-901). Peut-être que le discours que tenait Nature plus tôt, concernant la difficulté d'exprimer certains sujets en vers, est atteint ici, c'est-à-dire avec le sujet théologique, qu'elle semble délaissier à deux reprises. Dans le *Trésor*, en revanche, le thème de la théologie – ou du moins ses fondements – semblait plus facile à exprimer, certainement grâce à la prose¹. Dans le *Tesoretto*, c'est sur cette incapacité de Nature à en dire davantage, que le narrateur est prié de bien vouloir continuer sa route le long de cette forêt, seul (vv.927-930), afin qu'elle puisse s'occuper, telle « la regina più gente » (v.1028)² des fleuves (vv.945-994)³, des animaux (vv.1005-1025)⁴ et des mers (vv.1029-1042⁵). D'un seul coup d'œil, le narrateur apprend alors toutes les choses concernant la Nature, comme elle le lui avait promis (vv.1099-1112) :

E io che mi sforzava
Di ciò che io mirava
Saver lo certo stato,
Tanto andai d'ogne lato –
*Per saper la natura
D'ognuna creatura –*
Ch'io vidi apertamente
Davanti al mio vidente

Di ciascuno animale
E lo bene e lo male
E la lor condizione
E la 'ngenerazione
E lo lor nascimento
E lo cominciamento
E tutta loro usanza,
la vista e la sembienza⁶.

À son tour, Latini promet de transcrire, à son tour, tout cet apprentissage que Nature lui a si gracieusement offert, en langue vulgaire et en prose, quoique, certainement, en prose plutôt qu'en vers (vv.1113-1124) :

Ond'io agio talento
Nello moi parlamento
Ritrare ciò ch'io vidi.
Non dico ch'io m'afidi
Di contarlo per rima

¹ Les fondements théologiques des Ecritures se trouvent en I.6-18, et l'histoire biblique en I.19-86. Cf annexe n°2 pour plus de détails.

² Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, op. cit., p.103. Traduction Levergeois, p.149 : « la charmante reine ».

³ *Ibid.*, p.98-101. Cf Id., *Trésor*, op. cit., I.122.

⁴ *Ibid.*, p.101-103. Cf tout le bestiaire *Trésor*, I.130-19, qui pallie à l'ineffable du poème : « e tanti altri animali | ch'io non possoi dir quali » (vv.1013-1014), « ch'io non credo, san' faglia, | ch'alcuno omo vivente | potesse veramente | per lingua o per scrittura | recitar le figure | dele bestie o d'uccelli, | tanto son, laidi e belli » (vv.1020-1026) (Traduction Levergeois, p.147 et 149 : « et tant d'autres animaux que je ne saurais nommer [...] que je ne crois pas, sauf erreur, que personne ait véritablement pu énumérer de vive voix ou par écrit de ces bêtes et de ces oiseaux, tant ils sont nombreux, laids et beaux »).

⁵ *Ibid.*, p.103-104. Cf *Trésor*, I.124.

⁶ *Ibid.*, p.108. Traduction Levergeois, p.153 et 155, bien qu'une partie du texte manque ici, en raison du manuscrit utilisé, où les vers ** sont absents (cf *Il Tesoretto*, n.1102^a-1102^b) *(notre traduction)* : « Et moi qui m'efforçais de connaître la véritable nature de ce que je contemplais, j'allais tant de tous côtés *- pour connaître la nature de toute créature -* que je vis nettement, devant mes yeux, de tous les animaux le bien et le mal, leur condition et leur génération, leur naissance et leur commencement, et tous leurs comportements, leurs aspects et leurs formes ».

Dal piè fin ala cima,
 ma 'n bel volgare e puro,
 tal che non s'ia scuro,
 vi dicerò per prosa
 quasi tutta la cosa
 qua 'nanti dala fine,
 perché paia più fine¹.

Ces vers ont contribué à alimenter les soupçons quant à l'antériorité du *Trésor* sur le *Tesoretto*. Levergeois, par exemple, affirme (en note de la traduction de ces vers) l'hypothèse selon laquelle « si les vv.909 *sq.* pouvaient encore laisser entendre un renvoi ultérieur au *Trésor*, le projet d'entreprendre une suite est ici clairement déclaré [...] »². Les vers auxquels il fait référence concernent le moment où, lors de l'évocation des planètes et des constellations (vv. 837-926), Latini renvoyait à un traité qui parlerait plus amplement d'astronomie, ce qui ne lui est pas permis par la versification ici (vv.909-914) :

Ma non sarà par rima,
 com'è scritto di prima,
 ma per piano volgare
 ti fia detto l'affare
 e mostrato inn aperto,
 che nne sarai ben certo³.

Or, selon Inglese, cela ne renverrait pas au *Trésor*, mais à « un testo (un autocommento ?) in prosa, o avere forma di prosimetro: qualcosa di simile al *Convivio* o alla *Vita nova* »⁴. Autrement dit, Latini renverrait ici à un texte complémentaire au *Tesoretto*, qui lui aurait permis de s'inscrire dans la tradition du prosimètre de Boèce, comme le fera ultérieurement Dante. Cela dit, à ce sujet, Gianfranco Fioravanti explique que, là où, chez Boèce, les sections en vers jouent une fonction analogue à celle du texte en prose, chez Dante, « le canzoni guidano ed orientano l'insieme : la prosa è, in modo programmatico, del tutto funzionale alla loro interpretazione »⁵. Nous pensons (dans le sens d'Inglese) que c'est

¹ *Ibid.*, p.108-109. Traduction Levergeois, p.155 : « Aussi, dans mon exposé, ai-je le désir de faire le portrait de ce que je vis. Je ne dis pas que je m'estime capable de l'expliquer en vers du début jusqu'à la fin, mais en une belle et pure langue vulgaire, de sorte que rien ne soit obscur, je vous dirai en prose presque toute la chose d'ici jusqu'à la fin pour que le résultat apparaisse plus parfait ».

² Brunetto Latini, *Le petit Trésor*, *op. cit.*, p.155, n.1.

³ *Id.*, *Il Tesoretto*, *op. cit.*, p.96-97, que Levergeois avait traduit ainsi : « Pourtant, ce ne sera pas en vers, comme est écrit ce qui précède, mais simplement en prose et en langue vulgaire que je te dirai et montrerai ouvertement mon propos, afin que tu en soies bien certain », p.141.

⁴ *Ibid.*, p.96, n.911 [*un texte (un auto-commentaire ?) en prose, ou ayant la forme d'un poème en prose : quelque chose de similaire au Convivio ou à la Vita Nova*].

⁵ FIORAVANTI, Gianfranco, *Introduzione. Convivio: Struttura dell'opera*, dans Dante, *Opere, Convivio, Monarchia, Epistole, Egloghe*, G. Fioravanti, C. Giunta et D. Quaglion (éd.), Mandadori, Milan, 2014 [*les chansons guident et orientent l'ensemble : la prose est, programmatiquement, entièrement fonctionnelle à leur interprétation*].

sûrement à cette tâche que « l’auto-commentaire » de Latini était voué originairement, la dureté du texte en vers n’étant pas appréhendable facilement pour un public laïc (tel que Dante lui-même le reconnaît dans le *Convivio*, et dont il se justifie longuement dès le début du texte). De même, dans sa *Nota al testo* du *Tesoretto*, Inglese ajoute :

Nel seguito, specifi rinvii a trattazione in prosa riguardano le sette Arti, in particolare l’Astronomia (v.909), verosimilmente mai scritta [...] ; un *de animalibus* (vv.1121 ss.) ; e le sedici (?), o tredici sotto virtù, di cui il lettore dovrà cercare novelle nel *gran Tesoro* in lingua francese (vv.1348 ss.)¹.

En effet, après avoir fait un détour sur le plan de l’ouvrage, Inglese revient sur cette déclaration, en affirmant à nouveau qu’un second texte, en prose, semblait devoir poursuivre ce premier, en vers. En expliquant comment se « clôt » l’ouvrage, Inglese affirme :

Che dovesse seguire una prosa, è asserito al v.2900: “E qui lascio la rima...”. Tutto ciò considerato, non credo che il *Tesoretto* possa dirsi opera “incompiuta” nello stesso senso in cui è “incompiuto” – poniamo – il *Convivio*. Parlerei invece di una scrittura veloce, forse episodica, la cui struttura si modella e si modifica strada facendo, fino all’abbandono: un “sentiero interrotto”, come dimostra anche la tradizione manoscritta².

Toutefois, Inglese n’accepte pas pour autant la qualification de « agile compendium didactico etico-politico » du *Trésor* qu’avait proposée Maffia Scariati pour définir le *Tesoretto*³. Nous sommes de cet avis également, mais dans la mesure où le *Tesoretto* ne nous semble pas s’arrêter à un simple abrégé, ou condensé des connaissances exposées dans le *Trésor* qui se voudrait le plus exhaustif possible (*compendium*). Comme nous le soutenons depuis le départ, malgré les faiblesses manifestes du *Tesoretto* (faiblesses que Latini reconnaît lui-même en partie, notamment lorsqu’il évoque ses difficultés avec la rime ou qu’il multiplie les renvois à ce « gran Tesoro », que l’on peine à identifier précisément), il nous semble que le poème dépasse cependant le simple cadre du résumé ou de l’abrégé. Le *Tesoretto* apparaît plutôt comme une véritable « expérimentation » (si l’on peut dire), c’est-à-dire une mise en application (pratique) du *Trésor* (plus théorique). Alors que ce dernier prend la forme d’une

¹ INGLESE, Giorgio, *Nota al testo*, op. cit., p.29 [Dans ce qui suit, des références spécifiques à des traités en prose concernant les sept Arts, en particulier l’astronomie (v.909), vraisemblablement jamais écrite [...] ; un *de animalibus* (vv.1121 ss.) ; et les seize (?) ou treize sous-vertus, dont le lecteur devra chercher des nouvelles dans le *gran Tesoro* en langue française].

² *Ibid.*, p.31 [Qu’une prose doive suivre est affirmée au v.2900 : « E qui lascio la rima... ». Tout bien considéré, je ne pense pas que le *Tesoretto* puisse être qualifié d’œuvre « inachevée », au même titre que, par exemple, le *Convivio*. Je parlerais plutôt d’une écriture rapide, peut-être épisodique, dont la structure se façonne et se modifie en cours de route, jusqu’à être abandonnée : un « chemin interrompu », comme le démontre aussi la tradition manuscrite].

³ *Ibid.*, p.31. Cf MAFFIA SCARIATI, Irène, *Dal « Trésor » al « Tesoretto »*, op. cit., p.62 [un agile compendium didactique éthico-politique].

encyclopédique en prose, rédigée en français, à un moment charnière de la vie de Latini (son exil en France après la bataille de Montaperti, dans le contexte de réflexion sur le renouveau du régime populaire à Florence), le *Tesoretto* est un poème allégorique, en vers et en italien. Il n'en reste pas moins profondément didactique, et s'inscrit lui aussi dans un moment stratégique : celui de l'appel italien de Charles d'Anjou, que Latini perçoit comme une réponse concrète au projet politique « communal-angevin ». La rencontre ultérieure des Vertus avec un chevalier – cette figure renvoyant à un topos de la littérature arthurienne et courtoise, servant ici à interpeller la classe chevaleresque – semble en fournir la preuve.

Enfin, pour en revenir au propos de Nature dans le *Tesoretto*, celle-ci exhorte finalement Latini à ne pas reprendre immédiatement le chemin initial – duquel il avait dévié pour aller à sa rencontre –, mais d'emprunter plutôt un chemin annexe (vv.1133-1138) :

Fi' di Latino,
guarda che 'l gran cammino
non torni esta settimana,
ma questa selva piana
che tu vedi a sinistra
cavalcherai a destra¹.

En le rassurant, elle lui annonce qu'il trouvera, sur sa route, moult personnages, et annonce le programme qui l'attend (vv.1139-1157). Il pourra ainsi voir « tutte le gran sentenze | e le dure credenze »² (c'est-à-dire les concepts, qui seront expliqués par le personnage qui suit) ; la « Filosofia | e tutte sue sorelle »³ (c'est-à-dire, probablement, les arts libéraux, que Latini annonçait déjà précédemment, mais qui manquent dans le poème) ; ou encore, entendre l'enseignement des quatre Vertus. En changeant de direction, il pourra ensuite rencontrer Fortune et, s'il est vigilant, Tromperie qui, « 'n sua corte si tene | di dare e male e bene » (vv.1153-1154)⁴ – là encore, le modèle courtois est clairement réutilisé par Latini ici. Ce dernier pourra également rencontrer Amour⁵. Et, afin qu'il soit protégé et n'ait pas peur, Nature lui offre un étendard (v.1163) – là encore, image tirée du modèle courtois et chevaleresque.

¹ Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, op. cit., p.109-110. Traduction Levergeois, p.155 : « 'Fils de Latino, garde-toi de reprendre la grand-route cette semaine, mais chevauche sur la droite cette plaine arborée que tu vois à ta gauche ».

² *Ibid.*, p.110. Traduction Levergeois, p.155 : « toutes les grandes sentences et les croyances ardues ».

³ *Ibid.*, p.110. Traduction Levergeois, p.157 : « la Philosophie et toutes ses sœurs ».

⁴ *Ibid.*, p.111. Traduction Levergeois, p.157 : « en sa cour, se vante de faire le mal et le bien ».

⁵ En réalité, dans ce beau programme, Latini ne rencontrera ni Fortune, ni Tromperie.

3.2.4. Entre « éthique chevaleresque » et « éthique civique »¹ : la rencontre avec les Vertus et l'Amour

À partir de là (v.1183 : ce qui correspond à peu près au milieu du poème, si l'on ne compte pas la partie sur la « Pénitence », qui pourrait être appréhendée comme un petit poème annexe), le poème allégorique se teinte encore plus, selon nous, de l'univers courtois, puisque Latini va progressivement laisser la place à un autre destinataire, face aux Vertus : un beau chevalier (v.1367), après quoi Latini pourra aller rendre visite au Dieu Amour (v.2181) – qui constitue certainement l'une des *topoi* les plus connus de la poésie courtoise. En quittant Nature et en suivant ses recommandations, Latini repasse en effet au rôle de narrateur – qui avait été occupé jusque-là par Nature :

Or va mastro Burnetto
per un sentiero stretto,
cercando di vedere
e toccar e sapere
ciò che gl'è destinato.
e non fu' guari andato
ch'i' fu' nella deserta,
dov'io non trovai certa v
né strada né sentero².

En alternant ainsi entre la première et la troisième personne du singulier, Latini souligne la dimension psychologique de son personnage, et renforce ainsi l'implication émotionnelle du lecteur dans le récit et dans son voyage. Cette introspection est d'autant plus soulignée par la présence de l'autographe de l'auteur, qui confère indéniablement au récit une tonalité personnelle. Par là même, le lecteur est invité à entrer dans l'univers intime du protagoniste – on dépasse ainsi le « monde » extérieur décrit avec fidélité dans l'encyclopédie pour passer au « monde » intérieur³ –, notamment entre les vers 1183 et 1262, où l'on rentre dans l'angoisse

¹ Nous tirons ces deux expressions de WITT, Ronald G., *Florence and Vernacular Learning*, dans Id., *In the Footsteps of the Ancients*, op. cit., pp.174-229, en part. pp.193-200.

² Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, op. cit., p.112. Traduction Levergeois, p.159 : « Alors, Maître Brunet s'en va par un étroit sentier, cherchant à voir, à toucher et à savoir ce qui lui était destiné. Je m'étais à peine mis en chemin que me voilà dans un lieu désolé où je ne trouvais tracés ni route ni sentier ».

³ Quoiqu'il faille toutefois soulever l'existence d'animaux imaginaires dans le bestiaire du *Trésor*. Au sujet des créatures imaginaires au Moyen Âge et de leur intérêt politique, cf (entre autres) BRIGUGLIA, Gianluca, *Bestiario politico*, HarperCollins, Milan, 2021 ; ID., « Politici e parlanti ? I cinocefali, i pigmei e un gigante », dans *Philosophical Readings. Online Journal of Philosophy*, 12-1 (2020), pp.214-220. Cf aussi la bande-dessinée pour enfants récemment réalisée (et très bien illustrée), portant sur les créatures imaginaires présentes dans le bestiaire de Latini, de DAUTREMER, Rebecca, *Brunetto Latini. Le Livre du Trésor*, Grasset, Paris, 2020. Sur le symbolisme des animaux au Moyen Âge, cf (entre autres) MCCULLOCH, Florence, *Medieval Latin and French Bestiaries*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1962 [édition française : 1980] ; DELORT, Robert, *Les animaux ont une histoire*, Seuil, Paris, 1984.

du personnage. À ce moment clé de sa quête, Latini dévoile ses doutes, ses peurs et ses tourments face à ce qui l'attend, redoutant même « la morte » (v.1206). En quittant Nature, le récit délaisse alors le cadre arthurien pour plonger dans un univers plus sombre. Cette technique d'immersion rappelle, là encore, celle du *Roman de la rose*, où le narrateur (le jeune Guillaume de Lorris) s'exprimait lui aussi à la première personne afin de relater un rêve¹.

3.2.4.1. Les « vingt » vertus ?

Pour Ronald G. Witt, cependant, cette référence manifeste au *Roman de la Rose*, dans le *Tesoretto*, serait majoritairement parodique : Latini en récupère certains éléments afin de les orienter vers une éthique communautaire, ou civique, et en délaissant, du même coup, et volontairement une éthique purement chevaleresque². En fait, cela serait lié à la différence que constate Witt entre le public lettré de Vénétie continentale et celui de Toscane orientale à la fin du XIII^e siècle, différence qui permettrait d'expliquer les différences d'approches des textes des Anciens. Par exemple, l'intérêt pour la littérature et la culture antique aurait été, selon lui, bien plus vif à Florence qu'à Padoue et cela aurait eu des conséquences sur le type « d'éthique » poursuivi dans les deux centres culturels. Alors qu'à Padoue, l'évolution de la situation politique – et, avec elle, l'émergence d'une cour princière – aurait participé à favoriser une « éthique chevaleresque » basée sur la « littérature française médiévale », à Florence, en revanche, on se serait davantage tourné vers « la littérature latine antique » et son « éthique communautaire ou civique » - sans délaissier pour autant et totalement les valeurs véhiculées par la littérature chevaleresque³.

¹ « À la vingtième année de mon âge, à cette époque où l'amour réclame son tribut des jeunes gens, je m'étais couché une nuit comme à l'accoutumée, et je dormais profondément, lorsque je fis un songe très beau et qui me plus fort, mais dans ce songe, il n'y eut rien que les faits n'aient confirmé point par point. Je veux vous le raconter pour vous réjouir le cœur : c'est Amour qui m'en prie et me l'ordonne. Et si quelqu'un me demande comment je veux que ce récit soit intitulé, je répondrai que c'est le *Roman de la Rose* qui renferme tout d'Art d'amour. [...] » : Guillaume de Lorris et Jean de Meung, *Le Roman de la Rose*, op. cit., p.19-20.

² WITT, Ronald G., *Florence and Vernacular Learning*, op. cit.

³ *Ibid.*, p.197-198 : « As I have suggested previously, ancient Latin literature and medieval French literature represented two ethics in tension: the communal or civic on the one hand and the chivalric on the other. The evolving political situation in the Veneto, the center of intense literary activity in the early fourteenth century, worked to the advantage of chivalry. The emergence of princely court life there privileged the formation of a new constellation of political and aesthetic values designed to amalgamate communal traditions with signorial rule. The Franco-Italian romance flourished in the courtly atmosphere, encouraging, at least at the highest levels of society, the integration of chivalric fantasy with courtly life. In contrast, although by no means deaf to the strains of chivalric romance, the Florentine upper class felt a pull toward the writings of antiquity » [*Comme je l'ai suggéré précédemment, la littérature latine antique et la littérature française médiévale représentaient deux éthiques en tension : l'éthique communale ou civique d'une part, et l'éthique chevaleresque d'autre part. L'évolution de la situation politique en Vénétie, foyer d'une intense activité littéraire au début du XIV^e siècle, favorisa la chevalerie. L'émergence d'une vie de cour princière y favorisa la formation d'une nouvelle constellation de valeurs politiques et esthétiques visant à fusionner traditions communautaires et pouvoir seigneurial. Le roman franco-italien s'épanouit dans l'atmosphère courtoise, encourageant, du moins aux plus hautes sphères de la société, l'intégration de la fantaisie chevaleresque à la vie de cour. À l'inverse, bien que loin*]

Ainsi, Witt revient notamment sur le moment du poème où Latini narre la rencontre du chevalier avec les Vertus, pour illustrer ses propos. Le temps sombre dans lequel Latini était plongé et duquel nous faisons mention en amont ne dure pas puisque, une fois arrivé aux abords d'« un grande pian giocondo, | lo più gaio del mondo | e lo più diletto » (vv.1221-1223)¹ - *locus amœnus* qui nous rappelle la découverte du Verger dans le *Roman de la Rose* -, les mots lui manquent à nouveau pour raconter ce qu'il a sous les yeux (« Ma rìcontar nonn oso | ciò ch'i' trovai e vidi », vv.1224-1225), sauf si Dieu lui vient en aide (« se Dio mi porti e guidi, | io non sarei creduto | di ciò ch'i' ò veduto », vv.1226-1228)². Dans le grand spectacle qu'il a devant les yeux, se distingue alors « una imperadrice » qui s'appelle Vertu (v.1237). Celle-ci, elle aussi personnifiée, est décrite par Latini comme suit (vv.1240-1244) :

è capo e salute
di tutta costumanza
e dela buona usanza
e dî be' regimenti
a che vivon le genti³.

À ses côtés se trouvent ses « quatre regine figlie » (v.1247)⁴, qui émerveillent également Latini (« et strane maraviglie », v.1248). On retrouve ainsi le registre du merveilleux, si cher à la poésie courtoise. Cette réaction (indescriptible) est un indice du vécu émotionnel du narrateur, qui amène le lecteur à se rattacher et à se concentrer sur ce qui va suivre : les vertus semblent, en effet, ne former qu'une seule entité, quoiqu'elles restent bien distinctes l'une de l'autre. Il s'agit de Prudence, Tempérance, Force et Justice, c'est-à-dire les quatre vertus actives (ou morales, ou cardinales), qui nous rappellent fortement le *Trésor*. Pour mémoire :

Cet enseignement [deuxième livre du *Trésor*] sera sur les quatre vertus actives, dont la première est la prudence, qui est signifiée par le rubis, qui illumine la nuit et resplendit sur toutes les pierres. La deuxième est la tempérance, qui est signifiée par le saphir qui porte la couleur du ciel et est la pierre la plus gracieuse du monde. La troisième est la force, qui est signifiée par le diamant qui est si fort, qu'il rompt et perce toutes les pierres et tous les métaux, et rien ne peut le dompter. La quatrième vertu est la justice, qui est signifiée par l'émeraude, qui est la vertu la plus utilisée et la plus belle chose que le regard de l'homme puisse voir⁵.

d'être insensible aux influences du roman chevaleresque, la haute société florentine se sentit attirée par les écrits de l'Antiquité].

¹ Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, op. cit., p.114. Traduction Levergeois, p.161 : « une grande plaine riante, la plus gaie du monde et la plus délectable ».

² *Ibid.* Traduction Levergeois, p.161 : « Mais je n'ose raconter ce que j'y trouvai et ce que j'y vis. À moins que Dieu ne m'assiste et ne me guide, on ne croira pas ce que j'ai vu ».

³ *Ibid.*, p.115. Traduction Levergeois, p.163 : « qui gouverne et préserve toutes les mœurs courtoises, les bons usages et le noble comportement dont vivent les gens ».

⁴ *Ibid.* Traduction Levergeois, p.161 : « quatre filles et reines ».

⁵ Id., *Trésor*, op. cit., p.330, 332, II.1.3.

Tout comme dans le livre II du *Trésor*, Latini insiste sur le fait que « l'un è troppo magio » (v.1260)¹ : il s'agit de Prudence². Sauf qu'ici, à la différence de l'explication des vertus que donne Latini dans le *Trésor*, le *topos* de la « cour » chevaleresque est particulièrement apprécié pour énumérer les vertus, puisque le narrateur du *Tesoretto* nous informe que chacune d'elles a sa propre « corte » (v.1269, v.1275, v.1278, etc.). Ainsi, les quatre vertus comprennent, dans les « cours » qui leur sont propres, d'autres vertus dont elles sont les « reines ». Cela dit, Latini ne mentionne pas explicitement lesdites sous-vertus (ou « parties » des quatre vertus cardinales) et, pour tenter de comprendre ce qu'il veut dire ici, nous devons avoir recours au *Trésor*.

Latini rencontre donc tout d'abord Prudence (où Latini peut lire, au-devant de sa cour : « Qui domora Prodenza, | cui la gente in volgare | suole Senno chiamare », vv.1272-1274³). S'y trouvent également quatre « dames » (là encore), chacune enseignant devant sa propre cour :

<i>Tesoretto</i> , vv.1275-1279 :	<i>Trésor</i> , II.59.1 :
E vidi nela corte là dentro fra le porte quatro donne reali che 'n corte principali tenean ragione e uso ⁴ .	Prudence a quatre membres pour gouverner sa vertu ; et chacune selon son office, c'est-à-dire prévoyance, garde, connaissance et enseignement ⁵ .

Puis, Latini se dirige vers le « palais » de la Tempérance (devant lequel est écrit : « Qui sta la Temperanza, | cui la gente talora | soul chiamare Misura », vv.1284-1286⁶), dans lequel il rencontre cinq « princesses » :

¹ Id., *Il Tesoretto*, op. cit., p.116. Traduction Levergeois, p.163 : « lune l'emporte de loin sur les autres ».

² Cf Id., *Trésor*, op. cit., p.454, II.56.1 : « Mais qui considère bien la vérité verra que prudence est le fondement des unes et des autres, car sans la prudence [*sens*] et sans la sagesse, personne ne pourrait bien vivre, ni pour Dieu, ni pour le monde » et p.456, II.57.1 : « Par ces paroles nous pouvons entendre que cette vertu, c'est-à-dire la prudence, n'est pas autre chose que prudence [*sens*] et sagesse ; dont Tullio dit qu'elle est la connaissance du mal et du bien, et de l'un et de l'autre. C'est pourquoi il dit même qu'elle se place devant les autres vertus, porte la lumière et montre la voie aux autres, car elle donne conseil, là où les trois autres agissent. Et le conseil doit toujours aller devant le fait [...] », en prenant également appui sur Salluste, Lucain et Salomon.

³ Id., *Il Tesoretto*, op. cit., p.116-117. Traduction Levergeois, p.165 : « Ici demeure Prudence que l'on nomme couramment en langue vulgaire Sens » (renvoie au terme « sens » dans le *Trésor*).

⁴ *Ibid.*, p.117. Traduction Levergeois, p.165 : « Et je vis dans la cour, à l'intérieur entre les portes, quatre dames royales qui, par la raison et l'expérience, enseignaient à leur cours princière ».

⁵ Id., *Trésor*, op. cit., p.462. Pour chacune de ces sous-vertus, cf II.60-70.

⁶ Id., *Il Tesoretto*, op. cit., p.117. Traduction Levergeois, p.165 : « Ici loge la Tempérance qu'on a parfois coutume d'appeler Mesure ».

<i>Tesoretto</i> , vv.1287-1292 :	<i>Trésor</i> , II.73.3
E vidi là d'intorno dimorare a soggiorno cinque gran principesse, e vidi ch'elle stesse tenean gran parlamento di ricco insegnamento ¹ .	Et ses membres [tempérance] sont cinq : la mesure, l'honnêteté, la chasteté, la sobriété et la retenue ² .

Puis, dans un autre palais, celui de Force (sur le perron duquel est écrit : « Qui dimora Fortezza | cui talor per usagio | Valenza-di-Coragio | la chiama alcuna gente », vv.1296-1299³), Latini fait la rencontre de quatre « comtesses » (là où il distinguait six sous-vertus dans le *Trésor*) :

<i>Tesoretto</i> , vv.1300-1304 :	<i>Trésor</i> , II.81.3
Poi vidi immantenente quattro ricche contesse e gente rade e spese che stavano a udire ciò ch'elle volean dire ⁴ .	[...] cette vertu distingue six parties, qui sont la magnificence, la confiance, la sécurité, la magnanimité, la patience et la constance ⁵ .

Enfin, il vit, « in altro loco | la donna incoronata | per una caminata | che menava gran festa | e talor gran tempesta » (vv.1306-1310⁶). Au-dessus d'elle, il peut lire, écrit en lettres d'or, qu'il s'agit de la demeure de Justice. L'inscription et la description de celle-ci est intéressante, puisque, par elles, Latini semble montrer à quel point la justice est capable du meilleur comme du pire. De l'autre côté de Justice, dans sa cour, siègent également quatre « maîtresses » (contre seulement deux dans le *Trésor*), à qui tout le monde semble obéir :

<i>Tesoretto</i> , vv.1316-1320 :	<i>Trésor</i> , II.91.13 :
E vidi i l'altra parte quatro maestre grandi e ali lor comandi si stavano ubidenti quasi tutte le genti ⁷ .	Mais avant tout il dit [« le maître » = Brunetto Latini] que la justice est principalement subdivisée en deux parties, c'est-à-dire la rigueur et la libéralité ⁸ .

¹ *Ibid.*, p.117-118. Traduction Levergeois, p.165 : « Je vis alentour séjourner à leur gré cinq grandes princesses et je vis qu'elles-mêmes soutenaient une grande conversation d'un riche enseignement ».

² *Id.*, *Trésor*, *op. cit.*, p.496. Cela dit, Latini parle de la « mesure » en première sous-vertu, alors même que dans le *Tesoretto*, il en fait un synonyme de « Tempérance » (cf v.1286). Pour chacune de ces sous-vertus, cf II.74-79.

³ *Id.*, *Il Tesoretto*, *op. cit.*, p.118. Traduction Levergeois, p.165 : « Ici demeure Fortitude que d'aucuns, parfois, ont l'habitude d'appeler Force du Courage ».

⁴ *Ibid.*, p.118. Traduction Levergeois, p.165, 167 : « Puis, je vis immédiatement quatre riches comtesses et des gens, rares mais nombreux, qui écoutaient ce qu'elles tenaient à dire ».

⁵ *Id.*, *Trésor*, *op. cit.*, p.518. Pour chacune de ces sous-vertus, cf II.82-89.

⁶ *Id.*, *Il Tesoretto*, *op. cit.*, p.118-119. Traduction Levergeois, p.167 : « je vis ailleurs la dame couronnée dans une salle pavée, qui menait grand train et parfois grand tapage ».

⁷ *Ibid.*, p.119. Traduction Levergeois, p.167 : « Je vis de l'autre côté quatre grande maîtresses, et presque tout le monde obéissant à leurs commandements ».

⁸ *Id.*, *Trésor*, *op. cit.*, p.548.

Or, dans le *Tesoretto*, après avoir ainsi décrit les différents royaumes desdites Vertus, Latini fait le bilan et en compte vingt (vv.1321-1326) :

Così, s' i' non misconto,
eran venti per conto
queste donne reali
che de le principali
son nate per lignaggio,
sì come dette v'aggio¹.

Ce passage, où Latini émet *hypothétiquement* avoir compté vingt vertus au total, a alors été interprété comme une erreur de calcul de la part des interprètes². En réalité, il nous semble que le compte pourrait être juste, le problème étant que, là encore, Latini semble s'être précipité, sans donner le détail de son calcul. Pour bien le comprendre, il nous semble alors absolument important de se référer, là encore, au *Trésor* - ce qui appuie ainsi à nouveau son antériorité³. Pour bien comprendre ce calcul, il faut également lire, un peu plus loin, l'intérêt que souhaite porter Latini à quatre vertus (ou sous-vertus) en particulier, à savoir : « Cortesia e Larghezza | e Leanza e Prodezza » (vv.1343-1344)⁴. Nous reviendrons plus tard sur l'intérêt porté par Latini sur ces vertus en particulier – car cela a également toute son importance – mais, avant cela, revenons au compte lui-même, en comparant les éléments du *Tesoretto* avec le *Trésor* (il conviendra de se référer à l'annexe n°6 en parallèle, afin de suivre au mieux l'explication qui suit).

Pour résumer un peu ce qui a été dit jusqu'à présent, dans le *Trésor*, Latini distinguait déjà entre les quatre vertus cardinales qu'il reprend dans le *Tesoretto*, à savoir : la prudence, la tempérance, la force et la justice. Chacune d'elle se divisait en plusieurs sous-vertus (c'est-à-dire en parties), de sorte que la prudence contenait la prévoyance, la garde, la connaissance et l'enseignement (soit quatre vertus) ; la tempérance contenait la mesure, l'honnêteté, la chasteté, la sobriété et la retenue (soit cinq vertus) ; la force contenait la magnificence, la confiance, la

¹ Id., *Il Tesoretto*, op. cit., p.119-120. Traduction Levergeois, p.167 : « Ainsi, si je ne m'abuse, ces dames royales étaient au nombre de vingt, dont les plus importantes étaient issues du haut lignage comme je vous l'ai dit ».

² Par exemple, pour ne citer qu'eux, INGLESE, Giorgio, *Il Tesoretto*, op. cit., p.119, n.1321 ; CARRAI, Stefano, *Poesie*, op. cit., p.73, n.1322 ; Levergeois, Bertrand, *Le Petit Trésor*, op. cit., p.167, n.3.

³ Antériorité largement prouvée, selon nous, dans la suite du poème où, après ce calcul, Latini renvoie à un autre ouvrage : « chi 'l vorrà trovare | cerchi nel gran Tesoro | ch'io farò per coloro | ch'anno il cor più alto ; | là farò grande salto | per dirle più distese | nela lingua franzese » (vv.1350-1356) : Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, op. cit., p.121-122. Traduction Levergeois, p.169 : « Mais qui voudra les trouver, il les cherchera dans le grand Trésor que j'ai fait pour ceux qui ont le cœur plus élevé. On y lira un grand saut que j'y fais pour en parler plus longuement en langue française ». (Nous avons déjà évoqué ce passage au début de ce chapitre, lorsqu'il était précisément question de la datation du *Tesoretto*.)

⁴ *Ibid.*, p.121. Traduction Levergeois, p.169 : « Courtoisie, Largesse, Loyauté et Prouesse ».

sécurité, la magnanimité, la patience et la constance (soit six vertus) ; et la justice contenait la rigueur et la libéralité (soit deux vertus). On dénombrerait ainsi ici dix-sept sous-vertus, accompagnées des vertus morales en elles-mêmes (soit quatre vertus), pour un total de vingt-et-une vertus. Dans le *Tesoretto*, bien que Latini ne nomme pas explicitement ces sous-vertus (comme on l'a dit) mais qu'il nous n'en donne que le nombre, le total est, lui aussi, de dix-sept sous-vertus, mais l'équation n'est pas la même que dans le *Trésor*. En effet, comme nous l'avons vu, il compte bel et bien quatre sous-vertus pour la prudence et cinq pour la tempérance (comme dans le *Trésor*), mais il en compte seulement quatre pour la force (contre cinq dans le *Trésor*) et quatre pour la justice (contre seulement deux, apparentes, dans le *Trésor*).

En effet, nous soulignons « apparentes » ici car, en réalité, il nous semble que Latini distingue bien quatre sous-vertus de la justice dans le *Trésor*. En II.91, il est effectivement dit expressément : « la justice est principalement subdivisée en deux parties, c'est-à-dire la rigueur et la libéralité »¹. Les interprètes en sont restés là, mais il nous semble que Latini en dise davantage. Au moment de définir cette deuxième partie de la justice, à savoir la libéralité (en II.94), il précise tout d'abord que celle-ci peut également s'appeler « courtoisie » puis, que celle-ci se distingue en réalité en deux sous-parties, car la courtoisie (ou la libéralité, donc) peut s'exercer à la fois « dans la volonté » - et dans ce cas elle correspond à la « bénignité » -, mais elle peut également s'exercer « en fait et en œuvre » - et, dans ce dernier cas, elle correspond à la « largesse »². Latini ajoute alors que c'est par l'exercice de ces deux dernières vertus, la bénignité et la largesse, c'est-à-dire en étant courtois à la fois par sa volonté et dans ses actes (au sens où il ne suffit pas que l'intention, ou la volonté, soit bonne pour que l'action le soit également, et inversement), que « nous sommes religieux envers Dieu Notre Souverain Père, pieux envers notre père et notre mère, nos parents et notre pays, aimants de tous, respectueux des anciens, miséricordieux avec les nécessiteux, non nuisibles aux plus faibles et cordiaux avec notre voisin ». Latini nomme ensuite chacune de ces actions - permises par la bénignité et la largesse -, quoique dans un ordre indistinct : « le don, la récompense, la religion, la pitié, la charité, le respect et la miséricorde »³. En ce sens, il nous paraît évident que Latini distingue non pas deux parties de la justice, mais bien quatre, en ajoutant à la rigueur et la libéralité (ou courtoisie) la bénignité et la largesse, ces deux dernières étant des manifestations de la courtoisie elle-même (presque comme des « sous-sous-vertus », si l'on peut dire). Avant de s'enquérir des vertus théologiques, qui seront examinées à la fin du livre II du *Trésor*, Latini

¹ Id., *Trésor*, op. cit., p.548, II.91.13.

² Ibid., p.550, II.94.1.

³ Ibid.

annonce donc déjà ici l'importance des vertus consistant à donner et à récompenser son prochain, et montre leur caractère essentiel afin d'« être religieux » - dans une perspective qui se veut donc orthodoxe – mais aussi d'être « pieux [...] envers notre pays » - dans une perspective explicitement patriotique ici. Par conséquent, le compte de quatre sous-vertus de la Justice indiqué par Latini dans le *Tesoretto* serait juste, si l'on inclut la bénignité et la largesse ainsi définies dans le *Trésor*. Cela dit, le compte n'est toujours pas le bon¹.

Reste effectivement le décompte plus problématique des sous-vertus rattachées à la Force. Dans le *Tesoretto*, pour rappel, Latini mentionne quatre sous-vertus, contre six dans le *Trésor* : magnificence, confiance, sécurité, magnanimité, patience et constance. Pourtant, il nous semble que ces six vertus sont bel et bien évoquées dans le *Tesoretto*, quoiqu'elles n'appartiennent plus aux subdivisions de la Force. Pour mieux comprendre ce déplacement opéré par Latini, il convient de se diriger quelques vers plus loin (vv.1335-1344), où Latini annonce vouloir se concentrer sur quatre (sous-)vertus particulières : la courtoisie, la largesse, la loyauté et la prouesse. Celles-ci ne viennent pas s'ajouter aux précédentes – sinon, le total des sous-vertus dépasserait celui établi par Latini, atteignant vingt-cinq² –, mais elles révèlent en réalité un autre raisonnement. Selon nous, Latini réutilise ici certaines vertus qu'il avait incluses dans son premier décompte (des dix-sept), tout en en ajoutant deux autres, empruntées à nouveau au *Trésor*. À cela s'ajoute, de manière encore plus implicite, la foi, qui sera abordée plus tard dans le *Tesoretto*, dans le passage consacré à la « Pénitence » - nous y reviendrons en temps voulu.

Expliquons-nous. La première de ces quatre vertus dont Latini souhaite traiter maintenant – parce qu'il s'agit, précisément, des vertus de l'univers chevaleresque par excellence, comme nous le verrons – est la « Courtoisie ». Comme nous venons de le souligner, Latini en fait un synonyme de la libéralité en *Trésor*, II.94 : « La libéralité est une vertu qui donne et fait un bénéfice. Cette même vertu est appelée courtoisie ; mais quand elle est dans la volonté, nous l'appelons bénignité, et quand elle est en fait et en œuvre, nous l'appelons largesse »³. La courtoisie s'insère ainsi dans les quatre (et non deux) vertus initialement comptées parmi la justice. La « Largesse », à son tour, est également, comme nous venons

¹ Prudence (+ ses 4 sous-vertus) + Tempérance (+ ses 5 sous-vertus) + force (+ ses 4 sous-vertus, désormais justifiées, dans le *Tesoretto*) + justice (+ ses 4 sous-vertus) = 21 (et non 20).

² Prudence (+ ses quatre sous-vertus) + Tempérance (+ ses cinq sous-vertus) + force (+ ses quatre sous-vertus, dans le *Tesoretto*) + justice (+ ses quatre sous-vertus) = 21 + courtoisie + largesse + loyauté + prouesse = 25.

³ *Ibid.*, p.550, II.94.1. Nous soulignons.

également de le mentionner (notamment par la citation susnommée), une sous-partie de la courtoisie (ou de la libéralité)¹.

Ensuite, Latini se penche sur la « Loyauté ». Comme nous pouvons le constater par ce qui a été dit jusqu'à maintenant, celle-ci n'est pas clairement répertoriée par Latini. Or, il nous semble que cette vertu s'apparente à la constance, elle-même considérée, dans le *Trésor*, comme une partie de la force. En effet, par définition (de ce qui en ressort, du moins, de notre analyse antérieure du livre II du *Trésor*), la loyauté est constituée de fidélité, de constance et de vérité. Dans le *Trésor*, la « loyauté » apparaît en fait à six reprises dans le livre II : trois fois par rapport à la religion², une fois par rapport à l'amitié³ et deux fois par rapport à la justice. L'autorité de Cicéron est à chaque fois rappelée par rapport à cette vertu, en particulier dans le cas de son lien avec la justice :

Cicéron dit : Nul ne peut être juste s'il craint la mort, la douleur, l'exil ou la pauvreté, ou s'il place contre la loyauté les choses qui sont contraires à cette vertu, c'est-à-dire que, s'il est heureux d'avoir la vie, la santé, la richesse ou autre chose qu'il fait contre la loyauté, alors il ne peut être juste⁴.

Autrement dit, la loyauté est une condition de justice, voire l'un de ses fondements. Cicéron l'affirmait effectivement dans le *De officiis* : « Le fondement de la justice est la loyauté, c'est-à-dire la constance et la vérité dans les paroles et les engagements »⁵. Et précisément, ce lien essentiel entre loyauté et constance est rappelé au livre III du *Trésor* :

« Tout comme un lieu sans port n'est pas sûr pour les bateaux, un cœur sans loyauté n'est pas constant envers ses amis » ; car un lieu sans port et un cœur sans loyauté sont semblables dans l'inconstance, les bateaux au port et le cœur loyal sont semblables à la sûreté⁶.

Ainsi, le lien entre la justice, la loyauté et la religion (au sens où ce qui les réunit n'est autre que la vérité, toujours en suivant le *Trésor*) est en fait constamment rappelé tout au long du *Trésor*. D'une part, la loyauté – écrite « *foi* » ou « *lealtà* » dans le *Trésor* – renvoie à la foi, c'est-à-dire la fidélité envers Dieu et ses commandements. Les saints sont ainsi considérés, symboliquement, comme des modèles de loyauté absolue envers Dieu, en tant qu'ils ont placé

¹ Cf encore *ibid.*, p.368, II.21.1 : « La largesse est le milieu entre le donner et le recevoir. Est donc large et libéral celui qui fait usage de son propre argent de manière légitime [...] ». On retrouve donc le compte juste des quatre vertus de la justice : rigueur, libéralité (= courtoisie), bénignité et largesse.

² Cf *ibid.*, p.568, 570, II.98.7-8.

³ Cf *ibid.*, p.574, II.102.2.

⁴ *Ibid.*, p.542, 544, II.91.3.

⁵ Cicéron, *Des devoirs*, *op. cit.*, p.27.

⁶ Brunetto Latini, *Trésor*, *op. cit.*, p.738, III.56.5. Suit d'ailleurs à ce passage un exemple portant sur les vêtements d'un chevalier, ce qui en fait d'autant plus une vertu à forte teneur chevaleresque.

leur foi avant leur vie. Dans ce cadre, la constance est essentielle car le croyant doit persévérer dans son engagement, malgré les tentations terrestres. De plus, dans le monde féodal et chevaleresque, la loyauté est également une valeur tout particulièrement importante, dans la mesure où les chevaliers font serment devant Dieu. D'autre part, la loyauté est rattachée à la justice, dans la mesure où elle permet d'assurer l'ordre social et politique. De même, dans l'environnement féodal, les suzerains font également un serment d'allégeance, celui-ci étant censé garantir leur loyauté envers les vassaux. La loyauté garantit donc la stabilité des pouvoirs et la constance parmi les hommes.

Toutefois, bien que nous supposions un lien, ici, entre loyauté et constance, il convient de noter que, dans le *Trésor*, Latini rattache explicitement la constance à la vertu de force, et non à celle de justice – un raisonnement qui nous semble précisément évoluer dans le *Tesoretto* (bien que cela a déjà pu être intuitionné par Latini dans le *Trésor*, comme nous allons le voir). La constance – que nous supposons donc devenir loyauté ici – apparaît comme une vertu à double appartenance, en tant qu'elle relève d'une part, de la force et d'autre part, de la justice. Cela expliquerait pourquoi, dans le *Tesoretto*, Latini ne la mentionne pas explicitement dans la cour de l'une ou l'autre Vertu. Son positionnement et même son appellation obéissent ici, ce nous semble, à d'autres logiques.

Alors que, dans le *Trésor*, la constance est appréhendée parmi les sous-vertus de la force (aux côtés de la magnificence, la confiance, la sécurité, la magnanimité et la patience), elle prend, dans le *Tesoretto*, une dimension plus ambivalente, précisément marquée par ce changement d'appellation – en passant à « loyauté ». La loyauté, en effet, présuppose à la fois la force (dans une éthique chevaleresque) et la justice (dans une éthique plus communale, selon la distinction proposée antérieurement par Witt). Alimenté par un nouveau contexte d'écriture, Latini se trouve effectivement dans un environnement – et donc aussi un imaginaire, à travers cette fiction vraie – plus disparate et composite. Dans le *Trésor*, il s'agissait d'énumérer les vertus cardinales traditionnelles, et de commenter l'*Éthique* aristotélicienne (lien aux textes anciens de l'éthique communale). Dans le *Tesoretto*, il s'agit maintenant de rassembler deux univers jusqu'ici considérés comme antinomiques (en se penchant donc également, comme on l'a vu, sur la littérature française, et plus précisément sur le cercle provençal angevin¹). La force, ici considérée, implique, par définition, la capacité à affronter la douleur et à faire face

¹ Comme nous l'avons déjà souligné, en 1246, Charles Ier d'Anjou avait épousé Béatrice de Provence, ce qui l'avait alors doté d'une assise dans la région, où il fonda une cour (Aix-en-Provence) très active composée de poètes et d'intellectuels. Celle-ci deviendra alors itinérante et s'exportera jusqu'à Naples, après la conquête par Charles du royaume de Sicile, dont il devient le roi en 1266. La cour de Charles d'Anjou est alors profondément centrée sur la poésie courtoise et les traditions occitanes des troubadours.

aux dangers sans faillir. Dans le poème, la constance (qui désigne cette force régulière face aux événements, nécessaire pour ne pas abandonner) continue d'exister, mais est plus empreinte de l'univers chevaleresque. Elle laisse ainsi place à la « loyauté », vertu caractéristique du code moral du chevalier, en tant qu'elle renvoie à la persévérance de celui-ci dans sa mission et à sa fidélité au serment d'allégeance. Dans le *Tesoretto*, l'ancienne « constance » du *Trésor* devient ainsi une vertu hybride nécessitant à la fois la force et la justice, dans la mesure où elle concerne à la fois la loyauté du chevalier envers son engagement guerrier (force) et son style de vie (en tant que cette même force ne doit pas dévier mais plutôt être régulée par la justice), mais elle concerne également la loyauté du citoyen (environnement populaire) envers la commune. Cette loyauté hybride s'exprime ainsi par la préservation de la concorde (symbolisée par la « corde ») et par l'attachement à la commune. Or, cette lecture nous semble déjà présente, quoique sous forme cristallisée, dans le livre III du *Trésor*, où Latini cite la « loyauté » parmi les douze qualités essentielles qu'un citoyen doit considérer au moment d'élire un seigneur – discours là encore rattaché à la vertu religieuse :

La douzième [chose à considérer pour élire le seigneur] est la somme de toutes les autres choses, c'est-à-dire qu'il ait une foi pure en Dieu et en les hommes, parce que sans la foi et la loyauté, la justice ne saurait être conservée¹.

La foi (loyauté envers Dieu) et la loyauté (foi en les hommes) sont donc des vertus absolument fondamentales pour le choix du futur dirigeant de la cité². La loyauté est donc une vertu particulière et hybride, tantôt conçue comme une vertu de la force et du courage (notamment chez le chevalier), tantôt comme une vertu de la justice (pour la classe chevaleresque et les classes populaires). Dans les deux cas, elle a à voir avec la vérité et son maintien en toutes choses (auprès de Dieu, auprès des hommes, auprès de sa cité)³.

Enfin, après la courtoisie, la largesse et ladite loyauté, Latini souhaite se pencher sur la « Prouesse » (ayons toujours l'annexe n°6 en regard). Dans l'idéal chevaleresque, la prouesse, c'est-à-dire la bravoure au combat (qui implique un certain dépassement de soi et qualifie alors le « héros ») est indéniablement une vertu de force. Dans le *Trésor*, qui n'envisageait pas autant que dans le *Tesoretto* cet idéal chevaleresque – car, rappelons-le, les enjeux n'étaient pas les

¹ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.797, III.75.13. Cf aussi III.79.3.

² Les onze autres « choses » à considérer pour ce choix sont son expérience, sa noblesse d'âme, l'amour qu'il porte à la justice, son intelligence, sa stabilité, qu'il ne soit pas avide d'argent ou d'autres désirs, son éloquence, qu'il ne soit pas dépensier, ni irascible, qu'il soit riche et qu'il ne tienne pas un autre engagement politique ailleurs. Cf annexe n°4.

³ Par exemple Id., *Tesoretto*, op. cit., p.147, vv.1871-1873 : « E vidi Lealtate | che pur di veritate | tenea suo parlamento ». Traduction Leverageois, p.203 : « Je vis Loyauté dont chacune des paroles s'inspirait de la vérité ».

mêmes lors de l'écriture – le terme de « prouesse » est toutefois convoqué à plusieurs reprises, notamment en relation avec la magnanimité (qui, elle, est considérée comme une partie de la force). C'est alors, ce nous semble, au tour de cette vertu d'être remplacée par celle de « prouesse » dans le *Tesoretto*, dans la mesure où les deux sont intimement liées.

En effet, au livre II du *Trésor*, nous trouvons déjà quinze occurrences du terme « prouesse ». Par exemple, au chapitre 4, Latini (en suivant le texte aristotélicien) dénombre trois types de vies humaines. La deuxième d'entre elles est décrite comme la « vie citadine », composée de « prudence, de prouesse et d'honneurs »¹. La prouesse est également souvent mobilisée pour illustrer, à titre d'exemple, la vertu qui doit se tenir dans le juste milieu (selon la doctrine d'Aristote)². La prouesse est ainsi conçue comme un synonyme de la force, mais à la condition qu'elle s'accompagne de sagesse, et devienne alors, par là même, magnanimité : « La magnanimité, qui est appelée force [...] »³. Là où la prouesse, nous l'avons dit, désigne la bravoure au combat et donc l'excellence physique et martiale du chevalier (on dit d'un chevalier qu'il est « preux » parce qu'il est fort), la magnanimité (qui peut également être appelée « grandeur d'âme ») désigne une noblesse morale – qui sera tout aussi importante dans l'enseignement du chevalier qui va suivre dans le *Tesoretto*. La magnanimité désigne la clémence de l'homme dans ses décisions et ses sentiments, sa générosité, sa capacité à pardonner et à ne pas être rancunier. Elle est aussi (dans le *Trésor*), ce qui « dispose l'âme à des choses élevées et méprise les personnes viles »⁴. Autrement dit, la magnanimité renvoie aussi au fait d'entreprendre de grandes entreprises.

Dans l'univers politico-culturel hybride du *Tesoretto*, un « bon » chevalier en est donc un qui se montre à la fois preux et magnanime : celui qui réalise des exploits (physiques ou moraux). Il ne suffit donc pas d'être un grand guerrier, mais il faut aussi développer la noblesse du cœur, c'est-à-dire la magnanimité. Lancelot incarne ce chevalier idéal, excellant à la fois au combat (prouesse) et sachant aussi pardonner et rester humble face aux événements (magnanimité)⁵. Ainsi, peut-on encore lire, dans le *Trésor*, à propos de la prouesse :

[II.10] Ainsi est la vertu, car elle se corrompt et se gâte par le peu ou par le trop, et se conserve et se maintient grâce à la moyenne entre les deux. Par exemple, la peur et la hardiesse corrompent la prouesse de l'homme, car l'homme qui a peur s'enfuit devant toutes choses et n'ose plus rien entreprendre, et le hardi entreprend toutes les choses et croit les mener à terme. En ni l'une ni l'autre

¹ Id., *Trésor*, op. cit., p.336, II.4.1.

² *Ibid.*, p.346, II.10.7 (où le terme apparaît trois fois) et p.354, II.17.1 (où il apparaît quatre fois).

³ *Ibid.*, p.520, II.82.1.

⁴ *Ibid.*, p.394, II.36.

⁵ Cf Chrétien de Troyes, *Le Conte du Graal*, dans Id., *Romans de la table ronde*, Le Livre de Poche, Paris, 2002.

nous ne trouvons de prouesse, mais celle-ci consiste à se tenir dans le milieu entre la hardiesse et la peur, et l'homme doit fuir les choses qui sont à fuir et affronter celles qui doivent être affrontées¹.

Cela dit, sans la complémentarité de la raison, la prouesse (c'est-à-dire la force toute seule) ne vaut rien :

[II.19] Le deuxième [c'est-à-dire le deuxième type de force ici] est par la prudence et par l'intelligence, par lesquelles œuvrent les hommes dans leur office et leur métier ; car nous voyons des hommes endoctrinés à la bataille qui font des actes de grande prouesse, parce qu'ils se fient à sa science [de la bataille], bien qu'ils ne soient pas véritablement forts, car lorsqu'ils connaissent le danger mortel lors de la bataille, ils s'enfuient et craignent plus la mort que la honte, alors que ceux qui sont vraiment forts prisent moins sa mort que la honte².

Enfin, pour conclure sur ce point, et pour montrer l'importance de relier la prouesse à la grandeur d'âme :

[II.82] Il est maintenant convenable que l'on parle des six parties de la force, et premièrement de la magnanimité. Ce terme signifie la même chose que « grand courage », « ardeur » ou « prouesse » ; parce qu'elle nous fait entreprendre par notre gré et de façon raisonnable de grandes choses ; je dis « de façon raisonnable » parce que nul ne doit entreprendre quelque chose contre la raison ; en cela que si quelqu'un attaquait un frère mineur, ce ne serait pas de la prouesse, mais un comportement de forcené³.

La prouesse peut donc être entendue dans son rapport avec la magnanimité ainsi définie, et nous aurions même une identification entre force-magnanimité-prouesse. Par conséquent, le compte final qu'expose Latini dans le *Tesoretto* nous paraît désormais plus juste :

- La prudence contient bien **quatre** parties (ou sous-vertus) : la prévoyance, la garde, la connaissance et l'enseignement ;
- La tempérance contient bien **cinq** parties : la mesure, l'honnêteté, la chasteté, la sobriété et la retenue ;
- La force en contient bien **quatre** (*Tesoretto*) : la magnificence, la confiance, la sécurité et la patience ;
- La justice en contient **quatre** : la rigueur, la courtoisie (libéralité dans le *Trésor*) qui contient en elle-même la bénignité et la largesse.

¹ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.346, II.10.7.

² *Ibid.*, p.364, II.19.4.

³ *Ibid.*, p.520, II.82.2.

- **Deux** vertus hors-catégories : la constance et la magnanimité (*Trésor*, sous la force exclusivement) ne sont désormais plus nommées comme telles et relèvent d'une autre logique, plus hybride (dont hors-catégories) :
 - La constance est devenue loyauté, étant à la fois une vertu appartenant à la force (loyauté envers un serment et une fonction : le chevalier, dont le style de vie doit désormais s'adapter à une nouvelle réalité) et à la justice (loyauté envers les autres, les amis, les parents, la commune, afin de garantir l'ordre social et politique) ;
 - La magnanimité est devenue prouesse (en tant que force conjointe à la raison dans une éthique à visée plus spécifiquement chevaleresque).

Nous arrivons ainsi à un total de **dix-neuf** vertus. À cela s'ajoutera, ultérieurement, la **foi**, sur laquelle nous reviendrons plus tard, mais qui ne pouvait pas faire partie des vertus « morales » ici exposées – de même qu'elle n'en faisait pas partie dans le *Trésor* mais était continuellement rappelée, rien que dans la « loyauté ». La foi, révélée comme vertu indispensable pour combattre les vices du monde terrestre – auquel Latini lui-même a succombé, comme il le confessera à son ami plus tard dans le poème – et indispensable pour cultiver les vertus, s'avèrera indispensable. Mais avant d'en dire davantage à ce sujet, il convient donc de se demander pourquoi Latini n'a-t-il pas exposé ce compte dans le *Tesoretto* et pourquoi ne pas avoir repris celui, initial, du *Trésor* ? Car, comme nous l'avons évoqué, son ambition nous paraît quelque peu différente et mouvante par rapport au *Trésor*, tout en n'oubliant pas ce traité pour autant (comme nous l'avons souligné), auquel il renvoie sans hésitation pour davantage de détails sur les vertus non expliquées dans le *Tesoretto* (« Di tutte e .iiij. queste | il puro senza veste | dirò in questo libretto ; | dell'altro non prometto | di dir né di rimare, | ma chi 'l vorrà trovare | cerchi nel gran Tesoro | ch'io farò per coloro | ch'anno il cor più alto | là farò grande salto | per dirle più distese | nela lingua franzese », vv.1345-1356¹).

Si l'on suppose que « Courtoisie » et « Largesse » sont donc classées sous « Justice », ainsi que « Loyauté » - alors que, dans le *Trésor*, la constance était rangée du côté de la force, avec la magnanimité que l'on nomme désormais « Prouesse » -, il est bien évident que, si les appellations changent (avec leurs significations et leurs desseins dans l'esprit de Latini, bien que cela ne soit pas si évident), leur emplacement change également. Latini ne pouvait plus

¹ Id., *Tesoretto*, op. cit., p.121-122. Traduction Levergeois, p.169 : « De toutes ces quatre-là je dirai la pureté, sans ornement, dans ce petit livre. Des autres, je ne promets pas d'en parler ni de les évoquer. Mais qui voudra les trouver, il les cherchera dans le grand Trésor que j'ai fait pour ceux qui ont le cœur plus élevé. On y lira un grand saut que j'y fais pour en parler plus longuement en langue française ».

respecter la classification d'antan (celle du *Trésor*) puisqu'il dit maintenant ouvertement vouloir ranger « Loyauté » (absente telle qu'elle dans le *Trésor*) du côté de « Justice ». En disant cela, il est contraint de retirer la constance de la force, car elle ne suffit plus : être constant dans ses actes, pour un chevalier – puisqu'il s'agit de mettre en lumière les vertus chevaleresques ici –, ne suffit plus. La « Loyauté » concerne aussi l'amour de Dieu et l'amour des hommes (de la commune), et se range ainsi du côté des intentions (justes) tout autant que des actes (forts). Un homme « loyal » désigne ainsi, avant la vertu chevaleresque de l'homme constant dans ses actions, celui qui est « loyal », c'est-à-dire constant et sincère envers son pays et envers son Dieu, qui respecte sa foi et les commandements divins, qui recherche la vérité en *amitié* (concorde civile) comme en *religion*.

Pour le dire encore autrement, « Loyauté » est donc rangée dans la catégorie de « Justice », en tant qu'elle permet de garantir une harmonie et une communion, voire un certain amour entre les hommes. Qui n'est pas loyal envers son prochain aura la possibilité de se tourner vers la pénitence, afin de reconnaître ses fautes (confession) et les regretter (contrition), de chercher à les corriger en accomplissant une réparation afin d'être purifié. La condition sera toutefois d'exprimer la volonté de réparer et de rendre justice là où celle-ci a fait défaut, c'est-à-dire là où il y a eu *déloyauté*. De la même manière, « Prouesse » (dans le *Tesoretto*) remplace (si l'on peut dire) la magnanimité (du *Trésor*), bien que les deux se pensent déjà un peu ensemble, dès le *Trésor*. Bien que Latini ait en tête les vertus chevaleresques ici, il n'oublie pas que la prouesse (ou la force, puisqu'il y a identification entre les deux) sans intelligence, sans raison, ne vaut rien. Un preux chevalier est en réalité à la fois quelqu'un de vaillant au combat (force physique) et de magnanime dans ses sentiments et ses actes (force mentale).

La question qui reste maintenant en suspens est finalement la suivante, et concerne notre qualification antérieure de vertus « hors-catégories » : si Latini choisit de compter la Courtoisie et la Largesse dans les vertus de Justice, pourquoi omet-il de compter (lorsqu'il présente les vertus, non quand il fait le décompte final, où l'on suppose qu'elles finissent donc pas réapparaître) Loyauté et Prouesse ? Le fait d'évincer Prouesse pourrait, à la limite, se comprendre par le fait qu'il identifiait magnanimité et force, et magnanimité et prouesse (donc aussi, indirectement, force et prouesse) dans le *Trésor*¹, ce qui aurait donc permis de ne pas la compter ici sous la Justice. Mais qu'en est-il de Loyauté ? Si celle-ci passe effectivement du

¹ Pour rappel : Id., *Trésor*, *op. cit.*, p.520, II.82.1-2 : « La magnanimité, qui est appelée force [...]. Il est maintenant convenable que l'on parle des six parties de la force, et premièrement de la magnanimité. Ce terme signifie la même chose que « grand courage », « ardeur » ou « prouesse » [...] ».

côté de Justice – comme Latini l’affirme en fait concrètement dans la suite du *Tesoretto*¹ - alors pourquoi ne compte-t-il pas cinq vertus au sein de Justice au moment de présenter le royaume de Justice ? Car, comme nous l’avons expliqué, le statut de Loyauté est précisément bipolaire : cette vertu appartient à la fois à la Justice, dans un cadre civique (il convient d’être loyal envers ses concitoyens, envers ses parents, envers son pays et envers Dieu²), et à la Force, dans un cadre chevaleresque (le chevalier devant respecter son serment et rester constant dans ses actes). Latini opère donc ici un choix stratégique, puisqu’il se dirige ici, on l’a dit, vers les vertus associées à la fois à l’univers chevaleresque et à l’éthique courtoise susmentionnée. Il justifie son choix, non seulement en raison de sa préférence accordée envers elles (« i’ credo e adoro | assai più coralmente | perché ‘l lor convenente | mi par più grazioso », vv.1337-1341), mais aussi parce qu’elles seraient plus connues par la plupart des hommes (« ch’ala gent’è in uso », v.1342). Aussi, ce chemin des vertus (dans le *Tesoretto*) nous semble bien plus correct que celui du *Trésor*, où il ne s’agissait que de traductions. Le public visé dans le *Tesoretto* nous paraît, du même coup, de plus en plus précis, puisque Latini laisse alors progressivement sa place, dans le récit, à un beau chevalier (v.1367), auquel ces quatre vertus prodiguent leurs enseignements respectifs (vv.1370-1570 pour Largesse, vv.1571-1856 pour Courtoisie (le plus long), vv.1875-1972 pour Loyauté et vv.1985-2170 pour Prouesse).

3.2.4.2. L’éducation « civique » du chevalier

Comme l’indique Witt, « il devint clair qu’en redéfinissant leur contenu, l’auteur cherchait à revendiquer ces vertus comme celles d’un citoyen »³, et non plus uniquement celles du chevalier. Cependant, à la différence de Witt, nous estimons que Latini ne se contente pas de réorienter les vertus dans une perspective exclusivement populaire et communale, mais qu’il cherche plutôt à articuler – voire à unifier – une éthique proprement chevaleresque avec une éthique civique, notamment à travers la fusion des « vingt » vertus évoquées précédemment. Cela confirme notre hypothèse initiale : le *Tesoretto* apparaît comme une mise en pratique concrète des enseignements théoriques développés dans le *Trésor*.

¹ Pour rappel : Id., *Il Tesoretto*, op. cit., p.122, vv.1358-1360 : « per dir come trovai | le tre a gran dilizia | in casa di Giustizia » (les « tre » en question étant Courtoisie, Largesse et, précisément, Loyauté).

² Et cela n’est pas sans rappeler l’affirmation du *Trésor*, p.570, II.99.1 : « [nous naissons premièrement par Dieu, puis par nos parents et par notre pays » (si ce n’est le *Tesoretto*, vv.166-169 : « ogn’om ch’al mondo vene : | nasc’e’ primeramente | al padre e a’ parenti | e poi al suo Comune »).

³ WITT, Ronald G., *In the Footsteps of the Ancient*, op. cit., p.198 [dans le texte : « it became clear that, by redefining their content, the author was out to claim these virtues as the ones belonging to a citizen »].

En effet, le *Tesoretto* donne forme, à travers la fiction et l'allégorie, aux enseignements exposés (de manière systématique) dans le *Trésor*. Ainsi, bien que le *Trésor* soit plus structuré conceptuellement parlant – notamment parce que Latini souhaite y exposer les sciences les plus élevées de la philosophie –, le *Tesoretto* en constitue une certaine exemplification, sans pour autant s'y subordonner. Il possède une autonomie propre, car il est non seulement unique dans le corpus de Latini et il se distingue d'abord par sa forme : il est rédigé en italien, et non en français, en vers, et non en prose. De plus, le recours au merveilleux et à l'allégorie confère au *Tesoretto* une force d'évocation imaginaire bien plus grande que celle de l'encyclopédie. Là où le *Trésor* (dans sa fonction encyclopédique, précisément) adopte une approche descriptive et réaliste pour présenter « le monde », le *Tesoretto* ouvre un espace symbolique qui permet d'aborder des réalités ineffables, autrement inaccessibles. Enfin, le poème apporte également une dimension psychologique en donnant vie aux Vertus à travers la fiction, favorisant ainsi l'identification du lecteur aux expériences intérieures du protagoniste (ce dernier prenant plusieurs formes). Ainsi, là où le *Trésor* cherchait à orienter le lecteur dans son rapport au monde extérieur, le *Tesoretto* le guide vers une exploration de son monde intérieur et intime.

En ce sens, à travers le *Tesoretto*, Latini nous montre la diversité de ses pratiques et son vœu d'adapter ces dernières aux publics potentiels ou effectifs de ses œuvres. Par là même, il creuse son rôle d'intellectuel, en se mettant au diapason avec les transformations et les variations de son époque et en orientant chaque discours (ou texte) à celles-ci. Le *Tesoretto* n'est donc pas, comme on l'a vu, un *Compendium*, c'est-à-dire un abrégé, qui serait de moindre mesure que le *Trésor*, mais plutôt un ouvrage complémentaire où Latini *élargit* la résonance de son propos, en optant pour une stratégie de communication différente. En récupérant explicitement du matériel de la littérature courtoise, c'est notamment au public français (lui-même déjà concerné par l'encyclopédie) qu'il s'adresse. Et, en écrivant en italien, c'est à un public extra-communal, ou du moins extra-florentin, que Latini aspire. Comme nous l'avons vu, cette fusion d'éléments hétéroclites ne nous apparaît pas tant comme un clivage entre un univers et un autre (entre deux mondes), que comme une fusion de plusieurs horizons culturels, où « éthique chevaleresque » et « éthique communal ou civique » se mêlent, dans une stratégie politique bien rodée. Le projet pédagogique de Latini dépasse les limites géographiques italiennes, et nous pouvons retrouver cette volonté brunétienne à travers la lecture des vers 1853-1856, c'est-à-dire à la fin des enseignements de Courtoisie, lorsque celle-ci prodigue au chevalier : « ssie largo e cortese | sì che 'n ogne paese | tutto tuo conveniente | sia tenuto

piagente »¹. Afin de démontrer la teneur hybride de la pédagogie éthique (mais aussi politique, plus largement) proposée ici par Latini, penchons-nous donc davantage sur le contenu des enseignements que les Vertus prodiguent audit chevalier.

Tout d'abord, dans les enseignements que Largesse prodigue au chevalier, elle lui conseille (entre autres choses) d'être vigilant dans la gestion de sa richesse et de dépenser allégrement, en se souvenant de son rang (vv.1401-1405). Cela nous semble constituer une donnée tout particulièrement retentissante dans la Florence post-1266 (après la bataille de Bénévent), où le pouvoir est désormais entre les mains du *Popolo* et où l'économie est désormais basée sur un modèle commercial constitué par des marchands et des banquiers. Dans le modèle bourgeois florentin, il convient donc de gérer convenablement ses finances, tout en favorisant la circulation des richesses afin de dynamiser le commerce².

Par ailleurs, parmi les enseignements prodigués par Courtoisie, celle-ci enseigne au chevalier qu'il est nécessaire d'être prudent dans son discours, notamment devant les assemblées. Cela renvoie à l'*ars concionandi*, dont nous avons pu parler dans la partie précédente, qui enseigne à rédiger des discours civiques lors d'assemblées ou de conseils (il s'agit, en d'autres termes, d'appliquer les règles de l'*ars dictaminis* aux discours oraux).

Chi la lingu' à adorna,
poco senno gli basta
se per follia nol guasta ;
e 'l detto sia soava
e 'l volgar non sia grave
in dir ne' regimenti,
che non puo' ale genti

far più gravosa noia:
consiglio che si moia
che spiace per gravezza,
che mai non si ne svezza;
e chi nonn à misura,
se fa 'l ben, si lo fura³.

Courtoisie revient également sur la signification de la « noblesse ». Elle explique ainsi au chevalier (et pour cause) qu'il ne suffit pas d'être issu d'une haute lignée ou de disposer de certains avantages afin d'être qualifié de « noble ». Il faut encore disposer de certaines vertus (qu'elle nomme vertus « courtoises », ce qui renforce la destinée chevaleresque du propos) pour se revendiquer comme tel. De plus, il est important, dit-elle, d'avoir enduré ou d'endurer un

¹ Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, op. cit., p.146. Traduction Levergeois, p.201 : « Sois généreux et courtois de sorte qu'en tous les pays ta condition dans son ensemble soit tenue pour agréable ».

² À ce sujet, nous renvoyons aux travaux de Cary J. Nederman déjà évoqués dans les parties précédentes : par exemple NEDERMAN, Cary J., « Nature, Sin and the Origins of Society : The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought », op. cit. ; « Commercial Society and Republican Government in the Latin Middle Ages: the Economic Dimensions of Brunetto Latini's Republicanism », op. cit. ; *Brunetto Latini's Commercial Republicanism*, op. cit.

³ Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, op. cit., p.134-135. Traduction Levergeois, p.187 : « Tes propos doivent être agréables, veille donc à ne pas être ennuyeux en parlant devant les assemblées publiques, car tu ne saurais causer aux gens un ennui plus pesant. Je conseille plutôt de mourir à celui dont la lourdeur déplaît, car jamais il n'en perdra l'habitude ».

certain labeur pour pourvoir à ce noble statut. Ce dernier se base davantage sur le mérite que sur l'hérédité, bien que, là encore, Latini admet (comme dans le *Trésor*) que la disposition des deux est encore mieux. Toutefois, en mettant ainsi l'accent sur l'importance du labeur, il nous semble que Latini insiste à nouveau, implicitement, sur l'importance des arts manuels (ou métiers mécaniques) dans la réalité communale. Nous pourrions effectivement faire un parallèle, ici encore, entre les vers du *Tesoretto* et un passage du livre III du *Trésor* :

<i>Tesoretto</i> , vv.1703-1706, 1720	<i>Trésor</i> , III.75.
Ma ben ci son persone d'alta condizione che ssi chjaman gentili: tutt'altri tengnon vili [...] chi non dura fatica sì che possa valere non si creda capere tra gli uomini valenti perché sia di gran genti; ch'io gentil tengo quegli che par che modo pigli di grande valimento e di ben nudrimento sì ch'oltre suo lignagio fa cose d'avantagio e vive orratamente sì che piace ale gente ¹ .	Cf annexe n°4 [parties en <i>italique</i> et gris].

Enfin, arrivent les enseignements de Loyauté, qui font grandement référence, là encore, à la position qu'il convient d'adopter lors des conseils communaux (vv.1939-1954) :

E vo' ch'al tuo Comune,
rimossa ogne casgione,
sie diritto e leale,
e già per nullo male
che ne poss'avenire
no llo lasciar perire.
E quando sé 'n consiglio
Sempre ti tieni al meglio:

né prego né temenza
ti mova i rria sentenza.
Se ffai testimonianza
Sia piena di leanza;
e sse giudichi altrui
guarda sì abondui
che già da nulla parte
non falli l'una parte².

Prouesse enseigne ainsi au chevalier – avec quelques interventions de « maestro » Latini – de ne pas se mêler des combats ou des batailles d'autrui, qui ne nous regardent en rien, sauf s'il s'agit de sa propre commune :

Ma, sse pur avnisse
che 'l tuo Comun facesse
oste o cavalcata,
voglio che 'n quell'andata

¹ *Ibid.*, p.139 et 140. Traduction Levergeois, p.191, 193 et 195 « Mais il est en effet des personnes d'une autre condition qu'on dit nobles. En raison d'une telle noblesse, ils tiennent tous les autres pour vils. [...] Celui qui ne souffre pas du labeur dont il puisse se prévaloir, qu'on ne le compte pas parmi les hommes de valeur sous prétexte qu'il est issu d'une noble lignée. Car moi je tiens pour noble celui qui semble familier de la valeur et de l'éducation courtoises, si bien qu'en dehors de son lignage il fait des choses de grande noblesse et vit assez honorablement pour plaire aux gens ».

² *Ibid.*, p.150-151. Traduction Levergeois, p.207, 209 : « Je veux qu'envers ta Commune, sans invoquer quelque prétexte, tu sois droit, loyal et qu'afin qu'aucun mal ne puisse lui arriver tu ne la laisses point périr. Et lorsque tu sièges au conseil, tiens-t'en toujours à la meilleure solution : que ni les prières, ni les menaces ne te fassent revenir sur une sentence sévère. Si tu dois témoigner, sois plein de loyauté. Et si tu juges autrui, veille à ce qu'aucune des deux parties ne soit lésée par l'autre ».

ti porte con barnagio
e dimostreti magio
che non porta tuo stato;
e dèi in ogne lato
mostrar tutta franchezza
e far buona prodezza.
Non sie lento né tardo,
che già omo codardo
nonn aquistò onore
ne divenne maggiore¹.

C'est sur ces paroles, évoquant explicitement le rapport que le chevalier doit entretenir avec la commune (sa défense ici), que se séparent, dans le récit, le chevalier et Latini. Jusqu'alors, celui-ci avait cheminé aux côtés de celui-là, partageant ainsi avec lui les enseignements des différentes vertus. Ce binôme, ainsi que le moment précis de leur séparation dans le récit – situé immédiatement après l'exposition des vertus courtoises reconfigurées dans un plus vaste projet « civique » – marque, selon nous, la perspective multipolaire et « européenne » (si l'on peut dire) que Latini souhaite donner à son poème, voire même son corpus à teneur éthique. Le monde chevaleresque rencontre le monde communal, le chevalier et Brunetto Latini font route ensemble, côte à côte, afin de suivre les enseignements des vertus et se préparer, ensemble, à l'action. Après ce bout de chemin passé ensemble, le chevalier « n'andò in sua terra, | ben apreso di guerra | e io [Latini] presi carriera » (vv.2173-2175)², afin d'aller à la rencontre, annonce Latini, de Fortune et d'Amour – bien qu'il ne va en réalité rencontrer que ce dernier.

3.2.4.3. Rencontre avec Amour et Pénitence de Latini : l'importance de la foi

Après avoir quitté le jeune chevalier, Latini poursuit donc seul son chemin et arrive aux abords d'un « bel prato » (v.2201), que Levergeois traduit par « un beau pré fleuri » (ce qui nous rappelle à nouveau les propos de Guillaume de Lorris dans le *Roman de la Rose*). La description du pré est, là encore, permise par l'énumération et le thème du merveilleux refait

¹*Ibid.*, p.159. Traduction Levergeois, p.221 : « Mais s'il arrivait cependant que ta Commune entre en guerre dans les règles ou mette sur pied une offensive à cheval, je veux qu'à cette occasion tu te comportes avec vaillance et que tu te montres supérieur aux devoirs qu'exige ta condition. Tu dois témoigner en tous lieux d'une bravoure sereine et faire preuve de ta valeur. Ne traîne et ne tarde point car jamais le lâche n'a acquis d'honneur ni ne s'est grandi ».

²*Ibid.*, p.160. Traduction Levergeois, p.223 : « fort instruit en matière de guerre, il regagna ses pénates et, moi, je me mis en route ».

surface : « Però s'io dubitai | o mi maraviglia » (vv.2219-2220)¹. Se rappelant du pouvoir de l'étendard (« sugello », v.163) que Nature lui avait donné, il reprend alors confiance et s'avance afin « di saper veritate | dele cose trovate » (vv.2231-2232)². Mettant alors en application ce qu'il vient d'apprendre auprès des Vertus, il demande « per cortesia » (v.2233) à des gens se trouvant là ce qu'est ce pré ainsi que ceux qui y logent : l'un d'eux lui indique qu'il s'agit de la demeure de « monsegnore, | ch'è capo e dio magiore » (v.2241-2242)³. Un peu plus loin, Latini aperçoit Plaisir, un enfant aveugle, portant des arcs, des flèches, des plumes et des ailes (ce qui fait penser à Cupidon). Autour de lui se tiennent quatre dames : « Paura e Disianza | e Amore e Speranza » (vv.2281-2282)⁴. Après avoir défini chacune d'entre elles⁵, en tant qu'elles se suivent et ont pour origine Plaisir (vv.2319-2324) et agissent d'abord individuellement puis en commun (vv.2335-2337), Latini montre qu'elles n'ont effectivement qu'une seule fin : « Amore » (v.2340), ou « Dieu d'Amour », selon Levergeois⁶. Cherchant à tout prix à s'échapper des flèches de Plaisir, afin de ne pas être touché par elles, Latini confesse cependant à son « caro signore » (v.2352) en être devenu la victime et avoir été touché. Cette confession permet en fait à Latini, à partir de là, de trouver un prétexte (celui d'avoir été touché par les flèches de Cupidon) pour excuser ses potentielles divagations émotionnelles dans ce qui va suivre. Du même coup, cela permet de s'excuser, auprès des lecteurs, des éventuels manquements dans le récit (par exemple la rencontre avec Fortune, absente alors qu'il l'avait annoncée dès le départ) : « Però, caro signore, | s'io fatto nel dettare | voi dovete pensare | che l'om ch'è 'namorato | sovente muta stato »⁷.

Poursuivant son récit, Latini narre alors sa rencontre avec Ovide, en train de rassembler les enseignements d'Amour (vv.2356-2362)⁸. En lui demandant pourquoi le jeune enfant ailé

¹ *Ibid.*, p.162. Traduction Levergeois, p.225 : « Ce qui l'emporta alors sur moi entre la crainte et l'émerveillement ? ».

² *Ibid.*, p.163. Traduction Levergeois, p.227 : « de connaître la vérité sur ce que je découvre ».

³ *Ibid.*, p.163-164. Traduction Levergeois, p.227, mais qui s'appuie, reprécisons-le, sur un autre manuscrit, où est écrit « monsegnore | ch'è capo e dio d'amore » : « le seigneur qui est Chef et Dieu d'Amour ». Inglesse précise alors, sur ce point, n.2242, que « magiore » signifie ici « il primo e più potente fra di lei », dont la dénomination précise est *Piacere*, au v.2272 – dont *Amore* n'est qu'une ministre (v.2282).

⁴ *Ibid.*, p.166. Traduction Levergeois, p.229 : « Peur et Désir, Amour et Espoir ».

⁵ Désir : vv.2287-2296 ; Peur : 2297-2306 ; Amour (courtois, selon Levergeois) : vv.2307-2312 ; Espoir : 2313-2318.

⁶ *Ibid.*, p.169 ; et Brunetto Latini, *Le petit Trésor*, *op. cit.*, p.233.

⁷ Id., *Il Tesoretto*, *op. cit.*, p.169. Traduction Levergeois, p.233 : « Aussi, cher seigneur, vous faut-il penser, si je m'égare dans ce récit, que l'homme amoureux est souvent d'humeur changeante ».

⁸ Ovide est effectivement l'auteur de *L'art d'aimer* (*Ars amatoria*) et de *Remèdes à l'amour* (*Remedia amoris*), deux poèmes traitant de ce thème. Le premier est une sorte de manuel de séduction (adressé à la fois aux hommes et aux femmes). Le second est complémentaire au premier et prodigue des conseils pour guérir après un amour douloureux et destructeur. Cf Ovide, *L'art d'aimer*, H. Bornecque (éd.), Les Belles Lettres, Paris, 2022 ; Id., *Les Remèdes à l'amour*, H. Bornecque (éd.), Les Belles Lettres, Paris, 2023. Sur ce sujet, cf BARTUSCHAT, Johannes, *La forma allegorica del « Tesoretto » e il « Dittamondo » di Fazio degli Uberti*, *op. cit.*, p.422 : « Per liberare il protagonista dai vincoli della passione e per superare i miti dell'amore cortese, è necessario l'intervento di un adiuvante, che questa volta non è una personificazione, ma un personaggio storico : Ovidio » [*Pour libérer le*

(Cupidon) est ainsi privé de la vue, Ovide enseigne alors à Latini, en langue vulgaire (par opposition à son latin classique) (vv.2374-2380) :

la forza d'amare
non sa chi no la prova :
“Perciò s'a te ne giova
cércat'i fra lo petto
del bene e del diletto,
del male e del'errore
che nasce per amore”¹.

protagoniste des liens de la passion et surmonter les mythes de l'amour courtois, l'intervention d'un adjuvant est nécessaire, qui cette fois n'est pas une personnification, mais une figure historique : Ovide].

¹ Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, *op. cit.*, p.170-171. Traduction Levergeois, p.235 : « celui qui n'a pas éprouvé la force d'aimer ne la connaît point : “Par conséquent, si cela t'est utile, cherche en ton for intérieur combien d'agréments, de plaisirs, de maux et d'erreurs peuvent naître de l'amour” ».

Autrement dit, il faut faire l'expérience de l'amour dans sa globalité et dans toute son intensité pour comprendre son essence. Il ne s'agit pas d'une notion abstraite et il ne suffit pas non plus de l'observer chez autrui, mais il faut ressentir l'amour, dans ce qu'il a de passionnel et de tourmenté, pour en comprendre toute la puissance. La présence d'Ovide n'est pas due au hasard ici, puisque Latini convoque ainsi une autorité classique, largement utilisée à son époque, notamment dans le milieu universitaire, aux côtés de Cicéron¹. À ce stade du récit, Ovide apparaît même comme le sauveur de Latini, qui se fait grièvement toucher par Cupidon, comme nous l'avons dit (« Così fui giunto, lasso, | e giunto in mala parte ! », vv.2388-2389²). Ovide le sauve : « Ma 'Vidïo per arte | mi diede maestria | sì ch'io trovai la via | com'io mi trafugai » (vv.2390-2393)³. C'est alors précisément ce passage que Ronald G. Witt interprète comme un dépassement de Latini, dans le *Tesoretto*, de l'autorité de Guillaume de Lorris, concernant l'amour, dans le *Roman de la Rose* :

Brunetto Latini profita également de la rencontre ultérieure de *Maître Brunetto* avec le *Dieu de l'amour* pour manifester son intention de corriger et de supplanter de Lorris en tant qu'autorité de l'amour. Il opposait ainsi sa vision négative de l'amour à l'érotisme courtois de ce texte français immensément populaire. Alors que de Lorris avait autorisé sa version de l'amour en s'appuyant sur l'*Ars amatoria* et *Amores* d'Ovide, Brunetto répliqua en introduisant le Ovide de *Remedia Amoris*, qui – vraisemblablement pour authentifier la langue vernaculaire toscane – « lui parla en italien » (v.2373), l'aidant à se libérer des commandements de l'amour et à retrouver le chemin de la vertu. Ainsi, Brunetto établit sa propre autorité littéraire à travers « une confrontation avec et une correction de l'utilisation d'Ovide dans la *Rose* »⁴.

Ainsi, Witt interprète le *Tesoretto* de Latini comme une intention claire de supplanter la culture française, afin de revendiquer la légitimité de se pencher sur l'enseignement des Anciens. Selon Witt, bien que les Français aient divertit et instruit les Italiens, Latini ferait parti de cette génération d'intellectuels qui auraient cherché à développer des valeurs davantage en

¹ Cf MABBOUX, Carole, « Être auteur aux côtés de l'*auctoritas* : Brunet Latin, Cicéron et la commune », *op. cit.*

² Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, *op. cit.*, p.171. Traduction Levergeois, p.235 : « C'est ainsi que je fus touché, hélas, et grièvement ! ».

³ *Ibid.*, p.171. Traduction Levergeois, p.237 : « Mais Ovide, de son art, me donna le pouvoir de retrouver le chemin sur lequel je m'étais égaré ».

⁴ WITT, Ronald G., *In the Footsteps of the Ancients*, *op. cit.*, p.198-199 [dans le texte : « Latini used the subsequent meeting of 'Master Brunetto' with the 'God of Love' to manifest his intention both to correct and displace de Lorris as love's authority. By implication, Latini contrasted his negative view of love with the courtly eroticism of the immensely popular French text. Whereas de Lorris had authorized his version of love by relying on the Ovid of *Ars amatoria* and *Amores*, Brunetto countered by introducing the Ovid of the *Remedia amoris*, who – presumably as a way to authenticate Tuscan vernacular – "spoke to me in Italian" (line 2373), helping free him from love's commands and regain the path of virtue. Thus, Latini established his own literary authority through 'a confrontation with and correction of the use of Ovid in the *Rose*' »]. La dernière citation est tirée de BROWNLIE, Kevin, « The Practice of Cultural Authority: Italian Responses to French Cultural Dominance in *Il Tesoretto*, *Il Fiore* and the *Commedia* », dans *Forum for Modern Language Studies*, 33 (1997), pp.258-269, p.264.

accord avec les besoins contemporains, ce qui était d'autant plus vrai en Toscane, où le système de valeurs traditionnelles (chevaleresques) ne coïncidait plus avec les enjeux commerciaux et l'accès élargi aux fonctions politiques¹.

Toutefois, dans la suite du récit, malgré les enseignements d'Ovide, Latini ne parvient pas à surmonter la douleur du chemin parcouru jusqu'ici et décide alors de s'en remettre à Dieu pour guérir. C'est à ce moment-là qu'il affirme devoir confesser ses péchés et les transmettre à son « intero amico » (v.2423). Dès lors, nous entrons non seulement dans un registre plus religieux – puisqu'il sera clairement question de développer la foi, la charité et l'espoir afin de pouvoir panser ses blessures – mais aussi dans une dimension plus orthodoxe du récit médiéval, dans la mesure où il s'agit, finalement, de s'en remettre à Dieu comme fin du voyage initiatique de tout homme. À partir de là, Latini adresse en effet une lettre de pénitence (à son ami mais, plus largement, à Dieu). Selon Inglese, ce texte (vv.2427-2876) est, en lui-même, autosuffisant² :

Questa *Penitenza*, o *Confessione*, si svolge come testo del tutto autosufficiente fino al v.2876 : è un'epistola "poetica", simile al più breve *Favolello* sull'amicizia (162 vv., settenari a rima baciata), che Brunetto scrive a Rustico Filippi, presumibilmente dalla Francia³.

Dans cette partie du *Tesoretto*, en effet, Latini s'adresse « Al fino amico caro », bien que les vers suivants pourraient également être applicables et adressables à Dieu :

Ti mando 'n queste carte
salute e 'ntero amore,
ch'i' non truovo migliore
amico che mi guidi
né di cui più mi fidi
di dir le mie credenze,
che troppo ben sentenze
quando chero consiglio
in tra 'l bene e 'l periglio⁴.

¹ *Ibid*, p.199 : « L'accent renouvelé mis par l'Italie sur la littérature et l'histoire de la Rome antique dans la seconde moitié du XIII^e siècle ne reflétait pas seulement un changement de goût, mais un abandon des valeurs médiévales (agricoles, monarchiques, ecclésiastiques), représentées par la culture française, au profit de valeurs plus adaptées à une société urbaine, Communautaire et laïque dans laquelle les carrières étaient plus ouvertes aux talents » [dans le texte : « The renewed Italian emphasis on ancient Roman literature and history in the second half of the thirteenth century reflected not merely a change in taste but a turning away from medieval values (agricultural, monarchical, ecclesiastical), represented by French culture, to values more fitting for an urban, communal, and secular society in which careers were more open to talent »].

² Cette idée avait en fait été déjà développée auparavant, par BERISSO, Marco, « Tre annotazioni al "Tesoretto" », dans *Filologia italiana*, 11 (2014), pp.15-40, en part. p.24-31.

³ INGLESE, Giorgio, *Nota al testo*, op. cit., p.30 [Cette Pénitence, ou Confession, se déroule comme un texte complètement autosuffisant jusqu'au v.2876 : c'est une épître "poétique", semblable au plus court Favolello sur l'amitié (162 vv., distiques rimés de sept syllabes), que Brunetto écrit à Rustico Filippi, probablement de France]. Pour le Favolello, que nous avons mentionné antérieurement, cf Brunetto Latini, *Poesie*, op. cit., pp.159-167.

⁴ Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, op. cit., p.174. Traduction Levergeois, p.239 : « j'adresse dans ces pages santé et amour entier. Car je ne trouve pas de meilleur ami pour me guider, ni personne à qui me fier davantage pour dire mes secrets, puisque tu me donnes de très bons conseils quand je te demande de trancher entre le bien et le danger ».

Commence alors une courte confession, touchant à la perception du monde de Latini, qu'il juge « non-mondo » (v.2458)¹. Il est d'ores et déjà intéressant de noter que le *Tesoretto* (si les hypothèses de datation que nous avons pu soulever s'avèrent exactes) constitue la fin d'un voyage : certes, celui du récit ici narré, mais aussi celui de l'activité intellectuelle de Latini, ou du moins de son activité proprement littéraire (nous ne comptons pas les oraisons ici, puisqu'il s'agit, a priori, de traductions qui s'insèrent dans une autre perspective). Il est donc surprenant qu'après tant d'efforts pour entreprendre ce travail encyclopédique – c'est-à-dire de description du « monde » –, lui-même alimenté et catalysé par le poème allégorique – travail d'introspection, mais aussi de redéfinition du monde politique communal –, Latini en arrive au constat décevant d'un monde perdu, d'un « non-mondo ». Ici, le constat est glaçant : le monde terrestre serait vain, car voué à la mort². Tout n'est finalement que *memento mori* et rappelle sans cesse la condition limitée de l'homme, malgré tous ses prestiges et ses exploits accomplis en cette vie. Tout cela pour revenir au présent et accentuer la vanité de la « guerra » (v.2507), ou encore de « argento e oro [...] gran tesoro » (vv.2511-2512). Nous serions en droit de nous demander si, à travers ces vers, tout de même assez explicites, Latini ne pense pas, métaphoriquement, à « ses » trésors (*Trésor* et *Tesoretto*) ?

Après ces considérations générales touchant à l'humaine condition, Latini en revient à sa personne et confesse ses propres péchés (vv.2519-2563) : « Ond'io di ciò pensando | e fra me ragionando | quant'io agio fallato | e come sono istato | omo reo peccatore [...] »³. Voulant trouver un remède à ses maux, il évoque alors le souvenir d'un séjour à Montpellier où il se confessa de tous ses péchés auprès des frères (vv.2539-2545). Malgré la gravité de son péché (« di smisurati mali | oltre che criminali ! » (vv.2549-2550), « più quasi che di morte » (v.1554)⁴) – dont on ignore la véritable signification –, Latini est finalement sauvé par l'un des frères et s'en retourne « mutato » (v.2558), transformé. Il invite alors son « cher ami » à en faire de même, d'aller chez les frères afin de confesser, à son tour, ses différents péchés, car, comme

¹ Selon les interprètes, il s'agit ici d'une litote propre au poète Guittone d'Arezzo (et que Levergeois traduit par « immonde »).

² « fallisca e pèra », v.2466 ; « disfatto e digiunto », v.2470 ; « non sai l'ora e quando | vèn quella che ti porta », vv.2474-2475, champ lexical alimenté par une série d'exemples : (Jules César) « morte », v.2483 ; (Samson) « non visse lungiamente », v.2485 ; (Alexandre) « giasce morte in fondo », v.2488 ; (Absalon, Hector, Salomon, Octavien) « non camparo un giorno | fora del suo ritorno », vv.2493-2494, etc. Cf *Il Tesoretto*, p.175-176. Traductions Levergeois, p.241, 243 : « ne dépérisses et ne s'abîme » ; « en pièces et en poussière » ; « l'heure et le moment où viendra cellme qui t'emporte » ; (César) « n'échappa point non plus à la mort » ; (Samson) « ne vécut longtemps » ; (Alexandre) « ci-gît dans les profondeurs » ; (Absalon, Hector, Salomon, Octavien) « ne vécurent pas un jour de plus que celui où la mort vint pour les chercher ».

³ *Ibid.*, p.177-178. Traduction Levergeois, p.245 : « En y pensant et en réfléchissant en mon for intérieur à ce que j'ai commis et combien j'ai été coupable et pécheur [...] ».

⁴ *Ibid.*, p.179. Traduction Levergeois, p.247 : « de[s] maux démesurés, de beaucoup plus que criminels ! » ; « presque plus que mortel ».

Latini, « sén tenuti | un poco mondanetti » (v.2560-2561)¹. Nous ne savons de quoi il s'agit, mais Latini l'invite plus spécifiquement, par la suite, à s'interroger sur les sept péchés capitaux : l'orgueil (vv.2564-2656), l'envie, la colère (vv.2657-2682), l'avarice (vv.2743-2814), la gourmandise et la luxure (vv.2815-2876). Exhortant à nouveau son ami à ne pas « cadere in peccato » (v.2873) et à être vigilant « che 'l mondo non ti 'mbardi » (v.2876)², comme cela a pu lui arriver, il s'empresse de reprendre sa route afin de rencontrer la Philosophie et les sept arts libéraux, en se détournant cependant volontairement de sa rencontre avec Fortune :

Poi che del peccato
mi son penitenziato,
e sonne ben confesso
e prosciolto e dimesso,
ch'io metto poco cura
d'andar ala Ventura³.

Par ce ralliement à Dieu et ses enseignements, Latini justifie donc le fait de ne pas se rendre auprès de Fortune, qui ne représente sans doute plus aucune utilité pour lui à présent. Poursuivant alors son chemin dans la forêt, Latini chevauche jusqu'à atteindre le mont Olympe (v.2898). Afin de décrire au mieux ce qu'il y voit, il annonce alors délaisser la rime pour passer à la prose (vv.2900-2902) et narre sa rencontre avec Ptolémée, « mastro di storlomia | e di filosofia » (vv.2933-2944)⁴, auquel il demande de lui expliquer la nature et le fonctionnement des quatre éléments, qui régissent tout sur cette terre. C'est alors précisément au moment où Ptolémée devait le lui expliquer, que le récit s'interrompt.

Ainsi, selon nous, la vertu de la foi nous paraît constituer la vertu manquante dans le décompte des « vingt vertus » exposées antérieurement par Latini, que nous avons longuement tenté d'élucider. Dans cette épître sur la pénitence de Latini – qui devrait en réalité être celle de tous les hommes –, le recours à la foi semble primordial, selon Latini, afin de ne pas succomber aux travers de la fortune et ne pas tomber dans ceux du monde terrestre. La référence aux enseignements divins est sans cesse évoquée, et seule la foi permettra de soigner les maux du

¹ *Ibid.* « nous sommes considérés comme un petit peu mondains ».

² *Ibid.*, p.194. Traduction Levergeois, p.267 : « sombrer dans le péché » ; « ne pas céder aux délices du monde ». Selon Antonio Montefusco, ce passage du *Tesoretto* a toute son importance car on y verrait précisément la volonté brunétienne d'éduquer les chevaliers dans un sens « marchand ». En mettant l'accent sur la question de la luxure (l'un des sept péchés capitaux présentés), Latini insisterait ainsi sur un langage propre aux marchands du XIII^e siècle et insérerait donc la réflexion religieuse dans une perspective éthique visant à réprimander le « riprovevole comportamento economico » (mauvais comportement économique). MONTEFUSCO, Antonio, « Banca e Poesia al tempo di Dante », *op. cit.*, pp.21-24, cit. p. 22.

³ Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, *op. cit.*, p.195. Traduction Levergeois, p.267 : « Puisque me voilà repenti de mes péchés, confessé, absous et délivré, je ne saurais guère me soucier d'aller à l'Aventure ». Nous soulignons : il s'agit ici de Fortune.

⁴ *Ibid.*, p.197. Traduction Levergeois, p.271 : « maître d'astronomie et de philosophie ».

pêcheur. Cette vertu (celle de la religion) ne pouvait pas être ralliée aux vertus morales, précisément en raison de son statut orthodoxe, mais aussi parce qu'elle constitue l'aboutissement d'un parcours initiatique : « L'insegnamento vi è concepito come un'attività aperta il cui senso di costruisce progressivamente durante il viaggio »¹.

Or, il nous semble tout à fait pertinent d'affirmer que Latini l'incluait déjà dans sa considération des Vertus. Le chevalier rencontré plus tôt ne pouvait pas (encore) y avoir accès, car il ne s'est pas encore repenti de ses péchés – et pour cause, cela a d'autant plus de sens si l'on pense au contexte communal et à cette nouvelle perspective « populaire » que Latini souhaite probablement emprunter ici. D'autre part, il nous paraît plus évident maintenant que l'adresse de l'ouvrage n'est pas exclusive à Charles d'Anjou ou à un quelconque personnage diplomatique de premier plan. Si cela était vrai dans le premier incipit du poème, l'ambition de l'ouvrage considéré dans son entièreté nous semble donc bien plus élargi, dès lors que Latini entend proposer une sorte de manuel didactique à vocation communale. « Communale », c'est-à-dire qui prenne en considération à la fois les nouvelles institutions, où le *Popolo* joue un rôle essentiel (et duquel fait partie Latini), mais aussi les anciennes élites traditionnelles, nobles et chevaleresques. En récupérant une éthique chevaleresque et courtoise largement diffuse dans le royaume provençal angevin, et en la fusionnant avec une éthique plus « communale » et civique, Latini souhaite ainsi s'adresser non seulement à la culture angevine, mais aussi à la classe chevaleresque italienne, qui doit désormais composer avec une nouvelle politique. Le chevalier (c'est-à-dire cette élite traditionnelle de laquelle Latini attend un changement) doit d'abord s'éduquer aux vertus morales, à l'éthique *populaire* et *civique*, que Latini s'attelle de dresser dès le deuxième livre du *Trésor* et qu'il illustre ici dans le *Tesoretto*, avant de se laver totalement de ses péchés passés à l'aide de la foi. À ce propos, rappelons d'ailleurs que, dans le *Trésor* également, l'enseignement des vertus théologiques arrive en dernier dans le parcours éducatif encyclopédique :

Jusqu'ici on a parlé des deux premières parties de la libéralité, c'est-à-dire de donner et de récompenser, et de ce que l'on doit faire ou ne pas faire dans l'un ou l'autre cas. Maintenant je veux avancer aux sept autres parties. Mais tout d'abord, je souhaite parler de religion, parce qu'elle est la plus digne de toutes les vertus qui appartiennent à la divinité, celle qui nous anime pour agir de sorte à parvenir à la vie éternelle, dépasse toutes les autres choses².

¹ BARTUSCHAT, Johannes, *La forma allegorica del « Tesoretto » e il « Dittamondo »*, op. cit., p.421 [L'enseignement est conçu comme une activité ouverte dont le véritable sens se construit progressivement au cours du parcours].

² Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.567, II.98.1. Cf aussi II.94.1.

Ainsi, il nous semble que la religion apparaisse ici comme absolument nécessaire à la loyauté, cette vertu dont nous avons dit qu'elle se situait entre la force (dans l'*ethos* chevaleresque) et la justice (dans l'*ethos* civique) : « Quiconque n'est pas fort et fier envers sa loi et envers sa religion, ne peut être un homme loyal, car comment celui qui n'est pas loyal envers son Dieu, pourrait être loyal envers les hommes ? »¹. Autrement dit, celui qui n'est pas constant et fort dans la loi qu'il se donne à lui-même et dans sa religion ne peut être loyal. « Loyal » consiste donc à l'être non seulement envers son serment (pour le chevalier), dans son mode de vie (à la fois pour le chevalier qui doit développer la justice pour ne pas sombrer dans la tyrannie de ses attributions, et pour le citoyen qui doit observer la justice envers ses amis, c'est-à-dire les autres citoyens, et la commune), mais aussi envers Dieu (cette dernière forme de loyauté présupposant en fait toutes les autres).

L'épître présente à la fin du *Tesoretto* et adressée à un « très cher ami » a donc toute son importance, puisque c'est grâce à elle que nous sommes en mesure de comprendre l'importance de la religion (ou de la foi) dans la formation et l'accomplissement de l'homme véritablement « loyal », c'est-à-dire « noble » (selon le sens que Latini prête à ce terme aux vv.1720-1732 et dont nous avons parlé en amont) et religieux (selon ce dernier enseignement en vers, « Pénitence », que nous livre Latini dans le *Tesoretto*). La présence renouvelée d'une dédicace (ou d'un prologue) et la signature de Latini démontrent cette importance : cette partie apparaît comme un réel tournant dans la quête (*l'iter*) et l'existence du protagoniste. Le *Tesoretto* nous semble ainsi placé dans une conception politique plus large que celle du *Trésor*, et ses destinataires sont multiples. Comme nous l'avons dit, Latini souhaite fusionner ici l'éthique communale et civique avec une éthique chevaleresque et courtoise, dont les intérêts doivent être désormais « raccordés », communs. Le premier incipit, où Latini nous met sur la voie potentielle du dédicataire Charles d'Anjou, ne signifie pas que ce dernier ait réellement eu le poème entre les mains, mais il permet avant tout à Latini d'ouvrir à un espace politique et culturel plus large, ou du moins mouvant, que celui de l'encyclopédie. En regardant le second incipit, on s'aperçoit effectivement des réelles attentes de Latini. Comme l'explique très bien Gianluca Briguglia, le second incipit doit en réalité être considéré comme le véritable incipit de l'œuvre, au sens où les véritables destinataires de Latini y sont mentionnés, à travers le souvenir de Roncevaux :

¹ *Ibid.*, p.566, 568, II.98.2.

Se Brunetto interroga ancora Montaperti non è certo per rivolgersi a Carlo d'Angiò o ai suoi vicari, che con quella battaglia non hanno nulla a che vedere e che a quell'altezza non erano ancora proiettati sul regno di Sicilia, che era ancora un affare tra Svevi. Se la visione di Brunetto è conseguenza della cesura della notizia di Montaperti, allora è soprattutto alla generazione degli esuli e alle loro basi sociali diversificate che Natura e le Virtù parlano¹.

Ce sont donc la présence des deux incipits qui délimitent l'espace culturel et politique dans lequel Latini ordonne son propre discours : « danno sostanza di progetta di cultura politica a un pometto come il *Tesoretto* »². Briguglia soutient ainsi que, si Latini insère Charles d'Anjou dans sa dédicace, c'est pour alerter (ou prévenir) les Florentins de sa génération qu'ils doivent œuvrer à l'élaboration d'un nouveau paradigme politique, dans lequel « l'elemento 'repubblicano', popolare, e quello cavalleresco, che sono il cuore della dialettica comunale, vanno tenuti insieme, in dialogo, e possono contaminarsi »³. Nous pourrions ainsi considérer le *Tesoretto* comme un code de conduite, un manuel de vertus destinés à des laïcs (aussi hétéroclites, au niveau culturel, que soient ces derniers). Les connaissances théoriques présentées dans le *Trésor* et remobilisées dans le *Tesoretto* par la personification de la Nature, des Vertus et, plus tard, lors de la Pénitence de Latini, doivent servir, tout autant que l'élévation morale du bon futur citoyen, à la construction d'un nouvel horizon culturel et politique⁴.

Émerge ainsi, dans le *Tesoretto*, l'idée selon laquelle il est plus que nécessaire d'instaurer et d'assurer une « concorde » communale. En ce sens, un dernier élément mérite, selon nous, une attention toute particulière et nous permettra de faire le lien avec le dernier chapitre de cette partie, qui concerne les traductions brunéliennes de trois oraisons cicéroniennes. Il s'agit du moment où, dans ses enseignements prodigués au chevalier, Prouesse – vertu centrale dans la tradition chevaleresque et courtoise, en tant qu'elle incarnait la valeur martiale du « preux chevalier » et marquait son engagement – évoque la nécessité de

¹ BRIGUGLIA, Gianluca, « 'Io, Burnetto Latini' », *op. cit.*, p.180 [Si Brunetto interroge encore Montaperti, ce n'est certainement pas pour s'adresser à Charles d'Anjou et ses vicaires, qui n'ont rien à voir avec cette bataille et qui à ce stade n'étaient pas encore projetés vers le royaume de Sicile, qui était encore une affaire entre les Souabes. Si la vision de Brunetto est une conséquence de la césure de l'actualité de Montaperti, c'est surtout à la génération des exilés et à leurs bases sociales diversifiées que s'adressent Nature et Vertu].

² *Ibid.* [ils donnent substance de projet de culture politique à un poème comme le *Tesoretto*].

³ *Ibid.*, p.181 [l'élément 'républicain', populaire, et celui chevaleresque, qui sont le cœur de la dialectique communale, sont tenus ensemble, en dialogue, et peuvent se contaminer].

⁴ Cf BARTUSCHAT, Johannes, *La forma allegorica del « Tesoretto » e il « Dittamondo » di Fazio degli Uberti*, *op. cit.*, p.419, à propos du *Tesoretto* : « Il desiderio di conoscenza del protagonista trova quindi il suo limite nella sua insufficienza morale che gli impedisce di compiere il suo viaggio. L'esposizione del sapere interagisce con la storia della crescita morale e intellettuale del protagonista. S'istaura così una dialettica tra l'enciclopedia e il racconto che genera una struttura non lineare, fatta di smarrimenti, situazioni di crisi, ripensamenti. Il poema non è la mera esposizione di un programma didattico, ma racconta la stessa difficile scoperta della verità » [Le désir de connaissance du protagoniste trouve donc sa limite dans son insuffisance morale qui l'empêche d'accomplir son voyage. L'exposition du savoir interagit avec l'histoire de la croissance morale et intellectuelle du protagoniste. S'instaure ainsi une dialectique entre l'encyclopédie et le récit qui génère une structure non linéaire, faite de confusions, de situations de crises, de remises en question. Le poème n'est pas la simple exposition d'un programme didactique, mais il raconte la même difficile découverte de la vérité].

l'éloquence dans les cas où il serait amené à se défendre, en tant qu'il s'agit d'une arme plus noble que celle physique et guerrière (vv. 1985-2016)

Dicoti apertamente

Che tu non sie corrente
A far na a **dir** follia,
che, per la fede mia,
nonn apres' à mi' arte
chi segue folle parte;
e chi brig'a mattezza
non fie di tale altezza
che non runivi a fondo:
nonn à grazia nel mondo.
E guardati ognora
Che tu **non facci ingiura**
Né forza a om vivente:
quanto sé più potente,
cotanto più ti guarda,

che la gente non tarda
di portar **mala boce**
a om che sempre noce.
Di tanto ti conforto
Che, se t'è fatto torto,
arditamente e bene
la tua ragion mantene.
Ben ti consiglio questo,
che, se tu col ligisto
atar te ne potessi,
vorria che lo facessi:
ch'egli è magior prodezza
rinfrenar la mattezza
con dolci motti e piani,
che venire ale mani

Plusieurs éléments ressortent de ce passage. Première chose : nous mettons en gras ceux qui se réfèrent directement au langage. Cela renvoie à nouveau, selon nous, à l'importance de maîtriser l'art du langage dans la société communale et donc, de mêler parole et pouvoir, c'est-à-dire de faire preuve d'éloquence et de sagesse, d'autant plus lors de moments de tensions. Deuxième chose : il est d'autant plus important, selon Latini, d'entretenir et d'avoir une bonne parole lorsque l'on est « più potente » (v.1998), c'est-à-dire plus puissant. Troisième chose, il est ici question d'un « ligisto » (v.2008), c'est-à-dire d'un avocat – statut que Latini lui-même ne manquera pas de rappeler pour qualifier Cicéron dans ses *volgarizzamenti* des oraisons cicéroniennes¹ - dont l'aide est plus que bienvenue dans ces moments de « tension ». Quatrième et dernière chose : Latini, qui parle à travers la figure allégorique de Prouesse ici, place dans une plus haute estime (noblesse) la valeur des mots que celle des armes. Intéressons-nous davantage à la signification de ces vers, en les analysant au regard du *volgarizzamento* des oraisons cicéroniennes produites par Latini.

¹ Nous y reviendrons, mais Latini fait effectivement précéder sa traduction des oraisons d'épîtres et, dans l'une d'elles, nous pouvons lire : « Questa è la diceria che fece Marco Tulio Cicerone, avvocato e maestro del parlare, dinanzi da Iulio Cesare [...] » : *Cicerone, Pro Ligario, Pro Marcello, Pro rege Deiotaro (Orazioni Cesariane). Volgarizzamento di Brunetto Latini, op. cit.*, p.229. Nous mentionnerons, à partir de maintenant, cette édition comme suit : « *Orazioni*, p.X, par.x », ou en indiquant directement le nom de l'oraison référée : « *Pro Marcello*, p.211, 10.2 ».

3.3. Illustration de l'importance du lien parole-sagesse-pouvoir : la traduction des oraisons cicéroniennes par Latini ou l'adaptation d'un contenu républicain à une éthique du discours civique

Une telle affirmation prend place dans un lieu stratégique du *Tesoretto*, car dans la littérature épique, la prouesse guerrière constitue la première qualité (si ce n'est la qualité principale) du chevalier, davantage que la prouesse rhétorique (si l'on peut dire). La qualité épique du chevalier, qui passe par une bravoure sans borne au nom de l'honneur, prend effectivement le pas sur la prudence, et donc la sagesse. Par exemple, dans *La Chanson de Roland*, chanson de geste rédigée anonymement à la fin du XI^e siècle, le protagoniste, sachant qu'il est en infériorité numérique face aux Sarrasins en approche, refuse de faire sonner son cor, comme le lui demande son compagnon d'armes, Olivier, préférant mourir avec gloire plutôt que d'appeler à l'aide (vv.1050-1090) :

Olivier dit : « Les païens viennent en force,
Et nos Français, il me semble qu'ils sont bien peu.
Roland, mon compagnon, sonnez donc votre cor :
Charles l'entendra et l'armée reviendra ».
Roland répond : « Ce serait une folie ! [...] »
Ne plaise à Dieu ni à ses anges
Que jamais, par ma faute, la France perde son honneur !
Je préfère mourir que subir la honte.
C'est pour nos coups que l'empereur nous aime ».
Roland est vaillant et Olivier est sage :
Tous deux sont de merveilleux vassaux¹.

Malgré les nombreuses insistances d'Olivier (dit le « sage »), Roland (le « vaillant ») refuse d'appeler à l'aide avec son cor, afin de préserver son honneur, coûte que coûte. On voit bien que, dans ce contexte, la prudence n'est absolument pas essentielle pour le héros et, ce faisant, celui-ci peut même être défini comme un héros « silencieux », puisque ce sont ses actes qui parlent pour lui (et il fait le choix de se taire, de ne pas appeler à l'aide). À l'inverse, dans la littérature courtoise, l'éloquence tend à devenir une qualité du bon chevalier, en tant qu'elle est liée à l'art de séduire. Par exemple, au début de *Perceval ou le Conte du Graal*, le protagoniste, élevé par sa mère dans la forêt, ignore tout du monde chevaleresque. Lorsqu'il voit arriver vers lui des chevaliers à l'armure brillante et étincelante, il les prend tout d'abord pour des diables et son vocabulaire cache celui d'un jeune homme ignare. Ce n'est qu'au fil du

¹ *La Chanson de Roland*, J. Dufournet (éd.), Flammarion, Paris, 1993, p.145 et 149, vv.1049-1053, 1089-1094. Nous soulignons.

récit et d'un long parcours initiatique (là encore) qu'il apprendra le langage approprié, c'est-à-dire le langage courtois, mais aussi les règles de la chevalerie¹. Dans le *Tesoretto*, comme dans les œuvres antérieures, Latini met l'accent sur l'importance de la parole, au-delà de l'action, si et seulement si elle est mêlée à la prudence. Il est ainsi plus important de « rinfrenar la mattezza | con dolci motti e piani, | che venire ale mani » (vv. 2013-1026)², et il est encore mieux de s'aider, pour ce faire, d'un avocat. Parallèlement, lorsque Latini fournit une traduction des oraisons cicéroniennes (bien que la composition des deux œuvres ne soit pas concomitante), il exemplifie (bien qu'indirectement) ce cas de figure et s'inscrit, du même coup, dans la culture dictaminale de son époque, en transposant les préceptes oratoires cicéroniens au contexte spécifiquement communal.

3.3.1. Hypothèses sur le contexte d'élaboration des *Orazioni* : état de la recherche

Le *Pro Marcello*, le *Pro Ligario* et le *Pro rege Deiotaro* sont des plaidoyers prononcés par Cicéron entre 46 et 45 av. n. è., c'est-à-dire peu après la guerre civile ayant vu s'affronter Pompée et Jules César (49-45 av. n. è.), ce dernier en ressortant vainqueur. Après avoir été écarté de la scène politique sous le régime de César, Cicéron (qui s'était auparavant positionné du côté de Pompée) prononce ces trois discours (portant chacun sur un thème particulier que nous verrons), afin de retrouver une certaine influence auprès de lui. Bien qu'il s'agisse, en premier lieu, de discours judiciaires, ils ont tous les trois une forte teneur politique et promeuvent, sous un éloge apparent de César (félicité à de nombreuses reprises pour sa clémence), l'engouement républicain de Cicéron (contre la dictature césarienne grandissante mettant à mal les institutions républicaines romaines). Lorsque Brunetto Latini entreprend de les traduire – et de les « vulgariser », comme nous le verrons – les oraisons connaissent alors une large diffusion.

Comme l'explique Cristiano Lorenzi dans le paratexte de son édition critique de ces *volgarizzamenti*, l'intérêt porté à ces discours repose sur un double aspect, à la fois stylistique (ou linguistique) et culturel :

I motivi di interesse del volgarizzamento sono molteplici: sotto il profilo stilistico e linguistico, innanzitutto, poiché l'opera costituisce un mirabile esempio di prosa d'arte, con Brunetto che plasma

¹ Chrétien de Troyes, *Perceval ou le Conte du Graal*, C. Méla (trad.), Le Livre de Poche, Paris, 2003, par exemple au début du récit, vv.105-160.

² Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, op. cit., p.153. Traduction Levergeois, p.213 : « refréner sa folie avec des paroles douces et modérées que d'en venir aux mains ».

il volgare fino a competere per rigore et raffinatezza con l'original ciceroniano, così che la sua lingua acquista, come ricordava Cesare Segre, "una forza interiore piena di fermenti"; ma anche del punto di vista culturale, dal momento che la traduzione delle tre orazioni si origina et trova giustificazione nel mutato contesto comunale fiorentino, nel quale del resto, proprio a partire da quegli anni, si assisterà all'affermarsi della grande stagione dei volgarizzamenti dei classici¹.

La traduction des oraisons par Latini s'inscrit ainsi dans un contexte particulier, duquel nous avons déjà discuté, à savoir les changements institutionnels en cours à Florence. La question de la datation précise des traductions reste cependant complexe :

Più complesso è la questione legata alla datazione dei tre volgarizzamenti. Nessuna indicazione fornisce infatti la tradizione manoscritta [...] : sintomatico dell'*impasse* è un certo silenzio degli studi in proposito, che – tranne rare eccezioni – non si pronunciano sul periodo di composizione della traduzione².

Néanmoins, Francesco Bruni, en s'appuyant sur l'épître (ou le prologue) qui précède la traduction du *Pro Ligario* sur laquelle nous nous pencherons ultérieurement, avait plaidé en faveur d'une composition tardive de ces *volgarizzamenti* par Latini, c'est-à-dire postérieure à son exil, lorsque Latini était déjà revenu à Florence. En effet, dans la mesure où Latini dédie cette traduction à l'un de ses amis qu'il précise « non sè letterato né usato in istrani paesi » (ni alphabétisé, ou lettré (dans le sens défini dans la première partie de la thèse), ni connaisseur des pays étrangers), cela laisserait entendre que cet ami n'a non seulement jamais vécu en dehors de l'Italie, mais en plus, qu'il ne parlait que l'italien, ceci obligeant Latini à traduire son texte en « comune parlatura » (langage commun, c'est-à-dire italien). Par conséquent, la traduction n'aurait pas pu être réalisée lors de l'exil en France³. Maggini avait également rejoint cette

¹ Cicerone, *Pro Ligario, Pro Marcello, Pro rege Deiotaro (Orazioni Cesariane)*. *Volgarizzamento di Brunetto Latini*, op. cit., 2ème de couverture [Les raisons de l'intérêt pour la traduction vernaculaire sont multiples : tout d'abord d'un point de vue stylistique et linguistique, car l'œuvre constitue un merveilleux exemple de prose artistique, Brunetto façonnant la langue vernaculaire au point de rivaliser en termes de rigueur et de raffinement avec l'original cicéronien, de sorte que sa langue acquiert, comme le rappelait Cesare Segre, « une force intérieure pleine de fermentations » ; mais aussi d'un point de vue culturel, puisque la traduction des trois discours trouve son origine et sa justification dans le contexte municipal florentin modifié, dans lequel, d'ailleurs, à partir de ces mêmes années, nous assisterons à l'affirmation de la grande saison des traductions vernaculaires des classiques].

² LORENZI, Cristiano, *Introduzione*, dans Cicerone, *Pro Ligario, Pro Marcello, Pro rege Deiotaro (Orazioni Cesariane)*. *Volgarizzamento di Brunetto Latini*, op. cit., pp.3-157, p.8-9 [Plus complexe est la question liée à la datation des trois traductions vernaculaires. En fait, la tradition manuscrite ne fournit aucune indication [...] : symptomatique de l'impasse est un certain silence dans les études sur le sujet, qui – à de rares exceptions près – ne se prononcent pas sur la période de composition de la traduction]. Il faut toutefois mentionner, comme le fait Lorenzi, l'étude de Julia Bolton Holloway, qui suggérait que les oraisons auraient été traduites avant l'exil de Latini : « Il [Latini] avait noté avec fierté qu'il possédait de nombreux textes de Cicéron, probablement avant son exil » : BOLTON HOLLOWAY, Julia, *Twice-Told Tales*, op. cit., p.259 [dans le texte : « He had noted with pride that he owned many of Cicero's texts, this probably being before his exile »]. Cela dit, Lorenzi précise l'état hypothétique d'une telle affirmation, dans la mesure où cette étude ne repose sur aucun véritable fondement.

³ Cf LORENZI, Cristiano, *Introduzione*, op. cit., p.9, qui cite lui-même (n.17) BRUNI, Francesco, *La prosa volgare e la narrativa in Toscana dalle origini ai primi decenni del Trecento*, dans G. Bàrberi Squarotti (dir.), *Storia della civiltà letteraria italiana*, I, Utet, Turin, pp.337-389, en part. p.349-350.

hypothèse, en s'appuyant, quant à lui, sur une donnée que n'avait pas pris en considération Bruni, à savoir l'existence d'une deuxième épître adressée au destinataire, dans laquelle :

l'auteur affirme di essere “molto guernito di libri”, tra cui “la diceria che [Cicerone] fece per Marco Marcello e quella che fece per lo re Deiotaro, e lla tencione tra lui e Salustio, e molte altre buone cose”, per poi dichiararsi disposto – se l'amico avrà gradito il primo volgarizzamento – a tradurre anche le altre opere in suo possesso¹.

En outre, Maggini avait mené une analyse textuelle comparative entre la traduction brunétienne du *Pro Marcello* et la *Rettorica*. Il constatait alors, dans la *Rettorica*, une récupération du matériel de l'oraison, mais dans une traduction beaucoup moins technique et précise que son *volgarizzamento* ultérieur, ce qui laisse suggérer une élaboration, ou du moins une adaptation plus tardive de celui-ci – et, d'ailleurs, dans un autre but².

Par ailleurs, Micaela Ricciardi et Giulio Cura Curà ont respectivement témoigné, plus récemment, en faveur de l'attribution des oraisons à Latini, par une analyse portant sur les habitudes de traduction de ce dernier³. Comme le souligne Lorenzi, on peut ainsi supposer, grâce à leurs études, « una maggiore autonomia e un certo affinamento delle potenzialità espressive del volgare nel rapporto col latino, caratteristiche che indurrebbero a collocare le tre orazioni volgari in una fase successiva dell'”apprendistato traduttivo” del Latini »⁴. En effet, seule l'oraison *Pro Ligario* est signée de la main de Latini. Elle est effectivement précédée d'une dédicace de Latini : « Al suo caro e verace amico L., Brunetto Latino salute e onore » qui, dans sa formulation, est d'ailleurs constitutive des normes épistolographiques médiévales (*Al suo...*)⁵. Comme nous l'explique Lorenzi, dans la tradition manuscrite, cette oraison apparaît toujours en première position et est suivie des deux autres, ce qui laisse suggérer que Latini en est bien l'auteur (ou le traducteur). Cette suggestion a été confirmée par l'étude attentive des

¹ *Ibid.*, p.7, qui cite également MAGGINI, Francesco, *I primi volgarizzamenti dai classici latini*, Le Monnier, Florence, 1952, p.16-28 [l'auteur affirme être « bien pourvu en livres », y compris « le discours [diceria] que [Cicéron] fit pour Marcus Marcellus et celui qu'il fit pour le roi Deiotaros, et la dispute [tencione] entre lui et Salluste, et bien d'autres bonnes choses », et se déclare ensuite disposé – si son ami aura apprécié la première traduction – à traduire également les autres ouvrages en sa possession].

² MAGGINI, Francesco, *I primi volgarizzamenti*, op. cit., p.20.

³ LORENZI, Cristiano, *Introduzione*, op. cit., p.7, n.14, qui cite lui-même RICCIARDI, Micaela, « Aspetti retorico-stilistici del volgarizzamento della 'Pro Ligario' di Brunetto Latini », dans *Critica Letteraria*, 9 (1981), pp.266-292 et CURA CURÀ, Giulio, « A proposito di Brunetto Latini volgarizzatore: osservazioni sulla 'Pro Marcello' », dans *La Parola del Testo*, 6 (2002), pp.27-52.

⁴ LORENZI, Cristiano, *Introduzione*, op. cit., p.10 [une plus grande autonomie et un certain raffinement du potentiel expressif du vernaculaire dans sa relation avec le latin, caractéristiques qui conduiraient à placer les trois discours vernaculaires dans une phase ultérieure de « l'apprentissage traductionnel » de Latini].

⁵ Brunetto Latini, *Prologo (Orazioni Cesariane)*, op. cit., p.161, pr.1.

manuscripts¹ ainsi que l'étude philologique des trois textes². Cette dernière a par exemple démontré le rapprochement lexical des oraisons entre elles, mais aussi avec la *Rettorica*, dont voici deux exemples³ :

- La traduction brunétienne (dans ces différents textes) du latin *opportunitas* (*Pro Marcello*, 6.3) par « acconciamento » (*Pro Marcello*, p.208, aussi présent dans *Rettorica*, 5.1, p.16) - que l'on peut traduire en français par « attitude » ou « disposition »⁴ - là où les autres vulgarisateurs contemporains de Latini traduisent par « agio », « acconcio » ou encore « agevolezza » ;
- La traduction du latin *res publica* par « comunanza di Roma » (*Pro Marcello*, 22.3, p.220 et *Rettorica*, 13, p.22 ; 20.9, p.42 ; 1.4, p.4), sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir ultérieurement.

Cela dit, au-delà des études philologiques, et sauf de rares exceptions, les chercheurs (qu'ils soient issus des études italiennes, de l'histoire médiévale, des études littéraires ou encore de l'histoire de la philosophie médiévale) ne se sont pas beaucoup penchés sur les *volgarizzamenti* des oraisons cicéroniennes de Latini, surtout si l'on compare cela aux études menées sur les œuvres antécédentes, plus particulièrement le *Trésor*⁵. Récemment, seuls Cristiano Lorenzi, dans son édition critique récente des *Orazioni*, et Antonio Montefusco ont apporté de réelles et de très riches contributions à la considération exclusive et autonome des *Orazioni*. Pourtant, comme l'indique ce dernier, l'édition des trois oraisons proposées par Cristiano Lorenzi met pourtant particulièrement en lumière l'impact des *Orazioni* dans toute étude souhaitant se pencher sur Brunetto Latini, au point que leur étude puisse « diventare una

¹ Aujourd'hui, précise Lorenzi, l'identification de Latini comme auteur des trois oraisons ne fait plus de doute, depuis la première édition des oraisons de Luigi Maria Rezzi, puis sa confirmation par Francesco Maggini : cf LORENZI, Cristiano, *Introduzione*, *op. cit.*, p.7, n.12 et 13 et, pour les références, *Le tre orazioni di Marco Tullio Cicerone dette dinanzi a Cesare per M. Marcello, Q. Ligario e il re Dejotaro volgarizzate da Brunetto Latini*, L. M. Rezzi (éd.), Fanfani, Milan, 1832, ainsi que MAGGINI, Francesco, « Orazioni ciceroniane volgarizzate da Brunetto Latini », dans *Giornale storico della letteratura italiana*, 114 (1939), pp.191-208 ; et ID., *I primi volgarizzamenti dai classici latini*, *op. cit.*, en part. p.16-28.

² Cf aussi MONTEFUSCO, Antonio, « La politicizzazione popolare del tradurre: Brunetto Latini e le Orazioni Cesariane », *op. cit.*, qui revient en détail sur l'édition de Lorenzi. Nous reviendrons ultérieurement sur cette étude, devenue aujourd'hui fondamentale pour l'étude des oraisons traduites par Latini.

³ Pour les exemples qui suivent, cf LORENZI, Cristiano, *Introduzione*, *op. cit.*, p.8, ainsi que glossaire, pp.263-298.

⁴ Cf Brunetto Latini, *Rettorica*, *op. cit.*, glossario, p.137.

⁵ Pour les exceptions, nous en mentionnons ici quelques-unes, bien que presque aucune ne soit exclusivement consacrée aux *Orazioni* : FENZI, Enrico, *Brunetto Latini, ovvero il fondamento politico dell'arte della parola e il potere dell'intellettuale*, *op. cit.* ; CURA CURÀ, Giulio, « A proposito di Brunetto Latini volgarizzatore », *op. cit.* ; TANTURLI, Giuliano, *Continuità dell'Umanesimo civile da Brunetto Latini e Leonardo Bruni*, dans C. Leonardi (dir.), *Gli Umanesimi Medievali (Atti del II Congresso dell'« Internationales Mittelateinerkomitee », Certosa del Galluzzo, Florence : 11-15 settembre 1993)*, Edizioni del Galluzzo, Florence, 1998, pp.735-780 ; MABBOUX, Carole, *Cicéron et la Commune*, *op. cit.* ; et bien sûr (et cela constitue peut-être la seule exception) MONTEFUSCO, Antonio, « La politicizzazione popolare del tradurre », *op. cit.*

base di riflessione, finalmente solida, per un approfondimento dell'*opera omnia* brunettiana »¹. Ce sont surtout les deux textes de dédicaces, ou les paratextes entourant les traductions proprement dites (nous renvoyons ici à l'annexe n°7 pour leur traduction française) qui intéressent Montefusco. On peut effectivement y déceler l'ambition didactique de Latini, qui passe à la fois, là encore, par un usage du vernaculaire – en mesure, dit-il, de véhiculer toute la complexité du propos cicéronien – et par le soutien et l'accompagnement que Latini offre à son destinataire : malgré les difficultés apparentes, il faudra que ce dernier reste concentré dans sa lecture, et surtout dans la compréhension de celle-ci². Le fait même de faire précéder les traductions des oraisons par des prologues montre l'ambition didactique de Latini : elles remplacent ici le commentaire du texte source, et Latini y résume (en tant qu'auteur parfaitement autonome) le contexte d'élaboration du discours cicéronien. Comme l'explique Carole Mabboux :

Cette introduction lui permet de présenter les différents personnages intervenant dans la plaidoirie, lesquels voient [...] leurs fonctions prendre une tonalité médiévale. Cnaeus Domitius, légat de César, devient son « barone » et on trouve parmi les soutiens de Pompée un « conte di Cifalonia ». Cette dernière formulation est d'autant plus étonnante que l'île ionienne n'est jamais mentionnée dans le discours de Cicéron. Le traducteur se sert de ce titre pour désigner le beau-fils de Déjotarus, Tarcondarius Castor, qui a soutenu Pompée lors de la bataille de Pharsal. Cette fonction ne renvoie à aucune réalité antique, mais un comté de Céphalonie existe bien du temps de Brunetto Latini³.

Dans ce prologue est également utilisée la métaphore alimentaire, d'origine cléricale - qui sera réutilisée par Dante, notamment dans son *Convivio*⁴ -, en tant qu'elle appuie le plaisir de la dégustation et la lente digestion du texte par son ou ses lecteurs.

¹ MONTEFUSCO, Antonio, « La politicizzazione popolare del tradurre: Brunetto Latini e le Orazioni Cesariane », *op. cit.*, p.73 [devenir une base de réflexion, finalement solide, pour un approfondissement de l'oeuvre entière de Brunetto Latini].

² Cf annexe n°7, épilogue, [a].

³ MABBOUX, Carole, *Cicéron et la Commune*, *op. cit.*, p.129-130.

⁴ Dante, *Œuvres complètes*, *op. cit.* Dante reprend en effet cette métaphore pour offrir la connaissance à une table différente que celle où l'on mange habituellement le « pain des anges » (c'est-à-dire, symboliquement, la sagesse, philosophique et théologique). Cette métaphore renvoie à l'image de la « manne », terme qui renvoie à l'épisode biblique de pérégrination des Hébreux dans le désert, après leur sortie d'Égypte (par exemple, Moïse fait un don de nourriture aux Hébreux afin de les tester, chacun devant ramasser la nourriture selon ses capacités et ses besoins (Ex. 16 :4 et 16 :16-18)). Didier Ottaviani précise, à ce propos, que le « pain des anges » désigne symboliquement « la nourriture des pèlerins en chemin vers la sagesse, et celle-ci, qui est d'abord celle de Dieu et des anges dans leur Vision béatifique, est donnée à l'homme par les grands philosophes, sans doute inspirés. Dans ce pain se rejoignent les vérités issues de la raison et celles issues de la foi – la philosophie et la théologie –, formant une connaissance intellectuelle, degré le plus élevé du savoir humain, qui parvient presque à la perfection des anges » : OTTAVIANI, Didier, *Dante : l'esprit pèlerin*, Points, Paris, 2016, p.95. Dans le *Convivio*, l'allégorie de la nourriture sera réutilisée pour renvoyer à la méthode utilisée par Dante. Le but du traité sera, en effet, d'offrir un « banquet » de savoirs aux affamés (si l'on peut dire), c'est-à-dire à tous ceux qui n'ont pas eu la chance de siéger à la table des érudits, où l'on trouve ce « pain des anges » : « Oh bienheureux le petit nombre de ceux-là qui siègent à la table où l'on mange le pain des anges ! et malheureux ceux qui avec les aumailles ont commune nourriture » : cf p.276, I.1.7. Le banquet sera ainsi composé des miettes de ce pain que Dante aura pris soin de ramasser, mais également de viandes, afin de rassasier un maximum de personnes. Ainsi, là où la viande fera référence aux chansons écrites

De plus, le premier prologue (voir annexe n°7) permet de localiser davantage la période dans laquelle les *Orazioni* ont pu être traduites par Latini. Compte tenu de la tradition manuscrite de celles-ci (sur laquelle nous ne nous arrêtons pas en détail car cela ne touche pas notre domaine d'exploration), Latini aurait modifié le dédicataire de l'ouvrage, lors de l'assemblage des trois discours : « Al suo caro e vera amico L., Brunetto Latini salute e onore »¹. La lettre « L. » est certes, ambiguë, et son interprétation reste débattue, mais les premiers dédicataires mentionnés par Latini (dans une version antérieure donc : « messer Manetto » et un certain « Dedi Bonicontri ») permettent d'éclairer quant au contexte de rédaction des *Orazioni* : autour des années 1282-1290². Comme le souligne Antonio Montefusco, ils renverraient effectivement à des personnalités apparaissant dans des documents administratifs de l'époque : Dedi Bonincontri apparaît ainsi dans un acte de 1288, et possiblement Manetto Benincasa, syndicat florentin en 1284 (la même année que Latini), bien qu'il faille rester prudent quant à l'identification de ce dernier en raison du flou « messer », dans le texte - qui laisse toutefois supposer que cette personne avait un statut privilégié³. Même si l'identification de ces profils reste hypothétique, elle permet toutefois de nous orienter vers les années de composition des *Orazioni* par Latini, c'est-à-dire (nous dit Montefusco) « negli anni in cui a Firenze torna al potere un regime più seccamente popolare, in una fase che comincia nel 1282 e si radicalizza, come noto, con la rivoluzione di Giano della Bella (proprio vicino al decesso del grande, primo cancelliere di Firenze) »⁴. De plus, le fait d'abandonner des noms si explicites relèverait d'un choix stratégique de la part de Latini, afin de conserver une certaine discrétion politique. Cela pourrait également exprimer une réorientation du destinataire auquel Latini s'adresse ici (certainement plus collectif).

en vers, le pain renverra, quant à lui, au commentaire en prose rédigé par Dante – et ce commentaire sera double, puisqu'il dévoilera à la fois le sens littéral des chansons, mais aussi leur sens allégorique.

¹ Selon Montefusco, qui reprend là une suggestion de Lorenzi, le nom identifié ici (« L. ») constituerait « la decisione finale di Brunetto, all'altezza cioè dell'accorpamento, che [...] è d'autore » : MONTEFUSCO, Antonio, « La politicizzazione popolare del tradurre: Brunetto Latini e le Orazioni Cesariane », *op. cit.*, p.82 [la décision finale de Brunetto, c'est-à-dire au niveau de la fusion, qui est d'auteur].

² Cf LORENZI, Cristiano, *Orazioni*, p.150-151.

³ Cf MONTEFUSCO, Antonio, « La politicizzazione popolare del tradurre: Brunetto Latini e le Orazioni Cesariane », *op. cit.*, p.82-83.

⁴ *Ibid.*, p.83 [dans les années où un régime populaire plus sec est revenu au pouvoir à Florence, dans une phase qui a commencé en 1282 et est devenue plus radicale, comme on le sait, avec la révolution de Giano della Bella (juste au moment de la mort du grand, premier chancelier de Florence)]. Giano della Bella, issu du parti guelfe, sera effectivement à l'origine des Ordonnances de Justice de 1293, c'est-à-dire des réformes qui viseront avant tout à réduire le pouvoir et l'hégémonie des magnats, en les empêchant notamment d'accéder aux fonctions publiques. Les Ordonnances viseront notamment à renforcer le pouvoir des guildes (corporations) et permettront alors la domination progressive de la bourgeoisie marchande et de ces guildes à Florence. Cela dit, elles attiseront drastiquement les tensions entre magnats et *popolani* (membres des guildes), à tel point que Giano della Bella lui-même sera contraint à l'exil en 1295. Sur ce sujet (qui touche ici le *Secondo Popolo*), cf, entre autres, MAIRE VIGUEUR, Jean-Claude, *Cavaliers et citoyens. Guerre, conflits et société dans l'Italie communale, XIIe-XIIIe siècles*, *op. cit.*

À la question de savoir pourquoi Latini choisit, en particulier, ces discours cicéroniens, Monfescuso nous donne une justification intéressante :

Le orazioni, infatti, sono compose da Cicerone in un periodo di crisi della guerra civile romana, dopo la sconfitta dei pompeiani. Oltre a una riflessione sulla propria scrittura, in una fase piuttosto ravvicinata al rientro a Roma dopo la vittoria di Cesare, l'oratore, come ci avverte giustamente anche Brunetto, è stato "recuperato" da Cesare nonostante il rapporto con Pompeo [...]. In questo contesto, egli si dedica con energia a un progetto di pacificazione interna con i pompeiani: ed è a ciò che sono adibite le orazioni cesariane, il tema del trattamento dei nemici politici. Si capisce immediatamente come ci si trovi di fronte a un punto sensibilissimo per la storia politica fiorentina, in particolare quella del pieno Duecento. I due cambi di regime che seguono il decennio fondativo del primo popolo del 1250-1260 – ghibellino fino al 1265-1266, poi guelfo-angioino fino al 1273 ca. e oltre – è caratterizzato dal perfezionamento di un sistema punitivo, rivolto soprattutto contro i ghibellini, che si sganciava dall'amministrazione della giustizia per diventare persecutorio¹.

C'est le contenu moral et politique des discours qui intéresse Latini. Les thèmes qui y sont développés (le traitement des ennemis politiques ainsi que l'anti-césarisme) seraient ainsi particulièrement évocateurs pour Latini à l'époque de rédaction de ses traductions des oraisons. Afin de le mieux le comprendre, Montefusco se propose de retracer l'itinéraire à la fois socio-politique et littéraire de Latini, en gardant à l'esprit ces deux thèmes, afin d'identifier une date plus probante d'écriture mais aussi de positionnement politique. Il revient tout d'abord sur la lettre rédigée par Florence pour justifier le sort de l'abbé Tesauo Beccaria (décapité en 1258), de laquelle nous avons déjà fait mention, en tant qu'elle aurait été rédigée par Brunetto Latini lui-même. Pour rappel, cette lettre, écrite durant la première phase « populaire » de Florence, pointait du doigt les gibelins comme de véritables « criminali politici ». Cela avait provoqué un scandale politique de grande ampleur, compte tenu de la neutralité qu'incarnait l'abbé.

Durante il decennio popolare, la lettera redatta (in latino) per la decapitazione di Tesauo Beccaria (nel 1258) descrive una situazione in cui i ghibellini (soprattutto gli Uberti) sono soprattutto dei criminali politici, mentre nelle grandi opere dell'esilio (*Tresor* e *Rettorica*), la posizione cambia di poco, e semmai si allarga a un anti-cesarismo che è, essenzialmente, una interpretazione non tanto di una guerra civile (in cui si distinguono, quindi, i buoni, i guelfi, dai cattivi). L'approccio sembra cambiare decisamente con il *Tesoretto*, nel quale il committente-dedicatario è un ghibellino, come noto, sulla base di una idea di pacificazione che effettivamente scarsamente collima con il periodo

¹ MONTEFUSCO, Antonio, « La politicizzazione popolare del tradurre: Brunetto Latini e le Orazioni Cesariane », *op. cit.*, p.85 [Les discours furent en effet composés par Cicéron dans une période de crise de la guerre civile romaine, après la défaite des Pompéiens. Outre la réflexion sur sa propre écriture, dans une phase assez proche de son retour à Rome après la victoire de César, l'orateur, comme Brunetto nous le prévient aussi à juste titre, a été "récupéré" par César malgré sa relation avec Pompée [...]. Dans ce contexte, il se consacre énergiquement à un projet de pacification interne avec les Pompéiens : et c'est à cela que sont consacrés les discours césariens, le thème du traitement des ennemis politiques. Il est immédiatement clair que nous sommes face à un moment très sensible de l'histoire politique florentine, en particulier celle du XIIIe siècle. Les deux changements de régime qui suivirent la décennie fondatrice du primo popolo de 1250-1260 – gibelin jusqu'en 1265-1266, puis guelfe-angevin jusqu'en 1273 env. et au-delà – se caractérise par l'amélioration d'un système punitif, visant avant tout les Gibelins, qui s'est détaché de l'administration de la justice pour devenir persécutoire].

angioino di Firenze e quindi avrebbe, probablement, abbassato verso il 1272-1274, quando il trionfo guelfo-angioino cominciava infatti a mostrare qualche crepa¹.

En effet, après une période d'interrègne papal de trois ans, le nouveau pape Grégoire X est élu en 1271 et adopte une politique de méfiance vis-à-vis du pouvoir angevin dans le sud de l'Italie, qui tend à affirmer de plus en plus de poids dans le reste de la péninsule guelfe. Le pape mène alors deux projets de front : « la cessazione dell'interregno, con l'elezione di un imperatore (che avrebbe reso inutile la supplenza di Carlo come vicario in Toscana), e la pace tra le fazioni di Firenze »². Ce double plan, qui verra ses fruits autour de 1273, sera cependant de courte durée, explique Montefusco, puisque « l'elezione di Rodolfo d'Asburgo non sarebbe bastata a limitare il potere del re di Sicilia e dei suoi alleati, che nel 1274 avrebbero revocato i termini della pace stretta l'anno precedente »³.

Dans ce contexte, Montefusco montre alors en quoi le *Tesoretto* pouvait se dissocier, dans une certaine mesure, de la *Rettorica* et du *Trésor*, car Latini insistait davantage ici sur la nécessité de maintenir la concorde entre les communes, sans privilégier les intérêts de l'un ou l'autre parti⁴. Dans les oraisons, cette voie initiée dans le *Tesoretto* semble donc se poursuivre, voire même se consolider, et cela se voit notamment dans les prologues et l'épilogue qui bordent le texte, dans lesquels Latini nous donne un indice de la vocation de ses traductions, qui n'est plus la même que dans la *Rettorica* ou le *Trésor* par exemple. Cela peut notamment se faire voir à travers l'appréhension de la figure césarienne. Dans les *Orazioni*, et plus spécifiquement dans le *Pro Marcello*, Montefusco voit un changement de ton : César est appréhendé sous forme ambivalente (entre admiration rhétorique, qui avait déjà pu être souligné dans les œuvres

¹ Ibid., p.86 [Pendant la décennie populaire, la lettre rédigée (en latin) pour la décapitation de Thesaurus Beccaria (en 1258) décrit une situation où les gibelins (surtout les Uberti) sont principalement des criminels politiques, alors que dans les grandes œuvres de l'exil (Trésor e Rettorica), la position change un peu, et s'élargit au contraire à un anti-césarisme qui est moins, essentiellement, une interprétation d'une guerre civile (dans laquelle on distingue donc les bons, les guelfes, des méchants). L'approche semble changer de façon déraisonnable avec le Tesoretto, dans lequel le demandeur-dédicataire est un gibelin, comme on le sait, sur la base d'une idée de pacification qui correspond effectivement à la période angevine de Florence et devrait donc, probablement, être abaissée vers 1272-1274, lorsque le triomphe guelfe-angevin commençait en effet à montrer quelques fissures]. Cf annexe n°8.

² Ibid. [la cessation de l'interrègne, avec l'élection d'un empereur (qui aurait rendu inutile le remplacement de Charles comme vicaire en Toscane), et la paix entre les factions de Florence].

³ Ibid. [l'élection de Rodolphe de Habsbourg ne suffira pas à limiter le pouvoir du roi de Sicile et de ses alliés, qui en 1274 révoqueront les termes de la paix conclue l'année précédente].

⁴ Cf *ibid.*, p.86-87, où il cite, à ce titre, MILANI, Giuliano, « La guerra e la giustizia: Brunetto Latini e l'esclusione politica », *op. cit.*, p.47-48, pour sa considération de la spécificité du *Tesoretto* relativement à la *Rettorica* et au *Trésor* : « una generale considerazione sulla necessità, per una città, di essere amministrata in concordia, senza che gli interessi da una parte, quale essa sia, trionfino in modo esclusivo ; in secondo luogo, un nuovo giudizio secondo cui anche il bando dei ghibellini del 1258 era stato un atto di guerra, il che contrastava con il quadro che Brunetto notaio aveva fornito nell'epistola su Tesoro Beccaria » [une considération générale sur la nécessité pour une ville d'être administrée dans la concorde, sans que les intérêts d'un parti, quel qu'il soit, triomphent de manière exclusive ; en deuxième lieu, un nouveau jugement selon lequel même le bannissement des gibelins de 1258 avait été un acte de guerre, ce qui contrastait avec l'image que le notaire Brunetto avait donnée dans l'épître sur Tesoro Beccaria].

antécédentes, et méfiance politique). Il devient un exemple politiquement problématique revendiqué par Latini, et Montefusco interprète ce changement à la lumière du contexte florentin post-1282 et le lit comme une distanciation de Latini vis-à-vis de l'autoritarisme et du pouvoir personnel. Preuve d'une maturation de sa pensée politique, Latini n'appréhende plus de la même façon le rapport à la guerre et aux ennemis politiques. Comme le souligne Montefusco, cela serait notamment visible à travers les paratextes des *Orazioni* proprement dites, où Latini explique à son destinataire le contexte desdits discours cicéroniens.

Par ailleurs, dans la *Rettorica*, l'autorité de Cicéron était surtout utilisée dans une logique rhétorique, non politique¹. Dans les *Orazioni*, Latini entend précisément broser le portrait plus « politique » de Cicéron, comme nous allons le voir, et en cela, elles s'insèrent dans une « segnaletico di una temperie politica diversa »². L'enjeu est donc de comprendre les raisons qui ont poussé Latini à développer ces traductions des oraisons cicéroniennes, et dans quel contexte ont-elles pu lui apparaître plus importantes pour son auteur-traducteur-transmetteur.

Montefusco positionne ainsi la composition des *Orazioni* à une date stratégique de l'histoire politique florentine : « nel periodo preparatorio della pace del Cardinale Latino Malabranca, il cui lodo è firmato il 18 gennaio 1280 »³ (voir, là encore, l'annexe n°8 pour plus de clarté concernant le contexte). Montefusco revient sur l'importance de cet épisode diplomatique, par le prisme de ce qu'en racontent les chroniqueurs postérieurs (Dino Compagni, Giovanni Villani, ou encore Neri Strinati), pour en arriver au constat suivant :

In effetti, la pace del Cardinale Latino del 1280, che intende proprio far convivere pacificamente le varie tendenze della parte guelfa ed eliminare i motivi di attrito dovuti alla presenza ingombrante di Carlo d'Angiò, riapre lo spazio culturale di Firenze a una pluralità più consistente. A leggere il sontuoso documento del cardinale del 1280, in cui il trattamento dei ghibellini è uno dei punti cruciali del ragionamento sulla pacificazione, l'attualità delle cesariane sviluppa il suo intero significato. Si aggiunga il fatto che non solo il Latini compare tra i guelfi che ratificano, ma che vi compare anche, più volte, il Manetto Benicansa che una parte del ramo α trasmette come destinatario⁴.

¹ *Ibid.* Montefusco cite le passage de *Rettorica*, 100.1-7, p.126-127, où les louanges de Cicéron à l'égard de César sont insérées à titre d'exemple pour illustrer la bienveillance que l'on doit porter sur l'auditoire.

² *Ibid.*, p.90 [signalisation d'une température politique différente].

³ *Ibid.* [dans la période préparatoire de la paix du cardinal Latino Malabranca, dont la sentence fut signée le 18 janvier 1280]. Lorenzi, dans une étude récente, confirme cette datation possible : LORENZI, Cristiano, *Sul lessico di Brunetto volgarizzatore (e non)*, dans G. Briguglia et A. Montefusco (dir.), *Brunetto Latini, intellettuale medievale*, op. cit., pp.151-164, p.159 : « le tre tradizioni sono infatti di certo posteriori al rientro dall'esilio, ma forse saranno da collocare ancor più avanti, negli anni di poco antecedenti alla pacificazione del Cardinale Latino, come è stato di recente proposto » [les trois traductions sont en effet certainement postérieures au retour de l'exil, mais peut-être faudrait-il les situer encore plus loin, dans les années qui précèdent peu la pacification du Cardinal Latino, comme cela a été proposé récemment], en faisant ici référence à Montefusco.

⁴ MONTEFUSCO, Antonio, « La politicizzazione popolare del tradurre », op. cit., p.91 [En effet, la paix du cardinal Latino de 1280, qui entendait faire coexister pacifiquement les diverses tendances du parti guelfe et éliminer les motifs de friction dus à la présence encombrante de Charles d'Anjou, rouvrit l'espace culturel de Florence à une pluralité plus cohérente. En lisant le somptueux document du cardinal de 1280, dans lequel le traitement des

Ainsi, l'un des deux thèmes précédemment évoqués – le traitement des ennemis politiques – comme étant constitutif des oraisons serait tout particulièrement révélateur, aux yeux de Latini, dans un contexte diplomatique et politique qui entend précisément pacifier les relations avec entre les guelfes et les gibelins. Cela dit, selon Montefusco, les *Orazioni* précèderaient de quelques années cette dite paix de Malabranca de 1280 (qui fut, en soi, assez fastidieuse et complexe et ne dura qu'environ deux ans) : elles participent néanmoins à son élaboration et participe à ce projet conciliateur des communes italiennes. Toutefois, c'est précisément au cours de ces années de transition et de projection que le nom de Latini disparaît pratiquement de l'activité documentaire¹ et cela peut suggérer qu'il préparait cet événement, notamment à travers sa traduction des oraisons. Par là même, on trouve confirmation de la thèse selon laquelle le public des oraisons est différent de celui de la période précédente : cela ne pouvait alors qu'impliquer des changements et des choix de traduction différents. Il est donc intéressant de se pencher sur quelques lieux textuels nous permettant d'approuver ou de réprouver – ou du moins de tout simplement nuancer – l'anti-césarisme « républicain » de Latini.

3.3.2. Les *Orazioni* : les modèles de discours cicéroniens adaptés à de nouveaux enjeux communaux

Tout d'abord, il nous faut préciser le contenu de ces trois oraisons, bien que Latini les contextualise déjà dans ses prologues. Ainsi, comme nous l'avons déjà précisé, les trois discours cicéroniens s'inscrivent dans la période de retour de Cicéron à Rome, sous le règne de César. Dans le *Pro Ligario*, Cicéron entreprend la défense de Ligarius, accusé de s'être opposé à César lors de la guerre civile : il avait effectivement soutenu Pompée en Afrique, où il avait été envoyé en tant que légat (ou officier) sous le commandement de P. Attius Varus, partisan de Pompée. Après la défaite des Pompéiens (bataille de Thapsus, 46 av. n. è.), la majorité se soumettent ou sont tués. Ligarius, alors à Carthage et malade, est capturé et accusé par un rival, Tubéron, de s'être opposé à César dans le passé. Dans ce plaidoyer, Cicéron ne nie pas les faits,

gibelins est l'un des points cruciaux du raisonnement sur la pacification, l'actualité des césariennes développe tout son sens. À cela s'ajoute le fait que non seulement Latini apparaît parmi les guelfes qui ratifient, mais Manetto Benicansa apparaît également à plusieurs reprises, une partie de la branche a le transmettant comme destinataire].

¹ Sur les preuves textuelles de l'activité documentaire de Latini, cf l'étude récente de DE VINCENTIIS, Amedeo, *I nomi del maestro. Corpo documentario e identità politiche di Brunetto Latini*, op. cit.

mais insiste sur la loi du destin : Ligarius n'est pas un ennemi de César, mais il a malencontreusement été emporté, malgré lui, dans une série d'évènements qui l'ont dépassé. Il loue alors la capacité empathique de César, qu'il juge puissant également par sa clémence, au-delà des seules capacités militaires. Ces louanges sont retranscrites ainsi par Latini :

[1.4] E perciò, lasciando la via della controversia, tornerò la mia diceria tutta a sola la tua misericordia, la quale tu ài conservata a plusori, i quali ànno da tte ricevuto non solamente liberazione di colpa, ma perdonanza d'errore¹.

Dans le *Pro Marcello*, Cicéron adresse ses remerciements à Jules César pour avoir gracié Marcellus, sénateur et partisan de Pompée, qui avait été exilé après la guerre civile. Cicéron insiste à nouveau, ici, sur la clémence de César, qui ne fait qu'accentuer son pouvoir. Là encore, il s'agit d'un discours en faveur de la louange de César, quoique Cicéron y cache des allusions républicaines. Ce qui est intéressant ici, c'est que, dans sa traduction, Latini opère un changement en traduisant le latin *res publica* par « comune di Roma » :

[2.1] Che, essendo renduto Marco Marcello a voi signori sanatori ed al comune di Roma, pare a mme ch'a voi e al detto comune sia renduto non pure elli, ma cche vi sia ristorata la boce e l'autorità mia².

Ou encore, un peu plus loin :

[2.4] Dunque, Iulio Cesare, aperta m'ài l'usanza mia del dire, la quale a mme e alla mia usata vita era stata in questi tempi rinchiusa, e a tutti i sanatori e grandi Romani fatto segno e dimostranza di bene sperare del comune di Roma ; [3.1] ch'io intendo e veggio per molti e massimamente per me medesimo e quasi per tutti che, poi che tu ài renduto Marco Marcello al sanato e al comune, riscordandoti bene dell'offese fatte contre di te, te vuoli e desideri anzi porre ed innanzi tenere l'onore e lla grandezza dell'ordine de' sanatori e lla dignitate del comune di Roma alli tuoi dolori e alle tue sospessioni³.

Ainsi, derrière cet éloge manifeste de César se cache (dans l'esprit de Cicéron) l'encouragement de celui-ci à ne pas sombrer dans la tyrannie, afin de préserver la république

¹ Brunetto Latini, *Pro Ligario*, op. cit., p.166 [C'est pourquoi, laissant la voie de la controverse, je dirigerai entièrement mon discours vers ta miséricorde, que tu as réservée à plusieurs, lesquels ont reçu de ta part non seulement la libération de la culpabilité, mais le pardon de l'erreur].

² Id., *Pro Marcello*, op. cit., p.204 [Puisque Marcus Marcellus ayant été rendu à vous, seigneurs sénateurs et à la commune de Rome, il me semble qu'à vous et à ladite commune, vous a été rendu non seulement lui, mais que vous soit également restaurées ma voix et mon autorité].

³ Ibid., p.205 [Ainsi, Jules César, tu m'as ouvert l'usage de la parole, laquelle était fermée à moi et à ma vie quotidienne en ces temps-là, et à tous les sénateurs et aux grands Romains, tu as fait un signe et une démonstration des bons espoirs de la commune de Rome ; que je comprends et vois à travers plusieurs, et surtout à travers moi-même et presque tous que, puisque tu as rendu Marcus Marcellus au sénat et à la commune, te souvenant bien des offenses commises contre toi, tu veux et désires au contraire le placer et le tenir devant l'honneur et la grandeur de l'ordre des sénateurs et la dignité de la commune de Rome].

– que traduit Latini par « comune di Roma » (commune de Rome). Le parallèle avec la réalité communale du XIII^e siècle est ici explicite.

Enfin, le *Pro rege Deiotaro* est un discours prononcé en faveur du roi Deiotaros, accusé d’avoir voulu tuer César, par Castor, un rival. Le plaidoyer de Cicéron repose, cette fois, sur l’expérience et l’ancienneté du roi à Rome et son alliance perpétuelle avec ladite cité :

[6.2] Quale cittadino sarebbe che non favorasse quello re la cui etade tutta si ricordasse che fosse consumata nelle battaglie del popolo romano?¹

La stratégie de Cicéron (l’une des dernières, avant que le pouvoir tyrannique de César ne devinsse véritablement plus consolidé) repose ici sur le souvenir, mais encore sur la louange répétée dudit empereur, encore renforcée, ici, par des allusions au pouvoir suprême (là encore, sous forme de questions rhétoriques) :

[15.2] Ma cchi sarebbe sì manifesto peccatore che ‘l suo oste volesse uccidere nel cospetto di Dio? Chi sarebbe di tanta temeritade che volesse spegnere lo chiarissimo lume di tutte genti e di sempiterna memoria? Chi sarebbe sì sicuro e ardito che ‘l vincitore di tutto ‘l mondo non temesse?²

Ce qui est particulièrement intéressant par ces plaidoyers, au-delà de leur contenu (traitant de ladite thématique des ennemis politiques ici et des décisions de justice postérieures à la guerre), ce sont les choix de traduction opérés par Latini, afin de les rendre compréhensibles, accessibles, mais aussi et surtout parlants pour son époque. En tant que ces traductions s’insèrent dans la tradition des *volgarizzamenti* communaux, elles ont effectivement pour ambition de transmettre le texte original, tout en adaptant celui-ci aux connaissances dont dispose le ou les publics visés. Comme nous l’avions évoqué en amont, on pourrait alors parler, là encore, d’une « domestication » des textes anciens, pour reprendre le concept d’Alison Cornish³. Ici, cette domestication est d’autant plus nette que le traducteur – Latini – change parfois le sens du texte, en supprimant certains termes latins (intraduisibles en vulgaire italien), en n’en modifiant le sens ou encore, en ajoutant ces éléments. Dans ce cadre, comme le souligne très justement Carole Mabboux, les *volgarizzamenti* de Latini (y compris ces *Orazioni* donc) ne démontrent pas tellement un goût pour l’Antiquité (ici classique) en tant que tel, qu’une

¹ Id., *Pro rege Deiotaro*, op. cit., p.235 [Quel citoyen ne favoriserait pas ce roi dont il se souvient qu’il a passé toute sa vie dans les batailles du peuple romain ?].

² Ibid., p.242 [Mais qui serait si manifestement pécheur pour vouloir tuer son hôte sous les yeux de Dieu ? Qui serait si audacieux pour vouloir éteindre la lumière la plus claire de tous les peuples et de la mémoire éternelle ? Qui serait si confiant et ardent pour que le [plus grand] conquérant du monde entier ne craigne pas ?].

³ CORNISH, Alison, *Vernacular Translation in Dante’s Italy Illiterate Literate*, op. cit., p.1.

volonté de rendre accessible et utilisable ces écrits, à la fois à un public laïc, et dans un contexte bien particulier. Ces suppressions, remplacements et ajouts ne dénaturent pas pour autant la temporalité des anciens, mais leurs textes sont désormais transposés dans un cadre contemporain, démarche qui nécessite, dans son processus même, certains ajustements :

Ces traductions n'entendent pas conduire le public vers l'acquisition d'un bagage culturel permettant de comprendre le texte initial de rédaction ; elles font la démarche inverse, en transposant les éléments classiques dans les cadres quotidiens du lecteur, lexicaux comme conceptuels. L'écrit résulte d'un mélange entre mots du créateur et formulations du traducteur¹.

C'est en ce sens, selon nous, que le traducteur devient certes, auteur, comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises dans la thèse, mais aussi créateur. Dans le cas de Latini, les changements ou les adaptations des vulgarisations ne répondent pas uniquement à une question stylistique, mais concernent surtout une implication du traducteur, qui se revendique « auteur » aux côtés de l'auteur original, dans le cas de la *Rettorica* (ou il est le « sponitore » du texte cicéronien). Il en devient, par là même, également le « créateur », comme c'est le cas dans les *Orazioni*, à travers les paratextes mais aussi les choix de traduction plus francs opérés à l'intérieur des oraisons, « plus francs » car directement orientés, sans explication aucune, dans une direction communale et présente. Cette implication du traducteur-auteur-créateur est à la fois littéraire – bien qu'il n'en demeure pas moins déférent envers l'auteur du texte source² – mais aussi politique. Cela se voit, par exemple, dans le *Pro Ligario*, au moment du discours où Cicéron assume son rôle de médiateur pacifique entre Ligarius et César, et démontre sa bonne foi ainsi que sa légitimité en s'intégrant personnellement dans le débat. Toutefois, là où Cicéron prenait tout de même ses précautions en parlant de lui indirectement, en usant de la troisième personne du singulier, Latini traduit en utilisant directement la première personne, ce qui donne une autre dimension au texte, qui devient par là même plus engagée³ :

[6.1-3] Né infino a questo punto nonn ài ancora, Iulio Cesare, niuno segno di mala volontade che Ligario abbia avuto contre te; e perciò ti priego che tu consideri con quanta fede io difendo la sua questione, quando, difendendo la sua, manifesto la mia. O maravigliosa dolcezza piena di tutta pietade, degna d'essere lodata e predicata, e d'essere messa inn iscritta di perpetuale memoria! Che

¹ MABBOUT, Carole, *Cicéron et la Commune*, op. cit., p.127.

² Comme le précise Mabbout, en effet, que ce soit au début ou à la fin de sa traduction de *Pro Ligario*, Latini « invite son commanditaire à être bienveillant face à son travail, qu'il a réalisé du mieux qu'il pouvait, face à un latin cicéronien d'une grande difficulté », ce qui laisse entrevoir « la plus grande déférence à l'égard de l'auteur classique » : *ibid.*, p.130.

³ Brunetto Latini, *Orazioni*, op. cit., p.172, note : « io : il notaio introduce la prima pers. Laddove Cicerone aveva scelto, quale strategia comunicativa volta a dare maggior rilievo alle proprie parole, di utilizzare la terza pers. parlando di sé » [io [je] : le notaire introduit la première personne. Là où Cicéron avait choisi, comme stratégie communicative visant à donner plus d'importance à ses paroles, d'utiliser la troisième personne, en parlant de lui-même].

io, Marco Tulio, difendo dinanzi da tte un altro uomo, e dico che non fue in quella volontade nella quale confesso che fui **io** medesimo; né non temo li tuoi nascosi pensieri né non dotto quello che tti potrebbe essere dette da altri¹.

Parmi les autres rajouts/changements opérés par Latini, nous avons également relevé la traduction de *res publica* par « comune di Roma », de manière presque systématique tout au long des trois discours, et de façon assez récurrente – nous en comptons onze occurrences au total sur l'ensemble des *Orazioni* :

<i>Pro Ligario</i>	[2.3] Ed egli è bene certa cos ache, non essendo ancora niuna sospeccione di guerra né di battaglia, Ligario fu tramesso per lo sanato e per lo comune di Roma legato e ambasciadore in Affrica [...]. [7.1] Ma ove dico io queste parole ? Certo davanti a colui che, sappiendo tutto ciò, anzi ch'elli mi vedesse mi rendéo al comune di Roma [...]. [36.2] certo, quando tu l'avrai data, tu avrai donati tre fratelli non pure a lloro medesimi né a questa buona gente né a nnoi parenti, ma a tutto il comune di Roma.
<i>Pro Marcello</i>	[2.1] Che, essendo renduto Marco Marcello a voi signori sanatori ed al comune di Roma, pare a mme ch'a voi e al detto comune sia renduto non pure elli, ma cche vi sia ristorata la boce e l'autorità mia. [2.4] e a tutti i sanatori e grandi Romani fatto segno e dimostranza di bene sperare del comune di Roma [...] innanzi tenere l'onore e lla grandezza dell'ordine de' sanatori e lla dignitate del comune di Roma alli tuoi dolori e alle tue sospeccioni. [13.1] ché tutti noi, li quali predemmo l'arme non so per quale disavventura veramente misera e dolorosa al comune di Roma [...]. [19.3] ed anche di noi, li quali con teco nel comune di Roma ài voluto che siamo [...]. [22.2] che chi è quegli sì fuori del conoscimento di tutte le cose, sì rozzo nelle cose del comune, sì poco o niente pensante della sua salute e stato, di quello del comune di Roma [...]. [25.5] dunque, tu in questo caso porrai e disfinirai il modo della tua vita per equitade d'animo e non per la salute e utilità del comune di Roma ?

¹ Id., *Pro Ligario*, op. cit., p.171-172 [Et toi, Jules César, tu n'as pas encore donné de signe de mauvaise volonté de la part de Ligarius à ton égard ; et c'est pourquoi **je** te pris de considérer avec combien de foi **je** défends sa question [sa cause], quand, en défendant la sienne, **je** manifeste la mienne. Ô douceur merveilleuse pleine de toute compassion, digne d'être louée et prêchée, et d'être inscrite dans une mémoire perpétuelle ! Que **moi**, Marcus Tullius, je défends un autre homme devant vous, et **je** dis qu'il n'était pas dans la volonté dans laquelle **je** confesse que **je** fus **moi-même** ; **je** ne crains pas non plus tes pensées cachées ni ne comprends ce qui pourrait t'être dit des autres].

	[26.2] E sse questa fosse la fine delle tue grandi e sempiterno opere, che, vinti in battagli li tuoi avversari e nemici, il comune di Roma lasciassi in quello stato [...]
<i>Pro rege Deiotaro</i>	[3.1] lo quale è assente e molto amico del comune di Roma .

Comme Lorenzi l'explique en note de *Pro Ligario*, 7.1, cette traduction par « comune di Roma » était en fait assez fréquente dans les traductions vernaculaires médiévales : « del tutto usuale nei volgarizzamenti antichi (a fianco però del latinismo, altrettanto antico, *repubblica*, documentato ad es. nei volgarizzamenti di Bono Giamboni da Vegezio e Orosio e in Bartolomeo da S. Concordio) »¹. De même, Ennio Igor Mineo précise que « le poche volte che è necessario riferirsi alla situazione politica e alle istituzioni della sua città il termine adoperato è sempre 'comune', così come, in generale, 'comune' è il calco regolare del ciceroniano 'res publica' »². Mineo cite, à ce titre, la *Rettorica* où, dès le début, Latini adaptait le lexique cicéronien au contexte communal, en expliquant (dans son commentaire), les raisons de son choix :

1 [Traduction]	1.16 [Commentaire]
« Sovente e molto ò io pensato in me medesimo se lla copia del dicere e lo sommo studio della eloquenzia àe fatto più bene o più male agli uomini et alle cittadi ; però che quando io considero li dannaggi del nostro comune e raccolgo nell'animo l'antiche avversitadi delle grandissimi cittadi, veggio che non picciola parte di danni v'è messa per uomini molto parlanti senza sapienza » ³ .	« Et là dove dice "del nostro comune" altresì abassa del male, acciò che più cura l'uomo del proprio danno che del comune; e dicendo "nostro comune" intendo Roma, però che Tulio era cittadino di Roma nuovo e di non grande altezza; ma per lo suo senno fue in sì alto stato che tutta Roma si tenea alla sua parola, e fue al tempo di Catellina, di Pompeio e di Julio Cesare, e per lo bene della terra fue al tutto contrario a Catellina. Et poi nella guerra di Pompeio e di Julio Cesare si tenne con Pompeio, sicome tutti 'savi ch'amavano lo stato di Roma; e forse l'appella nostra comune però che Roma è capo del mondo e comune d'ogne uomo » ⁴ .

¹ Id., *Orazioni*, op. cit., p.172, note [tout à fait habituel dans les anciennes traductions vernaculaires (à côté du latinisme tout aussi ancien, *repubblica*, documenté par exemple dans les traductions vernaculaires de Bono Giamboni par Vegezio et Orosio et chez Bartolomeo par S. Concordio)].

² MINEO, Ennio Igor, *Popolo e ordine in Brunetto Latini*, op. cit., p.244 [les rares fois où il est nécessaire de se référer à la situation politique et aux institutions de la ville, le terme utilisé est toujours 'comune', tout comme, en général, 'comune' est le calque régulier de la 'res publica' cicéronienne].

³ Brunetto Latini, *Rettorica*, op. cit., p.3 [J'ai souvent et beaucoup pensé en moi-même si l'abondance de la parole et l'étude approfondie de l'éloquence avaient fait plus de bien ou plus de mal aux hommes et aux villes ; mais quand je considère les dommages causés à notre commune [res publica] et rassemble dans mon esprit les anciennes adversités des plus grandes villes, je vois qu'une grande partie des dommages est causée par des hommes qui parlent beaucoup sans sagesse].

⁴ Ibid., p.8 [Et là où est dit « del nostro comune » [de notre commune], cela diminue aussi le mal, de sorte que l'homme se soucie davantage de son propre mal que du mal commun ; et en disant « nostro comune » [notre

Néanmoins, ce qui attire davantage l'attention concernant le *res publica* latin, ce sont les autres traductions originales que propose Latini dans les *Orazioni*, en ce qui concerne exclusivement, selon Mabboux, « les institutions et les charges gouvernementales romaines »¹. Elle met alors en lumière, sous forme de tableau, les comparatifs entre le texte romain, en particulier le *Pro rege Deiotaro*, et la traduction brunétienne. Par exemple, il traduit « *in foro* » par « *nella corte* », ou encore « *exercitum* » par « *cavalleria* »². Ainsi, nous dit Mabboux :

La *res publica* romaine, régnant par son peuple et par son Sénat, équivaut ici à la commune médiévale. Brunetto transpose chaque concept dans le vocabulaire et l'horizon quotidien de ses concitoyens : le forum devient la cour et les diverses magistratures romaines se rangent derrière les *officialia* communaux. Par ailleurs, le traducteur simplifie les structures sociales romaines en rejetant la terminologie propre aux ordres sénatorial et équestre. Sous la plume de Latini, les chevaliers républicains impliqués dans le commerce en Asie deviennent donc des hommes d'armes. Il lui paraît plus correct de les distinguer dans son texte des marchands, faisant d'une spécificité institutionnelle et hiérarchique une caractéristique professionnelle³.

De plus, Latini ajoute parfois quelques données géographiques ou historiques, afin de « suppléer le manque de références classiques de ses lecteurs », ou encore (comme nous l'avions indiqué), il « simplifie le texte de Cicéron en supprimant les termes qui ne lui paraissent pas nécessaires à la compréhension générale du discours et qui ne connaissent pas d'équivalent médiéval »⁴. Malgré cela, comment interpréter, dès lors, ses autres choix de traduction et ses variations lexicales, notamment en ce qui concerne la traduction de *res publica* par autre chose que « *comune* » ou « *comune di Roma* » ? Par exemple, dans *Pro Ligario* [19.1] :

Né io non terrei così grandissima la tua grazia in me medesimo, se io credesse che tu m'avessi salvato come malvagio ; che già nonn è da credere che tu fossi stato degno della **generale signoria**, né che tu l'avessi bene meritata, se tu avessi voluta ritenere cotanta mala gente, salvando la dignitate⁵.

commune], j'entends Rome, puisque Tullius était un nouveau citoyen de Rome et de peu d'importance ; mais par sa sagesse, il était dans une position si élevée que toute Rome se tenait à sa parole, et c'était au temps de Catilina, de Pompée et de Jules César, et pour le bien de la terre il était totalement opposé à Catilina. Et puis, dans la guerre de Pompée et de Jules César, il se tenait avec Pompée, tout comme les sages qui aimaient l'Etat de Rome ; et peut-être l'appelons-nous notre commune pour ce que Rome est la tête du monde et la commune de chaque homme].

¹ MABBOUX, Carole, *Cicéron et la Commune*, op. cit., p.127.

² Cf *ibid.*, p.128 et Brunetto Latini, *Pro rege Deiotaro*, op. cit., p.235 et 245.

³ *Ibid.*, p.128.

⁴ *Ibid.*, p.129.

⁵ Brunetto Latini, *Pro Ligario*, op. cit., p.183-184 [Je n'aurais pas eu non plus une si grande estime pour moi-même, si je croyais que tu m'avais sauvé, moi qui étais un homme mauvais ; qu'il ne faut pas croire que tu aies été digne de la seigneurie générale, ni que tu ne l'aies bien méritée, si tu avais voulu retenir autant de mauvaises personnes, en sauvant ta dignité]. En note, Lorenzi précise ici que Latini utilise habituellement « *signoria* » pour traduire *imperium*, mais ici, il s'agit de traduire *res publica*.

Ici, le choix de traduction est assez unique, puisqu'il s'agit de la seule occurrence des oraisons (et même des écrits) où Latini parle de « generale signoria ». Le fait de faire précéder « signoria » par l'adjectif « generale » accentue le propos qui avait été celui du *Trésor*. En effet, ce qui comptait (déjà) pour Latini n'était pas tant la forme de gouvernement que les vertus qui devaient accompagner le bon gouvernant, le bon « seigneur », c'est-à-dire ce qui constitue une bonne « seigneurie »¹. Ce qui compte est le lien qui unit le seigneur et le peuple (la cité ou la commune). Comme l'explique Ennio Igor Mineo dans une étude récente dont nous avons déjà pu faire mention, c'est majoritairement sur le profil du « seigneur » que se concentre Latini – dans le *Trésor*, notamment en II.44 et dans la seconde partie du livre III, mais aussi, justement, selon nous, dans ce passage des *Orazioni*. Plus précisément, ce serait le « rapporto fra signore e comunità » qui l'intéresse² :

Certo, il re costituisce la forma paradigmatica di signoria; solo che l'ovvia verità secondo cui è re veramente solo il monarca che procura il bene del suo popolo, mentre è tiranno colui che fa l'opposto, tralasciando “le bien dou peuple”, vale per tutti i poteri personali, anche quelli temporanei, come nel caso dei podestà comunali, che svolgono una funzione comparabile a quelle delle autorità dinastiche (a partire del vero punto di congiunzione, la cura della giustizia), mentre il pericolo della corruzione incombe su tutti i regimi. Per cui, in generale, “*nulla può essere più utile a ciascun popolo e ogni comune che avere un signore giusto e un saggio governatore*”. Ovvero: “*Il compito del signore è di indurre il popolo al proprio vantaggio*”. La dialettica fra signore e popolo insomma rispetta sempre una doppia unità, da un lato del *genus* ‘signore’ e dall'altro del popolo come lemma espressivo della totalità comunitaria³.

¹ C'est en cela qu'avait précisément reposé la discorde entre deux passages, a priori contradictoires, du *Trésor* : d'un côté, le passage contenu en II.44.1 (sur lequel nous nous sommes déjà arrêtés), selon lequel, parmi les trois formes de gouvernement (seigneuries) existantes, celle des communes est supérieure à celle monarchique, point qui avait été confirmée en III.73.5-6, et de l'autre côté, le passage contenu en II.119.1, où Latini affirme que « Même s'il y a plusieurs formes de pouvoirs de diverses espèces, la plus digne relativement aux autres est celle des rois et celle qui consiste dans le gouvernement des cités et des peuples, c'est-à-dire la tâche la plus noble qui soit au monde » (*Trésor*, p.604). Or, dans ce dernier passage, est donnée une définition de la seigneurie dans son *genus*, dans son genre, et c'est précisément cela qui intéresse Latini à ce moment-là.

² MINEO, Ennio Igor, *Popolo e ordine in Brunetto Latini*, op. cit., p.247 [le rapport entre seigneur et communauté]. À la suite : « È qui, in questo rapporto, ancor più che nell'educazione all'arte della parola (che serve da strumento), il cuore della scienza pratica collocata al vertice della piramide di conoscenze intitolata *Trésor* » [C'est ici, dans ce rapport, encore plus que dans l'éducation à l'art de la parole (qui sert d'outil), le cœur de la science pratique placée au sommet de la pyramide du savoir intitulée *Trésor*].

³ Ibid. [Bien sûr, le roi constitue la forme paradigmatique de la seigneurie ; sauf que la vérité évidente selon laquelle est véritablement roi seulement le monarque qui assure le bien de son peuple, tandis qu'est tyran celui qui fait l'opposé, laissant de côté « le bien dou peuple », s'applique à tous les pouvoirs personnels, même temporaires, comme dans le cas des podestats communaux, qui exercent une fonction comparable à celle des autorités dynastiques (à partir du véritable point de connexion, le soin de la justice), tandis que le danger de corruption plane sur tous les régimes. Ce pourquoi, en général, « rien ne peut être plus utile à chaque peuple et à chaque commune que d'avoir un seigneur juste et un sage gouverneur ». Ou encore : « La tâche du seigneur est de diriger le peuple à son propre avantage ». La dialectique entre seigneur et peuple respecte donc toujours une double unité, d'une part du genre « seigneur » et d'autre part du peuple comme lemme expressif de la totalité communautaire]. Les passages cités ici sont issus du *Trésor*, II.44.

Avec ce choix de traduction dans le *Pro Ligario*, Latini semble donc accentuer ce qui nous semble être une subsomption (au sens d'inclusion ici) du régime communal dans une définition globalisante et une appréhension systématique des « seigneuries » comme forme de gouvernement se basant sur la justice et la recherche du bien commun, de la concorde¹. La seigneurie est ici « generale », à la fois dans son rapport essentiel au peuple, à la communauté, mais aussi (et cela est en fait directement lié au premier point) parce qu'elle désigne le *genre* qui englobe différents modes de gouvernement. La « generale signoria », qui traduit la *res publica* romaine ici, répond ainsi à la double exigence de Latini, c'est-à-dire adapter sa traduction à un public du présent – ce qui implique donc une transposition des éléments classiques dans un langage et un lexique contemporain –, mais également assurer une certaine cohérence avec ses écrits antérieurs, à vocation plus théorique (mais toujours didactique), comme la *Rettorica* et surtout le *Trésor*.

Toutefois, le renvoi (dans la traduction) au modèle *général* « seigneurial », c'est-à-dire, comme l'explique Mineo (bien qu'il ne parle que du *Trésor* ici), un « *genus di funzioni di governo [...], il cui profilo unitario prevale sulle specificità delle diverse tipologie locali di reggimento (dalla monarchia alla magistrature comunale)* »², semble bientôt dépassé par les autres choix de traduction opérés par Latini dans le reste des *Orazioni*. Comme nous le mentionnions, en effet, cette mention de « generale signoria » n'apparaît qu'une seule fois sur l'ensemble des oraisons et, de surcroît, en première position (si l'on ne compte pas les traductions récurrentes de « comune » et « comune di Roma »), dans le *Pro Ligario*. Si ce choix de traduction avait été observé tout au long des oraisons, nous aurions alors pu assumer cette première explication, en cohérence avec les propos du *Trésor*, mais la suite des traductions nous laisse perplexe. Par exemple, dans les passages suivants :

- *Pro Marcello* [22.2-3] : [...] che chi è quegli sì fuori del conoscimento di tutte le cose, sì rozzo nelle **cose del comune**, sì poco o niente pensante della sua salute e stato, di quello del comune di Roma, che non conosca che nella tua vita e nella tua guardia si contenga la sua, e che nella salute tua solamente dipendano tutte le cose ? E certo, pensando i giorni e lle notti, com'io debbo, solamente temo e pavento li avvenimenti dell'umana natura e lli non saputi assalti delle infermitadi e la fragilezza della natura comune, e d'ogni, con ciò sia cosa che lla **comunanza**

¹ Cf aussi *ibid.*, p.244 : « La prematura, teorica e pedagogica insieme, che traspare dal *Trésor* è quella infatti di riportare la fenomenologia delle forme politiche comunali al suo *genus*, mettendo dunque quelle in relazione, non in alternativa, alle forme monarchiche, e rendendo così più intellegibile un sistema politico di cui pure rivendicava le ragioni e la specificità » [*La prématuration, à la fois théorique et pédagogique, qui émerge du Trésor est en fait celle de ramener la phénoménologie des formes politiques communales à son genus [genre], les mettant donc en relation, non en alternative, aux formes monarchiques, et rendant ainsi plus intelligible un système politique dont il revendiquait aussi les raisons et la spécificité*].

² *Ibid.*, p.252 [*un genre de fonctions gouvernementales [...], dont le profil unitaire prévaut sur les spécificités des différents types de régimes locaux (de la monarchie à la magistrature communale)*].

di Roma debbia essere perpetua e senza morte, che lla sua vita domora ed è nell'anima d'uno solo uomo¹.

- *Pro Marcello* [24.1] : Ché già non su può negare che in cotale cittadinesca battaglia, in cotanto aspro volere d'animi e d'arme, la **città di Roma**, quasi abbattuta per le discorde de' cittadini e per battaglie, chente che fosse stata la fine della battaglia, non dovesse avere perduti li ornamenti della sua dignitate e lle difensioni della sua fermezza [...]².
- *Pro Marcello* [27.1] : Dunque, altro ci à ancora a ffare per compiere il tuo grande comandamento, in questo ài ancora a durare fatica: cioè che tu ordini **le cose comuni**, le quali tu possi usare in prima con grande pace e riposo³.
- *Pro rege Deiotaro* [27.1-2] : Per molti gradi d'uffici e di dignitadi che ricevette dal **popolo di Roma** è pervenuto e salito in grandezza ed in nome di re. Ancora, se alcuno tempo li rimase dalle battaglie del **popolo di Roma**, quello usava con noi, agiugnendo le nostre usanze, l'amistade, le noazioni alle sue, e le sue alle nostre; sì cche non solamente si dèe avere per noi gentile e caro signore, ma ottimo coltivatore e promovitore di nostri fatti ed accrescitore degli onori della città di Roma⁴.

Dans l'explication susmentionnée de Mineo concernant le *Trésor*, le recours au *genus* seigneurial permettait à Latini de passer sous silence l'expérience spécifiquement « populaire » de Florence, pour se concentrer davantage (avec un public plus élargi et international) sur le problème « dell'unità della comunità, dei suoi presupposti e della sua tutela »⁵. Or, cela était surtout vrai pour le *Trésor*, lorsque Latini était en exil. Mais lorsqu'il entreprend la traduction des oraisons, son activité publique a repris depuis un moment, et de ce que l'on en sait, de manière plus intense. Le thème de l'harmonie et de la concorde est donc, dès lors, appréhendé différemment, ou du moins dans un dessein quelque peu différencié par rapport aux œuvres antérieures. Ici, le rapport au « popolo » (comme objet social mais aussi politique) n'est plus

¹ Id., *Pro Marcello*, op. cit., p.220-221 [*qui est si ignorant de toutes choses, si ignorant des choses communes, si peu ou pas du tout préoccupé de sa santé et de son état, de celui de la commune de Rome, qui ne sait pas que dans ta propre vie et ta propre santé se trouve aussi la sienne, et que dans ta santé seulement dépendent toutes choses ? Certes, en pensant aux jours et aux nuits, comme je le dois, je ne crains et ne redoute que les événements de la nature humaine et les assauts inconnus des infirmités et de la fragilité de la nature commune, et je m'afflige, puisque la communauté de Rome doit être perpétuelle et sans mort, que sa vie demeure et soit dans l'âme d'un seul homme*]. En note, Lorenzi précise que l'on retrouve cette traduction de « *comunanza di Roma* » dans la *Rettorica* (par exemple 13, p.22).

² Id., *Pro Marcello*, op. cit., p.221 [*Parce que l'on ne peut pas nier que dans une telle bataille civique, dans une telle volonté féroce d'esprits et d'armes, la ville de Rome, presque détruite par la discorde des citoyens et par les batailles, quelle que soit l'issue de la bataille, ne doit pas avoir perdu les ornements de sa dignité et les défenses de sa fermeté*]. Le choix de traduire par « *città di Roma* » apparaît également en *Pro rege Deiotaro*, 10.3, p.238 et « *nostra cittade* » en 39.1, p.258.

³ Id., *Pro Marcello*, op. cit., p.223 [*Il y a donc encore quelque chose à faire pour accomplir ton commandement, et c'est à cela que tu dois encore travailler dur : c'est-à-dire que tu commandes les choses communes, dont tu ne puisses faire usage tout d'abord qu'avec une grande paix et un grand repos*].

⁴ Id., *Pro rege Deiotaro*, op. cit., p.250-251 [*Grâce aux nombreux degrés de fonctions et de dignités qu'il reçut du peuple de Rome, il atteignit et s'éleva à la grandeur et au nom de roi. De plus, s'il restait quelque temps après les batailles du peuple de Rome, il conversait avec nous, ajoutant nos coutumes, notre amitié, nos connaissances aux siennes, et les siennes aux nôtres ; afin qu'il soit considéré non seulement comme un seigneur aimable et cher pour nous, mais aussi comme un excellent cultivateur, promoteur de nos actions et un accréditeur des honneurs de la ville de la ville de Rome*].

⁵ MINEO, Ennio Igor, *Popolo e ordine in Brunetto Latini*, op. cit., p.252 [*de l'unité de la communauté, de ses présumposés et de sa protection*].

tout à fait le même, car le sujet concerne, comme nous l'avons dit, la question des rapports intra-communaux et celle du rapport à l'ennemi (ou aux ennemis) politique(s), dans le cadre de préparation de la paix. C'est donc le système communal italien, aspirant à une certaine mutation pacifique, qui nous semble davantage pointé du doigt à travers ces traductions brunétiennes des oraisons cicéroniennes. Le choix de traduire *res publica* (qui désigne, littéralement, rappelons-le, la « chose publique » ou encore le « bien commun ») par des expressions telles que « *comunanza di Roma* », « *città di Roma* » ou encore « *popolo di Roma* » n'est pas un choix neutre. Cela actualise le concept antique afin, non pas d'idéaliser le modèle ancien (la République romaine), mais plutôt de l'adapter à la réalité politique communale de cette fin du XIII^e siècle. Bien que le pouvoir des communes soit ici directement rattaché à la *res publica* romaine et que Latini revendique ainsi un certain héritage romain – ce qui n'est en fait pas une nouveauté à cette époque – il traduit surtout et avant tout l'idée qu'une nouvelle conscience politique doit être mise en place, contre une centralisation du pouvoir. Les traductions des oraisons s'inscrivent ainsi dans un projet politique et civique parachevé, qui a pour ambition d'appeler les citoyens autour « *del superamento degli odi civili, e grazie alla benevolenza del signore vittorioso* »¹.

Dans ce cadre, comme nous l'avons souligné, la qualité morale du « signore » est indispensable, notamment sa capacité à user des mots plutôt que des armes. Il n'y a pas d'image plus parlante pour illustrer le projet de pacification qui anime Latini au moment de la composition des *Orazioni*. De plus, comme nous l'avons souligné, au sein de celles-ci, Latini entreprend un portrait bien plus politisé de Cicéron que dans la *Rettorica* ou le *Trésor*. Comme nous l'expliquions ci-dessus, en effet, en préconisant à César d'être clément dans ses décisions et sage dans ses actes, d'exprimer de manière bienveillante ses sentences, Cicéron déguisait ainsi habilement, au sein de ses discours, des intentions républicaines. Lorsque Latini réalise une traduction « pragmatique » de ces oraisons, en faisant des choix de traduction éminemment dirigés politiquement (« *comune* », « *comunanza* », « *popolo di Roma* »), il semble que ce soit effectivement vers une orientation politique qu'il souhaite également diriger l'autorité antique.

Si l'on suit l'interprétation qu'avait donné Giuliano Tanturli, ce serait précisément à travers ce portrait politique de Cicéron dessiné dans les œuvres de Latini que l'on pourrait confirmer les ambitions républicaines de ce dernier. Cela était déjà visible, selon Tanturli, dans la présentation que faisait le Florentin de Cicéron dans la *Rettorica* :

¹ *Ibid.*, p.259 [du dépassement de la haine civile, et grâce à la bienveillance du seigneur victorieux].

Tulio era cittadino di Roma nuovo e di non grande altezza ; ma per lo suo senno fue in sì alto stato che tutta Roma si tenea alla sua parola, e fue al tempo di Catellina, di Pompeo e di Julio Cesare, e per lo bene della terra fue al tutto contrario a Catellina. Et poi nella guerra di Pompeo e di Julio Cesare si tenne con Pompeo, sicome tutti 'savi ch'amavano lo stato di Roma¹.

Selon Tanturli, cette insistance sur « lo stato di Roma » dans la présentation de Cicéron l'intégrerait dans une lecture plus politique, dans la mesure où il se trouve ainsi directement relié à l'histoire de Rome² :

Non sono queste solo parole di evidente approvazione, ma un giudizio storico. “Stato” qui, come di regola in contesti storiografici e politici, nell'italiano antico, significa condizione salda e sicura, ciò che garantisce al soggetto politico, in questo caso Roma, prosperità e forza, ma anche, al grado minimo, sopravvivenza. Allora la difesa dell'ordine repubblicano, per il quale Cicerone si schierò prima contro Catilina e poi contro Cesare, non valeva solo di per sé, come scelta ideologica, ma per lo “stato”, cioè la grandezza e la sopravvivenza di Roma. “Stato” di Roma e ordinamento repubblicano risultano così nella descrizione e nell'apprezzamento della condotta di Cicerone strettamente collegati, anzi una cosa sola³.

En fait, cette considération revient à se demander ce que pouvait incarner Cicéron pour un intellectuel du XIII^e siècle. Qui était-il, plus spécifiquement, pour Latini ? Carole Mabboux, dans une étude récente, nous oriente vers une réponse possible : jusqu'alors, Cicéron était « soprattutto un'autorità retorica : egli è il *magister eloquentiae*, la figura tutelare della teoria retorica, sia come autore di riferimento che come personificazione »⁴. En parallèle, il incarnait également « una delle autorità del corpus morale, nel quale è inserito attraverso una riformulazione cristiana »⁵. Ce n'est que progressivement que sa figure politique va intéresser les auteurs médiévaux :

¹ Brunetto Latinin, *Rettorica*, op. cit., p.8 [Tullius était un nouveau citoyen de Rome et de peu d'importance ; mais par sa sagesse, il était dans une position si élevée que toute Rome se tenait à sa parole, et c'était au temps de Catilina, de Pompée et de Jules César, et pour le bien de la terre il était totalement opposé à Catilina. Et puis, dans la guerre de Pompée et de Jules César, il se tenait avec Pompée, tout comme les sages qui aimaient l'Etat de Rome].

² TANTURLI, Giuliano, *Continuità dell'Umanesimo civile da Brunetto Latini a Leonardo Bruni*, op. cit.

³ Ibid., p.739-740 [Il ne s'agit pas seulement de paroles d'approbation évidente, mais d'un jugement historique. « Stato » [Etat] ici, comme c'est la règle dans les contextes historiographiques et politiques, signifie en italien ancien une condition solide et sûre, qui garantit au sujet politique, en l'occurrence Rome, la prospérité et la force, mais aussi, au minimum, la survie. Ainsi, la défense de l'ordre républicain, pour laquelle Cicéron s'est d'abord rangé contre Catilina puis contre César, n'était pas seulement valable en elle-même, en tant que choix idéologique, mais pour l'Etat [stato], c'est-à-dire la grandeur et la survie de Rome. Dans la description et l'appréciation de la conduite de Cicéron, l'« Etat » de Rome et l'ordre républicain apparaissent ainsi étroitement liés, voire comme une seule et même chose].

⁴ MABBOUX, Carole, *Il « ciceronianismo » di Brunetto Latini : regole retoriche e norme civiche*, op. cit., p.206 [surtout une autorité rhétorique : il est le magister eloquentiae, la figure tutélaire de la théorie rhétorique, que ce soit comme auteur de référence que comme personification].

⁵ Ibid. [une des autorités du corpus moral, dans lequel il est inséré à travers une reformulation chrétienne].

Al contrario, il suo personaggio storico è poco conosciuto. Nel corso del XIII secolo, egli è noto come uomo politico, in particolare in ambito toscano, soprattutto come oppositore di Catilina – e, di conseguenza, come protettore delle istituzioni repubblicane. Nemmeno Brunetto si azzarda a descrivere l'uomo Cicerone nei suoi testi, se non nell'introduzione alla *Rettorica*, in cui appare l'episodio della congiura, ma dove si parla anche della partecipazione di Cicerone alla guerra civile tra Cesare e Pompeo¹.

Cela dit, nous dit Mabboux, Latini présente tout de même une originalité dans le portrait qu'il fait de Cicéron, lorsqu'il avait associé dans la *Rettorica*, ce portrait politique de Cicéron au thème de l'ouvrage : la rhétorique. Se faisant, affirme-t-elle, Latini démontrait en réalité toute l'« utilità sociale dell'eloquenza ». Autrement dit, à travers cette référence politique à Cicéron (dans la *Rettorica* mais aussi dans les *Orazioni*), c'est vers une considération de sa propre époque que Latini souhaite se diriger, en insistant sur le rôle primordial – et ici, pacificateur – du pouvoir et de la parole. Mais par là même, Mabboux montre que le Cicéron brunétien est totalement différent de celui de l'humanisme : comme nous le mentionnions déjà en amont, il s'agit effectivement davantage, pour Latini, de transposer un contenu et d'exemplifier la figure antique dans un contexte présent où il doit être adapté, plutôt que d'imiter *strico sensu* un modèle du passé. Cela se voit donc d'autant plus, nous semble-t-il, à travers les oraisons, où Latini opère de nombreux changements et ajustements linguistiques et lexicaux, comme nous venons de le voir. Au fond, cela constitue la preuve que l'ambition du Florentin n'est donc pas tant de « lodare la qualità della sua lingua », mais plutôt de tirer de son personnage ce qu'il a d'inspirant au niveau civique et pédagogique, les deux piliers qui l'intéressent franchement selon Mabboux².

En ce sens, il nous semble que les choix lexicaux opérés par Latini dans ses traductions des oraisons se dotent d'une double dimension : d'une part, adapter le lexique cicéronien dans une visée qui est précisément celle (déjà expérimentée) des *volgarizzamenti*, mais également le

¹ *Ibid.*, p.206-207 [Au contraire, son personnage historique est peu connu. Au cours du XIII^e siècle, il est connu comme homme politique, en particulier dans l'environnement toscan, surtout comme oppositaire de Catilina – et par conséquent, comme protecteur des institutions républicaines. Même Brunetto n'ose décrire l'homme Cicéron dans ses textes, sauf dans l'introduction à la *Rettorica* [susmentionnée], où apparaît l'épisode de la conspiration, mais où on parle de la participation de Cicéron à la guerre civile entre César et Pompée]. Mabboux précise, en note, que le profil historique ne sera réellement connu que plus tard, avec l'appréhension des correspondances de Cicéron, qui permettront d'en apprendre davantage sur ses comportements lors des guerres civiles.

² *Ibid.*, p.207 [louer la qualité de sa langue]. Voir également, un peu plus loin, p.207-208 : « Cicerone può servire, in questo senso, solo come una chiave d'accesso *ad hoc*. Ad esempio, è quasi assente dalla poesia di Brunetto – a parte una breve menzione nel *Tesoretto*, dove è presentato come l'incarnazione della scienza retorica. Cicerone viene utilizzato con un'ambizione espressamente pedagogica: il ciceronianismo di Brunetto è quello del ricorso a un'esemplarità tecnica (oratoria) e comportamentale. Una specificità di Brunetto deriva dalla trasformazione di questo bagaglio retorico e morale [...], in una guida alla buona pratica civica [...] » [Cicéron peut seulement servir, en ce sens, comme une clé d'accès *ad hoc*. Par exemple, il est presque absent de la poésie de Brunetto – à part une brève mention dans le *Tesoretto*, où il est présenté comme l'incarnation de la science rhétorique. Cicéron est utilisé comme une ambition expressément pédagogique : le ciceronianisme de Brunetto est celui du recours à une exemplarité technique (oratoire) et comportementale. Une spécificité de Brunetto dérive de la transformation de ce bagage rhétorique et morale [...], dans un guide de bonnes pratiques civiques [...]].

rééquilibrer et l'ajuster par le prisme d'un contexte politique et social encore en train de changer, et d'autre part, poursuivre et compléter un projet pédagogique déjà initié dans la *Rettorica* (et le *Trésor*, où des matériaux de celle-ci sont récupérés, comme on l'a dit) concernant le lien essentiel qui doit unir art de gouverner les cités (pouvoir) et art de la parole (rhétorique). Dans le contexte communal que l'on connaît maintenant, les besoins de correspondances quotidiennes (qu'elles soient d'ordre privé ou public) entre laïcs aux différents niveaux éducatifs se font d'autant plus vifs. Ces besoins concernent ainsi tout autant la correspondance écrite que la communication orale – ce que souhaitait précisément *accorder* Latini dans sa *Rettorica*. Puis, dans le *Trésor*, Latini réinsistait sur cette relation, en tant que le podestat (ou le seigneur) devait s'enquérir, pour sa fonction, d'une formation politique qui incluait en elle-même la rhétorique (tant diplomatique, à travers l'écrit, que publique, à travers l'oral). En choisissant de traduire les oraisons césariennes tenues par César, Latini choisit de traduire des textes argumentatifs et d'ordre judiciaire. Il ne s'agit pas seulement d'enseigner l'art de la parole, mais aussi de l'exercer de façon pragmatique et ce, dans un contexte spécifique qui est l'élaboration d'un projet de paix.

Par ailleurs, contre une tendance historiographique qui appréhendait les travaux de Latini (surtout la *Rettorica*) comme une rupture entre l'enseignement du *dictamen* et une « tradition artistique » classique, où le *dictamen* en général était alors considéré comme « del tutto estraneo alla retorica di stampo argomentativo »¹, Antonio Montefusco cherche alors à démontrer en quoi, si l'on considère précisément les *Orazioni*, cette rupture n'a tout simplement plus court. Lorsque Latini indique, dans le prologue du *Pro Ligario* : « Ed io per lo tuo amore prenderò sopra me questo affanno, conoscendo bene che lla fatica è grande, non per travaglio di mia persona, ma per lo detato, ch'è alto e llatino e forte; ma s'io ne fo mio podere, sarò assai

¹ MONTEFUSCO, Antonio, « La politicizzazione popolare del traddure », *op. cit.*, p.75 [totalement étranger à la rhétorique de type argumentatif]. Cf notamment VON MOOS, Peter, *Die italienische ars arengandi des 13. Jahrhunderts als Schule der Kommunikation*, dans Id., *Rhetorik, Kommunikation und Medialität*, II, Lit Verlag, Berlin, 2006, pp.127-152, ou encore p.235 : « Tout au long du Moyen Âge, de Marius Victorinus à Brunetto Latini, il existe une distinction qui distingue le discours simplement bon, clair et beau des philosophes et des poètes de l'éloquence des orateurs, comprise comme un discours persuasif dans des situations controversées. Selon cette doctrine, un discours n'est rhétorique dans son intention que s'il vise à provoquer un changement d'état d'esprit dans des situations encore ouvertes, notamment des situations de conflit ; ce n'est pas rhétorique si cela se contente d'énoncer, d'enseigner, de raconter une histoire ou de nous rappeler ce que nous savons déjà. L'art de telles stratégies verbales dans le domaine de l'inachevé, la rhétorique, est appelé *scientia civilis* car il montre comment une *controversia civilis* est menée à terme » [dans le texte : « Durch das ganze Mittelalter, von Marius Victorinus vis zu Brunetto Latini spukt eine Distinctio, die das bloss gute, klare oder schöne Reden der Philosophen und Dichter abhebt von der Eloquenz der Redner, verstanden als persuasives Reden in strittigen Lagen. Ein Diskurs ist nach dieser Lehre von der Intention her nur dann rhetorisch, wenn er in noch offenen Situationen, vor allem Konfliktsituationen, einen Sinneswandel herbeiführen will; er ist nich rhetorisch, wenn er nur feststellt, lehrt, erzählt oder an bereits Bewusstes mahnend erinnert. Di Kunstlehre solch verbaler Strategien im Bereich des Unabgeschlossenen, die Rhetorik, heisst *scientia civilis*, weil sie zeigt, wie eine *controversia civilis* zum Abschluss gebracht wird »].

iscusato »¹ et, un peu plus loin, pour rendre révérence au propos latin du texte source : « E questa fue un molto sottile aringheria e sopralodata da buoni intenditori [...] »², l'ambition est clairement d'équilibrer, autant que faire se peut, les deux modalités de langage, aussi éloignées soient-elles l'une de l'autre. L'ambition est également éminemment pratique : il s'agit de prononcer de véritables discours (adaptés ici au contexte communal) en langue vulgaire.

En effet, Latini choisit ici de parler de « aringheria » pour qualifier les *discours* de Cicéron. Selon Montefusco, ce choix implique une prise de position très concrète de la part de Latini :

La definizione di *aringheria*, seppure, stante il TLIO è da ricondurre senz'altro alla *diceria*, mi sembra tutta essere meno neutrale, nel rapporto con la concione e l'arenga, quindi il discorso di assemblea, che costituisce, effettivamente, il culmine di quell'allargamento dell'oralità così importante nel supposto cambiamento in senso dialettico e dibattimentale della retorica patrocinato da Brunetto [...] ³.

Les *volgarizzamenti* des oraisons constituent donc, selon Montefusco, des exemples d'*ars arengandi* et s'inscrivent par là même dans la logique pédagogique de Latini : « queste orazioni costituiscono una piccola *ars arengandi* in volgare »⁴ (c'est-à-dire cette pratique consistant à tenir des discours devant une assemblée, ainsi que la technique, qui l'accompagne, de l'éloquence civile). En ce sens, la corrélation entre la *Rettorica* et les trois oraisons, ainsi que le projet pédagogique de Latini se fait d'autant plus clair compte tenu de ces

¹ Brunetto Latini, *Orazioni*, op. cit., p.162, par.3 [(cf annexe n°7) *Et moi, pour ton amour, je prendrai sur moi durant ce travail, sachant bien que l'effort est grand, non pour ma souffrance physique, mais pour le 'detato' (dit), qui est haut, latin et fort*]. Concernant ce passage en particulier et volonté de Latini de transposer un style équivalent au latin, bien que la langue vernaculaire ne dispose évidemment pas des éléments nécessaires pour rivaliser avec lui, cf LORENZI, Cristiano, *Sul lessico di Brunetto volgarizzatore (o non)*, op. cit., p.159-160 : « Con le Cesariane volgari le modalità di scrittura di Brunetto cambiano radicalmente : dopo aver rilevato alcune analogie tra *Rettorica* e *Tesoretto* a livello lessicale, è dunque evidente come questa diversa scelta sia senza dubbio volontaria e vada ricondotta all'idea di gettare le basi per una lingua e un lessico ancora "fondativi", ma in questo caso nell'ambito della traduzione d'arte. Per la prima volta nella sua giovane storia, il volgare nella resa di Brunetto gareggia con il modello latino – e con la prosa ciceroniana in particolare – quanto a eleganza, costruzione retorica, ma anche efficacia comunicativa » [*Avec les Césariennes vulgaires les modalités d'écriture de Brunetto changent radicalement : après avoir constaté quelques analogies entre la Rettorica et le Tesoretto au niveau lexical, il est donc évident que ce choix différent est sans doute volontaire et peut être ramené à l'idée de jeter les bases d'une langue et d'un lexique encore plus « fondateurs », mais dans ce cas dans le contexte de la traduction artistique. Pour la première fois dans sa jeune histoire, la langue vernaculaire dans la traduction de Brunetto rivalise avec le modèle latin – et avec la prose ciceronienne en particulier - en termes d'élégance, de construction rhétorique, mais aussi d'efficacité communicative*].

² Brunetto Latini, *Orazioni*, op. cit., p.162, par.3 [(cf annexe n°7) *mais si j'en fais ma priorité, je serai grandement excusé ; Et c'était un discours très subtil et particulièrement apprécié des bons connaisseurs [...]*].

³ MONTEFUSCO, Antonio, « La politicizzazione popolare del tradurre », op. cit., p.95 [*La définition de 'aringheria', même si, selon le TLIO, peut certainement être rattachée à la 'diceria', me semble moins neutre dans son rapport avec la 'concione' et l'arenga', donc le discours d'assemblée, qui constitue, effectivement, le point culminant de cet élargissement de l'oralité si important dans le supposé changement du sens dialectique et débattu de la rhétorique parrainé par Brunetto [...]*].

⁴ *Ibid.* [ces oraisons constituent une petite *ars arengandi* en vulgaire].

considérations¹, c'est-à-dire dans le cadre d'un espace politique qui transite, entre autres, à travers les assemblées citadines, « manifestations éloquentes d'un pouvoir de nature essentiellement publique »².

Dans ce cadre, Cicéron constitue donc un excellent exemple de ralliement entre la parole et la politique : dans la Rome antique, déjà, cela constituait la clé du maintien de la République. Dans l'imaginaire de Latini, et même, devrions-nous dire, dans l'espace politique communal en train de se (re)construire et aspirant à la paix, la concorde ne peut être établie que par cette relation entre la parole (écrite et orale) et politique. Comme le souligne Gianluca Briguglia, « È grazie a Cicerone che l'esperienza romana può essere “tradott” in quella dei comuni, non come tensione anacronistica, ma appunto come riattivazione di forze storiche vitali (in fondo, secondo lui, permanente e originarie) »³. L'acte de *volgarizzamento* se trouve ainsi bouclé : Latini avait initié son projet pédagogique à travers le modèle cicéronien, dans la *Rettorica*, en l'adaptant aux exigences (dictaminales) de la réalité communale. Dans le *Trésor*, il avait ancré la présence de la rhétorique dans l'art de gouverner et de *faire* de la politique, dans un cadre encyclopédique permettant de systématiser la relation entre parole et pouvoir et, par là même, disait quelque chose de philosophique (en insérant politique et rhétorique dans la philosophie *pratique*). Dans le *Tesoretto*, il illustre, au moyen d'une fiction vraie, l'itinéraire moral qui devait être celui du chevalier « civique », en liant ainsi deux univers dont il souhaitait (toujours dans une dynamique guelfo-angevine), une hybridation et un équilibre des valeurs, en vue d'une éthique « commune », dont il était déjà question dans l'encyclopédie politique. Car, en effet, l'enjeu de tout cela n'est autre que *politique*, et les *Orazioni* semblent le prouver. En revenant sur l'autorité de Cicéron (ici pleinement mise en lumière par son rôle politique dans la défense des ennemis de César), c'est sur l'importance d'un gouvernement pacifié, basé sur la concorde entre les

¹ Bien que, comme nous l'évoquions dans une note précédente avec Cristiano Lorenzi, le travail de traduction entre les deux œuvres n'est pas comparable. À ce sujet, cf aussi SEGRE, Cesare, *Volgarizzamenti del Due e Trecento*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Turin, 1953, p.32 : « c'è un notevole stacco tra la traduzione della *Rettorica* e quella delle *Orazioni* : ché la prima è più sacrificata a finalità didattiche, mentre nell'altra si sente un più vivo desiderio di eloquenza, e perciò d'arte » [il y a un écart notable entre la traduction de la *Rettorica* et celle des *Orazioni* : car la première est davantage sacrifiée à des finalités didactiques, tandis que la dans l'autre, on sent un désir plus vif d'éloquence, et donc d'art].

² TADDEI, Ilaria, *La République florentine à la fin du Moyen Âge. Entre mythe et pratique politique*, dans O. Christin (dir.), *Républiques et républicanismes. Les cheminements de la liberté*, Le Bord de l'Eau, Lormont, 2019, pp.11-26, p.15-16. Sur le lien entre rhétorique et politique à cette époque, amplement discuté jusqu'à présent, nous renvoyons à nouveau, ici, aux riches travaux d'Enrico Artifoni, dont nous avons fait mention à diverses reprises tout au long de la thèse.

³ BRIGUGLIA, Gianluca, « Brunetto Latini, Italian (Political) theory ? », *op. cit.*, p.12 [Cicéron incarne ce nœud entre parole et politique qui, aux yeux de Brunetto, est la substance originelle de la république romaine et le noyau de chaque bataille politique pour la construction des institutions communales populaires et guelfes. C'est grâce à Cicéron que l'expérience romaine peut être 'traduite' dans celle des communes, non comme tension anachronique, mais justement, comme réactivation des forces historiques vitales (profondément, selon lui, permanentes et originaires)].

individus et les factions, que souhaite insister Latini, via sa propre éloquence et ses choix traductionnels.

Latini retranscrit ainsi le texte latin, qu'il connaît (fort de son plurilinguisme), dans un contexte présent, en langue vernaculaire, en modifiant, par voie de conséquence nécessaire, la signification de certains mots latins. Se faisant, il n'en reste pas moins un théoricien du présent, que nous préférons qualifier de « populaire », plutôt que de « républicain », son ambition première étant de *mettre à jour* le texte ancien. Par là même, c'est l'acte de transmission en lui-même qui est repensé : cette opération (qui passe par la prose, la poésie versifiée, et les *volgarizzamenti*) vise à construire un nouvel espace politique, auquel Latini prend également part d'un point de vue professionnel. Dans ses *volgarizzamenti*, multiformes soient-ils, l'acte de transmission est ainsi repensé en lui-même, car les vecteurs de cette transmission sont multiples et visent une action, un agir politique. Au fond, c'est donc « in questo grandioso progetto di pedagogia politica, in questa operazione che a modo suo è filosofica e che intende trasformare la società, risiede uno degli elementi più importanti del suo impegno intellettuale »¹.

¹ BRIGUGLIA, Gianluca, « Che tipo di intellettuale è Brunetto Latini », *op. cit.* [c'est dans ce projet grandiose de pédagogie politique, dans cette opération, qui, à sa manière, est philosophique et qui entend transformer la société [que] réside l'un des éléments les plus importants de son engagement intellectuel].

Conclusion

Au terme de cette thèse, est maintenant venu le temps de tirer quelques conclusions.

Les *volgarizzamenti* ne sont pas de simples traductions du latin au vernaculaire : elles ont un enjeu « civique ».

Le phénomène de vulgarisation des savoirs – auquel nous préférons le terme italien de « *volgarizzamento* », car il nous paraît moins dépréciatif –, auquel Latini participe à travers la *Rettorica*, le *Trésor* et les *Orazioni*, ne constitue pas seulement un don généreux du Florentin envers un public laïc, soudainement désireux d’avoir accès aux connaissances. Cette opération de transmission des savoirs répond à des intérêts sociaux et politiques plus amples que le seul intérêt épistémologique. Il s’agit d’éduquer politiquement sa génération italienne, qui doit composer avec d’autres systèmes de valeurs que le sien propre, et de l’éduquer à la « parole », au sens où cette parole est au centre d’un réseau d’intérêts socio-politiques. Les *volgarizzamenti* ne répondent donc pas seulement à une soif de connaissance émanant du milieu laïc, mais ont pour vocation de constituer la source d’où pourront s’abreuver, avant tout, des *individus* – avant de désigner un groupe, celui des « laïcs » (ou des *illitterati*). Ce projet éducatif et philosophique de Latini était visible dès la composition de son *Trésor* :

Parce qu’un homme, sur terre, ne peut pas tout savoir, la philosophie est la racine d’où croissent toutes les sciences que l’on peut savoir, comme une source dont maints ruisseaux s’échappent et coulent çà et là, afin que les uns en boivent davantage et les autres moins, sans dessécher la source¹.

Latini a conscience que son époque – le XIII^e siècle communal italien, et plus particulièrement florentin – est une époque culturellement très riche, mais aussi très hétéroclite. Les niveaux d’alphabétisation et les niveaux de culture sont disparates, et trouvent des échos dans les représentations que les classes sociales se font d’elles-mêmes et de leurs rapports. Le niveau de connaissance de l’individu a un effet au niveau social. De plus, développer des compétences dans certains domaines, notamment ceux, techniques, des activités administratives et juridiques, où la parole est devenue l’élément central, est devenu absolument nécessaire – et urgent – pour une communauté de *popolares*, qui doivent désormais compter sur eux-mêmes.

¹ Brunetto Latini, *Trésor*, p.6, I.1.5.

Culturellement, Latini invite ainsi différentes strates sociales à composer autour du savoir, en leur offrant des *volgarizzamenti* qui deviendront, à leur tour, leur « port ». Latini apporte ainsi des lumières nouvelles aux textes sources qu'il traduit, en y ajoutant des commentaires (dans le cas du *De inventione* de Cicéron et de l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote). Ces commentaires sont, en substance, des éléments strictement philosophiques, extériorisés de leurs contextes traditionnels (l'université, selon la méthode scolastique de lecture et de commentaire des textes anciens), afin de venir compléter des contenus qu'il s'agit alors d'adapter à un public cible. Les commentaires sont, ainsi, bien plus qu'un simple exercice d'érudition, dans la mesure où il s'agit, pour Latini, de structurer une pensée faisant autorité (celle des *auctoritates*) en la rendant plus « disponible », c'est-à-dire plus « présente » pour un public non initié à cette pratique – ce n'est d'ailleurs pas un hasard si Dante, quelques années plus tard, intégrera à son tour cette technique dans son *Convivio* vernaculaire.

En traduisant et en commentant en toscan les dix-sept premiers chapitres du *De inventione* de Cicéron dans sa *Rettorica*, Latini souhaite intégrer du contenu technique communal dans du contenu ancien, en revalorisant le texte source à travers l'imprégnation de l'enseignement du *dictamen*. L'enjeu est avant tout didactique : il s'agit d'éduquer les Italiens à la « bonne parole », c'est-à-dire d'une part, au *dire*, qui consiste à prononcer des discours (en accord avec la doctrine rhétorique de Cicéron), et d'autre part, au *dittare*, qui consiste à savoir écrire des lettres et des discours (élément nouveau et spécifiquement communal). Se faisant, Latini ne dénature pas l'œuvre cicéronienne – ce n'est pas son intention et, au contraire, il ne manque pas de rappeler son allégeance envers « il più sapientissimo de' Romani » – mais il la dispose de sorte qu'elle devienne un outil de compréhension au service de la commune, où l'œuvre morte pourra ainsi revivre.

De même, lorsqu'il traduit les trois oraisons cicéroniennes en toscan (*Pro Ligario*, *Pro Marcello* et *Pro rege Deiotaro*), bien qu'ici, on ne trouve pas de commentaire, Latini répond, là encore, à une demande spécifiquement communale, en proposant un modèle de discours à tenir face à une assemblée (*ars arengandi*). La prise de parole lors des conseils communaux, qui accompagnent la régence du podestat, doit absolument être faite avec parcimonie et en connaissant les règles de l'éloquence. Ici, la parole devient publique et l'orateur doit être vigilant quant aux règles de l'éloquence civile. Là encore, le modèle cicéronien est d'une grande utilité pour Latini qui, à deux reprises donc, s'appuie sur son autorité. Mais il serait vain de s'arrêter là. Latini opère des ajustements dans les textes qu'il traduit et, qui plus est, n'hésite pas à signer en son nom lorsque cela se produit. De plus, le thème des oraisons sert probablement un dessein politique : s'insérer dans la paix de 1280, dans lequel il est question

de la réinsertion des gibelins à Florence. Dans ce contexte, il est important de se questionner sur l'attitude à adopter, en tant que commune, face aux ennemis politiques, comme cela était le thème des oraisons romaines. Par son rôle politique dans la commune à ce moment-là, Latini s'interroge ainsi sur la jurisprudence qui doit désormais guider de nouvelles aspirations politiques.

Dans ces *volgarizzamenti*, chacune obéissant à une structure propre (commentaire pour l'une, paratextes pour l'autre), Latini prône donc certes, un engagement civique – et pas que civil –, et réinvesti, par là même, la figure politique de Cicéron. Mais il nous semble erroné de vouloir interpréter cet engagement comme la marque d'un humanisme avant l'heure. Ce serait non seulement focaliser les traits d'une époque postérieure – qui plus est, de façon arbitraire – sur un contexte antérieur, précisément communal, et revenir ainsi à l'essentialiser, en le réduisant à une seule de ses dimensions afin de définir. Or, nous avons précisément à faire à un contexte changeant et mutable, qui ne saurait être appréhendé par une seule de ses caractéristiques (cette donnée civique).

Son ambition n'est pas d'imiter le style des anciens. Au contraire, Latini apparaît comme un auteur de son temps : ses *volgarizzamenti* s'intègrent dans une démarche présente et proactive, visant à adapter les écrits anciens à un contexte contemporain et tourné vers l'avenir. La temporalité n'est donc pas la même et Latini a en tête des buts bien concrets, en accord avec le contexte médiéval de l'Italie communale. L'intérêt porté sur les Anciens est donc avant tout didactique. Dans son œuvre, Latini répond à des besoins concrets de sa génération et s'ancre dans une urgence sociale et politique, mais aussi culturelle.

Enfin, lorsqu'il traduit l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote (*via* un média médiéval) en français, et y apporte également un commentaire, l'engagement civique de Latini nous paraît déjà visible. En proposant, entre autres, un manuel de conduite morale à ses concitoyens, qui repose sur les vertus que l'homme doit cultiver, Latini l'insère dans une démarche collective, où il en va de la responsabilité de chacun de développer ces vertus, en vue de favoriser le bien commun. La garantie de la concorde civile repose ainsi sur le principe de stabilité, les « bonnes » vertus se trouvant dans un juste milieu entre l'excès et le défaut. Le fait que Latini utilise l'autorité aristotélicienne dans un cadre moral – et *in fine*, politique – vient élargir le processus même de vulgarisation, en intégrant précisément cette autorité dans une finalité politique. De même, Latini ne se focalise pas que sur la seule traduction de Cicéron (qui est plurielle dans son corpus) : au-delà de l'élément romain classique, il réutilise également du matériau grec antique, qu'il combine et réinjecte dans une dynamique du présent et en vue de pratique. On dépasse ainsi la théorisation. L'utilisation de divers univers épistémiques (qui

s'étendent au-delà de Cicéron et Aristote) est une constante chez Latini, et elle nous semble particulièrement révélatrice d'un héritage qu'il souhaite exploiter à plusieurs niveaux.

Le projet éducatif de Brunetto Latini est pédagogique et didactique.

Par ses *volgarizzamenti*, l'ambition de Latini n'est donc pas neutre, mais il cherche à contribuer, par là même, à la formation des individus qui composeront, demain, la commune pacifique qu'il souhaite voir effective (ce nous semble) à Florence. Ce dernier argument nous semble particulièrement prouvé par la démarche de traduction des oraisons cicéroniennes, qui ne constituent pas un acte désintéressé, mais reflètent au contraire une stratégie politique. Latini souhaite inciter ses concitoyens à réfléchir sur le traitement des ennemis politiques, et à entamer un raisonnement sur le pardon, ou du moins sur la paix et la concorde civique. Cela s'insère dans l'éducation morale que Latini avait initiée dans le *Trésor*, et qu'il poursuit (nous semble-t-il, à l'issue de cette thèse) dans le *Tesoretto* sous une forme alternative.

En effet, la forme n'est plus encyclopédique (et accumulative, parce que théorique), mais poétique (et *apparemment* divertissante, bien qu'intéressée, et visant la pratique). En enseignant d'un côté les vertus à cultiver comme juste-milieu (sous l'égide d'un héritage aristotélicien), et de l'autre les choix éthiques à réaliser pour une cohabitation vertueuse (sous l'égide de l'univers chevaleresque de la poésie courtoise), le projet de Latini entre dans une dimension didactique et pédagogique originale.

D'une part, il s'agit de réfléchir aux contenus à enseigner, mais aussi à la manière de les structurer (didactique). En ce sens, les outils du savoir sont multiples chez Latini : encyclopédie, bestiaire, *volgarizzamenti*, commentaire, poésie. Sous un enseignement protéiforme, Latini réinterroge ainsi le sens de la transmission didactique elle-même : *que* faut-il enseigner ? comment passer d'un contenu *savant* à un savoir *enseignable* ? D'autre part, il s'agit également de réfléchir à la manière d'enseigner, c'est-à-dire aux méthodes facilitatrices d'un tel contenu et aux meilleurs moyens pour accompagner un apprentissage (pédagogie). En ce sens, ce sont également les formes de cet enseignement qui sont multiples : recours à la prose comme à la versification, véhicule français ou bien toscan. Latini interroge donc également le sens de l'acte pédagogique en lui-même : *à qui* faut-il enseigner, et *comment* ?

Il s'agit de développer une éthique civique, comme solution hybride à une morale chevaleresque et une morale communale.

Le *Tesoretto* apparaît sans doute comme la manifestation la plus innovante du projet éducatif de Latini. C'est également ici, selon nous, que l'on peut voir la réflexion politique

véritable de Latini. Bien que le poème ne soit pas terminé, et que Latini l'ait probablement rédigé à la hâte, il nous semble toutefois constituer une illustration originale des attentes qui sont les siennes pour sa génération. En phase, désormais, avec son positionnement politique dans la commune florentine, dans laquelle il est désormais de retour, il est temps de réfléchir à l'élaboration d'un « plan » qui puisse garantir la concorde civile. Tous les citoyens doivent, ensemble, tirer sur la « corde » de la justice, afin de pourvoir à une administration pacifiée de la commune. Cela implique de faire cohabiter des éléments apparemment antagonistes, comme l'univers chevaleresque – contre lequel les *popolares* de Florence se battaient depuis longtemps – et l'univers communal – dans le gouvernement duquel étaient désormais inclus une base sociale et politique plus large.

Le contact entre la culture du *Popolo* et les Angevins, qui fait suite à l'exil des guelfes Florentins, mais qui était préparé pendant celui-ci, constitue un élément culturel particulièrement clé de cette re-structuration. Après avoir participé à ce changement politique, Latini réfléchit aux moyens de faire cohabiter et coexister ces deux environnements. C'est précisément à ce changement des styles de vie qu'appelle Latini dans le *Tesoretto*, en mêlant la morale chevaleresque (qui se base notamment sur les vertus de courtoisie, largesse, prouesse et loyauté) et la morale communale. Cela dit, l'intérêt de l'ouvrage (qui s'insère dans le projet éducatif global de Latini) est réflexif, non prescriptif. En ce sens, au-delà d'imposer une *morale* (c'est-à-dire un ensemble de règles et de principes jugées comme bons, mais qui s'établissent dans un cadre normatif), Latini souhaite, selon nous, proposer une *éthique* qui, elle, consiste à évaluer consciemment ces principes, d'un point de vue philosophique et critique.

En ce sens, dans le *Trésor*, lorsqu'il considère la politique « en paroles » comme la plus haute forme du savoir et l'*or fin* qu'il s'agit d'acquérir, tout cet enseignement ainsi que celui qui précède est placé sous l'égide de la « philosophie » (théorique, pratique et logique). Lorsqu'il expose les raisons qui l'ont poussé à écrire cette encyclopédie, il revient sur les questions que se posent les hommes : (très simplement) 1° quelle est la nature des choses du monde (terrestre, céleste et divin), 2° que devons-nous faire ou ne pas faire et, 3° pour quelles raisons. Là où la première question concerne la philosophie théorique, la deuxième concerne l'enseignement pratique de la philosophie et, la troisième, la logique. Il ne s'agit pas seulement de savoir « quoi faire ou ne pas faire », de façon prescriptive, mais également d'amener le lecteur à réfléchir aux raisons de ces injonctions morales. La relation avec la logique est, en ce sens, primordiale (et rappelons, à ce titre, la double présence de la dialectique dans la classification des sciences de Latini). Il s'agit de réfléchir sur les fondements rationnels de nos pratiques – ici morales. Il ne s'agit donc de rien d'autre que d'une réflexion « éthique » – bien

que cette distinction soit exclusivement moderne, car elle renvoie à un usage plutôt récent de ce terme.

En mêlant, dans le *Tesoretto*, deux univers dont l'un lui est probablement inspiré par sa lecture du *Roman de la Rose* de Jean de Meun, Latini insère son œuvre dans un univers différent des pratiques communales populaires : celui de la cour et des chevaliers, donc un monde régalien, qui semble aux antipodes de ces préoccupations « populaires ». Toutefois, le temps du changement est arrivé, et il est nécessaire de réfléchir, « en politique », à des solutions viables et pérennes. La « fiction vraie » qu'il met sous les yeux de son lecteur (surtout italien puisque Latini écrit en toscan) a pour vocation de les transporter dans un imaginaire rempli d'éléments courtois, en s'inspirant directement de la littérature arthurienne. En insérant, dans l'enseignement des Vertus courtoises, un point définitionnel de la noblesse, Latini confirme le dessein qui est le sien lorsqu'il compose le *Tesoretto*. Loin de constituer un « petit trésor », de moindre valeur que le « *gran Tesoro* », il en constitue un complément absolument essentiel, notamment autour de cette considération de la noblesse, qui est elle-même mouvante.

Pour la rencontre et la réconciliation de deux cultures : une définition de la noblesse.

Bien qu'implicite, ou du moins pas toujours convoquée directement, la question de la définition de la noblesse semble fondamentale à travers le corpus brunétien, mais aussi à travers sa propre expérience citoyenne puisque, entre le moment de l'exil vécu et subi – qui est un moment de douleur – et celui des *Orazioni*, la spécification de cette définition tend à changer. Les élites sociales de l'Italie communale sont effectivement plurielles, et la *nobilitas* se mesure par degrés, d'où la difficulté d'en donner une définition stricte. Avant 1280, les élites semblent cependant avoir un dénominateur commun, aussi conventionnel qu'il puisse être : il s'agit d'être puissant (si ce n'est le plus puissant), d'avoir des liens avec le monde chevaleresque et de partager son style de vie spécifique (exalté par la littérature courtoise), ou encore de posséder certains privilèges (en rapport avec « l'art de la guerre »)¹.

En réutilisant des items de la littérature courtoise, Latini renvoie, dans le *Tesoretto*, à un « idéal courtois » qui était précisément celui des chevaliers, et qu'avait par exemple développé Chrétien de Troyes dans les romans arthuriens. Il renvoie ainsi à un ensemble de codes nobiliaires, qui sont ceux de la cour et qui consistent, par exemple, à développer un comportement raffiné basé sur la courtoisie et la prouesse (entre autres). Par ces marqueurs

¹ CASTELNUOVO, Guido, *Être noble dans la cité. Les noblesses italiennes en quête d'identité (XIIIe-XVe siècle)*, Éditions Classiques Garnier, Paris, 2014.

identitaires précis, Latini a non seulement en tête l'élément curial des Angevins, mais aussi et surtout les élites communales elles-mêmes. Cela constitue un signe de l'intérêt de Latini pour la question de la noblesse, mais il y en a d'autres.

En effet, dans son *Trésor*, lorsqu'il appréhende les arts mécaniques (dans la politique « en œuvre » de la philosophie pratique), Latini cherche à en démontrer toute la noblesse, là où ils étaient traditionnellement appréhendés comme des arts de moindre dignité relativement aux arts libéraux. En étant probablement inspiré par le contexte florentin lui-même, où la société s'organisait en structures corporatives – bien que ce ne soit pas une donnée propre à Florence – Latini montre ainsi l'importance du travail, comme valeur essentielle pour préserver l'harmonie civile. Par conséquent, il est important de prendre en considération l'ensemble des activités communales. Autrement dit, les noblesses communales ne doivent pas négliger ni dévaloriser les tâches relatives à l'activité de marché, au commerce, car elles sont tout autant constitutives du maintien de la commune¹. En ce sens, la noblesse n'interdit pas la marchandise, de même que le commerce n'interdit pas la noblesse². En insistant sur la nécessité de développer et préserver les arts mécaniques dans la société communale – idée réitérée dans le discours sur la noblesse dans le *Tesoretto* – Latini montre alors en quoi la noblesse peut être obtenue autrement que par l'hérédité.

Cela s'inscrit dans une démarche globale qui vise un équilibre sain entre les besoins particuliers et les besoins collectifs, équilibre qui est précisément celui de la vertu du « juste-milieu », à laquelle exhortait déjà Aristote et qu'il s'agit de réinvestir dans une perspective communale. L'ambition « populaire » de Latini renvoie à ce projet, dans lequel vertu et noblesse ne s'excluent pas mais, au contraire, doivent être pensées ensemble dans un nouvel espace politique où elles cohabitent et dans lequel la parole est le centre névralgique – comme étant, elle-même, une forme d'artisanat, si on la considère (et l'intègre) dans ses aspects professionnels.

Latini est un intellectuel de nouveau genre.

Si l'intellectuel est celui défini par Le Goff, c'est-à-dire l'homme qui fait « métier de penser et d'enseigner sa pensée »³ - autrement dit, qu'il s'insère dans un réseau académique – alors il est clair que Latini ne saurait être appréhendé comme tel. De plus, si l'intellectuel, au

¹ NEDERMAN, Cary J., *Brunetto Latini's Commercial Republicanism*, dans Id., *Lineages of European Political Thought. Explorations along the Medieval/Modern Divide from John of Salisbury to Hegel*, The Catholic University of America Press, Washington, 2009, pp.141-159.

² CASTELNUOVO, Guido, *Être noble dans la cité*, op. cit.

³ LE GOFF, Jacques, *Les intellectuels au Moyen âge*, Point, Paris, 1985, p.4.

sens que lui octroie plutôt De Libera, est celui qui est sorti de la structure universitaire et a décidé d'aspirer à cet « idéal de vie philosophique » qui, pour être vécu, doit consister à se « déprofessionnaliser », donc à sortir de ce monde professionnel et corporatif, dans lequel la philosophie était née (l'université)¹, alors, là non plus, Latini, lui-même laïc, ne peut être considéré comme un intellectuel.

Cela dit, on serait en droit de remettre en question cette définition figée – comme cela a été fait. Il nous semble clair que Latini « déprofessionnalise », à sa manière, la philosophie, en tant que « médiateur » clé auprès de la société de son temps. Il n'a certes pas côtoyé les bancs universitaires et n'a pas été formé à la philosophie de type académique, mais il est manifeste que, même s'il n'obéit pas aux canons indiqués, ses œuvres (et nous pensons forcément, en premier lieu, au *Trésor*) sont riches en contenus philosophiques. En transfigurant ces contenus hors des carcans traditionnels, il réinterroge la philosophie en elle-même. Et le terme « transfigurer » ne nous semble pas excessif ici car, bien que le contenu du savoir philosophique soit nécessairement adapté à un nouveau public ne connaissant pas le latin (réputé pour sa noblesse), le fait d'élargir le sceptre de la connaissance vers des rayons inédits (les laïcs, ces *illitterati* dont il était question dans la première partie de la thèse), Latini fait lui-même preuve de sagesse. Il offre en effet celle-ci à une pluralité de personnes, qui souhaitent toutes s'abreuver à la source de la connaissance, quelles que soient les classes sociales dont elles sont issues.

À travers différents niveaux d'exploitation de la pensée (la philosophie, la science, la poésie, l'épistolographie et l'art oratoire), en rapport avec un ensemble de techniques dont il dispose de par ses activités elles-mêmes *professionnelles*, Latini incarne ainsi, ce nous semble, un intellectuel de nouveau genre au Moyen Âge. Son ambition est politique, mais sans oublier que cet objectif est desservi s'il ne s'accompagne pas de réflexion, de pensée, bref, d'intelligence. D'où la nécessité, pour le politique, de penser, et, pour le philosophe, d'agir – c'est-à-dire, dans ce dernier cas, de restituer un savoir philosophique, pour celui qui en a désormais acquis les pierres précieuses, l'argent et l'or, dans une effectivité et une réalité qui l'attend.

¹ DE LIBERA, Alain, *Penser au Moyen Âge*, Seuil, Paris, 1991, p.11.

Bibliographie

Sources

Brunetto Latini, éditions de référence :

Trésor, Pietro G. Beltrami, Paolo Squillacioti, Plinio Torri et Sergio Vatteroni (éd.), Einaudi, Turin, 2007.

La Rettorica, Francesco Maggini (éd.), Le Monnier, Florence, 1968 [1re éd. : 1915].

Tesoretto, Giorgio Inglese (éd.), Carocci Editore, Rome, 2024.

Cicerone, Pro Ligario, Pro Marcello, Pro rege Deiotaro (orazioni cesariane). Volgarizzamenti di Brunetto Latini, Cristiano Lorenzi (éd.), Edizioni della Normale, Pise, 2018.

Poesie, Stefano Carrai (éd.), Einaudi, Turin, 2016.

Brunetto Latini, autres éditions :

Li Livres dou Trésor de Brunetto Latini, Francis J. Carmody (éd.), University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1948.

Li livres dou Trésor, Polycarpe Chabaille (éd.), Imprimerie impériale, Paris, 1863.

Li Livres dou Trésor, Spurgeon Baldwin et Paul Barrette (éd.), Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe, 2003.

Le Livre du Trésor. Livre I, Bernard Ribémont et Silvère Menegaldo (éd.), Honoré Champion Éditeur, Paris, 2013.

Le Petit Trésor. Il Tesoretto, Bertrand Levergeois (éd.), Michel de Maule, Paris, 1999.

Il Tesoro di Brunetto Latino, maestro di Dante Alighieri, Julia Bolton Holloway (éd.), Consiglio Regionale della Toscana, Florence, 2021.

Brunetto Latinis Übersetzung der drei "Caesarianae". Pro Marcello, Pro Ligario, Pro rege Deiotaro. Ein Beitrag zur Geschichte der Italienischen Sprache des Duecento, Johannes Thomas (éd.), Universität Köln, Köln, 1969.

Littérature primaire autre :

Albertano da Brescia, *Liber de doctrina dicendi et tacendi. La parola del cittadino nell'Italia del Duecento*, Paola Navone (éd.), Sismel-Edizioni del Galluzzo, Florence, 1998.

Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Jules Tricot (éd.), Vrin, Paris, 1987.

Id., *Poétique*, Michel Magnien (éd.), Le Livre de Poche, Paris, 1990.

- Id., *Physique*, Pierre Pellegrin (éd.), Flammarion, Paris, 2002.
- Id., *Ethique à Nicomaque*, Richard Bodéüs (éd.), Flammarion, Paris, 2004.
- Id., *Rhétorique*, Pierre Chiron (éd.), Flammarion, Paris, 2007.
- Id., *Les Parties des animaux*, Frédéric Gain (éd.), Le Livre de Poche, Paris, 2011.
- Id., *Les Politiques*, Pierre Pellegrin (éd.), Flammarion, Paris, 2015.
- Id., *Métaphysique*, Bernard Sichère (éd.), Pocket, Paris, 2017.
- Id., *De l'âme*, Richard Bodéüs (éd.), Flammarion, Paris, 2018.
- Augustin, *Confessions*, Arnaud Andilly (éd.), Gallimard, Paris, 1993.
- Id., *La Cité de Dieu. Œuvres, II*, Lucien Jerphagnon (éd.), Gallimard, Paris, 2000.
- Bene da Firenze, *Candelabrum*, Gian Carlo Alessio (éd.), Antenore, Padoue, 1983.
- Bernard Silvestre, *Cosmographie*, Michel Lemoine (éd.), Éditions du Cerf, Paris, 1998.
- Boèce, *La Consolation de Philosophie*, Claudio Moreschini (éd.), Le Livre de Poche, Paris, 2008.
- Bonaventure, *Collationes in Hexaëmeron et Bonvanturiana quaedam selecta ad fidem codd. Mss*, Ferdinand M. Delorme (éd.), Collegii s. Bonaventurae ad Claras Aquas, Rome, 1934.
- Id., *Les Six Jours de la Création*, Marc Ozilou (éd.), Desclée-Éditions du Cerf, Paris, 1991.
- Boncompagno da Signa, *Boncompagnus, Cedrus, Palma, Rhetorica novissima*, dans *Scrineum. Medieval Diplomatic and the "ars dictandi"*, 1998-1999 [en ligne : <http://www.scrineum.it/scrineum/wight/index.htm>]
- Id., *Amicitia and De malo sectutis et senii*, Michael W. Dunne (éd.), Peeters, Paris-Louvain, 2012.
- Bono Giamboni, *Il libro de' vizî e delle virtudi e Il trattato di virtù e di vizî*, Cesare Segre (éd.), Einaudi, Turin, 1968.
- Id., *Fiore di Rettorica*, Gian Battista Speroni (éd.), Università degli Studi di Pavia, Pavie, 1994.
- Chrétien de Troyes, *Le Chevalier au lion ou Le Roman d'Yvain*, David F. Hult (éd.), Le Livre de Poche, Paris, 2000.
- Id., *Romans de la Table ronde*, Michel Zink (éd.), Le Livre de Poche, Paris, 2002.
- Id., *Perceval ou le Conte du Graal*, Catherine Blons-Pierre et Michel Stanesco (éd.), Le Livre de Poche, Paris, 2003.

- Cicéron, *La République, Le Destin*, Albert Yon (éd.), Gallimard, Paris, 1994.
- Id., *De l'invention*, Guy Achard (éd.), Les Belles Lettres, Paris, 2003.
- Id., *Les Devoirs*, Stéphane Mercier (éd.), Les Belles Lettres, Paris, 2014.
- Id., *Tusculanae disputationes*, [en ligne : http://www.documenta-catholica.eu/d_Cicero,%20Marcus%20Tullius%20-%20Tusculanæ%20disputationes%20-%20LT.pdf].
- Dante, *Œuvres complètes*, André Pézard (éd.), Gallimard, Paris, 1965.
- Id., *La Divine Comédie*, Jacqueline Risset (éd.), Flammarion, Paris, 2010.
- Épictète, *Manuel*, Emmanuel Cattin (éd.), Flammarion, Paris, 1997.
- Id., *Manuel*, Laurence Hansen-Love (éd.), Hatier, Paris, 2011.
- Épicure, *Lettres, maximes et autres textes*, Pierre-Marie Morel (éd.), Flammarion, Paris, 2011.
- Gaius Marius Victorinus, *Commenta in Ciceronis Rhetorica*, Thomas Riesenweber (éd.), De Gruyter, Berlin, 2013.
- Jacques de Viterbe, *De Regimine Cristiano : A critical Edition and Translation*, Bob R.W. Dyson (éd.), Brill, Leyde, 2009.
- Id., *Liber de regimine civitatum*, dans *Scripta anecdota glossatorum vel glossatorum aetate composita*, Gaetano Salvemini (éd.), Società Azzoguidiana, Bologne, 1901, pp.215-280.
- Giovanni Villani, *Nuova Cronica*, Giulio Cura Curà (éd.), Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Rome, 2002.
- Guido Faba, *Magistri Guidonis Fabe Rota nova*, Alphonsus P. Campbell et Virgilio Pini (éd.), Istituto per la Storia dell'Università di Bologna, Bologne, 2000.
- Id., *Summa de vitiis et virtutibus*, dans Virgilio Pini, « La *Summa de vitiis et virtutibus* di Guido Faba », *Quadrivium*, 1 (1956), pp. 41-152.
- Gossuin de Metz, *L'image du monde de maître Gossuin. Rédaction en prose. Texte du manuscrit de la Bibliothèque Nationale Fonds Français N° 574*, Olivier Herbert Prior (éd.), Payot, Lausanne-Paris, 1913.
- Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *Le Roman de la Rose*, André Mary (éd.), Gallimard, Paris, 1984.
- Homère, *Odyssée*, Philippe Brunet (éd.), Folio, Paris, 2000.
- La Chanson de Roland*, Jean Dufournet (éd.), Flammarion, Paris, 2004.

- Machiavel, *Le Prince*, Marie Gaille-Nocodimov (éd.), Le Livre de Poche, 2000.
- Matteo de' Libri, *Arringhe*, Eleonora Vincenti (éd.), Ricciardi, Naples, 1974.
- Oculus pastoralis pascens officia et continens radium dulcibus pomis suis*, Dora Franceschi (éd.), Accademia delle Scienze, Turin, 1966.
- Ovide, *Les Métamorphoses*, Anne Videau (éd.), Le Livre de Poche, Paris, 2010.
- Platon, *Apologie de Socrate. Criton. Phédon*, François Châtelet (éd.), Gallimard, Paris, 1968.
- Id., *Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias*, Émile Chambry (éd.), Flammarion, Paris, 1969.
- Id., *Le Banquet*, François Châtelet (éd.), Gallimard, Paris, 1973.
- Id., *Gorgias*, Monique Canto-Sperber (éd.), Flammarion, Paris, 1987.
- Id., *Ion*, Monique Canto (éd.), Flammarion, Paris, 1989.
- Id., *La République*, Georges Leroux (éd.), Flammarion, Paris, 2004.
- Id., *Phèdre*, Laetitia Mouze (éd.), Le Livre de Poche, Paris, 2007.
- Id., *Protagoras, Euthydème, Gorgias, Ménexène, Ménon, Cratyle*, Émile Chambry (éd.), Flammarion, Paris, 2016.
- Ptolémée de Lucques, *On the government of rulers: De regimine principum*, John M. Blythe (éd.), University of Pennsylvania Press, Philadelphie, 1997.
- Rhétorique à Herennius*, Guy Achard (éd.), Les Belles Lettres, Paris, 2022.
- Salluste, *La Conjuration de Catilina*, Alfred Ernout (éd.), Les Belles Lettres, Paris, 2023.
- Sénèque, *Lettres à Lucilius*, Pierre Miscevic (éd.), Pocket, Paris, 1990.
- Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, Cyrille Michon (éd.), Flammarion, Paris, 2006.
- Vincent de Beauvais, *Speculum doctrinale et Speculum historiale*, Atelier Vincent de Beauvais (IRHT) [en ligne : <http://atilf.atilf.fr/bichard/>].

Littérature secondaire

- ACHARD, Guy, *Introduction*, dans Cicéron, *De l'invention*, Guy Achard (éd.), Les Belles Lettres, Paris, 2003, pp. 5-44.
- Id., *La communication à Rome*, Les Belles Lettres, Paris, 2006.

- AGATHA (D') D'OTTAVI, Stefania, *Introduction*, dans Brunetto Latini, *La rettorica*, Medievale Institute Publications, Kalamazoo, 2016, pp. 1-24.
- ALESSIO, Gian Carlo, « Brunetto Latini e Cicerone (e i dettatori) », *Italia Medioevale e Umanistica*, 22 (1979), pp. 123-169.
- ANHEIM, Etienne et PIRON, Sylvain, « Le travail intellectuel au Moyen Âge. Institutions et circulations », *Revue de synthèse*, 129-4 (2008), pp. 481-484.
- ARTIFONI, Enrico, « I podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale », *Quaderni Storici*, 21-63 (1986), pp. 687-719.
- ID., *Rettorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano*, dans Paolo Cammarosano (dir.), *Le forme della propaganda politica nel Due e Trecento (Relazioni al convegno di Trieste: 2-5 marzo 1993)*, École Française de Rome, Rome, 1994, pp. 157-182.
- ID., “*Sapientia Salomonis*”. *Une forme de présentation du savoir rhétorique chez les “dictatores” italiens (première moitié du XIIIe siècle)*, dans Rosa Maria Dessi et Michel Lauwers (dir.), *La parole du prédicateur, Ve-XVe siècle*, Centre d'études médiévales de Nice, Nice, 1997, pp. 291-310.
- ID., *L'éloquence politique dans les cités communales (XIIIe siècle)*, dans Irène Heullant-Donat (dir.), *Cultures italiennes (XIIe-XVe siècles)*, Éditions du Cerf, Paris, 2000, pp. 270-291.
- ID., « I governi di “popolo” e le istituzioni comunali nella seconda metà del secolo XIII », *Reti Medievali Rivista*, 4-2 (2003), pp. 1-20.
- ID., *Tra etica e professionalità politica: la riflessione sulle forme di vita in alcuni intellettuali pragmatici del Duecento italiano*, dans C. Trottmann (dir.), *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance (Actes des rencontres internationales : Rome, 17-18 juin 2005 et Tours, 26-28 octobre 2006)*, École Française de Rome, Rome, 2009, pp. 403-423.
- ID., *L'oratoria politica comunale e i “laici rudes et modice literati”*, dans Christoph Dartmann, Thomas Scharff et Christoph Friedrich Weber (dir.), *Zwischen Pragmatik und Performanz: Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur*, Brepols, Turnhout, 2011, pp. 237-262.
- ID., *La politique est “in fatti” et “in detti”. L'éloquence politique et les intellectuels dans les cités communales au XIIIe siècle*, dans Nicole Bériou, Jean-Patrice Boudet et Irène Rosier-Catach (dir.), *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, Brepols, Turnhout, 2014, pp. 209-224.
- ID., *Una politica del ‘dittare’: l'epistolografia nella Rettorica di Brunetto Latini*, dans Paolo Cammarosano, Bruno Dumézil, Stéphane Gioanni et Laurent Vissière (dir.), *Art de la lettre et lettre d'art. Épistolaire politique*, 3 (Convegno di Studio: Roma, 11-13 aprile 2013), Cerm-Ecole Française de Rome, Trieste-Rome, 2016, pp. 175-193.

- ASOR ROSA, Alberto, *La fondazione del laico*, dans Id. (dir.), *Letteratura italiana*, 5, Einaudi, Turin, 1986, pp. 17-124.
- ID., *Il Grande Silenzio. Intervista sugli intellettuali*, Laterza, Bari, 2009.
- AUBENQUE, Pierre, *La prudence chez Aristote*, Quadrige-Presses Universitaires de France, Paris, 1994.
- BACCELLI, Luca, *Republicanism: Political Language and/or Political Paradigm ?*, dans Fabrizio Ricciardelli et Marcello Fantoni (dir.), *Republicanism. A Theoretical and Historical Perspective*, Viella, Rome, 2020, pp. 21-44.
- BAGGIONI, Laurent, 'Libertas fiorentina'. *Riflessioni sulla formazione di un'ideologia politica*, dans Andrea Zorzi (dir.), *Libertas e libertates nel tardo medioevo. Realtà italiane nel contesto europeo (Atti del XVI Convegno di studi San Miniato: 11-13 ottobre 2018)*, Firenze University Press, Florence, 2024, pp. 229-244.
- BALARD, Michel, *Le Moyen Âge*, dans François Bédarida (dir.), *L'histoire et le métier d'historien en France 1945-1995*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1995, pp. 235-240.
- ID. et BERSANI, Jacques, *Miroir du Moyen Âge : Les événements*, Encyclopedia Universalis, Paris, 1999.
- BARBERO, Alessandro, *Éducation et culture à la cour angevine (1266-1343)*, dans Irène Heullant-Donat (dir.), *Cultures italiennes (XIIIe-XVe siècles)*, Éditions du Cerf, Paris, 2000, pp. 146-168.
- BARBI Michele, *L'ordinamento della Repubblica fiorentina e la vita politica di Dante*, dans Id. (dir.), *Problemi*, Sansoni, Florence, 1934, pp. 141-155.
- BARON, Hans, « The Republican Citizen and the Author of 'The Prince' », *The English Historical Review*, 76-299 (1961), pp. 217-253.
- ID., *Introduction*, dans Id., *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton University Press, Princeton, 1966, pp. xxv-xxviii.
- BARTUSCHAT, Johannes, « La *Rettorica* di Brunetto Latini. Rhétorique, éthique et politique à Florence dans la deuxième moitié du XIIIe siècle », *Arzanà*, 8 (2002), pp. 25-59.
- ID., « Thèmes moraux et politiques chez quelques poètes florentins prestilnuovistes : une hypothèse de recherche », *Arzanà*, 11 (2005), pp. 87-103.
- ID., « La littérature vernaculaire et la philosophie en Toscane dans la deuxième moitié du 13e siècle », *Tijdschrift voor Filosofie*, 75-2 (2013), pp. 311-333.
- ID., *Il 'Libro de' vizi e delle virtudi' di Bono Giamboni e la cultura toscana del Duecento*, dans Zygmunt G. Baranski, Theodore J. Cachey Jr. et Luca Lombardo (dir.), *Dante e la cultura*

- fiorentina. Bono Giamboni, Brunetto Latini e la formazione intellettuale dei laici, Salerno Editrice, Rome, 2019, pp. 79-100.
- ID., « La parole dans la cité : Rhétorique, littérature et politique dans la Toscane du XIII^e siècle », *Philosophical Readings. Online Journal of Philosophy*, 12-1 (2020), pp. 52-60.
- ID., *Sur la mémoire de la Rome républicaine dans la Toscane du XIII^e siècle*, dans Anne Raffarin et Giuseppe Marcellino (dir.), *La Mémoire en pièces*, Classiques Garnier, Paris, 2020, pp. 443-463.
- BAYLE, Marc-Antoine, *La poésie provençale au Moyen Âge*, Éditions Lacour-Ollé, Nîmes, 1991.
- BELTRAMI, Pietro G., « Tre Schede sul “Trésor”: 1. Il sistema delle scienze e la struttura del *Trésor* 2. *Trésor* e *Tesoretto* 3. Aspetti della ricezione del *Trésor* », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, 23-1 (1993), pp. 115-190.
- ID., *Introduzione*, dans Brunetto Latini, *Trésor*, Id., Paolo Squillacioti, Plinio Torri et Sergio Vatteroni (éd.), Einaudi, Turin, 2007, pp. VII-XXVI.
- BEONIO BROCCIERI FUMAGALLI, Maria Teresa, *L'intellettuale*, dans Jacques Le Goff (dir.), *L'uomo medievale*, Laterza, Rome-Bari, 1993, pp. 192-220.
- BERISSO, Marco, « Tre annotazioni al ‘Tesoretto’ », *Filologia Italiana*, 11 (2014), pp. 15-40.
- BERLIN, Isaiah, *Two Concepts of Liberty*, dans Id., *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1969, pp. 118-172.
- BESNIER, Bernard, *Introduction*, dans Cicéron, *Le Destin*, Albert Yon (éd.), Gallimard, Paris, 1994, pp. I-LXX.
- BEYER DE RYKE, Benoît, « Le miroir du monde : un parcours dans l'encyclopédisme médiéval », *Revue belge de philologie d'histoire*, 81-4 (2003), pp. 1243-1275.
- BIANCHI, Luca, et RANDI Eugenio (dir.), *Vérités dissonantes : Aristote à la fin du Moyen Âge*, Éditions Universitaires du Cerf, Fribourg, 1993.
- BLACK, Robert, « Italian Renaissance Education: Changing Perspectives and Continuing Controversies », *Journal of the History of Ideas*, 52-2 (1991), pp. 315-334.
- ID., « The Origins of Humanism, Its Educational Context and Its Early Development: A Review Article of Ronald Witt's ‘In the Footsteps of the Ancient’ », *Vivarium*, 40-2 (2002), pp. 272-297.
- ID., « The Rise and Fall of the Latin Classics: The Evidence of Schoolbook Production in twelfth- and thirteenth-century Italy », *Aevum*, 91-2 (2017), pp. 411-464.
- BLYTHE, James M., “Civic humanism” and medieval political thought, dans James Hankins (dir.), *Renaissance Civic Humanism. Reappraisals and Reflections*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 30-74.

- BOLTON-HOLLOWAY, Julia, *The Road Through Roncesvalles: Alfonsine Formation of Brunetto Latini and Dante – Diplomacy and Literature*, dans Robert I. Burns (dir.), *Emperor of Culture. Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth-Century Renaissance*, University of Pennsylvania Press, Philadelphie, 1991, pp. 109-123.
- ID., *Twice-Told Tales. Brunetto Latino and Dante Alighieri*, Peter Lang, New York, 1993.
- BORDONE, Renato et GAROFANI, Barbara, *Les chroniqueurs italiens (XIe-XVe siècle)*, dans Isabelle Heullant-Donat (dir.), *Cultures italiennes (XIIe-XVe siècles)*, Éditions du Cerf, Paris, 2000, pp. 169-191.
- BOYER, Jean-Paul, « De force ou de gré. La Provence et ses rois de Sicile (milieu XIIIe siècle – milieu XIVe siècle) », dans Noël-Yves Tonnerre et Elisabeth Verry (dir.), *Les princes angevins du XIIIe au XVe siècle : un destin européen*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2003, pp. 23-59.
- BRIGUGLIA, Gianluca, *Il corpo vivente dello Stato. Una metafora politica*, Bruno Mondadori, Milan, 2006.
- ID., « “Lo comun” di Cicerone e la “Gentilezza” di Egidio Romano. Alcune considerazioni su pensiero politico e lingue volgari nel tardo medioevo », *Il pensiero politico*, 3 (2011), pp. 393-407.
- ID., *L’animale politico. Agostino, Aristotele e altri mostri medievali*, Salerno Editrice, Rome, 2015.
- ID., *Le pouvoir mis en question : théologiens et théorie politique à l’époque du conflit entre Boniface VIII et Philippe le Bel*, Marilène Raïola (trad.), Les Belles Lettres, Paris, 2016.
- ID. et Irène ROSIER-CATACH (dir.), *Adam, la nature humaine, avant et après. Épistémologie de la chute*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2016.
- ID., *Stato d’innocenza. Adamo, Eva e la filosofia politica medievale*, Carocci, Rome, 2017.
- ID., *Il pensiero politico medievale*, Einaudi, Turin, 2018.
- ID., « Introduzione: La filosofia medievale e le lingue vulgari », *Philosophical Readings*, 10-3 (2018), pp. 166-167.
- ID., « “Io, Brunetto Latini”. Considerazioni su cultura e identità politica di Brunetto Latini e il Tesoretto », *Philosophical Readings*, 10-3 (2018), pp. 176-185.
- ID., « Brunetto Latini, Italian (Political) Theory ? », *Rivista Neo-Scolastica*, 2020, pp. 1-16.
- ID., GENTILI Sonia et ROSIER-CATACH Irène, « L’homme comme animal politique et parlant. Introduction », *Philosophical Readings. Online Journal of Philosophy*, 12-1 (2020), pp. 1-12.

- ID., « Politici e parlanti ? I cinocefali, i pigmei e un gigante », *Philosophical Readings. Online Journal of Philosophy*, 12-1 (2020), pp. 214-220.
- ID., *Bestiario politico*, HarperCollins, Milan, 2021.
- ID. et MONTEFUSCO, Antonio, *Brunetto Latini, note introduttive per un intellettuale medievale*, dans ID. (dir.), *Brunetto Latini intellettuale medievale*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Rome, 2025, pp. 7-14.
- ID., « Annotazioni su alcuni line storiografiche attorno a Brunetto Latini », *Rivista di Storia della Filosofia*, 2024-4 (2025), pp. 689-699.
- ID., « Che tipo di intellettuale è Brunetto Latini (1220ca-1294)? Osservazioni sul progetto filosofico-politico di un uomo del Comune », à paraître.
- BRILLI, Elisa, *Firenze e il profeta: Dante fra teologia e politica*, Carocci, Rome, 2012.
- ID., « *De exiliis Dantis*. Raisons textuelles et culturelles de l'harmonie entre exil politique et exil anagogique chez Dante », *Arzanà*, 16-17 (2013), pp. 215-230.
- ID., « Brunetto a Babel: l'animale politico e parlante sulla pianura del Senaar », *Philosophical Readings. Online Journal of Philosophy*, XII-1 (2020), pp. 61-71.
- BRUSEGAN, Rosanna, « L'énumération et les chiffres : du *Roman de la Rose* au *Tesoretto* », *Littérature*, 130 (2003), pp. 48-67.
- CACIAGLI, Mario, « Sur la faible identité nationale des Italiens », Emmanuel Négrier (trad.), *Pôle Sud*, 14 (2001), pp. 29-39.
- CAILLE, Alain, LAZZERI, Christian et SENNELART, Michel (dir.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique : le bonheur et l'utile*, Éditions La Découverte, Paris, 2001, part. 1 et 2.
- CAMARGO, Martin, *Ars dictaminis, Ars dictandi*, Brepols, Turnhout, 1991.
- CAMMAROSANO, Paolo, *Élites sociales et institutions politiques des villes libres en Italie de la fin du XIIe au début du XIVe siècles*, dans Claude Gauvard (dir.), *Les élites urbaines au Moyen Âge (XXVIIe Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public-SHEMS)*, Éditions de la Sorbonne, Paris, 1997, pp. 193-200.
- ID., « L'éloquence laïque dans l'Italie communale (fin du XIIe-XIVe siècle) », *Bibliothèque de l'école des chartes*, 158-2 (2000), pp. 431-442.
- ID., *Italia medievale. Struttura e geografia delle fonti scritte*, Carocci Editore, Rome, 2023.
- CANNING, Joseph, *Histoire de la pensée politique médiévale*, Jacques Ménard (trad.), Cerf, Paris, 2003.
- CARRAI, Stefano, *Introduzione*, dans Brunetto Latini, *Poesie*, Stefano Carrai (éd.), Einaudi, Turin, 2016, pp. v-xxiv.

- CASAGRANDE, Carla, « Jacques Le Goff e la storia degli intellettuali », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge*, 121-2 (2009), pp. 257-265.
- ID. et Gianfranco FIORAVANTI, *Prefazione*, dans Id., (dir.), *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, Il Mulino, Bologne, 2016, pp. ix-xxi.
- CASSESE, Sabino, *Intellettuali*, Il Mulino, Bologne, 2021.
- CASTELNUOVO, Guido, « Revisiter un classique : noblesse, hérédité et vertu d'Aristote à Dante et à Bartole (Italie communale, début XII^e – milieu XIV^e siècle) », dans Maaïke van der Lugt et Charles de Miramon (dir.), *L'hérédité entre Moyen Âge et époque moderne*, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Florence, 2008, pp. 105-155.
- ID., *Être noble dans la cité. Les noblesses italiennes en quête d'identité (XIII^e-XV^e siècles)*, Éditions Classiques Garnier, Paris, 2014.
- ID., *Entre marqueurs d'appartenance et négociation identitaire : les noblesses citadines dans l'Italie communale du XIII^e siècle*, dans Jean-Philippe Genet (dir.), *La légitimité implicite*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2015, pp. 23-37.
- CEVA, Bianca, *Brunetto Latini. L'uomo e l'opera*, Riccardo Ricciardi Editore, Milan-Naples, 1965.
- CHABAILLE, Polycarpe, *Introduction*, dans Brunetto Latini, *Li livres dou Trésor*, Polycarpe Chabaille (éd.), Imprimerie impériale, Paris, 1863, pp. I-XXVII.
- CHARTIER, Roger, *Philosophie et histoire : un dialogue*, dans François Bédarida (dir.), *L'histoire et le métier d'historien en France 1945-1995*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1995, pp. 149-170.
- CONGAR, Yves Marie-Joseph, *Jalons pour une théologie du laïcat, révision de 1964 addenda et corrigenda*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1964.
- ID., *Clercs et laïcs au point de vue de la culture au Moyen Âge : "laicus" = sans lettres*, dans *Studia mediaevalia et mariologica P.C. Balic OFM septuagesimum explenti annum dicata*, Antonianum, Rome, 1971, pp. 309-322.
- CORNISH, Alison, *Vernacular Translation in Dante's Italy Illiterate Literate*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.
- COX, Virginia, « Ciceronian Rhetoric in Italy, 1260-1350 », *A Journal of the History of Rhetoric*, 17-3 (1999), pp. 239-288.
- CUTINELLI-RENDINA, Emanuele, *Introduzione a Machiavelli*, Laterza, Rome-Bari, 1999 [réed. 2003].
- ID. e RUGGIERO, Raffaele (dir.), *Machiavelli*, Carocci, Rome, 2018.
- DAUPHINE, James, *Le Cosmos de Dante*, Les Belles Lettres, Paris, 1984.

DAUTREMER, Rébecca, *Brunetto Latini. Le Livre du Trésor*, Grasset, Paris, 2020.

DESSÌ, Rosa Maria, *Il bene comune nella comunicazione verbale e visiva. Indagini sugli affreschi del "Buon Governo"*, dans *Il bene comune: forme di governo e gerarchie sociali nel basso medioevo (Atti del XLVIII Convegno storico internazionale, Todi: 9-12 ottobre 2011)*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spolète, 2012, pp. 89-130.

DE VINCENTIIS, Amedeo, « *Trésor* II, 44. Umanesimi politici, retorica all'antica e repubblicanesimo moderno nel Novecento », *Storica*, 27 (2021), pp. 7-66.

ID., *I nomi del maestro. Corpo documentario e identità politiche di Brunetto Latini*, dans Gianluca Briguglia et Antonio Montefusco (dir.), *Brunetto Latini intellettuale medievale*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Rome, 2025, pp. 15-50.

DIACCIATI, Silvia, « *Populus noster non magis florentinus quam regius* ». *Firenze e i sovrani francesi nella seconda metà del Duecento*, dans G. Baranski Zygmunt, Theodore J. Cachey Jr. et Luca Lombardo (dir.), *Dante e la cultura fiorentina. Bono Giamboni, Brunetto Latini e la formazione intellettuale dei laici*, Salerno Editrice, Rome, 2019, pp. 15-33.

DUBY, Georges, *Art et société au Moyen Âge*, Seuil, Paris, 1997.

ID., *Le Moyen Âge : 987-1460*, Fayard, Paris, 2011 (1987).

ID., *L'Europe au Moyen Âge*, Flammarion, Paris, 1984.

ID., *La société chevaleresque. Hommes et structures du Moyen Âge*, 1, Flammarion, Paris, 1988.

ID., *L'économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval*, 2, Flammarion, Paris, 1977.

DUMONT, Louis, *Homo aequalis*, 1, Gallimard, Paris, 1985.

ECO, Umberto, *Écrits sur la pensée au Moyen Âge*, Myriem Bouzaher, Maurice Javion, François Rosso et Hélène Sauvage (trad.), Grasset, Paris, 2016.

ESPOSITO, Roberto, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Turin, 2010.

ID., « Unfinished Italy », *Tumultes*, 53 (2019), pp. 191-206.

EVDOKIMOVA, Ludmilla, « La place des arts de langage dans les encyclopédies médiévales et les goûts littéraires de leurs auteurs : Isidore de Séville et Brunet Latin », *Synergies Inde*, 2 (2007), pp. 67-80.

FERRARA, Sabrina, « D'un bannissement subi à un exil revendiqué : la construction de l'"exil" dans les Épîtres de Dante », *Arzanà*, 16-1 (2013), pp. 199-213.

- FIORAVANTI, Gianfranco, *Morte e rinascita della filosofia. Da Parigi a Bologna*, dans Carla Casagrande et Gianfranco Fioravanti (dir.), *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, Il Mulino, Bologne, 2016, pp. 11-24.
- ID., *I filosofi e gli altri*, dans Carla Casagrande et Gianfranco Fioravanti (dir.), *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, Il Mulino, Bologne, 2016, pp. 91-122.
- ID., *Fare filosofia*, dans Carla Casagrande et Gianfranco Fioravanti (dir.), *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, Il Mulino, Bologne, 2016, pp. 123-161.
- FLASH, Kurt, *Introduction à la philosophie médiévale*, Flammarion, Paris, 1998.
- FOSSIER, Robert, *Le Moyen Âge*, 2, Armand Colin, Paris.
- FRANCESCHI, Dora, *Préface*, dans *Oculus Pastoralis. Pascens officia et continens radium dulcibus pomis suis*, Id. (éd.), Academia delle Scienze, Turin, 1966.
- FRANCESCHI, Franco et TADDEI, Ilaria (dir.), *Les villes d'Italie : du milieu du XIIe au milieu du XIVe siècle : économies, sociétés, pouvoirs, cultures*, Bréal, Rosny-sous-Bois, 2005.
- FROVA, Carla, *Écoles et universités en Italie (XIe-XIVe siècle)*, dans Isabelle Heullant-Donat (dir.), *Cultures italiennes (XIIIe-XVe siècles)*, Éditions du Cerf, Paris, 2000, pp. 53-85.
- GALASSO, Giuseppe, *Charles I^{er} et Charles II d'Anjou*, dans Noël-Yves Tonnerre et Elisabeth Verry (dir.), *Les princes angevins du XIII^e au XV^e siècle. Un destin européen*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2003, pp. 85-98.
- GALLETTI, Anna Imelde, *Les langages de la culture urbaine (XIIe-XVe siècles)*, dans Isabelle Heullant-Donat (dir.), *Cultures italiennes (XIIIe-XVe siècles)*, Éditions du Cerf, Paris, 2000, pp. 17-51.
- GASPARINI, Patrizia, « L'amitié comme fondement de la *concordia civium*. Le Favolello de Brunet Latin (et une nouvelle source du Trésor) », *Arzanà*, 13 (2010), pp. 55-108.
- GENTIL (LE), Pierre, « Compte-rendu de : Jacques Le Goff, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, Éditions du Seuil, Paris, 1957 », *Revue du Nord*, 39-156 (1957), pp. 291-293.
- GENTILI, Sonia, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Carocci, Rome 2005.
- ID., « La vulgarisation de l'*Ethique* d'Aristote en Italie aux XIIIe et XIVe siècles : enjeux littéraires et philosophiques », *Médiévales*, 63 (2012), pp. 47-58.
- ID., *La filosofia dal latino al volgare*, dans Carla Casagrande et Gianfranco Fioravanti (dir.), *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, Il Mulino, Bologne, 2016, pp. 191-224.
- ID., « Poesia e immagine: storia di un'idea da Boezio a Boccaccio », *Letterature e arte: rivista annuale*, 16 (2018), pp. 159-174.
- ID., *L'idea di poesia nel Medioevo*, Viella, Rome, 2024.

- GILLI, Patrick, *Le discours politique florentin à la Renaissance : autour de l' "humanisme civique"*, dans Jean Boutier (dir.), *Florence et la Toscane, XIVe-XIXe siècles*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2004, pp. 323-343.
- GILSON, Etienne, *Dante et Béatrice : études dantesques*, Vrin, Paris, 1974.
- ID., *Dante et la philosophie*, Vrin, Paris, 1985.
- ID., *La servante de la théologie*, dans Id., *Études de philosophie médiévale*, Commission des Publications de la Faculté des Lettres, Strasbourg, 1921, pp. 30-50.
- GINGRAS, Yves, LIMOGES, Camille et KEATING, Peter, *Du scribe au savant. Les porteurs du savoir de l'Antiquité à la révolution industrielle*, Boréal, Montréal, 1998.
- GIRAUD, Thibaut, *Curiosités philosophiques. De Platon à Russel*, Éditions du Seuil, Paris, 2020.
- GOFF (LE), Jacques, *Préface*, dans Id., *Les intellectuels au Moyen Âge*, Éditions du Seuil, Paris, 1957, pp. iii-v.
- ID., *Introduction*, dans Id. (dir.), *L'uomo medievale*, Laterza, Rome-Bari, 1993, pp. 6-41.
- ID., *L'Europe est-elle née au Moyen Âge ?*, Éditions du Seuil, Paris, 2003.
- ID., *Les intellectuels au Moyen Âge*, Points, Paris, 1985.
- ID., *Tentatives de conclusion*, dans Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public (dir.), *Les élites urbaines au Moyen Âge*, Éditions de la Sorbonne, Paris, 1995, pp. 443-456.
- GOGLIN, Jean-Marc, « Compte-rendu de : Jacques Le Goff, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, Éditions du Seuil, Paris, 1957 », *La Cliothèque* (2014) [en ligne : <https://clio-nautes.org/les-intellectuels-au-moyen-age.html>].
- GOUDET, Jacques, *Dante et la politique*, Aubier, Paris.
- GUADAGNINI, Elisa et MABBOUX, Carole, *Una nuova edizione della Rettorica di Brunetto Latini*, dans Gianluca Briguglia et Antonio Montefusco (dir.), *Brunetto Latini intellettuale medievale*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Rome, 2025, pp. 51-68.
- GUALDO ROSA, Lucia, *Préhumanisme et humanisme en Italie : aspects et problèmes*, dans Isabelle Heullant-Donat (dir.), *Cultures italiennes (XIIe-XVe siècles)*, Éditions du Cerf, Paris, 2000, pp. 270-291.
- GUALDO, Irène, « Volgarizzare e tradurre. Teoria e lessico di un atto politico », *Philosophical Readings. Online Journal of Philosophy*, 12-1 (2020), pp. 294-300.
- GREVIN, Benoît, « L'ars dictaminis entre enseignement et pratique (XIIe-XIVe siècle) », *Revue de synthèse*, 133 (2012), pp. 175-193.

- ID., « Le notaire, animal politique et parlant. Jalons pour une histoire des représentations de la fonction notariale (XIIIe-XIVe s.) », *Philosophical Readings. Online Journal of Philosophy*, 12-1 (2020), pp. 72-85.
- GRUNDMANN, Herbert, « Sacerdotium – Regnum – Studium », *Archiv für Kulturgeschichte*, 34 (1952), pp. 5-21.
- ID., Litteratus – illitteratus. *Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter*, dans *Ausgewählte Aufsätze*, 3, Hiersemann, Stuttgart, 1978, pp. 1-66.
- HANKINS, James, *Introduction*, dans Id. (dir.), *Renaissance Civic Humanism. Reappraisals and Reflections*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 1-13.
- HEULLANT-DONAT, Isabelle, *Avant-propos*, dans Id. (dir.), *Cultures italiennes (XIIIe-XVe siècle)*, Cerf, Paris, 2007, pp. 9-17.
- HOARE, Geroge, et SPERBER, Nathan, *Introduction à Antonio Gramsci*, La Découverte, Paris, 2019.
- HÖDL, Ludwig, « Zur Wirkungsgeschichte der Enzyklika “Aeterni Patris” Leos XIII. in der deutschen Philosophie und Theologie », *Münchener Theologische Zeitschrift*, 30 (1979), pp. 241-256.
- HUDRY, Françoise, « Prologus Alani ‘De Planctu Naturae’ », *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 55 (1988), pp.169-185.
- IACOBINI, Anna, « Le sens de la *libertas* au sein du *Mos Maiorum* chez Cicéron », *Camenuiae*, 11 (2014), pp. 1-16.
- IMBACH, Ruedi, *La philosophie médiévale*, dans André Robinet (dir.), *Doctrines et concepts, 1937-1987 : Rétrospective et prospective, cinquante ans de philosophie de langue française*, Vrin, Paris, 1988, pp. 109-126.
- ID., *Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema*, Verlag B. R. Grüner, Amsterdam, 1989.
- ID., *Dante, la philosophie et les laïcs*, Les éditions du Cerf, Paris, 1996.
- ID., *De Boèce de Dacie (v. 1260) à Dante (1265-1321) : la philosophie morale et politique de l’aristotélisme radical*, dans Alain Caillé (dir.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, La Découverte, Paris, 2001, pp. 191-201.
- ID. et KÖNIG-PRALONG, Catherine, *Le défi laïque. Existe-t-il une philosophie de laïcs au Moyen Âge ?*, Vrin, Paris, 2013.
- INGLESE, Giorgio, « Brunetto Latini », *Dizionario Biografico degli Italiani*, 64 (2005) [en ligne: [https://www.treccani.it/enciclopedia/brunetto-latini_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/brunetto-latini_(Dizionario-Biografico)/)].

- IRIBARREN, Isabelle, « Compte-rendu de : Elsa Marmursztejn, *L'Autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIIIe siècle*, Les Belles Lettres, Paris, 2007 », *Revue de Synthèse*, 129-4 (2008), pp. 649-652.
- JEAUNEAU, Edouard, « “*Nani gigantum humeris insidentes*” : Essai d'interprétation de Bernard de Chartres », *Vivarium*, 5-2 (1967), pp. 79-99.
- JOLIVET, Jean, *Les études de philosophie médiévale en France de Victor Cousin à Etienne Gilson*, dans Ruedi Imbach et Alfonso Maierù (dir.), *Gli Studi di Filosofia medievale fra Otto et Novecento. Contributo a un bilancio medievale*, Edizioni di Storia e di Letteratura, Rome, 1991, pp. 1-20.
- ID., *La figure de Natura dans le De planctu naturae d'Alain de Lille : une mythologie chrétienne*, dans Anca Vasiliu, Jean-Luc Solère et Alain Galonnier (dir.), *Alain de Lille, le docteur universel : Philosophie, théologie et littérature au XIIIe siècle*, Brepols, Turnhout, 2005, pp. 127-144.
- KEEN, Catherine, *A Florentine Tullio: dual authorship and the politics of translation in Brunetto Latini's Rettorica*, dans Cesine Manuwald (dir.), *The Afterlife of Cicero*, Institute of Classical Studies, Londres, 2016, pp. 1-16.
- ID., *Vernacular Eloquence and Roman Rhetoric between Brunetto and Dante*, dans Zygmunt G. Baranski, Theodore J. Cachey Jr. et Luca Lombardo (dir.), *Dante e la cultura fiorentina. Bono Giamboni, Brunetto Latini e la formazione intellettuale dei laici*, Salerno Editrice, Rome, 2019, pp. 151-172.
- KLAPISCH-ZUBER, Christiane, « Honneur de noble, renommée de puissant : la définition des magnats italiens (1280-1400) », *Médiévales*, 24 (1993), pp. 81-100.
- KÖNIG-PRALONG, Catherine, « Les laïcs dans l'histoire de la philosophie médiévale. Note historiographique », *Doctor virtualis*, 9 (2009), pp. 169-199.
- ID., « L'histoire de la philosophie médiévale depuis 1950 : méthodes, textes, débats », *Annales. Histoire, sciences sociales*, 1 (2009), pp. 143-169.
- ID., *Le bon usage des savoirs. Scolastique, philosophie et politique culturelle*, Vrin, Paris, 2011.
- ID., « L'introduction à la *Philosophie* d'Aubry de Reims : Présentation et traduction », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 144-2 (2012), pp. 97-117.
- KRISTELLER, Paul Oskar, « Humanism », *Minerva*, 16-4 (1978), pp. 586-595.
- ID., « Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance », *Byzantion*, 17 (1945), pp. 346-374.
- LARDEUX, André, *Présentation*, dans Noël-Yves Tonnerre et Elisabeth Verry (dir.), *Les princes angevins du XIIIe au XVe siècle : un destin européen*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2003, pp. 11-17.
- LARNER, John, *Culture and Society in Italy 1290-1420*, B. T. Batsford Ltd, Londres, 1971.

- LEFORT, Claude, *Introduction*, dans Dante, *Monarchie*, Claude Lefort (éd.), Belin, Paris, 1993.
- LEVERGEOIS, Bertrand, *Introduction*, dans Brunetto Latini, *Le Petit Trésor, Il Tesoretto*, Bertrand Levergeois (éd.), Michel de Maule, Paris, 1999, pp. 9-76.
- LIBERA (DE), Alain, *Penser au Moyen Âge*, Seuil, Paris, 1991.
- ID., *Les études de philosophie médiévale en France d'Etienne Gilson à nos jours*, dans Ruedi Imbach et Alfonso Maierù (dir.), *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento. Contributo a un bilancio medievale*, Edizioni di Storia e di Letteratura, Rome, 1991, pp. 21-50.
- ID., *La philosophie médiévale*, Presses Universitaires de France, Paris, 2019.
- LISCIANI-PETRINI, Enrica et STRUMMIELLO, Giusi, *Effetto Italian Thought*, Quodlibet, Macerata, 2017.
- LORENZI, Cristiano, *Introduzione*, dans Brunetto Latini, *Cicerone: Pro Ligario, Pro Marcello, Pro rege Deiotaro (Orazioni Cesariane): volgarizzamento da Brunetto Latini*, Cristiano Lorenzi (éd.), Edizioni della Normale, Pise, 1999, pp. 3-55.
- ID., *Sul lessico di Brunetto volgarizzatore*, dans Gianluca Briguglia et Antonio Montefusco (dir.), *Brunetto Latini intellettuale medievale*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Rome, 2025, pp. 151-164.
- LUSIGNAN, Serge, *Préface au Speculum maius de Vincent de Beauvais : réfraction et diffraction*, Bellarmin-Vrin, Montréal-Paris, 1979.
- ID., *Parler vulgairement. Les intellectuels et la langue française aux XIIIe et XIVe siècles*, Vrin- Les Presses de l'Université de Montréal, Paris-Montréal, 1986.
- MABBOUX, Carole, « Entre rhétorique classique et *dictamen* : l'actualisation du *De inventione* par Brunetto Latini », dans Id., *Cicéron et la commune : présence(s) d'une autorité rhétorique et politique dans la culture civique citadine : XIIIe-XIVe siècles*, Thèse de doctorat, Université Grenoble Alpes, 2010, pp. 184-238.
- ID., « Être auteur aux côtés de l'*auctoritas* : Brunet Latin, Cicéron et la Commune », *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, 115 (2013) pp. 287-325.
- ID., « Cicero as a communal Civic Model: Italian Communes of the Thirteenth and Fourteenth Centuries », *Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplements*, 135 (2017), pp. 30-45.
- ID., *Cicéron et la Commune. Le rhéteur comme modèle civique (Italie, XIIIe-XIVe s.)*, École Française de Rome, Rome, 2022.
- ID., *Il "ciceronianismo" di Brunetto Latini: regole retoriche e norme civiche*, dans Gianluca Briguglia et Antonio Montefusco (dir.), *Brunetto Latini intellettuale medievale*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Rome, 2025, pp. 205-222.

- MADAULE, Jacques, *Dante ou la passion de l'immortalité*, Plon, Paris, 1965.
- MAFFIA SCARIATI, Irène, *A Scuola con Ser Brunetto. La ricezione di Brunetto Latini dal Medioevo*, Edizioni del Galluzzo, Florence, 2008.
- ID., *Dal "Trésor" al "Tesoretto". Saggi su Brunetto Latini e i suoi fiancheggiatori*, Aracne, Rome, 2010.
- MAGGINI, Francesco, Introduzione, dans Id., *La "Rettorica" italiana di Brunetto Latini*, Galletti e Cocci, Florence, 1912.
- ID., Introduzione, dans Brunetto Latini, *La Rettorica di Brunetto Latini*, Galletti e Cocci, Florence, 1915, pp. ix-xliii.
- MAIRE VIGUEUR, Jean-Claude, « Représentation et expression des pouvoirs dans les communes d'Italie centrale (XIIIe-XIVe siècles) », dans *Culture et idéologie dans la genèse de l'Etat moderne (Acte de la table ronde de Rome : 15-17 octobre 1984)*, École Française de Rome, Rome, 1985, pp. 479-489.
- ID., *Cavaliers et citoyens. Guerre, conflits et société dans l'Italie communale, XIIe-XIIIe siècles*, EHESS, Paris, 2004.
- ID., *Signorie cittadine nell'Italia comunale e signorile*, 1, Viella, Rome, 2014.
- MARCHESI, Concetto, *Il Compendio Alessandrino arabo e la sua tradizione volgare*, dans Id., *L'Etica Nicomachea nella tradizione latina Medievale (Documenti ed Appunti)*, Libreria Editrice Ant. Trimarchi, Messine, 1904, pp. 105-128.
- MARCOTTE-CHENARD, Sophie, « Le contextualisme de Quentin Skinner à l'épreuve du cas Machiavel », *Methodos*, 13 (2013), pp. 2-23.
- MARMURSZTEIN, Elsa, *L'autorité des maîtres : scolastique, normes et société au XIIIe siècle*, Les Belles Lettres, Paris, 2007.
- MAURICE, Jean, « Brunetto Latini compilateur. "Deviser la nature des animaux" dans le Trésor », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 23 (2012), pp. 173-189.
- MARY, André, *Préface*, dans Guillaume de Lorris et Jean de Meung, *Le Roman de la Rose*, Gallimard, Paris, 1992, pp. VII-XVII.
- MEIER, Christel, *Grundzüge der mittelalterlichen Enzyklopädik*, dans Ludger Grenzmann et Karl Stackmann (dir.), *Literatur und Laienbildung in Spätmittelalter und in der Reformationszeit*, J. B. Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, pp. 467-500.
- ID., « *Cosmos Politicus*. Der Funktionswandel der Enzyklopädie bei Brunetto Latini », *Frühmittelalterliche Studien*, 22-1 (1988), pp. 315-356.
- MERCIER, Stéphane, *Introduction*, dans Cicéron, *Les Devoirs, De officiis*, Les Belles Lettres, Paris, 2014, pp. VII-XXVII.

- MERKER, Anne, *Aristote : une philosophie pour la vie*, Ellipses, Paris, 2017.
- MESSELAAR, Petrus Adrianus, *Le vocabulaire des idées dans le Trésor de Brunet Latin*, University of Michigan, Michigan, 1963.
- MIETHKE, Jürgen, *Ai confini del potere. Il dibattito sulla potestas papale da Tommaso d'Aquino e Guglielmo d'Ockham*, EFR-Editrici Francescane, Padoue, 2005.
- MILANI, Giuliano, *Sulle relazioni politiche e ideologiche tra Carlo I d'Angiò e i comuni italiani. Una nota*, dans Ilaria Taddei et Anne Lemonde (dir.), *Construction et circulation des modèles et pratiques politiques en France et en Italie, XIIIe-XVIe siècles*, École Française de Rome, Rome, 2013, pp. 115-128.
- ID., « La guerra e la giustizia: Brunetto Latini e l'esclusione politica », *Arzanà*, 16-17 (2013), pp. 37-51.
- ID., « Esilio difficili: i bandi politici dell'età di Dante », *Lecture Classensi*, 44 (2015), pp. 31-46.
- MILNER, Stephen J., « 'Le sottili cose non si possono bene aprire in volgare': Vernacular Oratory and the Transmission of Classical Rhetorical Theory in the Late Medieval Italian Communes », *Italian Studies*, 64-2 (2009), pp. 221-244.
- MILZA, Pierre, *Histoire de l'Italie. Des origines à nos jours*, Fayard, Paris, 2005.
- MINEO, Ennio Igor, « La repubblica come categoria storica », *Storica*, 43-44-45 (2009), pp. 125-167.
- ID., *Cose in comune e bene comune. L'ideologia della comunità in Italia nel tardo medioevo*, dans Andréa Gamberini, Jean-Philippe Genet et Andréa Zorzi (dir.), *The Languages of the Political Society. Western Europe, 14th-17th Centuries*, Viella, Rome, 2011, pp. 39-67.
- ID., *La cultura dell'autonomia (Italia, sec. XIV)*, dans Andrea Zorzi (dir.), *Libertas et libertates nel tardo medioevo. Realtà italiane nel contesto europeo (Atti del XVI Convegno di studi San Miniato: 11-13 ottobre 2018)*, Firenze University Press, Florence, 2024, pp. 197-228.
- ID., *Popolo e ordine sociale in Brunetto Latini*, dans Gianluca Briguglia et Antonio Montefusco (dir.), *Brunetto Latini intellettuale medievale*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Rome, 2025, pp. 241-267.
- MONTEFUSCO, Antonio, *Pierre de la Vigne*, dans Bruno Méniel (dir.), *Ecrivains juristes, juristes écrivains du Moyen Âge au siècle des Lumières*, Classiques Garnier, Paris, 2015, pp. 1044-1052.
- ID., « Maestri secolari, Frati mendicanti e autori volgari. Immaginario antimendicante ed ecclesiologia in vernacolare da Rutebeuf a Boccaccio », *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 12-2 (2015), pp. 265-290.

- ID., « Banca e Poesia al tempo di Dante », *Quaderni dell'Associazione per lo Sviluppo degli Studi e Banca e Borsa*, 58 (2017), pp. 9-45.
- ID. et BISCHETTI, Sara, « Prime osservazioni su “Ars dictaminis”, cultura volgare e distribuzione sociale dei saperi nella Toscana medievale », *Carte romanze*, 6-1 (2018), pp. 163-240.
- ID. (dir.), *Italia senza nazione. Lingue, culture, conflitti tra Medioevo ed età contemporanea*, Quodlibet, Macerata, 2019.
- ID., *Pier della Vigna e la sua eredità: ars dictaminis, diritto e la distribuzione sociale dei saperi nella corte siciliana*, dans Franziska Meier et Enrica Zanin (dir.), *Poesia e diritto nel Due e Trecento italiano*, Longo, Ravennes, 2019, pp. 31-52.
- ID., « La politicizzazione popolare del tradurre: Brunetto Latini e le Orazioni Cesariane », *La Cultura*, 1 (2021), pp. 73-96.
- ID. (dir.), *Toscana Bilingue (1260 ca.-1430 ca.). Per una storia sociale del tradurre medievale*, De Gruyter, Berlin, 2021.
- MOOS (VON), Peter, *Die Italienische ars arengandi des 13. Jahrhunderts als Schule der Kommunikation*, dans Id., *Gesammelter Studien zum Mittelalter: Rhetorik, Kommunikation und Medialität*, Lit Verlag, Berlin, 2007, pp. 126-152.
- MOULINIER, Laurence, *Médecins et apothicaires dans l'Italie médiévale. Quelques aspects de leurs relations*, dans Franck Collard et Evelyne Samana (dir.), *Médecins et apothicaires dans l'Italie médiévale : concurrence ou complémentarité ?*, Troyes-Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 119-134.
- MÜLLER, Paola e GHISALBERTI, Alessandro, « E quelli e questi prendano la mia vivanda col pane che la farò loro e gustare e patire (*Convivio*, I,1,13) », *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 113-1 (2021), pp. 3-7.
- MURESAN, Dan Ioan, *Le Constitutum Constantini et l'impérialisation de l'Eglise romaine. Les récits ecclésiologiques du papa universalis*, dans Irène Bueno et Camille Rouxpetel (dir.), *Les récits historiques entre Orient et Occident (XI-XVe siècles)*, École Française de Rome, Rome, 2019, pp. 139-206.
- NAJEMY, John M., « Brunetto Latini's 'Politica' », *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society*, 112 (1994), pp. 33-51.
- ID., *Civic humanism and Florentine politics*, dans James Hankins (dir.), *Renaissance Civic Humanism. Reappraisals and Reflections*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 75-104.
- NARDI, Bruno, *Nel mondo di Dante*, Edizioni di Storia e Letteratura, Rome, 1944.
- ID., *Dal “Convivio” alla “Commedia”: sei saggi danteschi*, Istituto storico per il medio evo, Rome, 1960.
- ID., *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Florence, 1967 [éd. or. 1942].

- NEDERMAN, Cary J., « Quentin Skinner's State: Historical Method and Traditions of Discourse », *Canadian Journal of Political Science/Revue Canadienne de Science Politique*, 18-2 (1985), pp. 339-352.
- ID., « Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought », *Journal of the History of Ideas*, 49-1 (1988), pp. 3-26.
- ID., « Aristotelianism and the Origins of "Political Science" in the Twelfth Century », *Journal of the History of Ideas*, 52-2 (1991), pp. 179-194.
- ID., « Freedom, Community and Function: Communitarian Lessons of Medieval Political Theory », *The American Political Science Review*, 86-4 (1992), pp. 977-986.
- ID., « The Meaning of "Aristotelianism" in Medieval Moral and Political Thought », *Journal of the History of Ideas*, 57-4 (1996), pp. 563-585.
- ID., *Rhetoric, reason, and republic: republicanisms – ancient, medieval and modern*, dans James Hankins (dir.), *Renaissance Civic Humanism. Reappraisals and Reflections*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 247-269.
- ID., « Commercial Society and Republican Government in the Latin Middle Ages: The Economic Dimensions of Brunetto Latini's Republicanism », *Political Science*, 31-5 (2003), pp. 644-663.
- ID., *Brunetto Latini's Commercial Republicanism*, dans Id., *Lineages of European Political Thought. Explorations along the Medieval/Modern Divide from John of Salisbury to Hegel*, The Catholic University of America Press, Washington, 2009, pp. 141-159.
- ID., *Rhetoric and Republicanism in the Thought of Brunetto Latini*, dans Giuseppe Ballacci et Rob Goodman (dir.), *Populism, Demagoguery, and Rhetoric in Historical Perspective*, Oxford University Press, New York, 2024, pp. 103-122.
- ID., *The Rhetorician and the Republic Brunetto Latini, Cicero and Republican Rome*, dans Gianluca Briguglia et Antonio Montefusco (dir.), *Brunetto Latini intellettuale medievale*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Rome, 2025, pp. 223-240.
- OTTAVIANI, Didier, *Dante : l'esprit pèlerin*, Points, Paris, 2016.
- PACAUT, Marcel, *Frédéric Barberousse*, Fayard, Paris, 1991.
- PAULMIER-FOUCART, Monique et LUSIGNAN, Serge, « Vincent de Beauvais et l'histoire du *Speculum Maius* », *Journal des Savants*, 1-2 (1990), pp. 97-124.
- PAULMIER-FOUCART, Monique, *Les Étymologies d'Isidore de Séville dans le Speculum Maius de Vincent de Beauvais*, dans Jacques Fontaine et Christine Pellistrandi (dir.), *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, Casa de Velázquez, Madrid, 1992, pp. 269-283.
- PELLEGRIN, Pierre, *Introduction*, dans Aristote, *Les Politiques*, Flammarion, Paris, 2015, pp. VII-XCII.

- PERNOT, Laurent, « Aristote et ses devanciers. Pour une archéologie du discours délibératif », *Ktèma : civilisations de l'Orient, de la Grèce et de la Rome antiques*, 27 (2002), pp. 227-235.
- PETTIT, Philip, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford University Press, Oxford, 1997.
- PEZARD, André, *Avertissement*, dans Dante, *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1965, pp. XI-XLVIII.
- ID., «La Rotta gonna» : *gloses et corrections aux textes mineurs de Dante*. Tome 1 : *Vita Nova, Rime, Convivio*, Sansoni Antiquariato, Florence, 1967.
- ID., *Dans le sillage de Dante*, Société d'études italiennes, Paris, 1975.
- PINI, Virgilio, « Boncompagno da Signa », *Dizionario Biografico degli Italiani*, 11 (1969) [en ligne : https://www.treccani.it/enciclopedia/boncompagno-da-signa_%28Dizionario-Biografico%29/].
- PIRENNE, Henri, HALPHEN, Louis, HANDELSMAN, Marcel, RENAUDET, Augustin et PERROY, Edouard, *La fin du Moyen Âge, 2 : L'annonce des temps nouveaux (1453-1492)*, Presses Universitaires de France, Paris, 1931.
- PIRON, Sylvain et COCCIA, Emanuele, « Poésie, sciences et politique. Une génération d'intellectuels italiens (1290-1330) », *Revue de Synthèse*, 129-4 (2018), pp. 549-586.
- PLISSON, Julien, *Science et littérature au XIIIe siècle. Un vulgarisateur : Brunetto Latini*, Thèse de doctorat, Université d'Aix-Marseille, 1993.
- PIOTTE, Jean-Marc, *La pensée politique de Gramsci*, Lux Éditeur, Montréal, 2020.
- QUAGLIONI, Diego, « “Manœuvrer en douceur”. Traduction et philologie des textes politiques : la *Monarchie* de Dante », *Laboratoire italien. Politique et société*, 16 (2015) [en ligne : <https://journals.openedition.org/laboratoireitalien/896>].
- QUILLET, Jeannine, *Les clés du pouvoir au Moyen Âge*, Flammarion, Paris, 1972.
- RACHETTA, Maria Teresa, *Brunetto Latini, la storia universale e la letteratura francese di matrice erudita del primo XIII secolo*, dans Zygmunt G. Baranski, Theodore J. Cachey Jr. et Luca Lombardo (dir.), *Dante e la cultura fiorentina. Bono Giamboni, Brunetto Latini e la formazione intellettuale dei laici*, Salerno Editrice, Rome, 2019, pp. 101-132.
- RAO, Riccardo et CHECCHI, Davide, *Il bestiario di Brunetto Latini: indagine sulle fonti e lettura politica*, dans Gianluca Briguglia et Antonio Montefusco (dir.), *Brunetto Latini intellettuale medievale*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Rome, 2025, pp. 185-204.

- RAVEGGI, Sergio, TARASSI, Massimo, MEDICI, Daniela et PARENTI, Patrizia (dir.), *Ghibelini, guelfi e popolo grasso. I detentatori del potere politico a Firenze nella seconda metà del Duecento*, La Nuova Italia, Florence, 1978.
- RAVEGGI, Sergio, *L'Italia dei guelfi e dei ghibellini*, Mandadori, Milan, 2009.
- RENOUARD, Yves, *L'Italie au XVIe siècle. Histoire du Moyen Âge*, Centre de Documentation Universitaire, Paris, 1964.
- ID., *Les origines des encyclopédies médiévales. D'Isidore de Séville aux Carolingiens*, Honoré Champion, Paris, 2001, pp. 39-81.
- ID., *La « renaissance » du XIIe siècle et l'encyclopédisme*, Honoré Champion, Paris, 2002, pp. 10-62.
- RIBEMONT, Bernard, *Littérature et encyclopédies du Moyen Âge*, Paradigme, Orléans, 2002.
- ID., « Brunetto Latini, le *Livre dou Trésor* et l'histoire sainte », *Cahiers de recherches médiévales*, 16 (2008), pp. 135-158.
- ID., « Les choix encyclopédiques de Brunetto Latini », *Cahiers de recherches médiévales*, 23 (2012), pp. 191-206.
- ID., « Un notaire savant », *Cahiers de recherches médiévales*, 23 (2012), pp. 153-154.
- RICHE, Pierre, « Recherches sur l'instruction des laïcs du IXe au XIIe siècle », *Cahiers de civilisation médiévale*, 5-18 (1962), pp. 175-182.
- RICKLIN, Thomas, *Femme-philosophe et hommes-animaux : essai d'une lecture satirique de la Consolatio philosophiae de Boèce*, dans Alain Galonnier (dir.), *Boèce ou la chaîne des savoirs (Actes du colloque international de la fondation Singer-Polignac : 8-12 juin 1999)*, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie-Éditions Peeters, Louvain-Paris-Dudley, 2003, pp. 131-146.
- RISSET, Jacqueline, *Dante, une vie*, Flammarion, Paris, 1995.
- RORTAIS, Mona, « Compte-rendu de : Gianluca Briguglia, *Il pensiero politico medievale*, Einaudi, Turin, 2018 », *Storiografia*, 24 (2020), pp. 7-11.
- ROSIER-CATACH, Irène, *Introduction*, dans Dante, *De l'éloquence en langue vulgaire*, Fayard, Paris, 2011.
- RUBINSTEIN, Nicolai, « Florentina libertas », *Rinascimento*, 2-26 (1986), pp. 3-26.
- ID., « Political Ideas in Sienese Art: The Frescoes by Ambrogio Lorenzetti and Taddeo di Bartolo in the Palazzo Pubblico », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 21, 3-4 (1958), pp. 179-207.

- SCHREINER, Klaus, « Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft. Religiöse Vorbehalte und soziale Widerstände Gegen die Verbreitung von Wissen im späten Mittelalter », *Zeitschrift für historische Forschung*, 11 (1984), pp. 257-354.
- SEGRE, Cesare, *Introduzione*, dans Id., *Volgarizzamenti del Due e Trecento*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Turin, 1953, pp. 11-45.
- ID., *La “Rettorica” di Brunetto Latini*, dans Id., *Lingua, stile e società. Studi sulla storia della prosa italiana*, Feltrinelli, Milan, 1974, pp. 176-226 [1^{re} éd. : 1963].
- ID., *I volgarizzamenti del Due e Trecento*, dans Id., *Lingua, stile e società. Studi sulla storia della prosa italiana*, Feltrinelli, Milan, 1974, pp. 49-78 [1^{re} éd. : 1963].
- SELLIER, Philippe *Préface*, dans Augustin, *Confessions*, Gallimard, Paris, 1993, pp. VII-XXI.
- SILVI, Christine, « Les “petites encyclopédies” du XIII^e siècle en langue vulgaire. Bibliographie sélective (1980-2000) », *Le Moyen Âge*, 109-2 (2003), pp.345-361.
- SKINNER, Quentin, *Les fondements de la pensée politique moderne*, Jérôme Grossman et Jean-Yves Pouilloux (trad.), Albin Michel, Paris, 2001 [1^{re} éd. anglaise : 1978].
- ID., « Ambrogio Lorenzetti: the artist as a political philosopher », *Proceedings of the British Academy*, 72 (1986), pp. 1-56.
- ID., *Machiavelli’s Discorsi and the pre-humanist origins of republican ideas*, dans Gisela Block, Quentin Skinner et Maurice Viroli (dir.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, pp. 121-142.
- ID., *La liberté avant le libéralisme*, Muriel Zagha (trad.), Seuil, Paris, 2000.
- ID., « Repenser la liberté politique », *Raisons politiques. Presses de Sciences Politiques*, 4-36 (2009), pp. 109-129 [1^{re} éd anglaise. : 2006].
- SOLERE, Jean-Luc et KALUZA, Zénon (dir.), *La servante et la consolatrice : la philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, Vrin, Paris, 2002.
- SPERONI, Gian Battista, *Introduction*, dans Bono Giamboni, *Fiore di Rettorica*, Università di Pavia, Pavie, 1994.
- STARN, Randolph, *Ambrogio Lorenzetti. Le palais communal*, Hazan, Paris, 1995 [1^{re} éd. anglaise : 1994].
- STEENBERGHEN (VAN), Fernand, *Introduction à l’étude de la philosophie médiévale*, Peeters Publishers, Louvain, 1974.
- TADDEI, Ilaria, *Le système politique florentin au XVe siècle*, dans Jean Boutier, Sandro Landi et Olivier Rouchon (dir.), *Florence et la Toscane, XVI^e-XIX^e siècles : les dynamiques d’un Etat italien*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2015, pp. 39-62.

- ID., *La République florentine à la fin du Moyen Âge. Entre mythe et pratique politique*, dans Olivier Christin (dir.), *Républiques et républicanismes. Les cheminements de la liberté*, Le Bord de l'Eau, Lormont, 2019, pp. 11-26.
- TANTURLI, Giuliano, *Continuità dell'Umanesimo civile da Brunetto Latini e Leonardo Bruni*, dans Claudio Leonardi (dir.), *Gli Umanesimi Medievali (Atti del II Congresso dell' "Internationale Mittelateinerkomitee", Certosa del Galluzzo, Florence: 11-15 settembre 1993)*, Edizioni del Galluzzo, Florence, 1998, pp. 735-780.
- TIERNEY, Bryan, *The Crisis of Church and State 1050-1300*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-Londres, 1988.
- TISSET, Pierre, « Compte-rendu de : Émile Amann et Auguste Dumas, *L'Eglise au pouvoir des laïques (888-1057)* (dans Augustin Fliche et Victor Martin (dir.), *Histoire de l'Eglise depuis les Origines jusqu'à nos jours*, 7, Bloud & Gay, Barcelone-Dublin, 1943) », *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 31-118 (1945), pp. 145-148.
- TRICOT, Jules, *Introduction*, dans Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Vrin, Paris, 1994, pp. VII-XIII.
- TURCAN-VERKERK, Anne-Marie, « Le prosimetrum des artes dictaminis médiévales (XIIe-XIIIe s.) », *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 71 (2003), pp. 111-174.
- VAUCHEZ, André, *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Éditions du Cerf, Paris, 1987.
- VENTURA, Iolanda, « Encyclopédie et culture philosophique : quelques considérations », dans Arnaud Zucker (dir.), *Enzyklopédie. Formes de l'ambition encyclopédique de l'Antiquité au Moyen Âge*, Brepols, Turnhout, 2014, pp. 107-123.
- VERGER, Jacques, *Condition de l'intellectuel aux XIIIe et XIVe siècles*, dans Ruedi Imbach et Maryse-Hélène Méléard, *Philosophes médiévaux. Anthologie de textes philosophiques (XIIIe-XIVe siècles)*, 10/18, Paris, 1986, pp. 11-46.
- ID., *Les universités au Moyen Âge*, PUF, Paris, 2013 [1^{re} éd. 1973].
- ID., *La Renaissance du XIIIe siècle*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1996.
- VERGNIERES, Solange, *Ethique et Politique chez Aristote : Physis, Ethos, Nomos*, PUF, Paris, 1995.
- VIGNODELLI, Giacomo, « The Italian Exception : a Debate on Ronald Witt's "Two Latin Cultures of Medieval Italy" », *Storicamente*, 14 (2018), pp. 1-6.
- VIROLI, Maurizio, *Introduzione all'edizione italiana*, dans Quentin Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno*, 1, Il Mulino, Bologne, 1989.
- ID., *Dalla politica alla ragion di Stato: La scienza del governo tra XIII e XVII secolo*, Donzelli Editore, Rome, 1994.

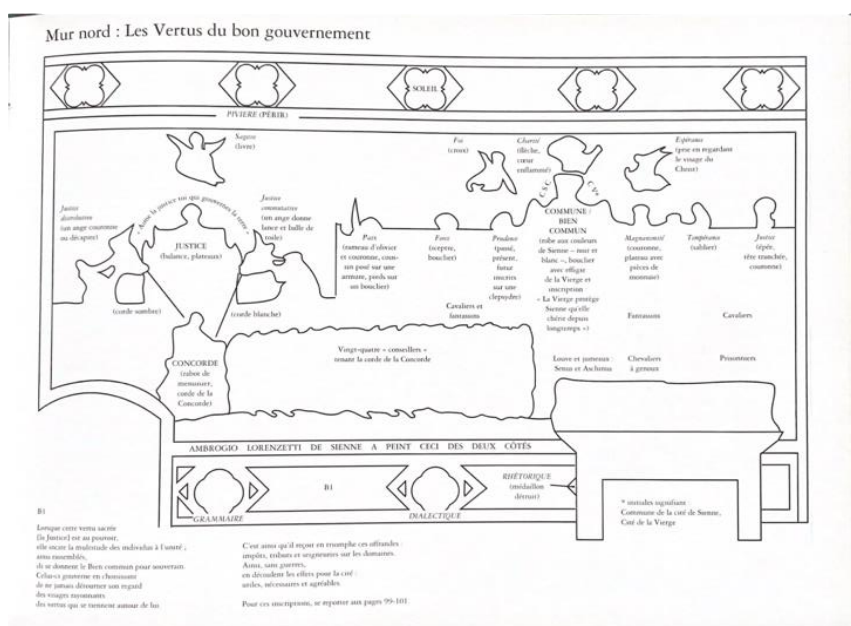
- WARD, John O., *Ciceronian Rhetoric in Treatise, Scholion and Commentary*, Brepols, Turnhout, 1995.
- WEISHEIPL, James A., « Classification of the Sciences in Medieval Thought », *Medieval Studies*, 27 (1966), pp. 54-90.
- WITT, Ronald G., *Coluccio Salutati and his Public Letters*, Librarie Droz, Genève, 1976.
- ID., « Medieval “Ars Dictaminis” and the Beginnings of Humanism: A New Construction of the Problem », *Renaissance Quarterly*, 35-1 (1982), pp. 1-35.
- ID., « Brunetto Latini and the Italian Tradition of Ars Dictaminis », *Stanford Italian Review*, 3-1 (1983), pp. 5-24.
- ID., « Latini, Lovato and the Revival of Antiquity », *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society*, 112 (1994), pp. 53-61.
- ID., « The Crisis after Forty Years », *The American Historical Review*, 101-1 (1996), pp. 110-118.
- ID., *‘In the Footsteps of the Ancients’. The origins of Humanism from Lovato to Bruni*, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2000.
- ID., *The Two Latin Cultures and the Foundation of Renaissance Humanism in Medieval Italy*, Cambridge University Press, New York, 2012 [trad. it.: *L’eccezione italiana. L’intellettuale laico nel Medioevo e l’origine del Rinascimento (800-1300)*, Viella, Rome, 2017].
- WOERTHER, Frédérique, « La *materia* de la rhétorique d’après Hermagoras de Temnos », *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 51 (2011), pp. 435-460.
- ZABBIA, Marino, *Formation et culture des notaires*, dans Isabelle Heullant-Donat (dir.), *Cultures italiennes (XIIe-XVe siècles)*, Paris, Éditions du Cerf, 2000, pp. 297-324.
- ZINELLI, Fabio, “*Pus comune a touz language*”. *La tradizione manoscritta del “Trésor” come tradizione ‘globale’*, dans Gianluca Briguglia et Antonio Montefusco (dir.), *Brunetto Latini intellettuale medievale*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Rome, 2025, pp. 87-150.

Annexes

Annexe n°1 : Détails de la fresque d'Ambrogio Lorenzetti, *Allegoria del Buon Governo*, 1338-1339, Palazzo Pubblico, Sienne¹

FIG. 1

En haut : Ambrogio Lorenzetti, *Allegoria del Buon Governo*



À gauche : Starn,
Randolph, Ambrogio
Lorenzetti. Le palais
communal de Sienne,
trad. J.-F. Piquet, Hazan,
Paris, 1994 [1^{re}
éd. anglaise : 1994].

¹ Cf Castelnovo, Enrico (dir.), *Ambrogio Lorenzetti. Il Buon Governo*, Electa, Milan, 1995, qui propose une riche et récente bibliographie quant aux multiples interprétations de cette fresque.



FIG. 2 :
GAUCHE DE LA FRESQUE :

Au-dessus de la tête de la Justice est inscrit :
« Diligite iustitiam qui iudicatis terram » (« Aimez la justice, vous qui êtes juges sur terre »), *Livre de la Sagesse* (1 :1) (Ancien Testament).

FIG. 3 :
À droite de la Justice (à gauche sur la fresque) : « Distributiva », Justice légale. Un ange vêtu de rouge pose, d'une de ses mains, une couronne sur un homme tenant un rameau, et de l'autre, coupe la tête d'un autre homme dont on aperçoit les armes à terre.



FIG. 4 :
À gauche de la Justice (à droite sur la fresque) : « Comutativa », Justice régulatrice. Un ange vêtu de blanc donne une sorte de cylindre à un paysan (probablement un boisseau, qui servait à mesurer la quantité des matières sèches, comme le blé), et des sortes de roseaux à un artisan (qui lui serviront sans doute, là encore, pour mesurer).



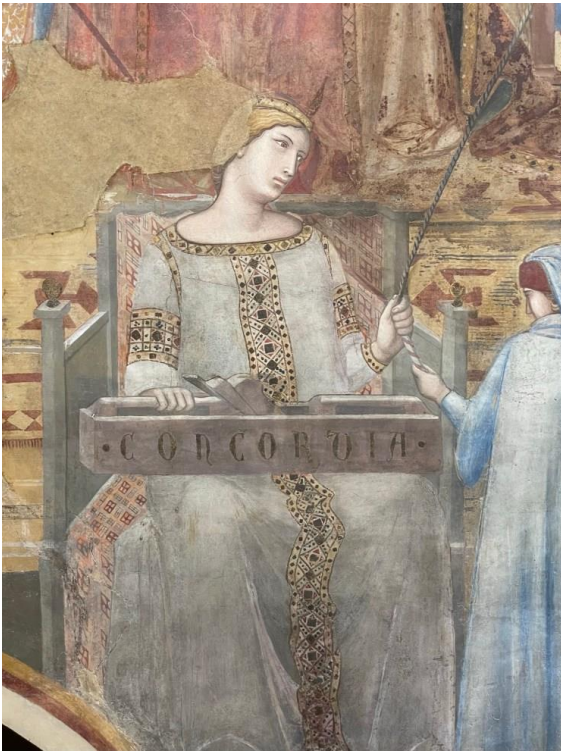


FIG. 5 :

En-dessous de la Justice : « Concordia », Concorde. Un rabot est disposé sur ses genoux (qui symbolise certainement l'harmonie et l'égalité, le rabot étant utilisé pour aplanir et couper de façon régulière). Elle tient, d'une de ses mains, une corde, qui provient de Justice (des deux plateaux de la balance) et qui en ressort sous forme de tresse rouge et blanche, qu'elle confie à un homme, situé tout à gauche d'une rangée de vingt-quatre hommes qui se passeront ensuite cette corde.

FIG. 6 :

DROITE DE LA FRESQUE :
Allégorie du Bon gouvernement :

Autour la tête du vieil homme : « C.S.C.V. » :
« C[omune] S[enarum] C[ivitas] V[irginis] »
(Commune de Sienne, Cité de la Vierge)¹.
Il tient dans sa main droite un sceptre, auquel la corde susmentionnée est reliée, et dans sa main gauche, un écu.

À ses pieds, on voit une louve allaitant deux enfants (probablement les enfants de Remus, Senius et Ascius, qui auraient fondé la cité de Sienne après avoir fui leur oncle Romulus)

À ses côtés, figurent neuf personnages, symbolisant les neuf vertus (et plus largement, la République de Sienne avec son conseil des Neuf) : Force d'âme, Prudence, Tempérance et Justice sont les quatre vertus cardinales, complétées par les figures de Paix et de Magnanimité. L'allégorie du Bon gouvernement est symbolisé par le vieillard ainsi que ces six vertus posant à ses côtés.



¹ “Ambrogio Lorenzetti, ‘Allégorie du Bon Gouvernement’ », Guide artistique de la Province de Sienne : <https://provincedesienne.com/2019/06/27/allegorie-du-bon-gouvernement/>



FIG. 7 :
Au-dessus : les trois vertus
théologiques : « Fides »
(Foi), « Caritas » (Charité)
et « Spes » (Espérance).



FIG. 8 :
À gauche du vieillard : « Pax » (Paix),
« Fortitudo » (Force d'âme) et
« Prudentia » (Prudence).
Seules Force d'âme et Prudence sont
couronnées. Paix a une couronne de
lauriers.



FIG. 9 :
À droite du vieillard :
Magnanimitas » (Magnanimité),
« Temperantia » (Tempérance) et
« Iustitia » (Justice).
Toutes les trois sont couronnées.

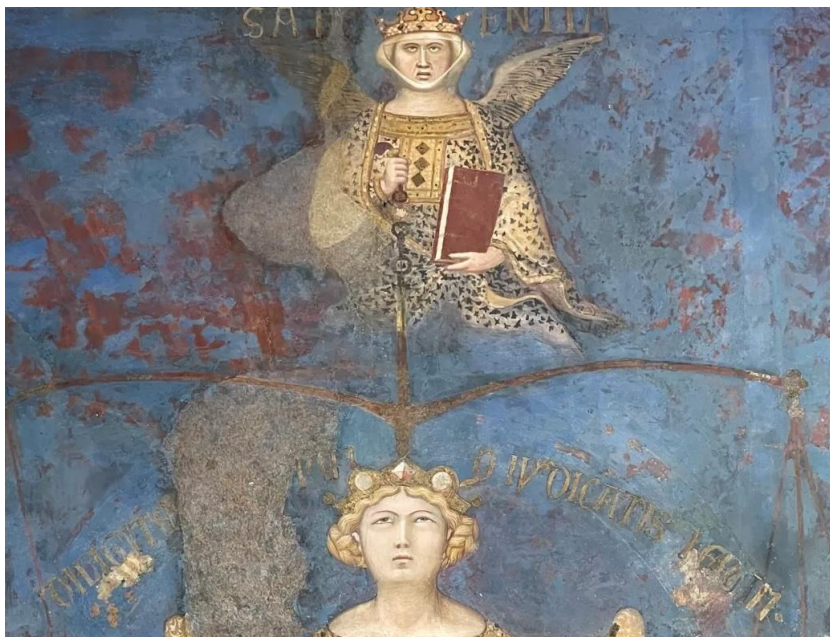


FIG. 10 :
« Sapientia » (Sagesse) au-
dessus de « Iustitia » : tient dans
une main la corde de la balance
de la Justice, et dans l'autre un
livre rouge (peut être interprété
comme le livre de la Sagesse,
Ancien Testament).

Annexe n°2 : L'organisation du *Trésor*, selon l'édition critique de Pietro G. Beltrami :
Introduzione (p.xvi-xxv) : arguments et inspirations.

Livre I

Philosophie théorique

Chapitres : intitulés	Arguments / Domaines	Inspirations
1- Ici commence le livre du <i>Trésor</i> que Maître Brunetto Latini de Florence a traduit en français et qui traite en bref de l'origine de toutes les choses 2- La philosophie et ses parties 3- Comment la nature de toutes les choses est décrite en trois manières, selon la théorie 4- Les choses que nous devons et ne devons pas faire, selon la pratique 5- Ici, il explique pourquoi certaines choses doivent être faites et d'autres non, selon la logique	Chapitres introductifs	
6- Comment Dieu a-t-il fait toutes les choses au commencement 7- Comment chaque chose fut faite de rien 8- Ici, il décrit l'office de la nature 9- Ici, il explique qu'en Dieu il n'y a aucun temps 10- Ici, il explique qu'en Dieu il n'y a aucun changement 11- Ici, il décrit comment le mal a été conçu 12- Ici, il décrit la nature des anges 13- Ici, il parle de l'homme 14- Ici, il parle de la nature de l'âme 15- Ici, il parle des fonctions et des noms de l'âme et du corps 16- Ici, il parle de la mémoire et de la raison 17- Comment la loi fut originellement stable 18- La loi divine	Exposition des fondements de la <u>THÉOLOGIE</u>	- Bible - <i>Sentences</i> , Isidore de Séville
19- L'origine des rois et des royaumes 20- Les choses qui se sont produites au premier âge du monde 21- Les choses qui se sont produites au deuxième âge du monde 22- Les personnes nées du premier fils de Noé 23- Les personnes nées du deuxième fils de Noé 24- Les personnes nées du troisième fils de Noé et la tour de Babel 25- Les choses qui se sont passées dans le troisième âge du monde	HISTOIRE UNIVERSELLE : part des histoires bibliques, traite des peuples, des dynasties réelles et en général des événements des six âges du monde	- Catalogues du <i>Panthéon</i> , Godefroi de Viterbe - <i>Historia scholastica</i> , Pierre le Mangeur - Dès chap. 33 : même période correspondante dans la <i>Nuova cronica</i> , Giovanni Villani - En I.32.3 : fait référence au « grand livre des troyens » :

26- Le roi Nino et les autres rois successifs 27- Le royaume de Babylone et d'Égypte 28- Le royaume de Grèce 29- Le royaume de Sicyle 30- Le royaume des femmes 31- Le royaume des Argives 32- Le royaume de Troie 33- Comment Énée est arrivé en Italie 34- Comment Énée et ses enfants plus tard, sont devenus rois d'Italie 35- De la lignée des rois de Rome et d'Angleterre 36- Romulus et les romains 37- La conjuration de Catilina 38- Comment Jules César est devenu le premier empereur de Rome 39- Les rois de France 40- Les choses qui se sont passées dans le troisième âge du monde 41- Les choses qui se sont passées dans le quatrième âge du monde 42- Les choses qui se sont passées dans le cinquième âge du monde 43- Ici, il parle du sixième âge du monde		note correspondante p.61 : 'Selon Sundby, Brunet renvoie ici à des textes comme l' <i>Historia de Troiae exilio</i> de Darete Frigio ou au <i>De bello Troiae</i> de Ditti Cretese ; n'est cependant pas à exclure la connaissance de textes vulgaires que traduisent l'œuvre de Darete Frigio (comme la soi-disant <i>Histoire ancienne jusqu'à César</i>) ou le <i>Roman de Troie</i> de Benoît de Sainte-Maure, traduit en latin par Guido delle Colonne dans <i>Historia destructionis Troiae</i> '
44- David, qui fut roi et prophète 45- Le roi Salomon 46- Elie de Tishbé et sa vie 47- Élysée et sa vie 48- Isaïe et sa vie 49- Jérémie et sa vie 50- Le prophète Ézéchiël 51- Le prophète Daniel 52- Le prophète Aya 53- Le prophète Aggée 54- Le prophète Tobie 55- Les trois jeunes enfants 56- Esdras 57- Zorobabel 58- Ester 59- Judith 60- Zacharie 61- Maccabée et sa vie 62- Des livres de l'Ancien Testament 63- Ici commence la nouvelle loi 64- La parenté de Notre-Dame 65- La première Marie mère de Dieu 66- Saint Jean-Baptiste 67- Saint Jacques d'Alphée 68- Saint Juda 69- Saint Jean évangéliste	Série de biographies des figures de l'Ancien (44-62) et du Nouveau Testament (63-86)	- <i>De ortu et obitu patrum</i> , Isidore de Séville - Quelques notes sont issues de la <i>Legenda aurea</i> de Jacques de Voragine

70- Saint Jacques de Zébédée 71- Saint Pierre 72- Saint Paul 73- Saint André 74- Saint Philippe 75- Saint Thomas 76- Saint Barthélémy 77- Saint Matthieu 78- Saint Matthias 79- Saint Lucques évangéliste 80- Saint Simon 81- Saint Marc évangéliste 82- Saint Barnabé 83- Saint Timothée 84- Saint Tito 85- Ici, il parle du Nouveau Testament 86- Comment est née la première loi		
87- Comment le Christianisme prit de l'importance au temps de Silvestre et des papes successifs 88- Comment la Sainte Eglise s'est élevée 89- Comment le roi de France est devenu empereur de Rome 90- Comment l'empire de Rome est-il revenu aux Italiens 91- Sur le même sujet 93- Comment l'empire de Rome est-il revenu aux Allemands	Reprise du récit historique avec événements de l'époque de Constantin jusqu'à Montaperti	- Source commune : <i>Nuova cronica</i> , Giovanni Villani - <i>Chronicon Pontificum et imperatorum romanorum</i> , Gilberto - Quelques références du <i>Speculum historiale</i> , Vincent de Beauvais
99- Comment la Nature agit sur les éléments et sur les autres choses 100- Comment toutes les choses furent faites et du mélange des complexions 101- Les quatre complexions de l'homme et des autres choses 102- Les quatre vertus qui maintiennent en vie les animaux	SCIENCES PHYSIQUES : 1) MÉDECINE (99-102)	- Brunet traduit ici une partie du <i>De medicina animae</i> , Hugues de Fouilloy
103- Les cinq éléments 104- Comment le monde est rond et comment sont stables les quatre éléments 105- Ici, il parle de l'eau 106- L'air, la pluie, le vent et les choses qui sont dans l'air 107- Ici, il parle du feu	2) <u>PHYSIQUE</u> (103-107)	- Météorologie ayant même source que l' <i>Image du monde</i> , Gossuin de Metz - <i>Livre de Sidrac</i> (une source que Carmody pense être proche des <i>Naturales quaestiones</i> de Sénèque)
108- Les sept planètes 109- La grandeur du ciel et de la terre 110- Le firmament et le cours des douze signes 111- Le cours du soleil pour les douze signes	3) <u>ASTRONOMIE</u> (108-119)	- Sources communes à Gossuin de Metz - <i>Etymologies</i> , Isidore de Séville

112- Le jour et la nuit, la chaleur et le froid 113- Le cercle des douze signes 114- La différence entre sud et nord 115- La grandeur du soleil et le cours de la lune 116- Comment la lune a acquis sa luminosité par le soleil 117- Le cours de la lune dans son cercle 118- Ici, il décrit le calendrier de la lune et du soleil, et il parle de la première journée du monde, de l'année bissextile et de l' <i>apetta</i> , et des autres comptes de l'âge de la lune, et de comment elle se renouvelle 119- Les signes, les planètes et les deux <i>tramontane</i>		- Reprise de concepts aristotéliens par l'intermédiaire de Robert Grossetête, en particulier dans le <i>De generatione stellarum</i> + <i>De sphaera</i> , et de Joannes de Sacrobosco - Brunet cite explicitement l' <i>Almagesto</i> (I.110.1) - Brunet semble connaître les œuvres astronomiques d'Al-Battani + Al-Farghani (le même que celui cité par Dante dans le <i>Convivio</i>) - chap. 118 : dédié aux comptes du calendrier : partage de données avec le <i>De temporibus liber</i> , Beda + <i>Comptus</i> , Roger Bacon
120- Qu'est-ce que la Nature est comment elle agit sur les choses du monde	ACTION DE LA NATURE	- Explicitement citées : les <i>Catégories</i> , Aristote - Informations parallèles au <i>Speculum naturale</i> , Vincent de Beauvais
121- Ici commence l'exposition de la carte du monde, c'est-à-dire comment est ordonnée la terre 122- La partie de l'Orient qui est appelée Asie 123- L'Europe 124- L'Afrique	GÉOGRAPHIE des trois parties du monde	- <i>Collectanea rerum memorabilium</i> , Solino - <i>Etymologies</i> , Isidore
125- Comment doit-on choisir la terre cultivable 126- Comment et en quel lieu on doit construire 127- Comment doit-on faire les puits et les fontaines 128- Comment doit-on faire les réservoirs 129- Comment faire sa propre maison	AGRICULTURE et ART D'ÉDIFIER DES HABITATIONS	- Dépend ouvertement du <i>De agricultura</i> , Palladio
130- Ici commence la partie sur la nature des animaux et en premier lieu des poissons	BESTIAIRE (130-199)	

131- Ici, il parle du crocodile et de la <i>calcatrice</i> 132- La <i>cete</i> 133- La coquille 134- Le dauphin et sa nature 135- Ici, il parle de l'hippopotame et de sa nature 136- Ici, il parle de la sirène	1) POISSONS (130-136)	
137- Ici, il parle des serpents 138- Les vipères 139- L'amphisbène 140- Le basilic 141- Le dragon 142- La scytale 143- La vipère 144- Le lézard	2) SERPENTS (137-144)	
145- L'aigle 146- La palombe 147- Toutes les espèces de palombes 148- Toutes les variétés d'éperviers 149- Les faucons 150- Toutes les taupes (requins ?) 151- Le cormoran 152- L'ardea 153- Le canard et l'oie 154- Les abeilles 155- Le <i>caradrio</i> 156- Les colombes 157- Le corbeau 158- La corneille 159- La perdrix 160- La cigogne 161- Le cygne 162- Le phénix 163- La gru 164- La huppe 165- L'hirondelle 166- Le pélican 167- Le perdrix 168- Le perroquet 169- Le paon 170- La tourterelle 171- Le vautour 172- L'autruche 173- Le coq	3) OISEAUX (145-173)	
174- Le lion et sa nature 175- L'antilope 176- L'âne 177- Le taureau 178- Le mouton	4) ANIMAUX TERRESTRES (174-199)	Sources principales (<u>pour tout le bestiaire</u>) : - <i>De bestiis et aliis rebus</i> , faussement

179- La belette 180- Le chameau 181- Le castor 182- La chèvre et le bouc 183- Le cerf 184- Le chien 185- Le caméléon 186- Le cheval 187- L'éléphant 188- La fourmi 189- L'hyène 190- Le loup 191- Le <i>crocotta</i> et sa nature 192- Le mantichore 193- La panthère 194- Le <i>parandro</i> 195- Le singe 196- Le tigre 197- La taupe 198- La licorne 199- L'ours (200- Ici finit le premier livre du <i>Trésor</i>)		attribué à Hugues de saint Victor - <i>Fisiologo</i> + <i>Esamerone</i> , saint Ambroise (mentionné en I.143.1) - <i>Collectanea rerum memorabilium</i> , Solino - <i>Etymologies</i> , Isidore - <i>De agricultura</i> , Palladio - Pour section dédiée aux oiseaux de proie (146-150), étrangère à la tradition classique des bestiaires, il semble s'être servi de <i>Dels auzels cassadors</i> , Daude de Pradas.

Livre II

Compilation morale

Chapitres : intitulés	Arguments / Domaines	Inspirations
1- Ici commence le deuxième livre d'Aristote, qui parle des vices et des vertus, que Maître Brunetto Latini a traduit du latin au roman 2- Ici comment l' <i>Ethique à Nicomaque</i> 3- Du gouvernement de la cité 4- Ici il parle des trois vies 5- Ici il parle du bien 6- Il distingue trois fonctions de l'âme 7- Il distingue trois types de bien 8- Les pouvoirs de l'âme 9- Les deux types de vertus 10- La vertu de l'intellect 11- En quel mode l'homme est-il vertueux 12- Les trois choses qu'on désire 13- En quel mode l'homme est-il vertueux 14- Que les vertus sont dans la disposition 15- Ici, il dit de quelle vertu il s'agit et comment est-elle 16- Encore sur la vertu 17- Ici il enseigne à connaître la vertu 18- Comment se fait le bien et le mal	<u>Première partie :</u> TRADUCTION de l' <i>Ethique à Nicomaque</i> d'Aristote	Selon Beltrami, la vulgarisation de l' <i>Ethique</i> vient de la rédaction abrégée sourcée comme <i>Compendium Alexandrinum</i> traduite en latin de l'arabe par Ermano l'Allemand. → S. Gentili (reprenant l'argument de C. Marchesi) pense que Brunet se serait plutôt servi de la vulgarisation de Taddeo Alderotti, en recourant parallèlement au texte latin. Beltrami y voit un pb de datation et pb de la transcription du nom de Taddeo sur

19- Il parle de la force 20- Sur la chasteté 21- La largesse 22- La magnificence 23- La magnanimité 24- Sur la colère et la mansuétude 25- La socialité 26- La vérité 27- Comment sommes-nous connu par nos propres mouvements 28- La justice 29- Encore de la justice 30- La prudence 31- Sur le même sujet 32- La force 33- La chasteté 34- La mansuétude 35- La libéralité 36- La magnanimité 37- Encore sur la socialité 38- Encore sur la justice 39- Ici, il parle des vices 40- Le plaisir 41- Encore sur la chasteté 42- La constance 43- L'amitié 44- Le gouvernement 45- Le service 46- Le plaisir 47- La félicité 48- Encore sur la félicité 49- Sur le gouvernement de la cité		certaines copies manuscrites du <i>Trésor</i> (il faudrait vérifier s'il s'agit bien du même texte).
50- Ici finit le livre d'Aristote et commencent les enseignements des vices et des vertus 51- Il explique les types de bien 52- Ici, il dit que la vertu est le meilleur bien de tous 53- Il loue la vertu 54- Il invite l'homme aux actions vertueuses 55- La vertu distincte en deux types 56- Il divise la vertu morale en deux parties 57-(57) Il parle de la première vertu, c'est-à-dire de la prudence 58- Encore sur la prudence 60- Il parle encore de la prévoyance 61-(61) La prudence, précaution 62- Les choses auxquelles nous devons faire attention avant de parler 63- Encore sur le même sujet	<u>Deuxième partie :</u> COMMENTAIRE / COMPILATION MORALE : - 4 vertus principales (prudence, tempérance, courage et justice) - distinction vertu contemplative et vertu morale (à l'intérieur de laquelle distinction entre 3 vertus théologiques et 4 vertus cardinales)	Recourt principalement à cinq sources médiolatines : A) <i>Moralium Dogma philosophorum</i> , Guillaume de Conches → Sert de base à de larges portions de textes D) <i>Doctrina de arte loquendi et tacendi</i> , Albertano da Brescia → Vulgarisation complète de l'oeuvre médiolatine mais non déclarée

64- Ici, il dit que nous devons considérer la personne avec qui nous parlons 65- De cela même 66- Encore de cela même 67- On doit considérer le moment où l'on veut parler 68- La connaissance 69- L'enseignement 70- La prudence 71- La seconde vertu, c'est-à-dire la tempérance 72- La tempérance, par opposition à la luxure 73- Les plaisirs et les désirs 74- Comment la mesure rend l'homme sans orgueil et sans excès 75- L'honnêteté 76- La chasteté 77- Encore sur le plaisir 78- La sobriété 79- La retenue 80- Ici, Sénèque parle de la continence 81- La troisième vertu, c'est-à-dire la force 82- (sans titre) 83- La confiance 84- La sécurité contre la peur 85- La magnificence en temps de paix 86- La guerre 87- Le contraste entre la guerre et la paix 88-(88) La constance 89- La patience 90- La force 91-(91) La quatrième vertu, c'est-à-dire la justice 92- La rigueur, qui est la première vertu de justice 93- Les juges 94- La libéralité, qui est la deuxième partie de la justice 95- Ce sont les enseignements du don 96- La récompense 97- Encore sur la libéralité 98- La religion 99- La piété 100- L'innocence 101- La charité 102- Des choses qui aident l'amitié 103- De quelle manière nous devons aimer nos amis 104-(104) La vraie amitié	- digression sur l'art de parler	→ Digression sur l'art de parler C) <i>De quattuor virtutibus cardinalibus sive Formula vitae honestae</i>, Martin de Braga → Comme à l'appui du B), fournit pour les 4 vertus cardinales un chapitre supplémentaire à celui inféré en B) B) <i>Summa de virtutibus</i>, Guglielmo Peraldo → Inspiré par l'ossature structurelle = chapitres sur les quatre vertus principales (prudence, tempérance, courage et justice) + chapitres introductions (subdivision fondamentale entre vertu contemplative / vertu morale + subdivision internes en 3 vertus théologiques / 4 vertus cardinales) E) <i>Sententiarum libri tres</i>, Isidore de Séville → Reprise d'éléments du livre II et III pour un court traitement des trois vertus théologiques, des saints, des hommes justes, etc. = arguments de caractère plus spécifiquement religieux (mais restent marginaux)

105- L'amitié basée sur le profit 106- L'amitié fondée sur le plaisir 107- L'hommage, la révérence 108- La concorde 109- La miséricorde 110- Le mal 111- La négligence 112- La justice 113- Comparaison des vertus 114- Les biens du corps 115- Les biens de la fortune 116- La première branche de la fortune, c'est-à-dire la richesse 117- Les serviteurs 118- L'argent 119- Le pouvoir 120- La gloire 121- Comparaison entre les biens du corps et de la fortune 122- La querelle entre l'utile et l'honnête 123- La vertu contemplative 124- Les saints 126- La foi 127- La charité 128- L'espérance 130- Le péché 131- Les péchés criminels 132- Cela est le dernier enseignement des livres		➔ Le schéma logique de cette 2^e partie du livre II, de ton clairement scolastique, est repris de la <i>Summa</i> (B). ➔ À l'intérieur de ce schéma s'insèrent des chapitres du traité de Martin de Braga (C). ➔ Le matériel de remplissage se dessine en grande partie sur le <i>Moralium Dogma</i> (A). ➔ La <i>Doctrina</i> (D) constitue une digression ample sur un certain aspect d'une vertu déterminée qui relève d'une grande importance aux yeux de Brunet. ➔ Les <i>Sententiae</i> (E) représentent l'autorité d'un prestige indubitable choisi comme référence pour le bref traitement des arguments religieux.

Livre III

Politique

Chapitres : intitulés	Arguments / Domaines	Inspirations
1- Ici commence la rhétorique, c'est-à-dire le livre de la bonne éloquence qui enseigne à bien parler 2- Ce qu'est la rhétorique, sa fonction et sa fin 3- Les parties de la rhétorique 4- Les deux manières de parler, oralement ou par écrit 5- La querelle qui naît du texte écrit 6- Comment toutes les querelles naissent de quatre choses 7- La querelle qui naît de la qualité du fait	Première partie ➔ <u>RHÉTORIQUE</u> : Chapitres introductifs = définition de la structure fondamentale du discours persuasif. Traits originaux : - Intégration explicite de l'EPISTOLOGRAPHIE dans la rhétorique (3.4) - Allusion à la distinction entre PROSE ET VERS (3.10), avec l'affirmation	Toute cette première partie dédiée à la rhétorique est en partie une traduction, en partie une libre réélaboration du <i>De inventione</i>, Cicéron (reprend en grande partie les matériaux déjà utilisés dans la précédente <i>Rettorica</i> inaboutie)

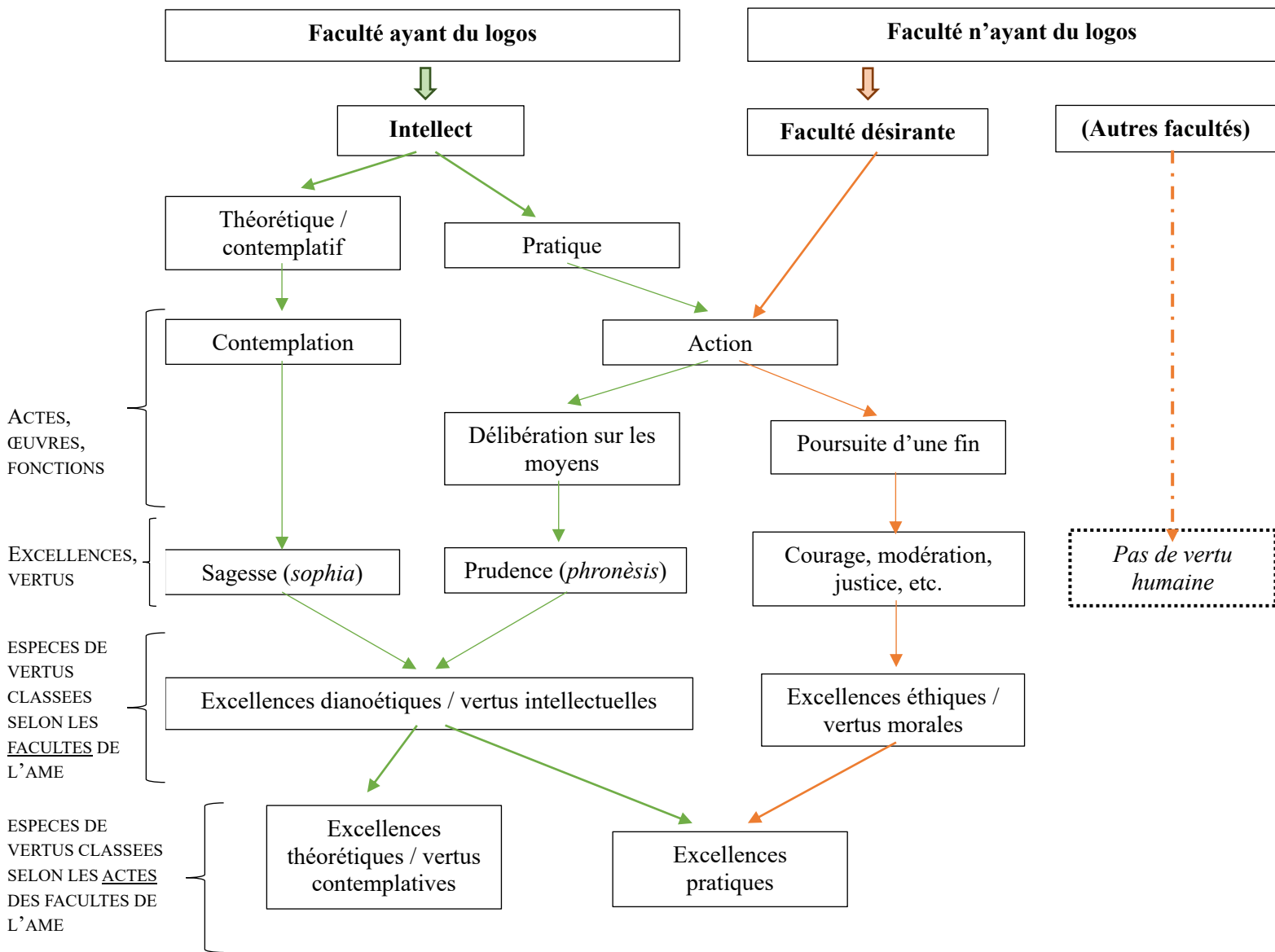
8- Des choses qu'on doit considérer dans sa propre matière 9- Quel est le différend et comment il doit être organisé en plusieurs parties 10- Des deux manières de parler, en prose ou en rimes 11- Ici finit l'<i>inventio</i> ; maintenant commence la <i>dispositio</i> 12- Il décrit 4 choses que l'orateur doit considérer dans la première partie pour prononcer ou écrire le discours 13- Comment l'on peut accroître le discours de huit façons 14- Ici il décrit les parties du discours, et comment l'orateur doit disposer en ordre ses paroles 15- Il décrit les six parties du discours fait à l'oral 16- Il décrit les cinq parties des lettres envoyées aux autres par écrit	selon laquelle les deux renvoient à l'environnement de la rhétorique	
17- Il décrit la doctrine du prologue selon les divers types de sujets 18- Il décrit les deux types de prologues, l'un couvert et l'autre manifeste 19- Quel prologue est nécessaire sur un sujet honnête 20- Quel prologue est nécessaire en cas contraire 21- Quel prologue est nécessaire sur un sujet vil 22- Quel prologue est nécessaire sur un sujet douteux 23- Quel prologue est nécessaire sur un sujet obscur 24- Trois choses nécessaires à chaque prologue, qui ne peut être bon sans l'une ou l'autre 25- Les enseignements pour acquérir la gentillesse 26- Les enseignements pour éveiller chez les auditeurs le désir d'écouter notre discours 27- Les enseignements pour susciter le désir de connaître 28- Les prologues qui sont pour la couverture 29- Comment l'on doit commencer le prologue lorsque le sujet déplaît aux auditeurs	<u>Parties du discours judiciaire :</u> 1) LE PROLOGUE	A) Insertion à titre d'exemple des discours de César et de Caton (sur condamnation à infliger aux conjurateurs de Catilina) : <i>Faits des Romains</i> (discours dérivés à leur tour, pour cette partie, de Salluste) B) Commentaire respectifs de ces exemples

30- Comment l'on doit commencer le prologue quand les auditeurs croient l'adversaire 31- Comment l'on doit commencer le prologue quand les auditeurs sont fatigués ou occupés 32- Doctrine de tous les prologues ensemble 33- Les sept vices du prologue, et en premier lieu du général 34- Exemples pour montrer ce qui a été dit 35- Il parle de Jules César, comment il a prononcé son jugement 36- Comment Jules César parle selon cet art 37- Le jugement de Caton 38- Comment Caton parle selon cet art		
39- Ici, il parle de la deuxième partie du discours, c'est-à-dire le fait 40- Le discours qui dépasse les limites du sujet 41- Le discours qui est pour le jeu ou pour le divertissement 42- Le discours sur les choses civiles 43- Enseigne à raconter brièvement le fait 44- Enseigne à raconter de manière compréhensible le fait 45- Enseigne à raconter de manière probable le fait 46- Parle des défauts dans l'exposition du fait	2) L'EXPOSITION DU FAIT	
47- Parle de la troisième partie du discours, c'est-dire la division 48- Parle de la division	3) LA DIVISION	
49- La seconde division		
50- Parle de la quatrième partie du discours, c'est-à-dire la confirmation 51- Expose les arguments pour prouver ce que dit l'orateur 52- Expose la propriété de la personne qui fournit, teste les arguments 53- Expose la propriété de la chose 54- Décrit les deux types de chaque argument 55- Parle des arguments nécessaires 56- Parle des arguments probables 57- Parle de chaque argument sous deux aspects : de loin et de près	4) LA CONFIRMATION : théorie sur l'argumentation (analysée sous point de vue opposé à celui du chapitre 5)	

58- Parle de l'argument pris de loin 59- Parle de l'argument pris de près		
60- Parle de la cinquième partie du discours, c'est-à-dire la réfutation 61- Parle de la réfutation qui nie les arguments probables 62- Parle de la réfutation qui nie les arguments nécessaires 63- Parle de la réfutation qui nie la conclusion 64- Indique comment réfuter l'argument défectueux 65- Parle de la réfutation qui emploie une preuve aussi solide que celle de l'adversaire	5) LA RÉFUTATION	
66- Parle de la sixième partie du discours, c'est-à-dire de la conclusion, qui est la dernière 67- Parle du résumé 68- Parle de l'indignation 69- Parle de la pitié 70- Parle de la différence entre orateur et <i>dettatore</i> concernant la conclusion	6) LA CONCLUSION	
71- Comment le discours peut avoir moins de six parties 72- Des parties qui ont un lieu déterminé de manière stable	Cas particuliers concernant les parties de l'oraison	
73- Ici finit la rhétorique. Maintenant commence le gouvernement de la cité 74- Parle de la seigneurie et de ses piliers 75- Quel homme devrait être élu seigneur 76- De quelle manière doit être élu le seigneur 77- Décrit la forme de la lettre 78- Des choses que le seigneur doit faire quand il aura reçu la lettre 79- Des choses que le seigneur doit faire quand il acceptera la seigneurie 80- Expose ce que doit faire le seigneur quand il est en voyage pour venir en ville 81- Comment doit parler le seigneur le jour de son arrivée 82- Ce que doit faire le seigneur le jour de son arrivée 83- Décrit ce que doit faire le seigneur quand il est arrivé en ville	Deuxième partie → <u>POLITIQUE « en particulier selon les usages des Italiens »</u> (cf I.1) → Concerne en réalité seulement ce qui appartient aux choix et aux fonctions du podestat communal (cf 3.73.2)	- <i>Liber de regimine civitatum</i> , Jean de Viterbe - <i>Oculus pastoralis</i> (anonyme) → Le traitement, la plupart du temps assez technique, renvoie explicitement au livre II pour ce qui concerne les préceptes moraux à proposer au seigneur (cf 3.97.5) et implicitement à la 1 ^{ère} partie du livre III pour ce qui concerne la formation rhétorique.

84- Comment doit se comporter le seigneur quand il assume la seigneurie 85- Comment le seigneur doit avertir ses officiers 86- Comment le nouveau seigneur doit honorer ses prédécesseurs 87- Comment le seigneur doit réunir le conseil de la ville 88- Comment le seigneur doit honorer les messagers et les ambassadeurs étrangers 89- Quand le seigneur doit envoyer ses ambassadeurs 90- Comment le seigneur doit donner audience aux affaires et aux avocats 91- Comment doit se comporter le seigneur concernant les crimes 92- Comment condamner et acquitter les accusés 93- Comment administrer les biens de la commune 94- Comment le seigneur doit administrer les affaires de sa maison 95- Comment le seigneur doit consulter ses sages 96- Sur la discorde qui existe entre ceux qui veulent être craints et ceux qui veulent être aimés 97- Des choses que le seigneur doit considérer durant sa seigneurie 98- Des choses desquelles le seigneur doit se garder concernant sa personne 99- Des choses desquelles le seigneur doit se garder concernant la commune 100- Des choses que le seigneur doit faire en temps de guerre 101- C'est la doctrine générale de la podesterie 102- Comment on doit élire le nouveau seigneur 103- Comment le seigneur doit se comporter à la fin de sa seigneurie 104- Des choses que le seigneur doit faire aux termes de sa fonction 105- Comment le seigneur doit se retenir à répondre de lui-même		→ Le modèle de lettre au podestat pré-selectionné dériverait, selon Carmody, d'une lettre siennoise de 1257 éditée par Muratori dans les <i>Antiquitates Italicae</i>.

Annexe n°3 : Tableau des excellences éthiques (« vertus morales ») et des excellences dianoétiques (« vertus intellectuelles ») chez Aristote¹.



¹ Nous reprenons ce tableau de nos notes de cours éparses de Licence 1^{ère} année en Philosophie : « Philosophie ancienne : Platon et Aristote », dispensée par Mme Anne Merker (semestre 1 : septembre 2013 – janvier 2014).

73 : Ici finit la rhétorique.

Maintenant commence le gouvernement des villes.

1. Les premiers livres ci-dessus traitaient des natures et du commencement des choses du monde, de l'enseignement des vices et des vertus, et de la doctrine de la bonne parole [l'éloquence] ; mais dans cette dernière partie, le maître Brunet Latin veut accomplir auprès de son ami ce qu'il avait promis au commencement du premier livre, là où il dit que son livre finirait avec la politique, c'est-à-dire le gouvernement des villes, qui est la plus noble et la plus haute science, et le plus noble office qui soit sur terre, selon ce qu'Aristote prouve dans son livre.

2. Bien que la politique comprenne généralement tous les arts qui sont nécessaires à la communauté des hommes, toutefois le maître ne compose que de ce qui appartient au corps du seigneur et à son droit office. Car dès que les hommes commencèrent premièrement à croître et à se multiplier, et que le péché du premier homme s'enracina dans son lignage, et que le siècle empira drastiquement, à tel point que les uns convoitaient les biens de leurs voisins, et que les autres, par orgueil, soumettaient les plus faibles au joug de la servitude, il fut alors nécessaire que ceux qui voulaient vivre de leur droit et esquiver la force des malfaiteurs, se tournent ensemble en un lieu et un seul ordre. Dès lors, ils commencèrent à fonder des maisons, à former des villages et des forteresses, à les clôturer de murs et de fossés ;

3. et dès lors, ils commencèrent à établir leurs coutumes, leurs lois et leurs droits qui étaient communs à tous les bourgeois de la ville. C'est pourquoi Tullio dit que la cité est un rassemblement d'hommes pour habiter en un seul lieu et vivre selon une seule loi. Tout comme les hommes et les habitations sont diverses, et les us et les droits sont divers à travers le monde, de la même manière, il y a divers types de seigneuries. Car dès que le géant Nemrod s'empara premièrement du royaume du pays, et que la convoitise sema les guerres et les haines mortelles parmi les hommes du monde, il convint aux hommes qu'ils eussent des seigneurs de plusieurs manières, en tant que les uns furent élu par le droit, et les autres par leur pouvoir ; et ainsi, il advint que les uns furent seigneurs et rois du pays, les autres châtelains et gardiens des châteaux, et les autres furent ducs, chefs de l'armée, comtes et compagnons du roi, d'autres encore avaient d'autres offices : où chacun avait sa terre et ses hommes à gouverner.

4. Mais tous les seigneurs et tous les officiers, ou bien le sont perpétuellement, pour toujours par lui et par ses descendants, comme le sont les rois, les comtes, les châtelains et autres semblables ; ou bien le sont pour tous les jours de leur vie, comme le sont messeigneurs les papes ou l'empereur de Rome et les autres élus pour leur vie ; ou bien le sont pour des années, comme le sont les maires, les **prévôts**, le **podestat** et les échevins des villes et des villages ; ou bien le sont encore sur quelques choses spécifiques, comme le sont les légats, les délégués, les vicaires et les officiers auxquels les plus grands seigneurs demandent de faire certaines choses, ou sur lesquels ils se délestent de leurs charges. Mais de tout cela se tait le maître en ce livre, qui ne dit rien de la seigneurie des autres, sinon de ceux qui gouvernent les villes annuellement.

5. Et ceux-ci sont de deux manières : les uns sont en France et dans d'autres pays, qui sont soumis à la seigneurie des rois et des autres princes perpétuels, qui vendent les **prévôts** et les donnent à ceux qui les achètent au plus cher, en regardant peu la bonté ou le profit des bourgeois ;

6. l'autre est en Italie, où les citoyens, les bourgeois et les communautés des villes élisent leur **podestat** et leur seigneur tel qu'ils les considèrent plus profitables au commun profit de la ville et de tous ses sujets. Et de ce sujet parle le maître, car l'autre n'appartient pas ni à lui, ni à son

ami. Néanmoins, tout seigneur, quelque seigneurie dont il dispose, pourra en apprendre beaucoup de bons enseignements.

74 : Ici l'on parle de la seigneurie et de ses piliers

1. Toute seigneurie et toute dignité nous sont données par le souverain Père, qui parmi les saints établissements des choses du monde, voulut que les gouvernements des villes soient fondés sur trois piliers, c'est-à-dire la justice, la révérence et l'amour.
2. La justice doit être si fermement établie dans le cœur du seigneur, de sorte qu'il doit à chacun son droit, qu'il ne soit placé ni à droite, ni à gauche ; car Salomon dit que le roi juste n'aura jamais de malice.
3. La révérence doit être en ses bourgeois et ses sujets, car celle-ci est la seule chose au monde qui tire profit des mérites de la foi, et qui surmonte tous les sacrifices.
4. L'amour doit être en l'un et l'autre, car le seigneur doit aimer ses sujets de grand cœur et de foi clair, et veiller jour et nuit au profit commun de la ville et de tous les hommes ; de la même manière, ceux-ci doivent aimer le seigneur de cœur droit et pour une vraie intention de lui donner des conseils et de l'aide pour maintenir son office, parce que, en tant qu'il n'est qu'un seul d'entre eux, ils ne pourraient rien faire sinon par lui.

75 : Ici est dit quel homme doit être élu seigneur

1. *Parce que le seigneur est comme le chef des citoyens, et que tous les hommes désirent avoir une tête saine, [et] parce que, lorsque le chef est malade, tous les membres le sont également, pour cela, ils doivent étudier, sur toutes choses, qu'ils aient un gouvernant qui les conduise à bonne fin, selon le droit et selon la justice.* Ils ne doivent pas l'élire par tirage au sort, ni par la chance de la fortune, mais par une grande prévoyance du sage conseil, en quoi ils doivent considérer douze choses.
2. La première est ce qu'Aristote dit, que [c'est] par une longue expérience de maintes choses que l'homme devient sage, et une longue expérience ne peut s'acquérir sinon par une longue vie ; donc il apparaît qu'un jeune homme ne peut être sage, bien qu'il puisse avoir une certaine habileté en connaissance. Pour cela, Salomon dit que le mal arrive à la terre qui a un jeune roi. Malgré tout, on peut très bien être avancé dans l'âge et avoir peu de prudence, car il vaut autant d'être jeune de prudence que d'âge. C'est pourquoi les bourgeois doivent élire un seigneur qui ne soit jeune ni dans l'un, ni dans l'autre ; mieux vaut qu'il soit vieux en chacun. Ce n'est pas pour rien si, devant la loi, nul ne doit avoir de rang élevé avant 25 ans, bien que les décrétales de la sainte église l'acceptent après 20 ans d'âge.
3. *La deuxième est qu'ils ne regardent pas sa puissance ni son lignage, mais la noblesse de son âme et l'honorabilité de ses mœurs et de sa vie, et les œuvres vertueuses qu'il a coutume de faire chez lui et auprès de ses autres seigneuries ; car la maison doit être honorée par un bon seigneur, et non le seigneur par sa bonne maison. Mais s'il est noble d'âme et de lignée, certes, il n'en vaut que trop mieux en toutes choses.*
4. La troisième est qu'il aime la justice. Car Tullio dit que la prudence sans justice n'est pas prudence, mais malice, et qu'aucune chose ne peut valoir sans justice.
5. La quatrième est qu'il ait une bonne habileté et un entendement subtil pour connaître la vérité des choses, comprendre, savoir facilement ce qui convient, et percevoir la raison des choses, car c'est une laide chose que d'être trompé par la pauvreté de connaissances.
6. La cinquième est qu'il soit fort, stable et de grande âme, pas de mauvaise et vaine gloire, et qu'il ne croit pas facilement aux paroles. Il fut jadis une ville dont personne ne pouvait être seigneur, sinon le meilleur, et tant que cette coutume durait, il n'advenait pas de malheur au commun de la ville, parce que celui qui peut autant qu'il vaut, et ne pense de soi davantage

qu'il n'est, et nul n'est tenu sage homme par sa dignité, mais plutôt par ses œuvres, car le sage homme préfère être seigneur que sembler l'être.

7. La sixième est qu'il ne convoite pas l'argent ni d'autres désirs, car ce sont deux choses qui bientôt le jetteraient de son siège. C'est une chose très déshonorable que celui qui ne se laisse pas influencer par la peur soit détruit par l'argent, et que celui qui ne se laisse pas vaincre par de grands efforts, soit vaincu par ses désirs. L'homme doit faire très attention à ce qu'il ne soit pas trop désireux d'avoir de la dignité, car de nombreuses fois, il vaut mieux le laisser que de le prendre.

8. La septième est qu'il soit très bon orateur, car il convient au seigneur qu'il parle mieux que les autres, en ce que tout le monde tient comme plus sage que celui qui parle plus sagement, même s'il est jeune homme. Mais, sur toutes choses, il convient qu'il se garde de trop parler, car il ne faut pas pécher en parlant trop, et comme une seule corde peut déborder toute la cithare, pareillement un mauvais mot peut faire tomber son honneur et sa parole.

9. La huitième est qu'il ne soit pas démesuré en dépenses, ni gaspilleur de ses biens, car tout homme qui fait cela tombe dans le vol et le larcin. Malgré tout, il ne doit esquiver ce vice de telle manière qu'il soit avare et antipathique, car c'est la chose qui déshonore publiquement le plus l'âme du seigneur.

10. La neuvième est qu'il ne soit pas colérique et ne reste pas trop longtemps dans sa colère et dans son irritation, car la colère qui habite dans le seigneur est semblable à la foudre qui ne laisse pas connaître la vérité ni donner un jugement droit.

11. La dixième est qu'il soit riche et opulent, car s'il est doté des autres vertus, c'est signe qu'il ne sera pas corrompu par l'argent. Et malgré tout, je loue davantage un bon pauvre qu'un mauvais riche.

12. La onzième est qu'il n'est pas, alors, d'autres seigneuries, car il n'est pas concevable qu'un homme soit suffisant à deux choses de si lourd poids comme l'est le gouvernement des hommes.

13. La douzième est la somme de toutes les choses, c'est-à-dire qu'il ait la droite foi en Dieu en dans les hommes, car sans foi et sans loyauté, on ne peut préserver la droiture [la justice].

14. *Les bons citoyens doivent regarder ces vertus ainsi que les autres avant d'élire leur seigneur; de telle manière qu'il ait en lui tant de bonnes qualités ; mais la plupart de ne regardent pas à ses mœurs, ni à ses vertus, et s'en tiennent d'abord à sa force ou à son lignage, ou encore à sa volonté, ou à l'amour de la ville dont il vient.*

15. *Mais en cela ils sont trompés, car la guerre et la haine se sont tant multipliées parmi les Italiens aujourd'hui, et parmi le monde en de nombreuses terres, de sorte qu'il y a des divisions dans toutes les villes et des inimitiés entre les deux parties de bourgeois, de sorte qu'il convient que quiconque acquiert l'amour des uns, aura la malveillance des autres. D'autre part, si le prévôt¹ n'est pas bien sage, il encourt le dépit et l'irritation de ceux-là même qui l'ont élu, de telle manière que là où chacun espérait son bien, il ne trouve que préjudice.*

76 : Ici l'on dit en quelle manière le seigneur doit être élu

1. Et lorsque les hommes sages de la ville, auxquels appartient l'élection, sont d'accord sur un gentilhomme², ils doivent désormais regarder les usages, la loi et les coutumes de la ville et, en fonction, élire son **podestat**³ au nom de celui qui donne tous les honneurs et tous les biens. Et

¹ Ici, Beltrami traduit par « podestà » (le terme français est « prevost »), p.799.

² Beltrami traduit ici par « uomo valente », qu'il est difficile de rendre en français. Latini utilise « proudome », qui pourrait être traduit en français moderne par « prud'homme » ou « gentilhomme », c'est-à-dire une forme spécifiquement littéraire, qui n'est plus usitée aujourd'hui mais qui désignait l'homme doué de sagesse et d'expérience reconnue, un homme valeureux et loyal.

³ Nous traduisons ici, comme Beltrami, par « podestat », c'est-à-dire en traduisant « poesté » : cf p.799.

maintenant, ils doivent en écrire les lettres correctement et sagement, et signifier au gentilhomme comment ils l'ont élu et comment ils ont établi qu'il soit seigneur et **prévôt** de leur terre l'année suivante, en lui expliquant brièvement la somme de tout son office, en éclaircissant toutes les choses du commencement, afin que nulle erreur ne puisse surgir. Et pour cela, ils doivent particulièrement lui indiquer le jour où il doit être corporellement dans la ville, [le jour où il doit] prêter serment aux constitutions des choses, et [le jour où] il doit amener avec lui juges, notaires et autres officiers pour faire ces choses et d'autres, combien de jours il conviendra qu'il demeure après la fin afin de rendre compte et raison de ce qu'on voudra lui demander, quel salaire il doit recevoir et comment, combien de chevaux il doit amener et comment, et que tous les dangers qui le concernent lui et ses biens reposent sur lui. Ces convenances et autres appartenant à la besogne doivent être indiquées par lettres, selon les usages et selon la loi de la ville¹.

2. Mais une chose ne doit pas être oubliée, et l'homme doit clairement l'écrire, [c'est-à-dire] qu'il accepte ou refuse la seigneurie avant deux jours, ou avant trois jours ou plus, ou moins, selon la coutume de la ville, et s'il ne le fait pas, que l'élection ne vaut plus rien au monde.

3. Et il arrive souvent que les conseillers établissent souvent de demander à monseigneur le pape ou à l'empereur qu'ils leur envoi un bon gouverneur cette année ; et quand cela arrive, on doit, à chaque fois, envoyer toutes les convenances si clairement qu'il n'y a pas de matière à offense. Et lorsque ces lettres sont faites et scellées, ils doivent les envoyer au gentilhomme par un bon messenger, qui réponde bien à la mission et qui apporte ensuite la lettre de sa réponse.

4. Au commencement, ils ne doivent pas demander d'homme de trop grande importance, ni de rang trop haut, car cela se retournerait en une grande honte, à lui et à leur ville, s'il ne recevait pas le titre de **podestat** ; toutefois, s'il le reçoit, ils pourront alors lui envoyer un honorable messenger au moment opportun pour lui tenir compagnie, bien qu'il s'agisse d'une chose soupçonneuse, car durant ce chemin, il devient familier au seigneur et à sa maisonnée [ici, sa cour], quelques fois plus qu'il ne convienne au métier, et il ne convient pas au gouverneur qu'il soit privé de ses bourgeois, pour deux raisons : l'une parce que cela diminue sa dignité, l'autre pour les soupçons que les hommes pourraient avoir de lui et de ses amis.

77 : Ici l'on parle de la forme de la lettre

1. Afin de rendre l'enseignement plus clair et plus ouvert, le maître voudra écrire dans cette partie une petite forme de la lettre adressée à celui qui est élu pour gouvernance et pour seigneurie, de cette manière :

À l'homme de grande vaillance et de grande renommée, monseigneur Charles, comte d'Anjou et de Provence, les gouverneurs de Rome et tous les conseillers [vous] saluent et accroissent les honneurs. Bien que toutes les personnes humaines désirent à l'unanimité la liberté [*franchise*] que la nature leur donna premièrement, et évitent volontiers le joug de la servitude, toutefois, parce que la poursuite de la vile convoitise et le loisir de mauvaises actions qui n'étaient pas châtiées se retournait en danger pour les hommes, ainsi qu'en la destruction de la compagnie humaine, la justice arbitra ceux-là et dressa sur le peuple un gouvernant en diverses manières de seigneuries, pour élever la seigneurie des bons et confondre la malice des mauvais. Et ainsi convient-il, comme par nécessité, que la nature fut soumise à la justice, et que la liberté [*franchise*] obéisse à son jugement. Et de cela advint, en raison des désirs qui sont aujourd'hui plus corrompus et des perversités qui croissent à notre époque, que nulle chose ne peut être plus profitable à chaque peuple et à toutes communes, que d'avoir un droit seigneur et un sage gouvernant. 2. Et comme nous réfléchissions ensemble à un homme qui nous protège l'année prochaine, et sauvegarde le commun, maintienne les étrangers et les particuliers, sauve

¹ Ces derniers termes ne sont pas sans rappeler le « selon les usages des Italiens » en I.1.4. Ici, Latini recentre la focale sur les communes en particulier.

les choses et les cœurs de tous, de telle manière que le droit ne diminue pas dans notre ville, il nous vint, comme par une démonstration divine, que parmi tous les autres que l'on considère comme sages et vaillants pour une chose si haute telle que la seigneurie des hommes, vous furent choisis et considérés pour le meilleur. Et pour cela, seigneur, avec l'assentiment commun de la ville, nous avons établi que vous soyez sénateur et gouverneur de Rome, de cette fête prochaine de la Toussaint pour une durée d'un an. 3. Et nous ne doutons pas, et tout le monde le crie, que vous savez et voulez mettre le jugement en pois¹, la justice à la mesure, et frapper l'épée du droit pour la vengeance des malfaiteurs. Et puisqu'en cela, seigneur, tous se sentent satisfaits, les grands et les petits², nous vous prions et requérons de toute foi et de tous nos souhaits que vous preniez et receviez la seigneurie que nous vous offrons plus volontiers que nul autre, au salaire de dix lires du Tornesi, et selon les convenances que vous verrez dans la charte des tabellions³, qui est enclose dans cette lettre, et selon les chapitres des constitutions de Rome. 4. Et sachez que vous devez amener avec vous dix juges et douze notaires, bons et louables, et venir, demeurer et repartir, vous et toute votre suite, à vos dépens et périls des corps et des biens, et être arrivé à Rome avant le jour de Notre Dame en septembre. Dès que vous serez entré, sans aller à votre logement, vous ferez le serment de votre office sur les livres des constitutions clos et scellés, avant qu'ils ne soient ouverts, et le ferez également faire aux vôtres, chacun en fonction de son office, au sein de la Capitole de Rome. Mais sachez une chose : qu'avant le troisième jour où vous aurez reçu ces lettres, vous devrez accepter ou refuser la seigneurie ; et si vous ne le faites pas, cela vaudra nul et l'élection sera frivole.

¹ Dans le jargon médiéval, le « pois » désigne des mesures devant servir le « poids » public. Cf Godefroy, *op. cit.*

² L'édition italienne de Beltrami traduit ici « granz et petiz » par « magnati e popolo », p.803.

³ Notaire. Aujourd'hui, ce terme n'est plus utilisé, sauf par plaisanterie.

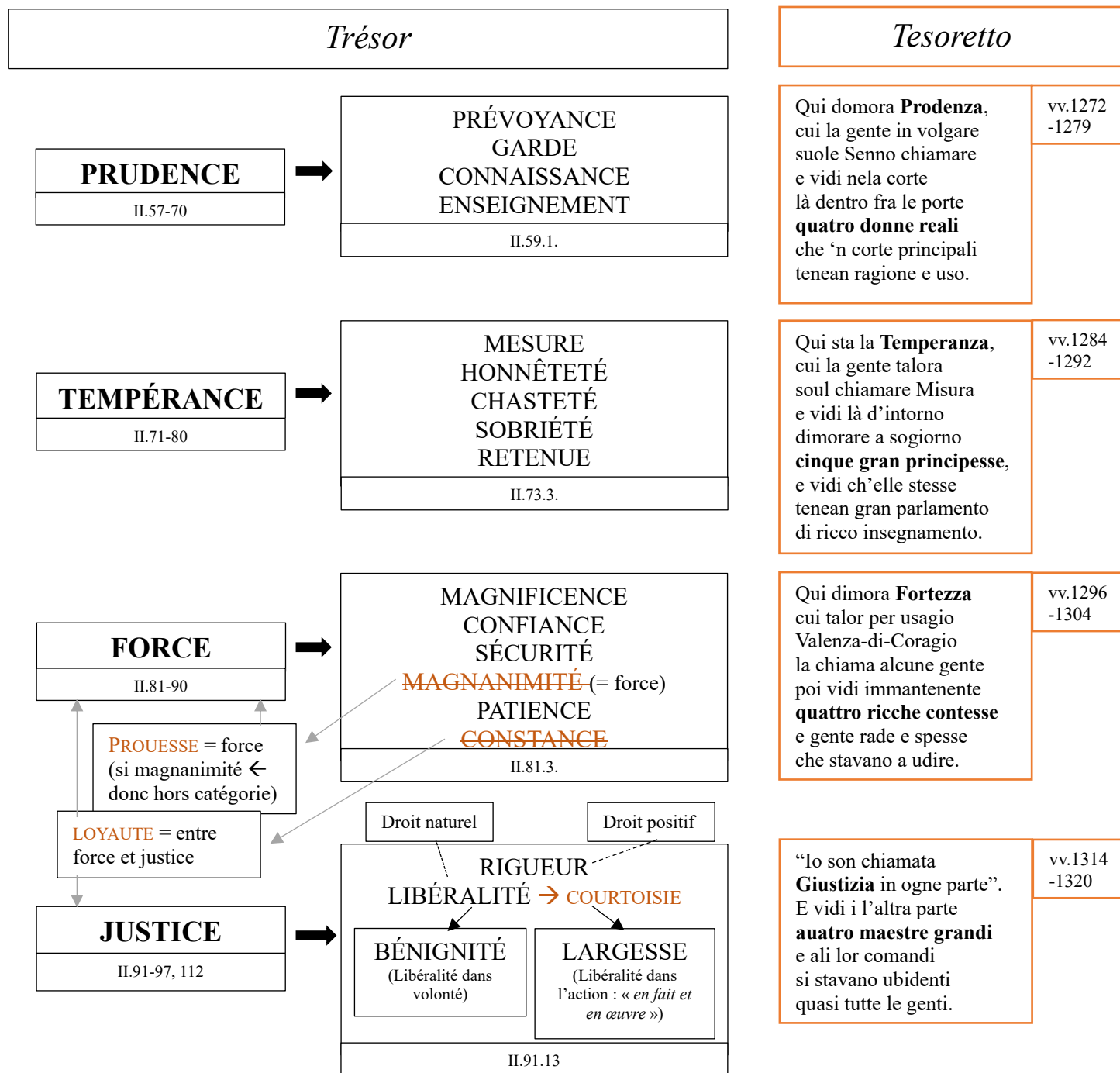
Annexe n°5 : Structure et contenu du *Tesoretto* (version originale : édition Giorgio Inglese)

vv.1-112	Premier incipit du poème et première dédicace : Latini s'adresse au destinataire de l'ouvrage, qu'il comble de louanges.
vv.113-190	Deuxième incipit du poème : Vérité historique : la nouvelle de la défaite de Florence guelfe et l'exil.
vv.191-1236	La rencontre avec Nature.
vv.191-282	→ Description de celle-ci sous la semblance d'une dame (personnification).
vv.283-320	→ Discours de Nature : présentations.
vv.321-394	→ Comment Dieu a engendré le monde (le Créateur a fait la créature), l'Immaculée conception (Vierge Marie) et sacrifice de Jésus.
vv.395-426	→ L'évocation de passer à la prose et utilisation de la langue vulgaire pour faciliter la compréhension.
vv.427-502	→ Retour sur les six jours de la création. Le péché originel et l'origine du mal. L'âme, le monde et les anges sont créés <i>ex nihilo</i> .
vv.503-534	→ Demande de permission à la Nature. Trouble du narrateur.
vv.535-696	→ Reprise du récit : les anges, qui sont immortels ; Lucifer et l'enfer, transformation en serpent : le péché originel – Arrêt : limites de la connaissance naturelle - ; différence de nature entre les différents éléments naturels : l'homme est la plus noble des créatures car il est doué de raison.
vv.697-774	→ Le siège et de l'âme et de ses six divisions/activités (âme, volonté, entendement, raison, (bon) sens, esprit). Les trois cellules de l'âme, les cinq sens.
vv.775-810	→ Les quatre humeurs.
vv.811-836	→ Les quatre éléments et pouvoir de la nature sur les hommes.
vv.837-926	→ Les sept planètes et les constellations ; renvoie à une partie inexistante du <i>Tesoretto</i> (sur les sept arts libéraux, concernant l'astronomie).
vv.927-1026	→ Fin du discours de Nature, qui doit s'occuper des quatre fleuves majeurs et des mers, des épices et des animaux.
vv.1027-1124	→ La Nature s'occupe également des mers. Le mythe des colonnes d'Hercule dans l'esprit du narrateur. Géographie.
vv.1125-1182	→ Reprise du discours de Nature, qui lui annonce le programme à venir. Don d'un étendard qui doit le protéger dans son aventure.

vv.1183-1236	Transition : Perdition de Latini après son départ. Renaissance de l'espoir à la vue de l'impératrice Vertu et de ses quatre filles reines.
vv.1236-2170	La rencontre d'un chevalier avec les Vertus.
vv.1236-1262	→ Rencontre avec Vertu et ses quatre filles : Prudence, Tempérance, Fortitude (Force) et Justice.
vv.1263-1356	→ Visite des cours de chacune des vertus, où vingt vertus siègent au total. Désir de parler de Courtoisie, Largesse, Loyauté et Prouesse.
vv.1357-1570	→ Rencontre du chevalier avec Largesse. Enseignements : bien dépenser (investir et ne pas trop dépenser), ne pas s'adonner aux jeux, aux plaisirs charnels, à la gloutonnerie, au divertissement, à l'usure, et offrir sa compagnie et sa cordialité.
vv.1571-1856	→ Rencontre du chevalier avec Courtoisie. Enseignements : être prudent dans ses propos (ne pas être trop bavard, avoir des propos agréables dans les assemblées publiques), ne pas semer la discorde (en dévoilant un secret ou en calomniant), fréquenter des personnes convenables et avoir de bonnes manières, ce qu'est la noblesse, savoir honorer qui de droit, monter courtoisement à cheval, respecter les volontés de sa compagnie, être courtois en tous lieux (tous pays).
vv.1857-1972	→ Rencontre du chevalier avec Loyauté. Enseignements : ne pas mentir, faire tout ce que l'on peut pour éviter un grand mal à nos amis (si c'est pour le bien), ne pas révéler les secrets, être loyal envers sa commune, aimer ses amis et l'Eglise.
vv.1973-2170	→ Rencontre du chevalier avec Prouesse. Enseignements : réfléchir avant d'agir, garder la tête froide face à un mal, aide-toi d'un avocat pour te sortir de ce mal, mettre l'honneur au-devant de la mort, sois prêt à te battre en cas de besoin mais ne sous-estime pas ton adversaire mais considère-le avec honneur, ne pas agir dans la précipitation mais bien réfléchir à sa vengeance, ne pas se mêler des batailles des autres sauf s'il s'agit de ta commune.
vv.2170-2180	Transition : le chevalier et Brunetto Latini se séparent.
vv.2181-2395	La rencontre avec Plaisir et ses dames. Rencontre d'Ovide. → Latini part de son côté et arrive dans un beau pré, où il rencontre un enfant prénommé Plaisir, suivi de quatre dames : Peur, Désir, Amour et Espoir. Latini comprend le lien entre ces quatre éléments. Il est touché par une flèche

	de Plaisir (Cupidon) et semble être victime d'Amour, jusqu'à ce qu'Ovide vienne le secourir par ses enseignements.
vv.2396-2426	Transition : La douleur de Latini est cependant trop forte : le seul remède à sa peine est de s'en remettre à Dieu, et de confesser ses péchés.
vv.2427-2892	La Pénitence.
vv.2427-2518	→ Prie son ami de l'écouter. 1° Plainte sur le monde « non-mondo » et ses vanités.
vv.2519-2563	→ 2° Latini se plaint de sa propre condition et du mal dans lequel il est tombé.
vv.2564-2656	→ 3° Invite son ami à se confesser lui-même des sept péchés capitaux : l'orgueil ;
vv.2657-2682	→ l'envie ; la colère ;
vv.2683-2742	→ la paresse ;
vv.2743-2814	→ la convoitise (ou l'avarice) ;
vv.2815-2876	→ la gourmandise (ou gloutonnerie) et la luxure.
vv.2877-2892	→ Il faut fuir ces péchés et suivre la voie de Dieu. Latini retourne sur le chemin et justifie le fait de ne pas aller voir Fortune.
vv.2893-2944...	Le retour dans la forêt du début du récit et arrivée au mont Olympe, où il rencontre Ptolémée. Souhait de passer à la prose. Vision du monde entier, des quatre éléments. Rencontre avec un homme portant un manteau blanc et une longue barbe : Ptolémée.

Annexe n°6 : Organisation des vertus du *Trésor* vs. les vertus du *Tesoretto* ; décompte des vertus dans le *Tesoretto*.



Tesoretto

Prudence : prévoyance + garde + connaissance + enseignement = 4
Tempérance : Mesure + honnêteté + chasteté + sobriété + retenue = 5
Force : magnificence + confiance + sécurité + patience = 4 et les 2 du *Trésor* qui deviennent *prouesse* (anciennement magnanimité) et *loyauté* (anciennement constance) : Latini ne les compte pas quand il présente les « quatre riches contesse » de *Fortezza* dans le *Tesoretto*, mais dans son compte final, il les prend en compte
Justice : rigueur + courtoisie (anciennement libéralité) : bénignité + largesse = 4
 ⇒ 17 + 2 vertus morales + 1 vertu religieuse = 20

ITALIEN

ÉPÎTRE N°1

Prologue :

[1] Al suo caro e verace amico L., Brunetto Latini salute e onore.

[2] Piacque al valoroso tuo cuore, il quale non disidera altro che lle valenti cose, che lla diceria la quale fece Marco Tulio dinanzi a Iulio Cesare, pregando per Quinto Ligario, il quale fue accusato ch'era stato in battaglia e in guerra contra lui nelle parti d'Africa, nella guerra che ffue intra Iulio Cesare da una parte e Pompeo e Catone e quasi tutto 'l sanato e la buona gente di Roma dall'altra, io la dovesse volgarizzare e recare in nostra comune parlatura, sì cch'ella fosse intesa per te, che non sé letterato né usato in istrani paesi.

[3] Ed io per lo tuo amore prenderò sopra me questo affanno, conoscendo bene che lla fatica è grande, non per travaglio di mia persona, ma per lo detato, ch'è alto e llatino e forte; ma s'io ne fo mio podere, sarò assai iscusato.

[4] Tuttavolta voglio che tu sappi che Marco Tulio, allotta consolo di Roma, fue dalla parte di Pompeo e fue cacciato cogli altri Romani alla vittoria, e alle vittorie, che Iulio Cesare ebbe contra loro, secondo ciò che la storia divisa.

[5] Ma quanto Tulio fece questa diceria, sì era elli tornato in Roma, ché Iulio Cesare avea mandato per lui, e avealo ricevuto alla sua grazia e avealo riposto in tutti onori e dignitadi ch'egli avea innanzi alla guerra.

[6] E sì sappi che Marco Tulio fue il migliore parladore del mondo, secondo che testimoniano tutte le storie. E questa fue una molto sottile aringheria e sopralodata da buoni intenditori; e comincia in questa maniera : ...

{PRO LIGARIO}

Épilogue :

[a] Ora ò io, caro amico, assai soddisfatto alle tue preghiere, ma conviene che tu sii bene studioso in lèggere, ma via più in intendere, perciò che lle ragioni sono molte e sono forti e sottili; ma come più l'userai, più t'avranno sapore.

[b] Perciò io sono molto guernito di libri, e spezialmente de'detti di Marco Tulio, e òglimi scelti quasi per una mia sicura colonna, sì ccome fontana che non istanca; ed infra ll'altre cose, io ò la diceria che fece per Marco Marcello e quella che fece per lo re Deiotaro, e lla tencione tra lui e Salustio, e molte altre buone cose.

[c] Perciò, se questa ti piacerà tanto che tu vogli dell'altre, io sono e sarò apparecchiato di fare e dire tutto tuo grado e piacere.

FRANÇAIS

ÉPÎTRE N°1

Prologue :

[1] À son cher et fidèle ami L., [que] Brunetto Latini salue et honneur.

[2] Plaise à ton âme noble, laquelle ne désire rien d'autre que des choses de valeur, que le discours¹ que fit Marcus Tullius devant Jules César, priant pour la grâce de Quintus Ligarius, lequel fut accusé d'avoir été en bataille et en guerre contre lui dans les régions d'Afrique, dans laquelle qu'il y eut entre Jules César d'un côté, et Pompée, Caton et presque tout le peuple sain et bon de Rome de l'autre, je devais la vulgariser et la porter dans notre langue commune, afin qu'elle puisse être comprise par toi, qui est ni lettré, ni habitué aux pays étrangers.

[3] Et moi, pour ton amour, je prendrai sur moi durant ce travail², sachant bien que l'effort est grand, non pour ma souffrance physique, mais pour le *detato*³, qui est haut, [en] latin et fort ; mais si j'en fais ma priorité, je serai grandement excusé.

[4] Cependant, je veux que tu saches que Marcus Tullius, alors consul de Rome, était du côté de Pompée et fut chassé avec les autres Romains, lors de la victoire⁴, et même des victoires [antécédentes]⁵, que Jules César emporta contre eux, selon ce que l'histoire raconte.

[5] Mais lorsque Tullius prononça ce discours, il était de retour à Rome, car Jules César l'avait convoqué, l'avait reçu en grâce et lui avait rendu tous les honneurs et toutes les dignités qu'il avait eus avant la guerre.

[6] Et oui, sache que Marcus Tullius était le meilleur orateur du monde, d'après ce qu'en témoignent toutes les histoires. Et c'était un discours⁶ très subtil et particulièrement apprécié des bons connaisseurs ; et il commence de cette manière : ...

{PRO LIGARIO}

Épilogue :

[a] Maintenant, cher ami, je suis très satisfait de tes prières, mais il convient que tu sois bien studieux dans la lecture, mais d'autant plus dans la compréhension, car les raisonnements sont nombreux, riches en signification et subtiles ; mais plus tu les fréquenteras, plus tu en apprécieras la saveur.

[b] C'est pourquoi je suis bien pourvu de livres, et plus particulièrement des discours de Marcus Tullius, et je les ai choisis comme mon pilier sûr [comme ce sur quoi fonder ma propre doctrine], comme une fontaine qui ne tarit jamais ; et entre autres choses, j'ai le discours qu'il

¹ *Diceria* : discours, oraison, mais qui signifie à la fois la lettre en elle-même et le discours.

² *Prenderò sopra me questo affanno* : littéralement, nous pourrions traduire par « je prendrai [ou je subirai] sous moi cet essoufflement ».

³ Il est difficile de traduire ce terme en français : il s'agit de la lettre, de ce qui est dit dans le discours.

⁴ *La vittoria* : il s'agit ici de la bataille de Pharsale, en 48 av. n. è.

⁵ *Le vittorie* : c'est-à-dire, aussi, celles antécédentes, qui ont vu s'opposer César contre Pompée.

⁶ De même, la traduction française est assez compliquée ici, car « *arringheria* » renvoie, dans un premier sens, à la fois au discours tenu en public (oraison) et à la prise de position, et dans un second sens, à l'assemblée publique. Cf <http://tlio.oivi.cnr.it/TLIO/>

fit pour Marcus Marcellus et celle qu'il fit pour le roi Deiotaros, ainsi que la dispute entre lui et Salluste¹, et beaucoup d'autres bonnes choses.

[c] Par conséquent, si celui-ci te plaît tellement que tu en veux d'autres, je suis et serai disposé à faire et à dire tout ce que tu désires et ce qui te fais plaisir.

ITALIEN

ÉPÎTRE N°3

Prologue :

[1] Questa è la diceria che fece Marco Tulio Cicerone, avvocato e maestro del parlare, dinanzi da Iulio Cesare, primo imperadore di Roma, in difensione del grande e gentile uomo Deiotaro, re d'Erminia minore, lo quale era accusato da uno servo del detto re, lo quale fue mandato cogli ambasciatori suoi al detto Iulio Cesare; [2] lo quale servo fue corrotto per doni e per promesse e fatto fuggire dalli detti ambasciatori per Castore, figliuolo del conte di Cifalonia e nipote ch'era del detto re Deiotaro, nato di sua figliuola.

[3] E acciò che lla diceria s'intenda più chiaramente e meglio, la materia del fatto si conterà brevemente in questa forma.

[4] Nella discordia che ffue tra Pompeo dall'una parte e Iulio Cesare dall'altra, lo re Deiotaro sopra nomato, lo quale sempre era stato amico del comune e del sanato di Roma, fue dalla parte di Pompeo, udendo che lli consoli e 'l sanato e 'l popolo di Roma erano dalla sua parte e lui aveano fatto signore e capitano della detta discordia.

[5] Ancora, lo conte di Cifalonia mandò inn aiuto di Pompeo lo detto Castore suo figliuolo, sì ccome tutti altro baroni di Grecia, di Libia e d'Affrica.

[6] Da poi che Pompeo fue sconfitto e la sua gente nel campo di Tesaglia, e morto inn Alessandria per comandamento di Tolomeo, re d'Egitto, lo re Deiotaro si tornò alla sua terra; e Giulio Cesare, partendosi d'Egitto per andare contro a Iuba re di Libia e contra Farnace, re di Cilicia e di Cappadocia, richiese lo re Deiotaro e suo aiuto, lo quale venne e fue con Cesare in campo e contra Farnace.

[7] Ed avendo vittoria, Cesare li perdonò, lasciando lui e 'l figliuolo re di nome e di fatto, com'era dinanzi. Tornando Iulio Cesare verso Roma avendo sconfitto lo re Iuba, passando per Erminia, albergò col detto re Deiotaro, da cui molto onore e grandi doni ricevette.

[8] Poi Cesare, stando in Roma, perdonò a molti, intra ' quali fue il detto Castore e Tulio medesimo. E perché secondo suo credere lo re Deiotaro, suo avolo, nonn avea pregato Cesare per lui, [Castore] si pensò così fatta crudeltade contre lui che, stando li ambasciatori del detto re Deiotaro in Roma per vicitare Iulio Cesare, da sua parte procurò di corrompere uno servo di questi legati e fece accusare lo re di questi maleficii: [9] cioè che volle fare uccidere Iulio Cesare nel suo albergo, pognendo li armati in certe luogora ove lo doveano uccidere e, perché i suoi fratelli sapevano queste cose, sì gli mise in pregione; ancora, che il detto re sempre fu in guato

¹ Cf Lorenzi, p.201, en note, où il précise qu'il s'agit ici de l'*Invectiva in Sallustium* et de l'*Invectiva in Ciceronem* que l'on croyait alors, au Moyen Âge, à tort, être de Cicéron et de Salluste.

per impedire suo affare, se avesse potuto; [10] ancora, che grande oste apparecchiò contra lui e che fece e mostrò grande allegrezza udendo che Domizio, barone di Cesare, era perito in mare e che Cesare era assediato in uno castello d'Africa; e per questa letizia intanto fue commosso e tocco del vino che inebbrì ed ignudo saltò nel convito in presenza della gente.

[11] Per la quale accusa Cesare fu turbato e fece richiedere lo detto re che personalmente venisse dinanzi da lui; ma impedito Deiotaro da vecchiezza e da malizia, non venne, ma mandò per fare sua scusa Dorilao suo savio, e richiiegendo Tulio che 'l dovesse aiutare e difendere dalla detta falsa accusa dinanzi da Giulio Cesare.

[12] Onde Tulio, sì come amico del detto re, fece la dete orazione dinanzi a Cesare, avegna che dubitosamente cominciò così: ...

FRANÇAIS

ÉPITRE N°3

Prologue :

[1] Celui-ci est le discours que fit Marcus Tullius Cicéron, avocat et maître d'art oratoire¹, devant Jules César, premier empereur de Rome, pour défendre le grand et noble homme Deiotaros, roi d'Arménie Mineure, qui était accusé par un serviteur dudit roi, lequel fut envoyé avec ses ambassadeurs auprès dudit Jules César ; [2] lequel serviteur fut corrompu par des présents et des promesses, et fait fuir par lesdits ambassadeurs par l'intermédiaire de Castor, fils du comte de Céphalonie et petit-fils dudit roi Deiotaros, né de sa fille.

[3] Et pour que la rumeur soit comprise plus clairement et mieux, la matière de l'évènement sera brièvement contée sous cette forme.

[4] Dans la discorde qui s'éleva entre Pompée d'un côté et Jules César de l'autre, le roi Deiotaros, mentionné ci-dessus, qui avait toujours été ami de la commune [communauté] et du Sénat de Rome, se rangea du côté de Pompée, ayant appris que les consuls, le Sénat et le peuple de Rome étaient de son côté et l'avaient fait seigneur et capitaine de ladite discorde.

[5] De plus, le comte de Céphalonie envoya ledit Castor son fils pour aider Pompée, comme le firent tous les autres seigneurs de Grèce, de Lybie et d'Afrique.

[6] Après que Pompée et son peuple furent vaincus dans le camp de Thessalie, et qu'il fut tué à Alexandrie sur ordre de Ptolémée, roi d'Égypte, le roi Deiotaros retourna dans son pays ; et Jules César, quittant l'Égypte pour aller contre Juba, roi de Lybie, et contre Pharnace, roi de Cilicie et de Cappadoce, demanda le roi Deiotaros ainsi que son aide, qui vint et fut, avec César, dans l'armée et contre Pharnace.

[7] Et ayant gagné, César leur pardonna, le laissant lui et son fils rois de nom et de fait, comme il a été dit auparavant. Jules César, retournant à Rome après avoir vaincu le roi Juba, passant par l'Arménie, logea chez ledit roi Deiotaros, de qui il reçut beaucoup d'honneur et de grands dons.

¹ Cf *Pro Ligario*, [6].

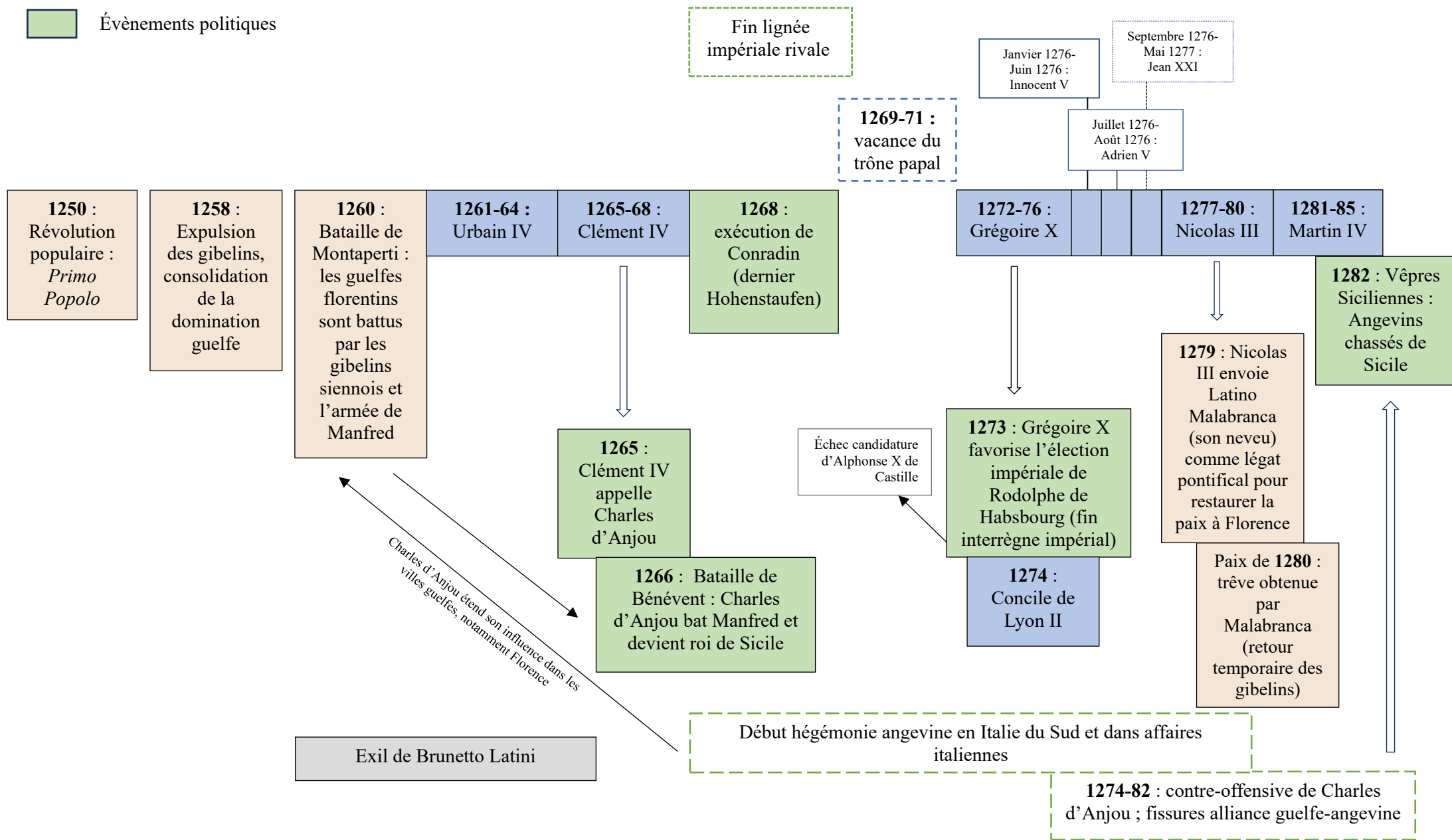
[8] César, étant alors à Rome, pardonna à plusieurs, parmi lesquels se trouvaient lesdits Castor et Tullius lui-même. Et parce qu'il croyait que le roi Deiotaros, son grand-père, n'avait pas prié César pour lui, [Castor] pensa faite ainsi une telle cruauté contre lui que, tandis que les ambassadeurs dudit roi Deiotaros étaient à Rome pour rendre visite à Jules César, il essaya de son côté de corrompre un serviteur de ces légats et fit accuser le roi de ces maléfices : [9] c'est-à-dire qu'il voulait faire tuer Jules César dans son habitation, en plaçant des hommes armés à des endroits où ils devaient le tuer et, parce que ses frères savaient ces choses, les mit en prison ; de plus, que ledit roi était toujours en embuscade pour empêcher ses affaires [celles de César], s'il le pouvait ; [10] de plus, qu'il avait préparé une grande armée contre lui et qu'il avait éprouvé et manifesté une grande allégresse en apprenant que Domitius, baron de César, avait péri en mer et que César était assiégé dans un château en Afrique ; et pendant ce temps, par cette joie, il fut excité et touché par le vin qu'il était saoul, et il sauta nu au cours du banquet en présence du peuple.

[11] Par laquelle accusation, César fut troublé et fit prier ledit roi de se présenter personnellement devant lui ; mais Deiotaros, empêché par la vieillesse et la maladie, ne vint pas, envoya son sage Dorylaus pour s'excuser, et pria Tullius qu'il lui vienne en aide et le défende de ladite accusation devant Jules César.

[12] Ce sur quoi Tullius, en tant qu'ami dudit roi, fit le discours devant César, bien qu'il commença ainsi, avec hésitation : ...

Annexe n°8 : Frise chronologique [1250-1282] (Orazioni)

- Évènements florentins
- Évènements papaux
- Évènements politiques



RÉSUMÉ - SUMMARY

Agir en philosophe, penser en politique : Brunetto Latini, intellectuel de l'Italie communale du XIII^e siècle

Cette thèse a pour but d'interroger la qualification de Brunetto Latini comme un « intellectuel » de nouveau genre, en tant que ce terme s'insère dans un débat historiographique concernant ce qu'il convient d'appeler, ou non, un « intellectuel ». Ce débat se concentre sur la période postérieure à ce qui fut appelé la « renaissance du XII^e siècle » par les historiens modernes, notamment lors des premières entreprises de vulgarisation des savoirs à destination d'un public laïc. Afin de démontrer en quoi Brunetto Latini mérite, ou non, d'être appréhendé par le prisme de ces différents regards historiographiques, la thèse propose une analyse globale de son œuvre. En se penchant à la fois sur la *Rettorica*, une traduction et un commentaire vernaculaires du *De inventione* de Cicéron, sur le *Trésor*, une encyclopédie politique rédigée en français aux sources multiples, sur le *Tesoretto*, un poème allégorique toscan où Latini s'inspire de la littérature courtoise, et sur les *volgarizzamenti* de trois oraisons cicéroniennes (*Pro Ligario*, *Pro Marcello* et *Pro rege Deiotaro*), le but est de comprendre la relation qui sous-tend ces différents ouvrages, malgré les localités temporelles disparates de leurs compositions. Entre l'exil français loin de sa Florence natale, dans laquelle son rôle politique était attesté, et sa réinsertion postérieure au sein d'une commune à reconstruire, Latini élabore un projet éducatif et politique. Ce dernier s'exprime à travers la théorie, en transmettant un contenu philosophique et en imaginant un nouveau paradigme culturel. De plus, cette théorisation doit être opérante au sein d'un nouvel espace social et politique. En appelant celui qui pense à l'action (le philosophe) et celui qui agit à la pensée (le politique), Latini redimensionne le rapport entre la théorie et la pratique et, fier de son engagement politique, constitue ainsi un penseur original de l'Italie du XIII^e siècle.

Mots-clés : Brunetto Latini – intellectuel – volgarizzamenti – philosophie – laïc – Italie communale – encyclopédisme – transmission de savoirs – poésie allégorique – rhétorique – culture politique – théorie/pratique.

Acting as a philosopher, thinking throughout a politician : Brunetto Latini, intellectual of 13th-century communal Italy

This thesis aims to question the characterization of Brunetto Latini as a new kind of “intellectual,” as this term is part of a historiographical debate concerning what should, or should not, be called an “intellectual.” This debate focuses on the period following what was called the “12th-century renaissance” by modern historians, particularly during the first attempts to popularize knowledge for a lay audience. In order to demonstrate to what extent Brunetto Latini deserves, or does not deserve, to be understood through the prism of these different historiographical perspectives, the thesis offers a global analysis of his work. By examining both the *Rettorica*, a vernacular translation and commentary on Cicero's *De inventione* ; the *Trésor*, a political encyclopedia written in French with multiple sources ; the *Tesoretto*, a Tuscan allegorical poem in which Latini draws inspiration from courtly literature ; and the *volgarizzamenti* of three Ciceronian orations (*Pro Ligario*, *Pro Marcello*, and *Pro rege Deiotaro*), the aim is to understand the relationship that underlies these different works, despite the disparate temporal locations of their compositions. Between his French exile far from his native Florence, in which his political role was attested, and his subsequent reintegration into a

commune to be rebuilt, Latini develops an educational and political project. This is expressed through theory, by transmitting philosophical content and imagining a new cultural paradigm. On top of that, this theorization must be operational within a new social and political space. By calling the one who thinks to action (the philosopher) and the one who acts to thought (the politician), Latini resizes the relationship between the theory and the practice and, proud of his political commitment, thus constitutes an original thinker of 13th century Italy.

Keywords: Brunetto Latini – intellectual – *volgarizzamenti* – philosophy – secular – communal Italy – encyclopedism – transmission of knowledge – allegorical poetry – rhetoric – political culture – theory/practice.

Sintesi scritta della tesi

Introduzione

Apriamo la nostra tesi con la lettura di alcuni versi del *Tesoretto* di Latini¹, introduciamo il nostro discorso spiegando il contesto storico, culturale e intellettuale dell'Italia duecentesca. In primo luogo, questo è un periodo di profondi mutamenti politici, segnato dalla tensione tra l'eredità imperiale e l'emergere di nuove forme di governo comunale. Queste trasformazioni sono accompagnate da una nuova organizzazione istituzionale, ma anche dall'affermazione di valori civici. Ciò comporta una nuova domanda di discorsi adeguati alla sfera pubblica, e più in generale, una richiesta di sapere da parte di individui che ne erano tradizionalmente esclusi (i laici). In questo contesto, è quindi soprattutto il rapporto con la parola che cambia, poiché essa diventa centrale, sia come strumento di persuasione istituzionale, sia come mezzo per regolare le tensioni sociali (allora esistenti a quell'epoca).

In questo senso la traduzione in lingua volgare (il processo di *volgarizzamento*, definito come “la particolare e libera modalità di traduzione dal latino attuata nel medioevo”²) diventa un atto fondatore e fondamentale: si tratta di rendere accessibile una cultura politica ad un pubblico non letterato ma comunque impegnato nella vita comunale. L'ambizione è di creare un linguaggio comune per i diversi attori (ibridi) del comune. Il contesto comunale di Firenze può essere descritto in due fasi (nel periodo dei Latini).

La prima fase del *Primo Popolo* corrisponde a un governo popolare che sostituisce quello dei funzionari imperiali dopo la morte di Federico II di Hohenstaufen (dal 1250). In questa prima fase, il governo è composto da gruppi popolari e ha come prima ambizione di controbilanciare lo stile di vita e l'egemonia del potere dei *milites* (una parte della classe cavalleresca composta principalmente da grandi famiglie). Non si tratta (ancora) di un governo pro-guelfo, ma di un governo che cerca di creare un nuovo modello che tenga conto degli interessi popolari. Invece la seconda fase del Primo Popolo corrisponde a una posizione più radicale: rivendica chiaramente la sua posizione pro-guelfo e anti-ghibellina, prima cacciando i ghibellini dalla città nel 1257, poi entrando in guerra con la vicina Siena (dove si erano rifugiati i ghibellini) nel 1260. Ma nello stesso anno, nella battaglia di Montaperti, i ghibellini senesi

¹ Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, G. Inglese (a cura di), Carocci Editore, Roma, 2024, p.56-57, vv.163-179.

² MONTEFUSCO, Antonio, “Banca e poesia al tempo di Dante”, *Quaderni dell'Associazione per lo Sviluppo degli Studi e Banca e Borsa*, 58 (2017), pp.9-45, p.17.

possono contare sulle forze armate di Manfredi per organizzare la loro vendetta e sconfiggere i guelfi fiorentini. Questo provoca l'esilio di molti di loro, tra cui Latini.

È sulla strada di un'ambasciata che gli era stata affidata presso il re Alphonse X di Castiglia che apprende la sconfitta dei guelfi fiorentini. È allora costretto ad esiliarsi in Francia, per sei anni. Durante questo periodo avrebbe scritto la *Rettorica*, una traduzione e un commento in lingua toscana del *De inventione* di Cicerone (ma solo i primi diciassette capitoli) e il *Trésor*, un'enciclopedia politica redatta in francese (tra il 1260 e il 1266). Al ritorno dall'esilio, riprende le sue attività politiche e scrive il *Tesoretto* e le *Orazioni*.

Il corpus e il contesto

Nella *Rettorica*, Latini recupera materiale ciceroniano per adattarlo a una nuova concezione della retorica¹. Si tratta di adattare gli insegnamenti dell'oratorio ciceroniano alle esigenze discorsive tipiche del Duecento, rappresentate dal *dictamen* (tecnica redazionale divenuta assolutamente centrale nella cultura amministrativa dei comuni italiani). Designava l'arte di scrivere testi in prosa e l'apprendimento di una tecnica riguardante soprattutto i settori giuridico, amministrativo ed epistolare. Infatti, in un contesto di partecipazione sempre più attiva delle classi popolari (*Primo Popolo*) alle decisioni istituzionali, nuove classi sociali vogliono avere accesso a questo tipo di insegnamento, divenuto primordiale nell'esercizio delle loro funzioni². Anche in questo quadro il ruolo del notaio (l'uomo di diritto) diventa assolutamente centrale: per il suo statuto, quest'ultimo è effettivamente capace di redigere e conservare atti e lavorava sia per conto di privati che di comuni. Fu in questo contesto che Latini, lui stesso notaio, fu inviato in ambasciata presso il re castigliano. Conoscitore del diritto e dell'*ars dictaminis*, il notaio incarnava così un mediatore centrale nella società comunale³. Traducendo il *De inventione*, Latini adatta il discorso ciceroniano (specifico dell'oralità) all'insegnamento dictaminale. La definizione della retorica si trova allora trasformata e attualizzata: “Ed è rettorica una scienza di bene dire, ciò è rettorica quella scienza per la quale noi sapemo ornatamente dire e dittare”⁴.

¹ Brunetto Latini, *La Rettorica*, F. Maggini (a cura di), Le Monnier, Firenze, 1968.

² CAMARGO, Martin, *Ars dictaminis, Ars dictandi*, Brepols, Turnhout, 1991 ; GREVIN, Benoît, “L’ars dictaminis entre enseignement et pratique (XIIe-XIVe siècle)”, *Revue de synthèse*, 133 (2012), pp.175-193 ; WITT, Ronald G., “Brunetto Latini and the Italian Tradition of Ars Dictaminis”, *Stanford Italian Review*, 3-1 (1983), pp.5-24, ecc.

³ ZABBIA, Marino, *Formation et culture des notaires*, in I. Heullant-Donat (a cura di), *Cultures italiennes*, Cerf, Parigi, 2000, pp.297-324 ; GREVIN, Benoît, “Le notaire, animal politique et parlant. Jalons pour une histoire des représentations de la fonction notariale (XIIIe-XIVe s.)”, *Philosophical Readings. Online Journal of Philosophy*, 12-1 (2020), pp.72-85, ecc.

⁴ Brunetto Latini, *Rettorica*, op. cit., p.4, 1.4.

Il *Trésor* ha la vocazione di trasmettere una somma di saperi a un pubblico laico, per dargli accesso ad un sapere organizzato e sistematizzato¹. Si tratta certamente di una delle più innovative enciclopedie francesi del Duecento, nella misura in cui Latini vi inserisce volgarizzamenti ed elementi destinati al comune italiano. Il *Trésor* si divide in tre libri. Il primo è di contenuto naturalistico e storico e comprende un bestiario. Il secondo libro è a contenuto morale: Latini vi traduce e come l'*Etica Nicomachea* di Aristotele, o almeno un medium toscano realizzato da Taddeo Alderotti². Il terzo libro, che costituisce il culmine dell'opera (che Latini paragona a "l'oro fine") tratta di retorica e di politica. Queste due discipline sono effettivamente poste al vertice di una nuova classificazione del sapere, dove la "filosofia pratica" culmina in una "politicizzazione della parola"³.

Cronologicamente, il *Trésor* (che contiene materiali recuperati dalla *Rettorica*) precede l'arrivo di Carlo I d'Angiò a Firenze. Questo dato è importante perché è grazie all'impulso di Carlo che la lega ghibellina di Manfredi sarà sconfitta nel 1266 (battaglia di Benevento). Da qui, la politica fiorentina, composta da una base più ampia, si orienta più concretamente verso una dinamica guelfo-angevina⁴. L'attività di Latini a Firenze riprende. Inizia allora la stesura del *Tesoretto* (probabilmente scritto tra il 1270 e il 1274, come vedremo), un poema allegorico in toscano⁵. Latini esalta la potenza della Natura e delle Virtù, qui personificate. Si tratta di un insegnamento morale, che cerca di far coincidere gli elementi popolari con un universo cavalleresco. Quest'opera si inserisce nella cornice provenzale angioina, sulla quale torneremo nel corso della tesi, poiché Latini sembra indirizzarla a Carlo I d'Angiò, che diventerà un vero alleato dei guelfi fiorentini nella lotta contro i ghibellini e Manfred. L'ambizione di Latini, in questo libro, appare più restrittiva rispetto alle due opere precedenti: secondo Gianluca Briguglia si tratta ora di "convincere il ceto cavalleresco urbano ad accettare l'autorità del Comune", di esortare i due modelli a una "ibridazione reciproca"⁶.

¹ Brunetto Latini, *Trésor*, P. G. Beltrami, P. Squillacioti, P. Torri e S. Vatteroni (a cura di), Einaudi, Torino, 2007.

² GENTILI, Sonia, "L'*Etica* volgarizzata da Taddeo Alderotti (m.1295)", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 17 (2006), pp.249-281 e ID., *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Carocci, Roma, 2005.

³ ARTIFONI, Enrico, "I podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale", *Quaderni Storici*, 21-63 (1986), pp.687-719, p.688.

⁴ MILANI, Giuliano, *Sulle relazioni politiche e ideologiche tra Carlo I d'Angiò e i comuni italiani. Una nota*, in I. Taddei e A. Lemonde (a cura di), *Construction et circulation des modèles et des pratiques politiques (France et Italie, XIIIe-XVIe siècles)*, École Française de Rome, Roma, 2013, pp.115-128.

⁵ Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, G. Inglese (a cura di), Carocci Editore, Roma, 2024.

⁶ BRIGUGLIA, Gianluca, "Brunetto Latini, Italian (Political) Theory ?", *Rivista Neo-Scolastica*, 2020, pp.1-16, p.14.

Latini Svilupperà ulteriormente il tema della concordia e della pace nella traduzione delle tre orazioni ciceroniane: *Pro Ligario*, *Pro Marcello* e *Pro rege Deiotaro*¹. In questi tre discorsi, Cicerone si occupava della difesa di tre personaggi che si erano uniti alla causa di Pompeo durante la guerra civile contro Cesare. I temi sono il trattamento dei nemici politici e il non-cesarismo, temi che interessano Latini nel contesto politico comunale post-1282, cioè dopo la pace di Malabranca.

La ricerca

Vista la molteplicità degli ambiti investiti da Brunetto Latini (sia sul piano letterario che professionale) e data la pluralità dei piani su cui si elaborano il suo pensiero e la sua azione, ci sembrava legittimo intitolare questa tesi: “Agire da filosofo, pensare in politica: Brunetto Latini, intellettuale del Duecento”. Sia attraverso una concezione originale della filosofia (che passa per una ricostruzione della gerarchia tradizionale dei saperi nel Medioevo) o attraverso un nuovo approccio del pubblico di questa stessa filosofia, così come un uso rinnovato dei “linguaggi” in e attraverso i quali rivolgersi a questo pubblico (sia a livello metodologico, con volgarizzamenti e commenti in vernacolo, o a livello linguistico, con un trilinguismo comprovato, che mescola francese, italiano e latino), è evidente che Brunetto Latini appare come un intellettuale di nuovo genere. Manipola, infatti, vari livelli riflessivi. La sua riflessione si sviluppa non solo intorno al contenuto da trasmettere (a livello filosofico e politico), ma anche attorno al modo in cui questo contenuto deve essere formulato (sia a livello linguistico e stilistico), e intorno alla propria posizione di autore (a livello epistemologico e, di fatto, anche politico). Sembra quindi legittimo chiedersi come questa stratificazione del pensiero di Latini sia al servizio di un “pensiero in azione”, nel senso che si troverebbe qui l'espressione di una riflessione medievale originale sulla teoria e la sua “messa in pratica”, cioè la sua efficacia.

Se la ricerca condotta nel corso degli ultimi decenni si è soffermata a lungo sullo studio dell'oggetto enciclopedico, o ancora sullo studio dell'elaborazione concettuale del, o dei linguaggi politici nei secoli XII e XIII, le prospettive sono state per lo più storiche, filologiche, letterarie e culturali. Per quanto riguarda più specificamente Brunetto Latini, la maggior parte degli studi si sono dedicati all'analisi dei suoi testi (i loro stili, le loro forme) e alla delimitazione delle loro fonti - concentrandosi infatti in grande maggioranza sul Tesoro -, o ancora, all'analisi storica della sua biografia e della sua bibliografia, la storia della sua vita e delle sue opere

¹ Cicerone, *Pro Ligario*, *Pro Marcello*, *Pro rege Deiotaro* (orazioni cesariane). *Volgarizzamenti di Brunetto Latini*, C. Lorenzi (a cura di), Edizioni della Normale, Pisa, 2018. Vedere anche Brunetto Latini, *Poesie*, S. Carrai (a cura di), Einaudi, Torino, 2016.

essendo intimamente legata alla storia del comune fiorentino. Nella ricerca attuale, quindi, la sua presenza è attestata all'interno di ambienti disciplinari eterogenei: studi italiani, storia del pensiero politico medievale, storia culturale, storia della filosofia politica, ma la sua apprensione non sembra mai “globale”.

Lungi da noi l'ambizione (a nostro avviso, presuntuosa, vista la vastità del compito) di voler fare qui un bilancio dell'insieme degli studi interdisciplinari condotti fino ad oggi, o nel corso degli ultimi cinquant'anni, su Latini. In contropartita, non ci sembra più fecondo voler circoscrivere in modo troppo rigido (e necessariamente ermetico) il campo di studio nel quale si iscrive il nostro approccio. Il nostro argomento richiede, di per sé, un approccio aperto e irrimediabilmente interdisciplinare. Studieremo, da parte nostra, la riflessione di Latini attraverso il corpus che consideriamo “maggiore”, cioè: la *Rettorica*, il *Trésor*, il *Tesoretto* e le *Orazioni* - il corpus “minore” che rimanda agli altri due piccoli poemi citati: il *Favolletto* e la canzone *S'eo sono distretto inamoratamente* (che ci limiteremo a menzionare puntualmente nella nostra tesi).

Questa prima considerazione ne porta necessariamente una seconda: mettendo in primo piano le quattro opere succitate (nonostante le proporzioni evidentemente diverse di queste), desideriamo mostrare che esse meritano di essere apprese in una prospettiva d'insieme. L'interesse è di mostrare che queste quattro opere sono costitutive del vasto progetto di Latini, che può essere compreso solo da una visione globalizzante di questo corpus maggiore - esso stesso messo in discussione. Queste opere, presentate nel nostro sviluppo in ordine cronologico (almeno così come lo sosteniamo), manifestano l'evoluzione e l'affermazione di un pensiero in azione. Con ciò, desideriamo infatti dimostrare come l'opera “totale” di Latini sia espressione di un'intelligenza che coniuga *teoria* e *pratica*. Il pensiero di Latini è al tempo stesso “in parola” e “in opera” - per riprendere qui una distinzione che gli sta a cuore. Offrendo nuove prospettive di pensiero e azione politica a un pubblico sia laico (da un punto di vista epistemologico, ma anche sociale) che “popolare”, ma non solo (da un punto di vista sociopolitico), Latini appare come un intellettuale del suo tempo e la sua opera è una del presente.

Problematizzazione

Come si intrecciano queste opere? Come funzionano insieme, nonostante le mutevoli situazioni politiche e sociali (l'esperienza del Primo Popolo e la questione del “dopo”), ma anche esistenziali di Latini (l'esperienza dell'esilio e anche quella del dopo)? E in che misura questi movimenti alimentano una riflessione che si esprime sia “a parole” che “in azione”, cioè nel pensiero e nell'azione? In modo più concettuale, si tratta di interrogarsi su cosa significano

la “teoria” e la “pratica” in Latini, in quanto quest'ultimo crea un legame inedito tra le due, permettendo di alimentare un nuovo paradigma riflessivo.

Così, perché si può dire che Latini opera una trasposizione della teoria, in luoghi e manifestazioni in cui non siamo abituati a trovarla in quel momento - cioè fuori dai luoghi accademici che fino ad allora le erano esclusivi, ma anche per un pubblico (se non molti) al quale si tratta di adattare dei contenuti filosofici, se non immaginarne di nuovi? Nel tradurre questi contenuti, Latini non si limita a spostare il testo originale in un'altra lingua: attraverso le sue scelte di traduzione e la complementarità del commento, alimenta la fonte di nuovi contenuti, più adatti alle sfide contemporanee. Con ciò stesso, invita a ripensare l'efficacia della teoria nel senso che essa deve produrre un effetto tangibile. Lo stesso vale per la sua poesia, in cui la finzione alimenta una riflessione sull'azione collettiva e reale.

In questo senso, occorre anche chiedersi in che cosa il corpus di Latini è fenomenologico della storia comunale in cui nasce e si sviluppa. Infine, che “tipo” di intellettuale è Latini, se non partecipa piuttosto all'elaborazione di un nuovo paradigma intellettuale e di un pensiero originale, in connessione con una situazione inedita? Invitando il filosofo all'azione e il politico alla riflessione (“agire da filosofo, pensare in politica”), Latini non disegna, infatti, un nuovo modello riflessivo per la società del suo tempo che è, per definizione, ibrido? Si tratterebbe così di un modello verso il quale orientare una nuova “realtà italiana” - certamente popolare, ma che non è più esclusivamente legata all'esperienza del *Primo popolo* e che tende piuttosto ad aprirsi a nuove prospettive. Oltre a trattare casi particolari (“in particolare secondo gli usi degli italiani”), Latini non cerca piuttosto di inserirli all'interno di una visione del “mondo” e di una forma rinnovata del sapere, chi trova il suo baricentro in una parola politicizzata?

Infine, cosa si deve intendere per “parola politicizzata” qui e questa può essere concepita o meno come il segno di un'ideologia politica in Latini? In fondo, quest'ultimo è l'autore di una “teoria del potere”, che proclamerebbe una sovranità popolare italiana e che permetterebbe in particolare di considerarlo come un precursore dei valori umanistici repubblicani? Oppure è questo intellettuale che fa “mestiere di pensare”, ma in un senso rinnovato e alimentato (appunto) dagli “usi degli italiani”, questa espressione essendo intesa qui in un senso non ermetico, ma aperto a alleanze europee divenute necessarie per la realtà comunale del Duecento?

Il nostro studio parte quindi dal postulato storiografico posto da Jacques Le Goff, che si interrogava, in un'opera oggi divenuta imprescindibile negli studi medievali, sulla definizione di “l'intellettuale medievale”.

Prima parte

Per una visibilità della storiografia oggi: intorno all'intellettuale, al filosofo laico e al “preumanista”

Primo capitolo

La figura dell'intellettuale nel Medioevo: nuove metodologie e l'importanza dell'“intellettuale laico”

La prima parte della tesi si propone di fare il punto sullo stato storiografico attuale di Brunetto Latini. Tuttavia, prima di passare in rassegna le ricerche svolte negli ultimi decenni attorno alla sua figura, è opportuno interrogarsi sul lessico utilizzato nel titolo della tesi, e in particolare su un termine: quello di “intellettuale”.

(1.1.1.) A prima vista, infatti, questo termine sembra porre un problema, poiché è anacronistico rispetto al Medioevo: il termine è apparso solo nel XX secolo (in Francia, nel contesto dell'affare Dreyfus) per designare personaggi impegnati nel dibattito pubblico (giornalisti, artisti, accademici). Tuttavia, è a Jacques Le Goff che si deve l'utilizzo di questo termine nel contesto delle ricerche sul Medioevo, per descrivere alcuni uomini di lettere vissuti tra il XII e il XV secolo¹. Oggi l'uso di questo termine è versatile ed è difficile darne una definizione fissa². Tuttavia, per quanto riguarda ciò che Le Goff chiama gli “intellettuali del Medioevo”, egli rimanda qui ai “maestri delle scuole [...] quelli che fanno il mestiere di pensare e di trasmettere il loro pensiero attraverso l'insegnamento”³. Il termine “intellettuale” si applica quindi ai *magistri*, questi caratterizzandosi soprattutto per la difesa di uno status giuridico particolare (clericale), essendo strettamente legato all'università. Questi chierici, questi *litterati*, erano allora “professionisti” del pensiero. Le loro condizioni di emersione erano legate a un contesto particolare, sia urbano (attaccamento alla città) che culturale (sviluppo, soprattutto a partire dal XII secolo, di “luoghi della cultura” comuni, prima la scuola, poi l'università). Per

¹ LE GOFF, Jacques, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Éditions du Seuil, Parigi, 1957 [rist. : 1985]. Per la versione italiana: ID., *Gli intellettuali nel Medioevo*, Mondadori, Milano, 1984. Si noti che l'edizione originale del testo coincide con la “scoperta” (se così si può dire) dei testi di Antonio Gramsci riguardanti gli “intellettuali”, che diede origine a tutta una serie di dibattiti. Per Le Goff e la successiva ricezione di quest'opera si veda BRIGUGLIA, Gianluca, “Che tipo di intellettuale è Brunetto Latini (1220ca-1294)? Osservazioni sul progetto filosofico-politico di un uomo del Comune”, in corso di stampa; CASAGRANDE, Carla, “Jacques Le Goff e la storia degli intellettuali”, *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, 121-2 (2009), pp.257-265 e alcune opere presenti RUBIN Miri (a cura di), in *The Work of Jacques Le Goff and the Challenges of Medieval History*, Woodbridge, The Boydell Press, 1997.

² La bibliografia attuale su questo tema è troppo ricca per essere esaustiva, poiché il significato di questo termine è in evoluzione. A titolo di esempio, possiamo citare CASSESE, Sabino, *Intellettuali*, Il Mulino, Bologna, 2021 e ASOR ROSA, Alberto, *Il Grande Silenzio. Intervista sugli intellettuali*, Laterza, Bari, 2009. Per una recente e più completa bibliografia nonché una buona panoramica di questo dibattito storiografico riguardo al Medioevo, rimandiamo al recentissimo lavoro di BRIGUGLIA, Gianluca, “Che tipo di intellettuale è Brunetto Latini (1220ca-1294)?”, *op. cit.*

³ LE GOFF, Jacques, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Points, Parigi, 1985, p.4. Noi traduciamo direttamente.

Le Goff, l'intellettuale designa allora qualcuno che difende con fervore il suo status clericale, poiché ricopriva un peso politico significativo nella società medievale.

Ma, nella seconda edizione dell'opera (1985), Le Goff qualifica questa prima definizione di lavoro intellettuale, al punto da ritenere ormai che essa fosse forse troppo ermetica per una parte della società medievale. Dopo aver inizialmente focalizzato questa categorizzazione sugli individui che mescolano ricerca e insegnamento all'interno del mondo accademico stesso, Le Goff ha escluso “i divulgatori, i compilatori, gli enciclopedisti” che avevano anch'essi contribuito alla diffusione della ricerca e dell'insegnamento scolastico, non più presso un pubblico accademico, ma presso un pubblico esterno all'università: quello di “laici istruiti”¹. Si rammarica anche di non aver incluso qui i professionisti che “annunciavano il posto della cultura nel movimento urbano”: notai, avvocati, giuristi, ecc., che Le Goff definisce anche “gli intellettuali della crescita urbana”². L'ambizione primaria di Le Goff è infatti quella di mettere in discussione il legame che “l'intellettuale” potrebbe intrattenere con il potere³.

Tuttavia, la storia medievale degli intellettuali in Le Goff è anche una storia di un declino, cioè la sconfitta di questi intellettuali nel realizzare il ruolo che era loro, vale a dire: collegare le loro competenze ai bisogni della società medievale facendosene portavoce (il che corrisponde precisamente alla definizione dell'intellettuale così come il termine fu utilizzato nell'affare Dreyfus). Fu proprio al momento della fondazione delle corporazioni universitarie che l'intellettuale si sarebbe impegnato nella propria caduta.

Nonostante questo ampliamento della definizione dell'intellettuale proposta da Le Goff nella seconda edizione, Alain De Libera critica quella che considera una “sociologica storica dell'intellettuale occidentale”. Come è stato detto, egli collegava l'intellettuale ad una categoria sociale specifica della società medievale, nei confronti della quale aveva certe responsabilità e sulla quale esercitava un potere manifesto. Alain De Libera supera (e critica) questa prospettiva (esclusivamente) sociologica per apportare un nuovo elemento importante nell'indagine sugli intellettuali del Medioevo⁴. Ma, prima di arrivare al suo studio, la tesi si concentra innanzitutto

¹ *Ibid.*, p.4-5.

² *Ibid.*, p.5-6.

³ Ciò si inserisce nella messa in discussione della dottrina dei due poteri da parte di Alexander von Roes, canonico di Colonia, nel Duecento, che integrò lo *studium* accanto ai tradizionali *sacerdotium* e *regnum*. Le Goff riprende questa considerazione da Herbert Grundmann, che a sua volta la riprende da Alexander von Roes, applicandola specificamente all'università del Duecento: GRUNDMANN, Herbert, “Sacerdotium – Regnum – Studium”, *Archiv für Kulturgeschichte*, 34 (1952), pp.5-21 e inizialmente in Alexander Von Roes, *Schriften*, H. Grundmann e H. Heimpel (a cura di), Hiersemann, Stuttgart, 1958.

⁴ LIBERA (DE), Alain, *Penser au Moyen Âge*, Seuil, Parigi, 1991.

sulla ricezione dell'interpretazione dell'intellettuale medievale di Le Goff da parte di alcuni altri ricercatori della storiografia medievale.

In primo luogo, Maria Teresa Fumagalli Beonio Brocchieri distingue due sensi dell'intellettuale medievale, un "senso forte" e un "senso debole", ampliando così il significato che gli aveva attribuito Le Goff¹. Nel "senso forte", l'intellettuale designa l'uomo che esercita un'attività intellettuale e si impegna nella trasmissione della sua ricerca (in questo senso, è quindi anche il *magister* su cui tanto aveva insistito Le Goff). L'intellettuale può anche designare, nel "senso debole", uomini che usano la loro intelligenza e la loro parola e che talvolta possono essere chiamati a cambiare ruolo per la loro attività. In quest'ultimo senso, l'intellettuale è indifferente allo scopo del suo lavoro e si riferisce a personalità diverse (il che non è il caso nel senso forte).

Inoltre, Jacques Verger sfuma anche la definizione di Le Goff². Con il termine di "intellettuali" Verger include i maestri, i lettori degli *studia* mendicanti: si trattava soprattutto di coloro che insegnavano (e fino ad ora segue la stessa linea di Le Goff). Gli intellettuali sono questi uomini che hanno raggiunto un certo livello di conoscenza, ma che sono anche in grado di rivendicare determinate competenze pratiche basate su queste conoscenze. Mette però in guardia da una visione troppo "secolarizzante" della figura dell'intellettuale: ad esempio, respinge l'idea che quest'ultimo avrebbe cercato di emanciparsi dal potere ecclesiastico e della Chiesa. Ciò che egli rimprovera a Le Goff è dunque, soprattutto, la sua considerazione (ritenuta troppo idealizzata) dell'intellettuale critico (termine preso da Gramsci). Secondo Verger, l'intellettuale non ha svolto questo ruolo "critico" all'interno della società urbana medievale, essendo rimasto attaccato ai privilegi ecclesiastici, al latino e a una cultura che si vuole tradizionalista e conservatrice. In altre parole, sebbene possano esistere alcune figure dissidenti (come i filosofi che, come vedremo con Alain De Libera, lasciano volontariamente l'università), l'intellettuale medievale (nel senso in cui fu definito da Le Goff) non ha potuto realizzare pienamente questo ponte tra conoscenza e società. Propone allora la denominazione di "gens de savoir" (persone di conoscenza) in alternativa a questo concetto considerato ermetico e limitante. Designano coloro che possedevano competenze intellettuali concrete e riconosciute a livello sociale: questa denominazione permette così di includere sia chierici che laici colti. Il vantaggio principale sarebbe evitare le connotazioni politiche associate al termine

¹ BEONIO BROCCIERI FUMAGALLI, Maria Teresa, *L'intellettuale*, in J. Le Goff (a cura di), *L'uomo medievale*, Laterza, Roma-Bari, 1993 [rist.: 1994 ; 1a ed.: 1987], pp.192-220.

² VERGER, Jacques, *Les universités au Moyen Âge*, PUF, Parigi, 2013 [prima ed. : 1973], ma anche ID., *La Renaissance du XIIe siècle*, Cerf, Parigi, 1996 ; *Condition de l'intellectuel aux XIIIe et XIVe siècles*, in R. Imbach e M.-H. Meleard (a cura di), *Philosophes médiévaux. Anthologie de textes philosophiques (XIIIe-XIVe s.)*, 10/18, Parigi, 1986 ; *Les gens de savoir dans l'Europe de la fin du Moyen Âge*, PUF, Parigi, 1997.

“intellettuale”, preferendo una versione più sfumata e neutra (anche se descrittiva: ma proprio perché *non* impegnata).

Contro una definizione che considera troppo restrittiva e incompleta anche per il mondo accademico, Alain De Libera si sofferma su ciò che egli chiama “deprofessionalizzazione della filosofia”¹. Questo rinvia ai *filosofi* che, volontariamente, fanno la scelta di interrompere il loro corso universitario, non accedendo all’ultima tappa teologica. In questo senso la filosofia, pur essendo nata all’università, esce dal quadro universitario per apparire in nuovi luoghi e presso nuovi pubblici. Questi “nuovi intellettuali” realizzerebbero allora, meglio dei loro colleghi universitari, “l’ideale filosofico”. Diffondendo il pensiero in linguaggio volgare, al di fuori dei contesti istituzionali tradizionali, essi non aspirano (come i loro omologhi) a fini carrieristici. Cercano piuttosto un ideale di vita, guidato dalla contemplazione o dal puro piacere del sapere. “L’intellettuale” è dunque, per De Libera, quel filosofo che rinuncia volontariamente al percorso accademico tradizionale. Questa rinuncia è percepita come una rottura critica², dove la filosofia viene rivendicata come disciplina autonoma. L’ideale filosofico (o la contemplazione disinteressata della verità) è certo nato all’università (e De Libera ha in mente soprattutto l’università di Parigi qui), ma ne è uscito presto per cambiare forma, esprimendosi in lingue volgari.

I rappresentanti di questo ideale sono quindi intellettuali non universitari, che De Libera chiama “mediatori”³. Questi (gli dimenticati di Le Goff) non considerano la filosofia solo come una propedeutica ad una conoscenza più elevata, ma esortano all’attività contemplativa e filosofica in quanto tale, senza altra finalità che essa stessa. I “mediatori” sono dunque quegli “intellettuali” che producono idee considerandole come fini in sé e non come semplici strumenti per una disciplina più elevata o in una prospettiva carrierista personale. Brunetto Latini, come “volgarizzatore” che traduce e commenta testi in lingue vernacolari, potrebbe quindi essere considerato uno di quei “mediatori” di cui parla De Libera, pur non appartenendo al mondo accademico (non era un *magister* nel senso tradizionale del termine). Detto questo, egli è quel mediatore, cioè (qui) quell’interlocutore urbano, che fa il collegamento con la società, a cui

¹ LIBERA (DE), Alain, *Penser au Moyen Âge*, op. cit. Noi traduciamo direttamente.

² Non scegliamo questo termine per caso, poiché De Libera critica anche l’uso da parte di Le Goff della griglia di lettura gramsciana, che distingueva tra “intellettuale organico” e “intellettuale critico”. Considerando quest’ultima troppo riduttiva, De Libera mostra che è possibile essere legati all’università (essendo questa la culla della filosofia) ed essere «critici» allo stesso tempo.

³ Si può fare il collegamento qui con la “mediazione” di cui parla Carla Casagrande nel suo articolo, rispetto agli autori “dimenticati” di Le Goff e che quest’ultimo riconosceva nella seconda prefazione. Ci permettiamo di ricordare qui questa citazione di Casagrande: “mediazione tra lavoro teorico e bisogno sociale, tra dottrina e disciplina, tra cultura dotta e cultura popolare”. CASAGRANDE, Carla, “Jacques Le Goff e la storia degli intellettuali”, op. cit., p.261.

indirizza queste traduzioni e questi commenti e rinterroga la definizione tradizionale della filosofia.

Per tornare allo studio di De Libera, egli rimprovera dunque ai studi sugli intellettuali medievali di essersi quasi sempre limitati ad un approccio sociale. È attraverso il prisma della città e delle istituzioni, ma anche del lavoro intellettuale (cioè non manuale qui) e del mestiere (quello del pensiero, tanto caro a Le Goff), che la figura dell'intellettuale è stata analizzata. Facendosi, come abbiamo sottolineato, questa è stata quasi sempre interpretata attraverso una griglia di lettura gramsciana, cioè una lettura che cerca di interpretare il legame che questi intellettuali potevano intrattenere con il potere¹. De Libera desidera interrogare l'ideale dei filosofi, in quanto avrebbero avuto una particolare consapevolezza del loro modo di procedere. Questo ideale merita allora di essere appreso al di là della rivendicazione puramente professionale dell'attività di pensare (mestiere): al contrario, è la “deprofessionalizzazione” dei filosofi che “segna il vero momento della nascita degli intellettuali”². Interrompendo volontariamente i loro corsi universitari, questi *magistri* ai margini avrebbero così “preteso un beneficio che la Chiesa non distribuiva: il beneficio del piacere”³: “Giunto alla filosofia, bisogna attenersi ad essa; non c'è da andare oltre il sapore (*sapor*) della sapienza (*sapientia*)”. Inoltre, De Libera integra un elemento che ritiene fondamentale in questa mania intellettuale per la filosofia nel Medioevo: il ruolo dei traduttori. Per lo stesso, l'intellettuale, oltre a questa deprofessionalizzazione (o almeno con essa), è colui che apre le conoscenze (cioè la filosofia) ad un pubblico differenziato, che non conosce necessariamente il latino, a vantaggio di una “filosofia laica medievale”.

Ci siamo così soffermati sullo studio di Jacques Le Goff, che proponeva una lettura storico-sociologica della figura dell'intellettuale nel Medioevo. Partendo da una definizione rigorosa di “l'intellettuale” nella prima edizione de *Les intellectuels au Moyen Âge* (1957), dove quest'ultimo designava esclusivamente il maestro universitario, ne propone infine una

¹ Più precisamente, in Gramsci (la cui lettura o rilettura dei testi politici è in realtà contemporanea allo studio di Le Goff, come abbiamo detto), l'università è concepita come il luogo esclusivo di formazione degli alti funzionari dello Stato. In Gramsci (la cui lettura deve essere inserita in un contesto specifico che non è solo quello dell'incarcerazione, ma anche, più in generale, quello del periodo tra le due guerre e del governo di Mussolini) “l'intellettuale” non designa tanto l'uomo che pensa (perché ogni uomo pensa), né chi pensa meglio (Gramsci respinge l'idea che l'intellettuale sarebbe un grande creatore di idee). L'intellettuale è soprattutto un prodotto sociale: è creato dalla società per assicurare una funzione specifica all'interno di essa. Cf HOARE, George e SPERBER, Nathan (a cura di), *Introduzione a Antonio Gramsci*, La Découverte, Parigi, 2019, p.27-28; Antonio Gramsci, *Testi scelti*, A. Tosel (a cura di), Le temps des cerises, Parigi, 1983, p.226-227, citazione ripresa da Antonio Gramsci, in *Gli Intellettuali e l'Organizzazione della cultura*, in *Gramsci nel testo*, J. Braman, G. Moget, A. Monjo e F. Ricci (a cura di), Editions sociales, Parigi, 1977; PIOTTE, Jean-Marc, *Il pensiero politico di Gramsci*, Lux Éditeur, Montreal, 2020, in part. pp.5-62.

² DE LIBERA, Alain, *Penser au Moyen Âge*, op. cit., p.13.

³ *Ibid.*, p.147.

definizione più inclusiva nella seconda edizione (1985). Ora si tratta dell'intellettuale urbano, o ancora del divulgatore. Questa riflessione ha poi alimentato una serie di dibattiti storiografici sul ruolo dell'intellettuale medievale. Si è poi mostrato come la storiografia medievale abbia tentato di ampliare o ridefinire la figura dell'intellettuale medievale. Ci siamo poi soffermati in particolare sugli sguardi incrociati di Maria Teresa Fumagalli Beonio Brocchieri e Jacques Verger. La prima distingue tra due livelli della figura dell'intellettuale, un “senso forte” e uno “debole”, mentre il secondo preferisce parlare di “gente di sapere”, che considera più adatto al contesto medievale. Passiamo quindi alla lettura critica di Alain de Libera, che propone una rilettura di questa figura dell'intellettuale medievale. Quest'ultimo non è più considerato come un professionista del sapere che lavora all'università, ma come un filosofo autonomo, vero mediatore culturale e attore sociale, che si trova a volte anche in rottura con le istituzioni. Un elemento non sembra però ancora preso in considerazione dai ricercatori menzionati: l'esistenza di un “pensiero laico”, cioè di una riflessione a destinazione dei laici, certo, ma anche sviluppata e costruita dai laici. Questi pensatori laici (e vedremo se possiamo o non possiamo chiamarli filosofi) possono essere chiamati “intellettuali” ?

(1.1.2) In seguito, partiamo dal presupposto che la storiografia medievale si sarebbe disinteressata della filosofia laica, prima degli ultimi 70 anni. Catherine König-Pralong deplora, infatti, che “sul terreno della questione secolare, gli storici della filosofia medievale siano stati preceduti dagli storici della Chiesa e dagli storici della cultura”: per i primi, fa riferimento ad esempio ai lavori di Yves Marie-Joseph Congar e di André Vauchez e per i secondi, fa riferimento ai lavori molto importanti di Herbert Grundmann¹. Questa mancanza di interesse per la questione laica sarebbe dovuta a una duplice tendenza. Prima di tutto, quella di non riconoscere i laici come realtà sociale e politica, il che ha portato all'impossibilità di riconoscerli come autori di testi filosofici. In secondo luogo, una tendenza (che è relativa alla prima) ad analizzare la figura del laico attraverso la rappresentazione che ne davano (e ne avevano) i

¹ KÖNIG-PRALONG, Catherine, *Le bon usage des savoirs. Scolastique, philosophie et politique culturelle*, Vrin, Parigi, 2011, p.295. Vedere anche ID., “Les laïcs dans l’histoire de la philosophie médiévale. Note historiographique”, *Doctor virtualis*, 9 (2009), pp.169-199 ; “L’histoire de la philosophie médiévale depuis 1950 : méthodes, textes, débats”, *Annales. Histoire, sciences sociales*, 1 (2009), pp.143-169 ; e ID. e IMBACH, Ruedi, *Le défi laïque. Existe-t-il une philosophie de laïcs au Moyen Âge ?*, Vrin, Parigi, 2013 [ed. it. : 2016]. Sul terreno della “filosofia laica” medievale, l'importanza di Ruedi Imbach è indiscutibile: vedere IMBACH, Ruedi, *Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema*, Verlag B.R. Grüner, Amsterdam, 1989 e ID., *Dante, la philosophie et les laïcs*, Les éditions du Cerf, Parigi, 1996. Per i riferimenti menzionati nel nostro testo : CONGAR, Yves Marie-Joseph, *Clercs et laïcs du point de vue de la culture au Moyen Âge : “laicus” = sans lettres*, in *Studia mediaevalia et mariologica P.C. Balic OFM septuagesimum explenti annum dicata*, Antonianum, Roma, 1971, pp.309-322 ; VAUCHEZ, André, *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Cerf, Parigi, 1987 ; GRUNDMANN, Herbert, *Litteratus-illitteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter*, in *Ausgewählte Aufsätze*, 3, Hiersemann, Stuttgart, 1978, pp.1-66.

chierici nel Medioevo¹. È solo da circa 70 anni che la storiografia medievale si sofferma sulla filosofia laica, così come essa fu trasmessa in particolare nella lingua volgare².

Si tratta quindi innanzitutto di interrogarsi sulla distinzione esistente, nel Medioevo, tra il “chierico” e il “laico”, e di soffermarsi sul prisma clericale nelle rappresentazioni offerte dalla storiografia medievale su questi termini. Infatti, Ruedi Imbach e Catherine König-Pralong mostrano in che modo i laici sono stati a lungo presi dalle rappresentazioni che ne avevano i chierici nel Medioevo. I laici sono stati così considerati, per lungo tempo, come esseri culturalmente, spiritualmente e intellettualmente inferiori, facendo eco al qualificativo “*illitterati*” che gli riservavano i chierici³. Più specificamente, Ruedi Imbach mostrava in che modo la distinzione *clericus/laicus* rimandava prima, nel Medioevo, a una distinzione di ordine canonico e teologico (designando colui che ha ricevuto la tonsura vs. quello che non è consacrato), prima di rimandare, successivamente, a una distinzione pedagogica e storica (chi è letterato vs. chi non lo è)⁴. Ma il termine “chierico” contiene una certa ambiguità nel suo significato, che dimostra quindi anche i limiti delle rappresentazioni che si basano sul linguaggio. Yves-Marie Congar cercava già di sollevare questa ambiguità: il *clericus* rimandava sia a colui che aveva ricevuto la tonsura (ed era quindi al servizio della Chiesa), ma anche a chi aveva studiato le lettere⁵.

Quest'ultima considerazione merita uno sguardo più approfondito: il fatto di saper leggere e scrivere (il latino) era all'origine della formazione delle classi sociali. Queste erano comprese in particolare attraverso i vecchi termini di *otium* e *negotium*. Dove il primo si riferiva alla libertà di studiare e di dedicarsi alla riflessione (relativo al tempo e al contingente), il secondo termine rimandava invece al lavoro fisico (relativo al bisogno e al necessario). Il chierico era allora legato all'*otium*, in quanto aveva tempo per dedicarsi alla riflessione e alla contemplazione (cioè a ciò che non appartiene immediatamente al mondo fisico e concreto, al campo del pragmatico). Detto questo, in un primo tempo questa bipartizione non era un dato

¹ Ciò è stato in particolare accentuato dalla rappresentazione veicolata dall'*Aeterni patris* di Leone XIII nel 1879.

² Vedere anche, per es., SCHREINER, Klaus, “Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft. Religiöse Vorbehalte und soziale Widerstände Gegen die Verbreitung von Wissen im späten Mittelalter”, *Zeitschrift für historische Forschung*, 11 (1984), pp.257-354.

³ KÖNIG-PRALONG, Catherine e IMBACH, Ruedi, *Le défi laïque. Existe-t-il une philosophie de laïcs au Moyen Âge ?*, op. cit. Il Decreto di Gratien (XII) ha anche fortemente partecipato a questa rappresentanza bipartita, rafforzando considerevolmente la rappresentazione dello statuto dei chierici: il decreto sottolinea infatti la loro autorità negli affari religiosi, così come il loro ruolo di mediatore tra Dio e i laici, la condizione di questi ultimi è, per quanto riguarda, disprezzato. Questa divisione permea allora il mondo medievale, non solo dal punto di vista spirituale ma anche politico.

⁴ IMBACH, Ruedi, *Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema*, op. cit. e Dante, *la philosophie et les laïcs*, op. cit.

⁵ CONGAR, Yves Marie-Joseph, *Clerics et laïcs du point de vue de la culture au Moyen Âge : “laïcus” = sans lettres*, op. cit.

negativo in sé, poiché distingueva solo il profano da colui che aveva imparato le lettere. È solo gradualmente che il senso di *illitterati* ha subito delle trasformazioni e ha preso una piega piuttosto negativa (“analfabeta”, “debole di mente” o ancora “idiota”)¹.

In altre parole, è troppo riduttivo tradurre *litteratus* per “istruito” e *illitteratus* per “senza istruzione”, tanto più che il primo potrebbe designare contemporaneamente qualcuno con un alto livello di educazione, ma anche qualcuno che possiede appena il livello minimo. Prima del XII secolo, questo livello minimo mancava a quasi tutti i laici, per la semplice ragione che non era richiesto da loro (contrariamente ai chierici). Il *litteratus* indicava allora qualcuno che avesse una certa conoscenza del latino e soprattutto, una conoscenza della grammatica: per deduzione, l'*illitteratus* era colui che non aveva imparato la grammatica e quindi non era in grado di leggere e scrivere. Ai tempi di Brunetto Latini, la distinzione tra *litterati* e *illitterati* si riferiva quindi a un modo di educare (l'*illitterati* che designa colui che non ha seguito un corso universitario), ma anche a una differenza di classe sociale (il *litterati* che designa l'uomo di chiesa e di monastero).

La dicotomia tra chierico e laico non era quindi solo di ordine ecclesiologico: era anche sociale, linguistica e culturale. I laici hanno anche sviluppato forme legittime di sapere; tuttavia, queste sono state spesso disprezzate dalla storiografia, dominata da una visione scolastica del sapere nel Medioevo. Una rilettura contemporanea cerca tuttavia di riabilitare questa “intellettualità laica”. Autori come Sylvain Piron ed Emanuele Coccia interrogano la natura particolare dell'ambiente intellettuale italiano del Duecento, perché vi vedono una generazione di intellettuali che si sarebbe distinta particolarmente per il suo carattere laico, il suo impegno politico e la sua interdisciplinarietà (poesia, diritto, retorica, ecc.)². In questo contesto, vogliono soprattutto respingere l'idea secondo cui Dante sarebbe un genio isolato: si ricollega piuttosto a un contesto di effervescenza intellettuale propriamente italiana, spesso trascurata dalla storiografia, proprio perché si è concentrata principalmente sul modello universitario parigino. Allo stesso modo (e come abbiamo già sottolineato), Ruedi Imbach appare come un pioniere nello studio storiografico della questione laica nel Medioevo. Mostra in che modo questa

¹ GRUNDMANN, Herbert, *Litteratus-illitteratus*, op. cit. Da notare, infatti, che la traduzione del termine per “analfabeta” e il suo riavvicinamento con “idiota” esistono solo dal XIX secolo: è da qui che *illitterati* prende il significato di “debole di spirito”. Da notare anche che *illitterati* è quasi sinonimo di “analfabeta” quando lo si definisce come colui che non conosce la grammatica (come vedremo in seguito), e che “idiota” ha progressivamente preso lo stesso significato, mentre originariamente, il termine è preso in prestito dal greco per designare il cittadino privato (al contrario del pubblico agente). In questo senso, e solo questo senso, *illitterati* e “idiota” tendono a designare la stessa cosa, ma è quindi totalmente sbagliato voler assimilare “idiota” a qualcuno che sarebbe totalmente privo di istruzione, nella misura in cui questa persona poteva essere educata alla maniera dei profani.

² PIRON, Sylvain e COCCIA, Emanuele, “Poésie, sciences et politique. Une génération d'intellectuels italiens (1290-1330) », *Revue de synthèse*, 129-4 (2018), pp.549-586.

definizione dell'*illitterati* nel periodo che ci interessa (e più ampiamente tra il 1200 e il 1350), cioè come persona che ha seguito un ciclo di studio regolare, permette in realtà di guardare verso il suo rovescio: la costituzione della lingua volgare come lingua colta da un pubblico di laici desiderosi di avere accesso alla conoscenza¹. È innegabile che accanto alla cultura dei chierici² si sviluppasse una letteratura laica, interessata anche alla cultura classica e latina. Non solo sempre più laici conoscevano il latino (nobili, ma anche mercanti), ma una nuova cultura in lingua volgare si stava sviluppando a poco a poco, soprattutto in Italia³.

Al centro della rimessa in discussione del paradigma storiografico dominante (clericale) si trova allora la convinzione che la filosofia non è solo speculazione, cioè un'attività istituzionale (e latina). Al contrario, la filosofia diventa una vera e propria *attività* intellettuale (cioè *attiva*) ancorata in una realtà e in uno spazio sociale particolare. Questo nuovo approccio ha il merito di ridefinire i contorni della filosofia medievale: non si tratta solo di constatare una traduzione del sapere accademico in un'altra lingua (volgare), ma piuttosto di scoprire una trasformazione creativa della filosofia, che si adatta a nuove sfide e a nuovi pubblici. Uno degli esempi chiave di questa “filosofia laica in azione” (se si può dire) non è altro che Brunetto Latini. Notaio di professione, non fa parte del mondo accademico. Eppure, nella sua opera, egli si presenta come un “maestro”, un *magister*, che è quindi un titolo tradizionalmente riservato agli universitari⁴. In questo modo dimostra di possedere un sapere legittimo, anche se non è stato acquisito con i soliti mezzi accademici. Il suo *Trésor*, enciclopedia filosofia e politica scritta in francese, è destinato a un pubblico urbano, letterato ma non clericale. Vogliamo quindi mostrare qui che il suo gesto è sovversivo sotto molti aspetti.

Da una parte, fin dall'introduzione del suo *Trésor*, egli definisce la filosofia come “la ricerca della verità sulle cose naturali, divine e umane”⁵, che è una definizione ereditata da Cicerone e già recuperata (per esempio) da Ugo di San Vittore⁶. Ma qui, Latini lo adatta ad un

¹ Ci riferiamo qui ai lavori di Ruedi Imbach citati precedentemente.

² Che rimanda, infatti, all'educazione latina classica: non si tratta solo di conoscere il latino (cioè saperlo leggere e saperlo scrivere), ma anche di conoscere la cultura corrispondente, cioè le autorità.

³ Cf PIRON, Sylvain e COCCIA, Emanuele, “Poésie, sciences et politique”, *op. cit.* e RICHE, Pierre, “Recherches sur l'instruction des laïcs du IXe au XIIe siècle”, *Cahiers de civilisation médiévale*, 5-18 (1962), pp.175-182. Secondo Riché, l'esistenza di una civiltà urbana in Italia avrebbe favorito, più che altrove, il mantenimento della vita intellettuale e lo sviluppo delle scuole professionali.

⁴ Vedere, per es., Brunetto Latini, *Trésor*, *op. cit.*, II.1, p.331 : “Qui comincia il secondo libro di Aristotele, che parla dei vizi e delle virtù, che Maestro Brunetto ha tradotto dal latino in romanzo”.

⁵ Per es. *Ibid.*, I.2.1, p.178. Vedere anche Brunetto Latini, *La Rettorica*, *op. cit.*, 17.6, p.30 : “l'inquisizione delle naturali cose e conoscenza delle divine e umane cose, quanto a uomo è possibile d'interpretare”.

⁶ Vedere *The Didascalicon of Hugh of St. Victor, a medieval guide to the arts*, J. Taylor (a cura di), Columbia University Press, New-York-Londra, 1961, p.183, n.27 : “Philosophia est disciplina omnium rerum humanarum atque divinarum rationes plene investigans”. Vedere anche Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiae. Über die Einteilung der Philosophie*, A. Fidora e D. Werner, a cura di, Herder, Fribourg-in-Brisbay, 2007, p.58: “Philosophia est rerum humanarum divinarumque cognitio cum studio bene vivendi coniuncta”.

nuovo quadro: questa filosofia non è puramente speculativa ma è al servizio di un progetto politico. Latini valorizza la filosofia pratica (e più precisamente la politica e la retorica). In altre parole, non si tratta più di descrivere il mondo secondo una visione teologica (o immutabile), ma piuttosto di pensarlo come uno spazio di imminente azione umana. È in questo senso che Gianluca Briguglia definisce il pensiero di Latini come un momento “paradigmatico”: quello di una nuova definizione della filosofia medievale, che rompe con le categorie tradizionali¹. Esprimendosi nella lingua del popolo (volgare), la filosofia diventa infatti uno strumento di trasformazione sia sociale che politica.

D'altra parte (e questo deriva dal primo punto), presentandosi come *magister*, Latini ridefinisce la filosofia come sapere non esclusivamente accademico. Offre così un posto legittimo al sapere laico. Con questo gesto, come mostriamo grazie alle opere di Ruedi Imbach, è la filosofia che si trasforma, grazie al cambiamento di pubblico, di linguaggio e di obiettivo. Questo mette in pericolo tutta una serie di lavori precedenti (Etienne Gilson o Fernand Van Steenberghen), che consideravano «filosofiche» solo le produzioni universitarie medievali, giudicate scientifiche². È attraverso queste considerazioni che mostriamo che la storiografia ha dovuto ridefinire il suo oggetto di studio, apprendendo la scrittura filosofica in linguaggio volgare. Questa, lungi dall'essere un oggetto secondario, diventa invece un oggetto centrale di ogni indagine storiografica riguardante il periodo che ci interessa. In questo modo si sono sollevate nuove domande, come: che cosa si chiama veramente “filosofare” nel Medioevo? Non si dovrebbe supporre che in realtà ci siano diverse “filosofie”? È infatti necessario prendere in considerazione la molteplicità delle pratiche intellettuali, accettando di uscire dal quadro dominante e tradizionale della ricerca.

Al termine di questo secondo capitolo della prima parte (1.1.2), ci siamo quindi soffermati sulla nuova definizione della filosofia e, in senso più ampio, del lavoro intellettuale nel Medioevo, che li apprende attraverso il prisma di una riflessione laica. Quest'ultima, che designa al tempo stesso una riflessione condotta da laici e/o per laici, costituisce allora un nuovo oggetto storiografico, che interessa i ricercatori da circa 70 anni. Troppo a lungo guidata da una griglia di lettura clericale, la storiografia medievale ha dovuto inserire nel suo approccio un interrogativo sull’“intellettualità laica”, come è stato in grado di emergere già nel XII secolo.

¹ BRIGUGLIA, Gianluca, “Che tipo di intellettuale è Brunetto Latini (1220ca-1294) ? Osservazioni sul progetto filosofico-politico di un uomo del Comune”, *op. cit.* : “[...] la sua attività intellettuale è complessa e frastagliata e difficile da definire univocamente, ma è originale e paradigmatica”.

² Vedere, per es., GILSON, Etienne, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Parigi, 1932 e VAN STEENBERGHEN, Fernand, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Peeters Publishers, Lovanio, 1974.

Secondo capitolo

La singolarità dell'Italia medievale: la retorica, la cultura giuridica e la questione del preumanesimo di Brunetto Latini

(1.2.1) Il secondo capitolo della prima parte della tesi ha l'ambizione di interrogarsi su quella che fu considerata una particolarità dell'Italia medievale. Questa particolarità risiederebbe nella funzione della retorica presso gli intellettuali. L'Italia medievale presenterebbe effettivamente una configurazione culturale originale, rispetto alle sue vicine europee. Si tocca qui un dibattito storiografico riguardante l'“eccezione italiana” nella cultura medievale europea. Isabelle Heullant Donat attribuiva questo carattere eccezionale a vari fattori, come l'esistenza di linguaggi propri della cultura urbana, strutture educative diverse, focolai culturali inediti (come la corte angioina nel sud della penisola) e (punto che in realtà ci interesserà di più in questo capitolo), lo sviluppo singolare degli ambienti professionali, in particolare quello dei notai¹. Sylvain Piron e Emanuel Coccia desiderano, da parte loro, sfumare questa idea di “eccezione italiana”: è certo che l'Italia abbia conosciuto una posizione particolare rispetto al resto dell'Europa, ma è esagerato analizzarla in modo frammentario. Al contrario, essi pongono l'accento su un'analisi sincronica dell'Italia medievale con altre manifestazioni culturali europee (come l'influenza del mondo accademico parigino)².

Nell'edizione italiana di uno dei suoi libri, Ronald G. Witt parla anche dell'“eccezione italiana”. Questa si baserebbe in realtà sulla coesistenza di due culture all'interno della penisola, cosa che allora era del tutto inesistente altrove³. Da una parte si trovava la cultura libraria tradizionale, dominata dalla grammatica e comprendente il corpus della letteratura latina proprio del programma educativo antico (legato all'eredità liturgica e patristica della Chiesa tardo-antica). D'altra parte, si trovava la cultura giuridica, che conobbe allora due fasi di sviluppo: in primo luogo, la cultura documentaria (o cultura del documento), e in secondo luogo, una nuova cultura libraria (iniziata nell'XI secolo ma che si è veramente ampliata nel XII secolo). Quest'ultima, centrata sul *Corpus* giustiniano e derivata dalla prima, si accentua con

¹ HEULLANT-DONAT, Isabelle, *Avant-propos*, in Id. (a cura di), *Cultures italiennes (XIIe-XVe siècle)*, op. cit., pp.9-17.

² PIRON, Sylvain e COCCIA, Emanuele, “Poésie, sciences et politique”, op. cit.

³ WITT, Ronald G., *L'eccezione italiana. L'intellettuale laico nel Medioevo e le origini del Rinascimento (800-1300)*, Viella, Roma, 2017 che è infatti la traduzione italiana del libro *The Two Latin Cultures and the Foundation of Renaissance Humanism in Medieval Italy*, pubblicato nel 2012, che costituiva il risultato di un'indagine di fondo iniziata da Witt negli anni '70 sulle origini dell'umanesimo. Come indica Giacomo Vignodelli, questo lavoro costituiva un “prequel” del suo studio più importante: *In the Footsteps of the Ancients. Le origini dell'umanesimo da Lovato a Bruni*, op. cit. del 2000 e tradotta in italiano nel 2005 con il titolo di *Sulle tracce degli antichi. Padova, Firenze e le origini dell'umanesimo*, Donzelli, Roma. Cf VIGNODELLI, Giacomo, “The Italian Exception: a Debate on Ronald Witt's Two Latin Cultures of Medieval Italy”, *Storicamente*, 14 (2018), pp.1-6.

lo sviluppo dell'*ars dictaminis* e della disciplina del diritto canonico. Mostriamo allora in che modo queste due discipline sono state responsabili di una vera e propria presa della mentalità giuridica nella vita intellettuale italiana (più che altrove). In questo contesto, i notai erano diventati attori centrali della vita politica e amministrativa italiana. Qui la retorica era usata, non come strumento di speculazione, ma come leva d'azione (per il presente e il futuro). L'influenza dell'antica Roma non è quindi diretta, ma piuttosto al servizio di una fusione tra cultura erudita e pratica. Allo stesso modo, la retorica non costituisce soltanto un'arte letteraria (come sarà il caso al Rinascimento), ma piuttosto uno strumento a vocazione pragmatica e civica.

In un'altra sezione, ritorniamo quindi su una tensione storiografica riguardante l'origine dell'umanesimo, ma soprattutto sulla sua possibile continuità, o rottura, con il Medioevo - che ha portato alla denominazione di “pre-umanisti” per qualificare alcuni pensatori del tardo Medioevo, come Brunetto Latini (che sarà in realtà soprattutto il caso di Skinner, che analizzeremo nel capitolo successivo). Secondo Paul Oskar Kristeller, gli umanisti sarebbero eredi diretti dei *dictatores*, professionisti della retorica medievale, considerando che il modo migliore per raggiungere l'eloquenza era imitare i modelli classici¹. Questo è mettere in discussione l'idea che l'umanesimo sarebbe la filosofia tipica del Rinascimento.

Ronald G. Witt proponeva allora di sfumare questa idea di una continuità ininterrotta, mettendo in evidenza un problema terminologico (nessuno ha veramente ben definito quello che fu chiamato “pre-umanesimo” e questo prefisso pone problemi identitari) e un problema cronologico (che lo porta a distinguere tra l'umanesimo propriamente detto e “l'antiquario”, che si impegna anche in un approccio filologico dei testi antichi, ma senza la volontà di imitarli: si tratta più di collezionarli e commentarli)². Infine, Robert Black rifiuta l'idea di una continuità, optando piuttosto per quella di una rottura tra il Medioevo e il Rinascimento. Anche se c'era un interesse per la letteratura classica latina nel Medioevo, non si trattava ancora dell'umanesimo propriamente detto³. Ma sia Ronald G. Witt che Carole Mabboux hanno dimostrato che lo studio di Black non era valido. Tralasciando un'intera parte della produzione testuale destinata

¹ KRISTELLER, Paul Oskar, “Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance”, *Byzantion*, 17 (1944-45), pp.346-374.

² WITT, Ronald G., *In the Footsteps of the Ancient*, op. cit.

³ BLACK, Robert, “The Origins of Humanism, Its Educational Context and Its Early Development: A Review Article of Ronald Witt’s ‘In the Footsteps of the Ancient’”, *Vivarium*, 40-2 (2002), pp.272-297 e ID., *Humanism and Education in Medieval and Renaissance Italy: Tradition and Innovation in Latin Schools from the Twelfth to the Fifteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

ad un uso extra-professionale (come i volgarizzamenti), lo studio di Black si rivelava incompleto¹.

Finiamo allora con il nostro punto di vista, che risulta più sfumato: un legame può certamente esistere tra i *dictatores* del Duecento e gli umanisti del secolo successivo, ma non si tratta, secondo noi, di una filiazione diretta. Si può certamente rilevare una certa continuità professionale tra gli uni e gli altri, nella misura in cui essi occupavano ruoli sociali simili (ruolo istituzionale ma anche sociale forte). Detto questo, il rapporto disciplinare tra i due non ci sembra così ovvio, perché anche se c'è, in entrambi i casi, un rapporto con la retorica e quindi una base disciplinare a priori comune, le ambizioni umanistiche sono evolutive. L'utilità primaria della retorica per i *dictatores* del Duecento – e qui si può assolutamente citare Brunetto Latini come perfetta illustrazione dell'argomento – era che essa costituiva uno strumento tecnico utilizzabile in un preciso quadro pragmatico (come il notaio). Invece, gli umanisti sembrano più prenderlo come un fine in sé, facendone un oggetto estetico per eccellenza e un ideale educativo dell'uomo. Per questo, l'uso (o il ricorso) agli Antichi non è più lo stesso: nel primo caso, i modelli antichi erano combinati con precise esigenze (ecclesiastiche o giuridiche) mentre nel secondo caso, l'ambizione era piuttosto di imitare questi modelli (profonda apprensione filologica e stilistica)².

Infine, ci sembra che l'idea di una continuità sfumata tra i due mondi permetta di evitare qualsiasi anacronismo che si potrebbe definire inaspettato. Gli umanisti hanno effettivamente potuto contare su strutture educative e riflessive medievali (in particolare sulla retorica), ma questa eredità deve essere sfumata, nella misura in cui hanno preso la cultura antica in una prospettiva ben diversa da quella che era loro antecedente, in una logica più estetica e civica.

(1.2.2) In seguito, desideriamo riesaminare il concetto di “umanesimo civico” (*Bürgerhumanismus*) sviluppato da Hans Baron per designare una corrente intellettuale dell'inizio del XV secolo a Firenze, dove gli “umanisti” avrebbero combinato ideali classici e impegno nella vita politica della città³. Contro la minaccia che il duca di Milano rappresentava per l'indipendenza di Firenze, gli autori fiorentini sarebbero stati effettivamente incoraggiati a ispirarsi ai modelli dell'antica Roma per difendere il governo di tipo repubblicano. In un primo

¹ WITT, Ronald G., *The Two Latin Cultures*, op. cit. e MABBOUX, Carole, *Cicéron et la Commune*, op. cit.

² Su quest'ultimo punto, vedere WITT, Ronald G., *The Two Latin Cultures*, op. cit.

³ BARON, Hans, *The crisis of the early Italian Renaissance: civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny*, Princeton University Press, Princeton, 1966 ; o ancora ID., “Cicero and the Roman civic spirit in the Middle Ages and early Renaissance”, *Bulletin of the John Rylands Library*, 22 (1938), pp.72-97.

tempo, ci soffermiamo quindi sulla messa in discussione di questo concetto da parte di Quentin Skinner.

In *The Foundations of Modern Political Thought* (1978), Skinner ripercorre innanzitutto la nascita dell'*ars dictaminis*¹. Secondo lui, l'emergere e lo studio della retorica nelle università italiane nel Duecento avrebbero creato una forte ideologia politica. Questa educazione retorica aveva lo scopo di dotare lo studente di un forte bagaglio redditizio, sviluppando la sua capacità di scrivere lettere e altri documenti ufficiali con chiarezza e persuasione. Questa tecnica si sviluppò a partire dal XII secolo a Bologna e si dotò progressivamente di modelli di lettere-tipo. L'integrazione di questi modelli avrebbe poi innalzato i *dictatores* ad un rango più alto nell'ordine sociale: divennero così veri attori della vita comunale. Con queste lettere tipo a vocazione pratica (esempi), essi hanno potuto prendere parte progressivamente ai problemi quotidiani del comune e, con la combinazione sempre più sistematica dell'*ars dictaminis* con l'*ars arengandi*, i manuali di retorica contenevano modelli non solo di corrispondenza scritta, ma anche di discorsi pubblici. Brunetto Latini è qui citato da Skinner come uno dei più grandi rappresentanti del movimento (insieme a Guido Faba). Con questa combinazione di *ars* e la partecipazione sempre più attiva dei *dittatori* alle questioni sociali, questi si dotarono di un ruolo più “politico”. Nel corso del Duecento, svilupparono due nuovi generi: le cronache cittadine e i libri di consigli. Secondo Skinner, questa invasione delle lettere e dei discorsi tipici su nuovi terreni del pensiero sociopolitico è definita come “propagandistica”: gli scritti avrebbero un potere galvanizzante presso i cittadini (ispirazione patriottica e messaggio civico).

Skinner definisce questa letteratura “pre-umanista”². Quest'ultima si caratterizzerà sia per la costituzione di un pensiero politico affermato, al servizio delle repubbliche, che per il rafforzamento dei due generi di scritti politici menzionati. Appropriandosi di nuovi corpus (provenienti dalla Francia, secondo Skinner: i testi degli autori e storici romani), i dittatori italiani avrebbero così sviluppato un'ideologia volta a sostenere la libertà come valore centrale della repubblica. Parla allora di una “*new roman theory*”, una concezione neoromana della libertà, in cui questa non è concepita come “non-interferenza” (posizionamento liberale), ma come “non-dominazione” da parte di un'autorità arbitraria e come impegno collettivo per il bene comune (rimanda così al concetto di “*libertas*” sviluppato dai romani). Questa concezione neoromana della libertà si troverebbe particolarmente in Brunetto Latini. Skinner vede in lui

¹ SKINNER, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, University of Cambridge, Cambridge, 1978.

² Vedere *ibid.*, ma anche ID., *Machiavelli's Discorsi and the pre-humanist origins of republican ideas*, in G. Bock, Q. Skinner e M. Viroli (a cura di), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, pp.121-142.

una reale preferenza per la libertà repubblicana rispetto a qualsiasi altra forma di governo¹. Il governo comunale sarebbe una garanzia di libertà per i cittadini, che possono scegliere il loro governante.

Skinner si oppone così a molti teorici del pensiero umanista, come Hans Baron, Ronald G. Witt, o ancora Nicolai Rubinstein². Skinner si basa allora in particolare sugli affreschi di Ambrogio Lorenzetti realizzati nel Palazzo comunale di Siena (1337-1340), poiché sarebbe ampiamente ispirato agli scritti di Brunetto Latini, per dimostrare che gli ideali pre-umanisti erano già presenti prima del Rinascimento, grazie alle rappresentazioni pittoriche di figure come la Giustizia, la Pace o ancora la Concordia.

Dopo Quentin Skinner, altri storici (per la maggior parte anglofoni) si sono interrogati sull'identificazione di un vocabolario specificamente repubblicano nel Medioevo. Cary J. Nederman ha però voluto dimostrare che il linguaggio repubblicano era, in realtà, multiforme (non c'è un solo repubblicanesimo)³. Inaugura i suoi lavori rimettendo in discussione il presupposto storiografico di una “rivoluzione aristotelica” del Duecento (che vedeva nella riscoperta dell'*Etica* e della *Politica* di Aristotele un punto di svolta importante nella filosofia politica medievale)⁴. In un articolo del 2003, si sofferma esclusivamente sul caso di Brunetto Latini e riconsidera il suo pensiero politico da una prospettiva economica: l'obiettivo è quello di mostrare che Latini difendeva in realtà un “repubblicanesimo commerciale”, basato sulla produzione, lo scambio o la sicurezza materiale.

Infatti, Nederman rimprovera a Skinner di aver preso la storia in modo atomizzato, considerando gli eventi storici come unità isolate e senza alcun legame tra loro, che non permetterebbe di capire come le idee politiche hanno potuto svilupparsi in modo continuo nel corso del tempo. L'alternativa metodologica proposta da Nederman è quindi di concentrarsi

¹ Skinner si basa soprattutto su un passaggio specifico del *Trésor* : Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.413, II.44.1 : “Il governo è di tre tipi: il primo è dei re, il secondo è dei buoni, il terzo è dei comuni, il quale è di gran lunga il migliore tra questi altri”. La preferenza per il terzo tipo di governo appare ovvia secondo Skinner. Ma è proprio su questo punto che Ronald G. Witt rivolgerà una critica a Skinner: in realtà, Latini non fornirebbe alcuna giustificazione teorica di una tale preferenza per la libertà di tipo repubblicano: vedere WITT, Ronald G., *In the Footsteps of the Ancients*, op. cit., pp.174-229.

² Per quest'ultimo, vedere RUBINSTEIN, Nicolai, *Political theories in the Renaissance*, in A. Chastel (a cura di), *The Renaissance: Essays in Interpretation*, Methuen young books, London, 1982, pp.274-294 e ID., “Florentina libertas”, *Rinascimento*, II-XXVI (1986), pp.3-26.

³ Su questo argomento in particolare, vedi tra l'altro NEDERMAN, Cary J., *Rhetoric, reason and republic: republicanisms – ancient, medieval and modern*, in J. Hankins (a cura di), *Renaissance Civic Humanism. Reappraisals and Reflections*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp.247-269.

⁴ I testi di Nederman relativi a questo dibattito sono numerosi, ma possiamo citare qui : ID., “Nature, Sin and the Origins of Society: the Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought”, *Journal of the History of Ideas*, 49 (1988), pp.3-26. ; “Aristotelianism and the Origins of ‘Political Science’ in the Twelfth Century”, *Journal of the History of Ideas*, 52-2 (1991), pp.179-194 ; “The Meaning of ‘Aristotelianism’ in Medieval Moral and Political Thought”, *Journal of the History of Ideas*, 57-4 (1996), pp.563-585 ; o ancora *Rhetoric, reason and republic: republicanisms – ancient, medieval and modern*, op. cit.

sull'individuazione di “*problemi ricorrenti* posti a un teorico in una data epoca”¹. In altri termini, bisogna andare oltre le “intenzioni” coscienti dell'autore (come raccomandato da Skinner), per cogliere più attentamente le questioni implicite e sottostanti che sono legate alla sua esperienza storica.

Partendo da questo, Nederman rileva il fatto che la Repubblica romana incarnava, fin dal tardo medioevo, “l'apoteosi dell'autogoverno” in molti discorsi politici. In questo contesto, Cary J. Nederman afferma che Latini, per la sua descrizione dell'arte di governare nel *Trésor*, può essere considerato un repubblicano, “nello stampo dei suoi successori del XV e XVI secolo”². Ma Nederman respinge l'idea (in Baron) secondo cui solo con “l'umanesimo civico” del XV secolo si sarebbe assistito all'esaltazione della ricchezza materiale. Anche se è vero che “Latini non era un sostenitore dell'avidità e dell'eccessiva ricchezza”, ciò non significa che egli licenziava ogni forma di arricchimento, che poteva rivelarsi molto utile per la città³. In lui (ci dice Nederman) non c'è in realtà alcuna contraddizione tra interessi privati e bene comune. Il commercio è integrato nel campo civico. Infatti, nel *Trésor*, Latini articola commercio e virtù, mettendo in primo piano soprattutto i mestieri manuali (o meccanici), tradizionalmente svalutati. In particolare, la politica è concepita come un'arte inclusiva, che comprende il linguaggio (“politica ‘in parole’”), così come i mestieri meccanici (“politica ‘in fatti’”⁴). In questo senso, Latini integra un dato fondamentale del repubblicanesimo (come Baron l'aveva riservata agli umanisti rinascimentali): la legittimità della produzione manuale nel funzionamento e nell'equilibrio della società.

Concludiamo questa prima parte con una transizione che esprime il nostro punto di vista su quest'ultimo dibattito. In realtà, pensiamo che Latini non sia un fervente sostenitore della repubblica. Sebbene rivendichi alcuni valori repubblicani, questi sono solo uno strumento al servizio di un altro fine. Autori come Aristotele o Cicerone sono in realtà adattati all'epoca di Latini, in modo pragmatico, nella misura in cui cerca innanzitutto di rispondere a un'emergenza (italiana, ma soprattutto fiorentina), non di fondare un'ideologia politica universale. In questo senso, le opere di Latini rispondono soprattutto a una posta didattica: non è quindi un “preumanista”, ma piuttosto un “intellettuale” che mira al presente.

¹ *Ibid.*, p.348 [nel testo : « *recurrent* questions [...] presented to a theorist during any given age »].

² NEDERMAN, Cary J., *Brunetto Latini's Commercial Republicanism*, in Id., *Lineages of European Political Thought. Explorations along the Medieval/Modern Divide from John of Salisbury to Hegel*, The Catholic University of America Press, Washington, 2009, pp.141-159, p.142 [nel testo : « in the mold of his fifteenth- and sixteenth-century successors »].

³ *Ibid.* [nel testo : « Latini was no advocate of greed and excessive wealth »].

⁴ Vedere, per esempio, Brunetto Latini, *Trésor*, p.13, I.4.6.

Seconda parte

Prima fase: costruzione teorica di una filosofia politica “in parole”. I volgarizzamenti al servizio della costruzione di una base teorica nella *Rettorica* e nel *Trésor*

In questa seconda parte della tesi, desideriamo quindi cominciare a dimostrare come Latini sia un autore radicato nel suo tempo, cioè un “intellettuale” (e non un “preumanista”). Si tratta di ridare a Latini il suo giusto valore, cioè come un filosofo politico medievale. Per fare questo, ci soffermeremo soprattutto, qui, sulla parte “teorica” dell'opera di Latini, soprattutto presente, secondo noi, nella *Rettorica* e nel *Trésor*. Queste opere si iscrivono in un processo di “volgarizzazione” (traduzione + commento, quest'ultimo essendo in realtà molto importante) destinato ad un pubblico laico. Questo progetto è quindi, di fatto, militante: Latini interroga il potere, le sue forme e finalità, come pure la vita collettiva, a partire dai bisogni concreti dei suoi concittadini. L'obiettivo non è tanto quello di imitare le autorità antiche (che forniscono, naturalmente, un *quadro teorico* al pensiero di Latini), quanto di *adattare* il loro discorso a un contesto medievale. L'ambizione di Latini, “cittadino di Firenze” e *coautore* dei testi antichi che sceglie qui di tradurre e commentare, è di istruire per agire¹.

Primo capitolo

Del legame tra l'apparizione dei volgarizzamenti e il contesto sociale e politico di Brunetto Latini

Il primo capitolo di questa seconda parte ha l'ambizione di esplorare la relazione tra l'apparizione dei volgarizzamenti (cioè la traduzione di testi antichi in linguaggio volgare) e il contesto sociale, politico e culturale del Duecento. Infatti, una certa “tradizione” di recupero dell'antichità sarebbe iniziata con Albertano da Brescia e proseguita con una serie di dettatori italiani. Semplice “educazione alla parola (e al silenzio)” all'inizio², l'approccio diventa pienamente politico con Brunetto Latini, che collega le arti del linguaggio alla gestione della città comunale. Nel *Trésor*, l'arte di parlare è infatti equivalente all'arte di governare - elemento direttamente derivato da Cicerone. Per Latini, questa considerazione si applicherebbe

¹ Brunetto Latini, *La Rettorica*, op. cit., p.5, 1.7 : “L'autore di questa è doppio: uno che di tutti i detti de' filosofi che fuoro davanti lui e dalla viva fonte del suo ingegno fece suo libro di rettorica, ciò fue Marco Tulio Cicero, il più sapientissimo de' Romani. Il secondo è Brunetto Latini cittadino di Firenze, il quale mise tutto il suo studio e suo intendimento ad isponere e chiarire ciò che Tulio avea detto”.

² Vedere WITT, Ronald G., *L'eccezione italiana*, op. cit., V.12 : “Il ritorno all'antico” e Albertano da Brescia, *Liber de doctrina dicendi et tacendi. La parola del cittadino nell'Italia del Duecento*, P. Navone (a cura di), Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze, 1998.

esclusivamente agli “us as ytalians” [I.1.4]¹. Tuttavia, secondo una certa lettura storiografica, ci sarebbe la volontà, da parte di Latini, di rivendicare se stesso come un nuovo Cicerone, la cui Roma repubblicana sarebbe il riflesso della Firenze comunale. Nella stessa linea interpretativa di Nederman (per quanto riguarda questo punto), pensiamo che Roma non sia un modello assoluto per Latini: se c'è paragone, è al servizio della retorica. Pensiamo che Latini riutilizzi del materiale antico (compresi gli eventi dell'antica Roma) per illustrare un contenuto retorico e costruire una nuova cultura politica. In questo senso, il modello romano è solo secondario nell'approccio di Latini.

(2.1.1) La prima sezione di questo capitolo ha quindi lo scopo di capire come la doppia formazione di Latini (notaio e *ars dictaminis*) lo abbia posto al centro delle mutazioni sociopolitiche della Firenze comunale del Duecento, e come questo statuto abbia potuto influenzare i propri volgarizzamenti, in particolare nella *Rettorica* e nel *Tesoro*.

Mostriamo allora che la professione di notaio nel XIII secolo implicava anche una funzione sociale e politica importante: i notai parteciparono effettivamente all'emergere di nuove culture giuridiche e furono personaggi di primo piano negli sconvolgimenti dell'era comunale, in particolare per il ruolo di “collegamento” tra il popolo e le istituzioni (per la loro facoltà di redigere atti ufficiali). A Bologna, ad esempio, l'*ars dictaminis* (la cui formazione era fortemente legata a Cicerone) divenne così tanto un fermento di formazione politica quanto tecnica. È in questo senso che Latini scrive la sua *Rettorica* con due 't', rimandando sia al “retore” (che possiede l'arte di parlare bene) che al “rettore” (che governa)². Questa sovrapposizione (anche identificazione) si inserisce infatti in una cultura civica tipicamente fiorentina dove parlare significa governare.

Ci interroghiamo anche, qui, sulla descrizione di Latini data da Villani: “Brunetto Latini fue cominciatore e maestro in digrossare i Fiorentini, e farli scorti in bene parlare, e in sapere guidare e reggere la nostra repubblica secondo la Politica”³. La storiografia si è effettivamente interrogata sull'interpretazione che Villani voleva dare a “secondo la Politica”. Ritorniamo in particolare allo studio di John Najemy, per il quale “politica” non designa l'opera aristotelica

¹ Vedere (soprattutto) ARTIFONI, Enrico, *Rettorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano*, in P. Cammarosano (a cura di), *Le forme della propaganda politica nel Due e Trecento (Relazioni al Convegno di Trieste: 2-5 marzo 1993)*, École Française de Rome, Roma, 1994, pp.157-182 e ID., *L'éloquence politique dans les cités communales (XIIIe siècle)*, in I. Heullant-Dona (a cura di), *Cultures italiennes*, op. cit., pp.270-291.

² Cf Brunetto Latini, *Rettorica*, op. cit., p.4-5, I.1.5. Vedere anche Beltrami, Pietro G., *Introduzione*, in Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.xii.

³ Giovanni Villani, *Nuova Cronica*, G. Cura Curà (a cura di), Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Roma, 2002, IX.x.

(che non era ancora conosciuta da Latini), ma l'arte di governare la città, con riferimento al libro III del *Trésor*, che appare come un manuale pratico per il podestà¹.

In effetti, ritorniamo sul contesto fiorentino, e in particolare sulla lotta tra milizia e Popolo². È nel contesto di questa lotta che nasce un nuovo potere comunale, incentrato sulla figura del podestà (magistrato eletto per un breve periodo e garante dell'equilibrio sociale) e su quella del “Popolo” (che rappresenta, in larga maggioranza, la classe mercantile e artigianale con interessi popolari). Tra il 1250 e il 1260, Firenze sperimenta allora un regime popolare, chiamato “Primo Popolo”, in cui Latini sarà particolarmente attivo come notaio ma anche ambasciatore (presso il re Alfonso X di Castiglia).

In questo contesto, vogliamo mostrare che le traduzioni in lingua vernacolare, comprese quelle di Cicerone, non sono semplici trascrizioni passive: al contrario, rispondono a una richiesta concreta, di ordine civico. Si tratta di rendere le conoscenze accessibili a un nuovo pubblico comunale, non clericale. Qui, il commento si dota di un interesse civico: adatta le *auctoritates* al presente. L'emergere del “Popolo” e lo sviluppo dei volgarizzamenti sembrano quindi legati, e partecipano alla creazione di un nuovo linguaggio politico.

(2.1.2) Nella sezione successiva ci interroghiamo sulla relazione (o piuttosto sul contributo) di Brunetto Latini a Cicerone, nel contesto di scrittura che è quello che conosciamo ora: i comuni italiani del XIII secolo. Vogliamo mostrare che l'approccio di Latini non è solo filologico o stilistico, ma fondamentalmente politico, perché legato al contesto comunale. Perché è adattata e completata da nuovi elementi, la retorica ciceroniana si dota di un potere politico e diplomatico.

Infatti, l'Italia comunale si caratterizza per la necessità di discorsi civici, nel contesto (citato) di istituzionalizzazione del “Popolo”. In questo contesto appaiono i volgarizzamenti, e vengono quindi tradotti soprattutto testi retorici come il *De inventione* e lo pseudo-ciceroniano *Rhetorica ad Herennium*. Il loro uso diventa centrale. Tuttavia, con la sua *Rettorica* (in cui tradurrà, solo in parte, il *De inventione*), Latini incarna un vero e proprio punto di svolta nella presa della retorica in Italia³. Per la prima volta, un italiano traduce e commenta il *De inventione* in volgare. Con il suo gesto, non si limita a tradurre: aggiorna le parole di Cicerone per un uso civico e le adegua anche alle pratiche del dictamen. Egli distingue così tra due usi della retorica:

¹ NAJEMY, John M., “Brunetto Latini's ‘Politica’”, *Dante Studies*, 112 (1994), pp.33-51.

² MAIRE VIGUEUR, Jean-Claude, *Cavaliers et citoyens. Guerre, conflits et société dans l'Italie communale, XIIe-XIIIe siècles*, EHESS, Parigi, 2004.

³ COX, Virginia, “Ciceronian Rhetoric in Italy, 1260-1350”, *A Journal of the History of Rhetoric*, 17-3 (1999), pp.239-288.

il “dire” (l'arte di parlare in pubblico, che rimanda alla tradizione oratoria ciceroniana) e il “dittare” (l'arte di comporre lettere, che rimanda al dictamen). I precetti di Cicerone sono dunque ampliati al dictamen: nella sua *Rettorica*, Latini inizia affermando che tutte le lettere comportano una forma di “tencione” (tensione) e sono, quindi, incluse nella retorica (ma alla fine si accorgerà che questo esclude alcune lettere dalla retorica).

Detto questo, anche se questa inversione può porre problemi (e probabilmente la porterà a lasciare la scrittura della *Rettorica* per passare al più vasto progetto del *Trésor*), nella *Rettorica*, Latini mostra che la retorica non è solo monologica, ma è agonistica, in quanto permette di risolvere i conflitti¹. Questa dimensione della “tencione” delle lettere (e dei discorsi) è importante, perché mette in luce proprio il riflesso di una società comunale conflittuale e complessa. Secondo Cox, è questo aspetto conflittuale che spiega l'interesse di Latini per Cicerone. In questo senso, la retorica ciceroniana viene recuperata e adattata per inserirsi in una pedagogia politica rivolta ai fiorentini e quindi al presente.

(2.1.3) Nella prossima sezione ci interroghiamo sulle implicazioni politiche, ma anche personali, che contengono i volgarizzamenti di Latini, in particolare nella *Rettorica* e nel *Trésor*. Qual è la loro funzione? e che cosa ci dice di questa funzione il contesto in cui sono stati elaborati (prima dell'esilio e durante l'esilio)?

Prima di iniziare, ci soffermiamo sulla definizione del “volgarizzamenti” da parte di Alison Cornish, che propone di definirli come una “domestication” degli anziani². Questo ci serve come punto di partenza per mostrare in che modo il volgarizzamento non è una semplice traduzione: si tratta piuttosto di un atto intellettuale complesso che trasferisce un contenuto culturale (quindi potremmo anche parlare di “mediatori di cultura”³), che adatta e si appropria tale contenuto. Così, per Latini, questo adattamento passa non solo da una dimensione linguistica (trilinguismo di Latini: conoscenza del latino e traduzione in francese e in italiano), ma anche da una dimensione ideologica (creare *nuove* idee con l'aiuto dell'antico). L'attività di divulgazione è quindi innovativa in questo senso, ma lo è tanto più che si rivolge (per

¹ *Ibid.*, p.256.

² CORNISH, Alison, *Vernacular Translation in Dante's Italy Illiterate Literate*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, p.1 : “Notaries, bankers and merchants of the northern Italian communes, whose dependence on the written word was unprecedented, became engaged in the transcription, domestication and circulation of ancient and foreign literature”.

³ Anche se lui stesso non usa questa espressione, vedere anche MILNER, Stephen J., “‘Le sottili cose non si possono bene aprire in volgare’: Vernacular Oratory and the Transmission of Classical Rhetorical Theory in the Late Medieval Italian Communes”, *Italian Studies*, 64-2 (2009), pp.221-244, che dimostra come i volgarizzamenti rispondano sia ad un'esigenza sociale che politica, in quanto incitano alla partecipazione civica e mettono in primo piano il popolo di fronte ai magnati.

definizione) a un pubblico di laici (istruiti). Con ciò, la lingua volgare si dota di una dimensione istituzionale e non è più solo una lingua “domestica”.

In questo contesto, mostriamo che Latini non è un semplice traduttore ma rivendica la sua autorità intellettuale per rispondere a bisogni presenti. Ciò è in particolare catalizzato dall'esperienza dell'esilio (provocata al termine della battaglia di Montaperti nel 1260), che sembra consolidare il posizionamento politico e civico di Latini. Mostriamo allora in che modo l'esilio ha permesso a Latini di costruire una vera identità letteraria, ma anche politica, relativamente all'urgenza del suo tempo (ciò si vede soprattutto attraverso il libro III del *Trésor*, manuale di governo destinato al futuro podestà). In questo senso, si potrebbe definire il *Trésor* come la costruzione di una strategia politica intesa a ritornare a Firenze. In questo quadro, gli interessi di Latini non sono solo “popolari”¹, dato che essi combinano interessi angioini con lo scopo di creare un'alleanza tra il popolo fiorentino e l'aristocrazia angioina. In altre parole, anche se l'ancoraggio di Latini alla causa italiana (e più precisamente fiorentina) è sicuro, le sue ambizioni sono extra-comunali. Parla “secondo gli usi degli italiani”², ma in una prospettiva aperta e strategicamente europea. È anche in questo contesto che opera una ridefinizione delle élite attraverso una concezione rinnovata della “nobiltà”³.

Secondo capitolo

I volgarizzamenti di Latini: sviluppo di una nuova cultura politica attraverso gli Anziani

Il secondo capitolo della seconda parte si interroga sul ruolo dei volgarizzamenti presso Brunetto Latini, come luogo di elaborazione di una nuova cultura politica. Questo capitolo ha il compito di interrogare in modo più approfondito che cosa significa “politico” per un autore del Duecento come Latini. A nostro avviso, infatti, quest'ultimo non ha proposto una teorizzazione sistematica della nozione di “politica” (come sarà il caso di alcuni dei suoi eredi, come Dante). Pensiamo invece che Latini abbia permesso di pensare in modo nuovo (a nuove condizioni) l'azione politica in un quadro anch'esso nuovo, quello dei comuni italiani del Duecento (che coinvolge quindi laici). Ci interessiamo quindi più da vicino ai volgarizzamenti di Latini, in particolare come appaiono nella *Rettorica* e nel *Trésor*. Questo ci permetterà di

¹ MINEO, Ennio Igor, *Popolo e ordine sociale in Brunetto Latini*, in G. Briguglia e A. Montefusco (a cura di), *Brunetto Latini intellettuale medievale*, op. cit., pp.241-267.

² Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.4, I.1.4.

³ Su questo tema, vedere in particolare CASTELNUOVO, Guido, *Être noble dans la cité. Les noblesses italiennes en quête d'identité (XIIIe-XVe siècles)*, Éditions Classiques Garnier, Parigi, 2014 e ID., *Entre marqueurs d'appartenance et négociation identitaire : les noblesses citadines dans l'Italie communale du XIIIe siècle*, in J.-P. Genet (a cura di), *La légitimité implicite*, Publications de la Sorbonne, Parigi, 2015, pp.23-37.

capire meglio il legame che Latini vuole stabilire tra retorica e politica, legame prima teorico, nella *Rettorica* prima, nel *Trésor* poi.

(2.2.1) Esaminiamo innanzitutto i primi diciassette capitoli del *De inventione* di Cicerone, che Latini traduce nella sua *Rettorica*. Oltre al contenuto ciceroniano, ci occupiamo anche delle scelte editoriali di Latini. Sebbene quest'ultimo si iscriva in una tradizione di volgarizzamenti già affermata nel Duecento, Latini si distingue già qui per il fatto di scrivere un commento in lingua vernacolare, che conferma la sua ambizione civica e intellettuale. Qui Latini attualizza il discorso ciceroniano, introducendovi in particolare altre fonti, e si presenta come “sponitore” del testo di Cicerone, cioè commentatore e co-autore. Con questo gesto rivendica un'autorità personale, accanto all'*auctoritas*¹. Prima del *Trésor*, Latini costruisce così una pedagogia – qui centrata sulla retorica ormai ridefinita in un doppio senso, che tocca la scrittura e l'orale – adatta a un pubblico nuovo, non accademico, ma laico e urbano. Attraverso l'analisi rigorosa del contenuto della *Rettorica*, mostriamo che la retorica non è più solo, con Latini, l'arte di parlare bene (in questo si possono seguire i precetti di Cicerone), ma diventa anche uno strumento politico utile ai cittadini attivi della realtà comunale del Duecento (inclusione del dictamen, che ne fa allora un'attività civica a pieno titolo). La *Rettorica* diventa così un vero e proprio manuale di formazione civica, dove la retorica (doppia padronanza della parola) è una vera competenza del governo.

Ci interessiamo poi alla portata intellettuale e filosofica del *Trésor* (prima di passare alla sua analisi approfondita). Per questo, ritorniamo prima di tutto alla metafora usata da Latini: il “tesoro” è una raccolta di conoscenze preziose². Questa immagine ancora l'opera in una tradizione già consolidata: quella dell'enciclopedia medievale, allora in pieno sviluppo nel Duecento. Ritorniamo allora su alcuni riferimenti importanti del genere (Isidore di Siviglia, Vincent de Beauvais, o ancora Gossuin de Metz). Mostriamo allora in che cosa Latini si iscrive in questa tradizione, ma anche in che cosa si distingue di essa: un'organizzazione tripartita del sapere (filosofia teorica, pratica e logica); lingua di scrittura (francese); pubblico (lettorato di laici istruiti e plurilinguistico). Il progetto iniziale della *Rettorica* si trova qui ampiamente sviluppato: trasmettere una nuova cultura civica, basata sulla retorica (come abbiamo visto),

¹ Brunetto Latini, *Rettorica*, op. cit. p.5, I.1.7 : “L'autore di questa opera è doppio: uno che di tutti i detti de' filosofi che fuoro davanti lui e dalla viva fonte del suo ingegno fece suo libro di rettorica, ciò fue Marco Tulio Cicero, il più sapientissimo de' Romani. Il secondo è Brunetto Latini cittadino di Firenze, il quale mise tutto suo studio e suo intendimento ad isponere e chiarire ciò che Tulio avea dette ; et esso è quella persona cui questo libro appella sponitore, cioè che dispone e fae intendere, per lo suo proprio detto e de' filosofi e maestri che sono passati, il libro di Tulio, e tanto più quanto all'arte bisogna di quel che fue intralasciato nel libro di Tulio, sì come il buono intenditore potrà intendere avanti”.

² Brunetto Latini, *Trésor*., op. cit., p.4, I.1.1.

mirata alla saggezza politica (si parla di “enciclopedia politica”), passando per un'educazione morale. Questa educazione morale si basa, a sua volta, sul volgarizzamento dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, o piuttosto una versione abbreviata e divulgativa di essa: l'*Etica in volgare* di Taddeo Alderotti (anch'essa tratta dalla *Summa Alexandrinorum*)¹.

Qui, Latini scrive in francese. Questa scelta è giustificata non solo dal fatto che si trova in Francia al momento della redazione del *Trésor* (esilio), e dalla diffusione della lingua francese in quel momento. Come mostra Gianluca Briguglia, questa scelta è quindi strategica: si tratta di estendere l'influenza potenziale del trattato e con esso il suo messaggio (toccando sfere disparate: esiliati fiorentini, ambienti angioini)². Pertanto, cerchiamo di dimostrare qui che il progetto teorico di Latini (iniziato nella *Rettorica* e proseguito nel *Trésor*) è quello di riconfigurare l'uso delle conoscenze in funzione dei bisogni concreti e presenti della società comunale.

(2.2.2) Ci occupiamo poi del trattamento della filosofia e della funzione civilizzatrice della parola attraverso la *Rettorica* e il *Trésor*. In primo luogo, proponiamo un'analisi comparativa del trattamento della filosofia in entrambe le opere. Nella *Rettorica* la definizione è etimologica (“amore della sapienza”), Latini insistendo sulla vocazione (esclusiva) del filosofo a cercare la sapienza³. Nel *Trésor*, invece, Latini dà una definizione più enciclopedica della filosofia: è “la vera ricerca delle cose naturali, divine e umane, per quanto sia possibile all'uomo comprenderle”⁴. Qui troviamo il collegamento di due tradizioni filosofiche: la prima è di origine stoica (la filosofia definita come conoscenza delle cose divine e umane, orientata verso la morale) e la seconda appartiene alla tradizione enciclopedica medievale (dove la filosofia è concepita come conoscenza della natura delle cose). Per Latini, queste due visioni sono quindi totalmente complementari. Concepisce tre sezioni della filosofia: teorica, pratica e logica⁵.

Ritorniamo quindi in dettaglio sul contenuto di queste tre sezioni e mostriamo che una delle originalità di Latini si trova (tra le altre) nel ruolo originale della dialettica. Questa scienza è effettivamente presentata due volte nel *Trésor*: come scienza logica⁶ e come strumento della

¹ GENTILI, Sonia, “La vulgarisation de l'*Ethique* d'Aristote en Italie aux XIII^e et XIV^e siècles : enjeux littéraires et philosophiques”, *Médiévales*, 63 (2012), pp.47-58 e ID., *La filosofia dal latino al volgare*, in C. Casagrande e G. Fioravanti (a cura di), *La filosofia al tempo di Dante*, Il Mulino, Bologna, 2016, pp.191-224.

² BRIGUGLIA, Gianluca, « “Io, Brunetto Latini”. Considerazioni su cultura e identità politica di Brunetto Latini e il *Tesoretto* », *Philosophical Readings*, 10-3 (2018), pp.176-185.

³ Brunetto Latini, *Rettorica*, op. cit., 17.

⁴ Id., *Trésor*, op. cit. p.6, I.2.1.

⁵ L'ordine è però diverso nella *Rettorica*: pratica-logica-teorica, e su questo ritorniamo.

⁶ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.14, I.5.2.

parola “in parole”¹. Mostriamo allora che, finalmente, dove la *Rettorica* poneva le fondamenta della classificazione delle scienze di Latini, il *Trésor* le approfondisce (proponendo una visione più compiuta) e dando loro una prospettiva pedagogica più chiara.

Infine, la seconda parte della tesi si conclude con il recupero del mito ciceroniano, riguardante la funzione civilizzatrice della parola nello sviluppo della civiltà. Latini riprende questo tema sia nella *Rettorica* che nel *Trésor*, ma lo eredita direttamente da Cicerone. Secondo quest'ultimo, la parola avrebbe permesso all'uomo di uscire dal suo stato primitivo e selvaggio, di stabilire delle leggi e fondare una città basata sulla giustizia. Latini adatta questo mito, ancora una volta, in vista delle attuali sfide comunali². Latini cerca in particolare di proteggere i suoi concittadini dai potenziali pericoli dell'eloquenza (di cui si parla quindi due volte nel *Trésor*) che, se non è congiunta alla sapienza (intelligenza e morale), porta la società alla sua rovina. Per questo il cittadino deve imparare non solo a parlare bene, ma anche a riconoscere ciò che è un buon e cattivo uso della parola. In questo modo, la retorica potrà diventare un vero e proprio strumento di formazione civica e garantire la coesione all'interno della società.

Terza parte

Seconda fase: illustrazioni di una filosofia pratica e pedagogica etico-politica a scopo pragmatico: *Trésor*, II, *Tesoretto* e *Orazioni*

La terza parte ha l'ambizione di dimostrare il carattere “pragmatico” dell'opera di Brunetto Latini, attraverso un'analisi più approfondita del libro II del *Trésor* (parte “morale”), ma anche un'analisi di opere meno conosciute come il *Tesoretto* e le traduzioni delle orazioni ciceroniane (*Pro Ligario*, *Pro Marcello* e *Pro rege Deiotaro*). Come abbiamo visto nella seconda parte, nel *Trésor*, Latini ha l'ambizione (recuperando anche del materiale della *Rettorica*) di proporre una formazione completa del futuro dirigente. Questa formazione si basa su tre apprendimenti fondamentali: la retorica (prima parte del libro III, come strumento di persuasione e di espressione); la morale, o l'etica (libro II, traduzione e commento dell'*Etica* aristotelica attraverso un abbreviato vernacolare); e la politica (seconda parte del libro III, come arte del governo, “secondo gli usi degli italiani”). In questa parte vogliamo mostrare come Latini estende il suo insegnamento, sia attraverso il “comment” propriamente detto di Aristotele

¹ *Ibid.*, p.12, I.4.8.

² Su questo particolare argomento, vedere MABBOUX, Carole, *Cicéron et la Commune, op. cit.* ; ID., “Cicero as a communal Civic Model: Italian Communes of the Thirteenth and Fourteenth Centuries”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplements*, 135 (2017), pp.30-45 e ID., *Il “ciceronianismo” di Brunetto Latini: regole retoriche e norme civiche*, in G. Briguglia e A. Montefusco (a cura di), *Brunetto Latini intellettuale medievale, op. cit.*, pp.205-222

(di cui abbiamo parlato solo da un punto di vista teorico fino ad ora), ma anche attraverso la poesia (nel *Tesoretto*) e i discorsi politici (nella traduzione delle orazioni ciceroniane). Latini sviluppa quindi un progetto intellettuale *globale*. Si tratta quindi di analizzare qui: (3.1) il discorso morale del *Trésor*; (3.2) l'adattamento e la combinazione dell'etica cortese e dell'etica civica nel *Tesoretto*; (3.3) e l'attuazione di una strategia politica attraverso le *Orazioni*.

Primo capitolo

Il Trésor, II : educazione alle virtù per un mondo multipolare, tra etica comunale, ideale cavalleresco ed eredità cristiana

(3.1.1) Possiamo definire il libro II del *Trésor* come una raccolta morale¹. I capitoli da 1 a 49 sono una traduzione dell'*Etica* di Aristotele, tramite l'abbreviato *Summa Alexandrinum* di Hermann il Tedesco (abbreviato che traduce dall'arabo al latino) e la divulgazione toscana di Taddeo Alderotti, *l'Etica in volgare*². La seconda parte del libro II si presenta poi come un commento all'opera aristotelica, per la cui realizzazione Latini ha attinto a diverse fonti (Albertano da Brescia, Martin de Braga, ecc.)³. A differenza di Parigi, dove le tesi aristoteliche sono oggetto di controversie e censura (Etienne Tempier, 1270), l'Italia sfuggì a queste limitazioni. In questo contesto, il pensiero di Aristotele circola più liberamente.

Latini riprende le quattro virtù cardinali (prudenza, temperanza, coraggio e giustizia) e ad esse associa simbolicamente una gemma (il rubino, lo zaffiro, il diamante e lo smeraldo)⁴: questa immagine accentua l'ambizione pedagogica di Latini nel *Trésor*. Ogni pietra dovrebbe guidare l'uomo nelle sue azioni. Si procede poi ad una lettura guidata dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, così come è ripresa da Latini (III.1-49). L'obiettivo primario dell'*Etica* è determinare che cosa sia il bene umano. Poiché ogni azione mira a un fine (il bene), l'arte politica è considerata la più nobile di esse, nella misura in cui regola tutti gli altri fini (e tutti i beni). Aristotele distingue infatti tra una vita di piacere (simile agli animali), una vita cittadina (dove l'uomo cerca gli onori) e una vita contemplativa (la migliore delle tre). Distingue anche tra tre

¹ Sul significato particolare BELTRAMI, Pietro G., *Introduzione, op. cit.*, p. xvii, n.32. di “compilazione”, vedere RACHETTA, Maria Teresa, *Infrastrutture testuali e storia della cultura: il caso del Tresor*, iun G. Briguglia e A. Montefusco (a cura di), *op. cit.*, pp.59-86.

² Sul dibattito intorno alle fonti che ha utilizzato Latini, vedere GENTILI, Sonia, *La filosofia dal latino al volgare*, in C. Casagrande e G. Fioravanti (a cura di), *La filosofia al tempo di Dante*, Il Mulino, Bologna, 2016, pp.191-224; BELTRAMI, Pietro G., *Introduzione, op. cit.* ; ARTIFONI, Enrico, *Tra etica e professionalità politica, op. cit.*

³ BELTRAMI, Pietro G., *Introduzione, op. cit.*, p. xvii, n.32.

⁴ Brunetto Latini, *Trésor, op. cit.*, p.330, 332, II.1.3.

parti dell'anima (vegetativa, sensibile e razionale), per mostrare che il bene umano (la felicità) potrà risiedere solo nell'attualizzazione della migliore di esse : la parte razionale.

Allo stesso modo, Aristotele distingue qui tra due tipi di virtù: le virtù intellettuali possono essere acquisite attraverso l'insegnamento (ma richiedono tempo ed energia), mentre le virtù morali derivano dall'esperienza e dall'abitudine. Da parte sua, Latini mette in primo piano la morale "civica", più accessibile (tenendo conto delle sfide del *Trésor*). Infine, ogni virtù è considerata come residente in un "giusto mezzo" tra due estremi (per esempio, il coraggio si trova tra la codardia e l'incoscienza). Secondo noi, l'interesse di tradurre l'*Etica* aristotelica per Latini è quello di educare la volontà dei suoi concittadini a scegliere (con la *conoscenza*) e a dirigersi (con *l'azione*) verso il bene. La conoscenza non è sufficiente, bisogna agire e le azioni sono inutili se non sono unite alla saggezza ("agire come filosofo [et] pensare come politico", nel titolo della tesi).

(3.1.2) Ci interessiamo poi più attentamente sul commento di Latini all'*Etica* aristotelica: si tratta della seconda parte del libro II del *Trésor*. Questo commento ha una finalità enciclopedica, nella misura in cui Latini vi rivendica un lavoro compilatorio: usa per esempio l'immagine dell'ape (che, anch'essa, seleziona e trasforma), per adattare così il suo proposito alla diversità dei pubblici¹. Si basa in particolare sull'idea che tutti gli uomini tendono verso il bene: qui si tratta di un bene comune e civico. Ma Latini vi inserisce riferimenti teologici (numerosi riferimenti alla Bibbia o ai Padri della Chiesa). Ispirandosi anche al *De officiis* di Cicerone, Latini mostra che occorre coltivare l'"*honestum*" (*onestà*), come virtù assoluta. Questa si scompone (in Cicerone) in quattro virtù: la saggezza, la giustizia, il coraggio e la temperanza.

Si ritorna poi su ciascuna delle virtù cardinali (o morali) sviluppate da Latini. Prima di tutto, la prudenza (II.57-70) è legata alla misura e all'anticipazione. Si compone di quattro parti: previdenza, precauzione, conoscenza e insegnamento. Qui, Latini inserisce un excursus sul discernimento (o prudenza?) verbale(e), e si sottintende qui l'influenza di Albertano da Brescia (è importante porsi sei domande prima di parlare: chi, cosa, a chi, perché, come e quando ?)². La posta in gioco qui è etica: l'uso prudente del linguaggio è un cemento della comunità politica. Poi, Latini passa alla temperanza (II.71-80), che definisce come la regolazione dei desideri (soprattutto quelli di lussuria). La temperanza è composta da moderazione, onestà, castità,

¹ Brunetto Latini, *Trésor*, op. cit., p.264, 266, I.154.

² Albertano da Brescia, *Liber de doctrina dicendi et tacendi. La parola del cittadino nell'Italia del Duecento*, P. Navone (a cura di), op. cit.

sobrietà e moderazione. Passa poi alla forza (o coraggio, II.81-90), che consiste nel resistere alle avversità (come lo scudo, anch'esso convocato). Essa comprende sei sotto-virtù, che sono la magnificenza, la fiducia, la sicurezza, la magnanimità, la pazienza e la costanza. Infine, la giustizia (II.91-97 e 112) costituisce per Latini la virtù sociale per eccellenza, in quanto fonda la comunità umana (si rimanda al mito ciceroniano del *vir magnus*). La giustizia permette non solo il rigore (sanzionare i danni e i torti), ma anche la liberalità (il dono e la generosità). Anche in questo caso, Latini si riferisce molto alle api, come modello comunitario simile a quello degli uomini. Si parla poi di come sviluppare la giustizia (II.94-112).

Al termine del suo commento, Latini ha ridefinito la filosofia pratica, proponendo qui una guida ai futuri governanti ma anche ai suoi concittadini. In altre parole, l'interesse di questa prima sezione era quello di mostrare che il libro II del *Trésor* costituisce una tappa primordiale nel progetto "comunale" di Latini. Il pensiero morale di Aristotele, incrociato (nel commento) con apporti classici e cristiani, inaugura l'ideale di un'etica civica, che Latini prepara in vista del libro III.

Secondo capitolo

Il Tesoretto: illustrazione poetica e ludica dell'insegnamento morale del "gran Tesoro" e sfide politiche rinnovate

(3.2.1) Passiamo poi all'analisi del *Tesoretto*, poema allegorico che Latini avrebbe scritto dopo il suo ritorno dall'esilio (in continuità con il *Trésor* e la *Rettorica*)¹. I contenuti dottrinali, morali e politici presentati nel Tesoro sono qui trapiantati in un mondo allegorico e poetico, anche in lingua vernacolare. Detto questo, la nostra ambizione è di mostrare che, al di là di un semplice esercizio letterario, Latini presenta qui un pensiero politico maturo, importante e personale. Non siamo più nello stesso approccio del *Trésor*: non si tratta più di tradurre i contenuti di altri autori. Nel *Tesoretto* scopriamo il pensiero "diretto" del suo autore, distaccato da autorità precedenti o contemporanee. È lui che parla, attraverso la modalità dell'immaginario e del fantastico certo, ma per esprimere un contenuto che gli appartiene.

¹ Ritorniamo alla datazione del *Tesoretto*, che è controversa: tra il 1260 e il 1273, posteriore a Montaperti (1260) e anteriore all'elezione di Rodolfo d'Asburgo (1273). Su questo dibattito, vedere (tra gli altri) INGLESE, Giorgio, *Nota al testo*, in Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, op. cit., pp.26-38 ; BELTRAMI, Pietro G., "Tre Schede sul 'Tresor': 1. Il sistema delle scienze e la struttura del *Tresor*, 2. *Tresor* e *Tesoretto*, 3. Aspetti della ricezione del *Tresor*", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, 23-1 (1993), pp.115-190 ; MAFFIA SCARIATI, Irène, *Dal "Trésor" al "Tesoretto". Saggi su Brunetto Latini e i suoi fiancheggiatori*, Aracne, Roma, 2010. Ciò che ci permette di stabilire un legame testuale tra i due testi poggia sia sulle rimandi interne (multiple) del *Tesoretto* al *Trésor*, che sembrano quindi confermare la discendenza del primo, sia sui temi del *Trésor* ripresi nel poema, che li illustra poi con la finzione.

In un primo tempo, poniamo il nostro sguardo sul primo incipit del poema, che ci dà informazioni preziose sul suo dedicatario. Il *Tesoretto* si apre, infatti, con una dedicazione a un “valente signore”, raffigurato come un uomo virtuoso e pieno di coraggio: viene paragonato, tra gli altri, a Salomone¹, nonché ad altre figure eroiche. Questo personaggio sarebbe nato da una nobile stirpe². L'ipotesi dominante è che questo destinatario sarebbe Carlo I d'Angiò³. Infatti, non solo quest'ultimo svolgeva un ruolo importante nelle trasformazioni in corso all'interno della politica italiana (soprattutto nella lotta contro i ghibellini e Manfred), ma in più Latini faceva parte di un circolo che poteva essere in rapporto diretto con la corte angioina, essendo stato protonotario del vicario dell'angioino⁴.

Nel *Tesoretto*, Latini riprende temi del *Trésor* (in primo luogo l'immagine del “tesoro”), ma sembra ormai rivolgersi a un signore già in carica e fortemente provvisto di conoscenze (cosa che non era il caso dell'enciclopedia). Detto questo, anche se la poesia è indirizzata prevalentemente a un signore, ritroviamo l'aspirazione di Latini a proporre un testo didattico, qui allegorico, con finalità civica. Mostriamo così che il *Tesoretto* si iscrive, a sua volta, in una strategia di ristrutturazione etica della società comunale⁵. In questo senso, il poema è rivolta anche ai cavalieri, che Latini invita a rinnovare la loro etica cavalleresca in accordo con i valori civici.

(3.2.2) È poi sul secondo incipit che portiamo il nostro interesse, in quanto segna il vero inizio del *Tesoretto* (“Lo Tesoro conenza”, v.113) e iscrive il racconto in un preciso quadro spazio-temporale: il ritorno di ambasciata di Latini in Spagna (dove era stato incaricato di andare a cercare il sostegno e l'appoggio di Alfonso X di Castiglia). È sulla via del ritorno che apprende la sconfitta dei guelfi nella battaglia di Montaperti. Questo incipit ci permette anche di entrare nella dimensione lirica del poema, in quanto Latini evoca l'esilio, momento esistenziale doloroso. Si sente la nostalgia di Latini, di fronte alla caduta del governo del Primo popolo nella sua città natale (“Al tempo che Fiorenza | froria e face' frutto | sì che'ella'era del

¹ ARTIFONI, Enrico, « Sapiencia Salomonis ». *Une forme de présentation du savoir rhétorique chez les “dictatores” italiens (première moitié du XIIIe siècle)*, in R. M. Dessi e M. Lauwers (a cura di), *La parole du prédicateur, Ve-XVe siècle*, Centre d'études médiévales de Nice, Nizza, 1997, pp.291-310.

² Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, op. cit., p.50, vv.55-60 : “apresso tutta fiata | avete acompagnata | l'adorna costumanza | che 'n voi fa per usanza | sì ricco portamento | e sì bel regimento”.

³ Oltre agli studi di Inglese, Beltrami e Maffia Scariati citati, vedere anche CONTINI, Gianfranco (a cura di), *Poeti del Duecento*, 2, Ricciardi, Milano-Napoli, 1960, 169-277.

⁴ Vedere CARRAI, Stefano, *Introduzione*, in Brunetto Latini, *Poesie*, op. cit., p.vii.

⁵ MONTEFUSCO, Antonio, “Banca e poesia al tempo di Dante”, *Quaderni dell'Associazione per lo Sviluppo degli Studi e Banca e Borsa*, 58 (2017), pp.9-45 e Id., “La politicizzazione popolare del tradurre: Brunetto Latini e le Orazioni Cesariane”, *La Cultura*, 1 (2021), pp.73-96, in part. p.81-82.

tutto | la donna di Toscana”, vv.114-117)¹. Questo incipit ha quindi un carattere biografico: il lettore sente che la notizia della sconfitta di Montaperti sul ritorno dell'ambasciata ha costituito, per Latini, un vero e proprio “trauma”. Quest'ultimo fu però fondatore: provocò l'esilio e incominciò una modifica duratura del suo sguardo politico, che lo spinse in particolare alla scrittura (*Trésor*).

Secondo Giuliano Milani, nel *Tesoretto* si assisterebbe così a un profondo capovolgimento rispetto ad un discorso precedente (si basa qui sulla lettera di Firenze sulla sorte di Tesauro Beccaria, che sarebbe stata scritta da Latini²): Latini mostra che il bando dei ghibellini del 1258 non era una semplice misura giudiziaria, ma costituiva un vero e proprio atto di guerra³. Si sarebbe quindi di fronte a una critica implicita delle lotte di fazioni e delle violenze partigiane – cosa che sarebbe stata totalmente assente dal *Trésor*.

Latini passa poi dalla narrazione alla riflessione politica⁴: afferma che ogni uomo nasce per la sua comunità, dopo Dio e i suoi genitori, e invoca l'unità civica (dobbiamo tirare tutti insieme “la corda della pace”, vv. 175), contro le divisioni di fazione⁵. Ci interroghiamo allora sui riferimenti filosofici del discorso di Latini in questo secondo incipit. Latini sembra seguire indirettamente il *De officiis*, dove Cicerone mostrava come la giustizia dovesse prevalere sull'utilità personale (solo apparente). Inoltre, Enrico Fenzi mostrava in che modo si poteva individuare in Latini il tema della cittadinanza naturale (in quanto Latini afferma che l'uomo nasce “al suo Comune”)⁶. Qui, il modello comunale italiano (ispirato alla Roma repubblicana secondo Fenzi) è concepito in opposizione ai modelli monarchici francesi (o spagnoli). Pensiamo però che Latini non li respinga, ma li inviti piuttosto a ispirarsi al modello comunale.

In questa sezione abbiamo quindi sollevato l'importanza del secondo incipit, come momento di cesura concettuale, che permette a Latini di integrare una dimensione politica fin dall'inizio della sua narrazione poetica. L'uomo è definito come essendo naturalmente legato alla sua comune e, per questo, Latini lo invita a sviluppare la concordia civica e a rifiutare ogni dominio fazioso.

¹ Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, op. cit., p.53-54.

² CELLA, Roberta, *L'epistola sulla morte di T.B. attribuita a Brunetto Latini e il suo volgarizzamento*, in I. Maffia Scariati (a cura di), *A Scuola con Ser Brunetto*, op. cit., pp.187-211.

³ MILANI, Giuliano, “Esilio difficili : i bandi politici dell'età di Dante”, *Lecture Classensi*, 44 (2015), pp.31-46, per es. p.34. Vedere anche MILANI, Giuliano, “La guerra e la giustizia : Brunetto Latini e l'esclusione politica”, *Arzanà*, 16-17 (2013), pp.37-51.

⁴ Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, op. cit., p.56-57, vv.163-179.

⁵ BARTUSCHAT, Johannes, “Thèmes moraux et politiques chez quelques poètes florentins pré-stilnovistes : une hypothèse de recherche”, *Arzanà*, 11 (2005), pp.87-103.

⁶ FENZI, Enrico, *Brunetto Latini, ovvero il fondamento politico dell'arte della parola e il potere dell'intellettuale*, in I. Maffia Scariati (a cura di), *A Scuola con Ser Brunetto*, op. cit.

(3.2.3) La terza sezione entra finalmente veramente nello studio della poesia in quanto tale. Qui adottiamo un approccio più letterario, al fine di analizzare tre elementi chiave (secondo noi) del *Tesoretto*: l'immagine della selva, il tema dell'ineffabile e lo strumento della natura personificata. Secondo noi, questi tre elementi sono al servizio di quella che chiamiamo una “fiction vraie”, che combina autobiografia, allegoria e pedagogia morale e politica.

Infatti, all'inizio della poesia, il narratore entra in una selva simbolica: questa diventa il teatro di una ricerca iniziatica in un universo intriso dell'immaginario arturiano e cortese. Latini mescola qui eventi reali (come l'annuncio della sconfitta dei guelfi fiorentini a Montaperti e l'esilio) ed eventi fittizi (ispirati, in gran parte, all'universo cavalleresco). Così, il dolore della perdita (di cui abbiamo ampiamente accennato nella sezione precedente) si trasforma in un percorso iniziatico, con una ricerca di ricostruzione morale, anche identitaria. In questo senso la poesia non è solo pura volontà stilistica o divertimento da parte di Latini, ma diventa un vero e proprio strumento intellettuale, educativo e terapeutico, che eredita dalle precedenti tradizioni (antiche e medievali)¹.

Inoltre, la forma poetica è anche qui legata alla retorica, e quindi si ritrovano anche aspirazioni presenti nella *Rettorica* e nel *Trésor*. I diversi modi di discorso (poesia, prosa o dictamen) hanno tutti uno scopo persuasivo e pedagogico. Per mostrare il legame tra poesia e retorica, ritorniamo allora sull'interpretazione di Latini, che spiegava (nella *Rettorica*) che la poesia d'amore sollevava anche una tensione retorica tacita (sempre questo tema della “tencione”)². Questa tensione rafforza la dimensione argomentativa della poesia. La particolarità di Latini è dunque qui quella di fondere non solo il discorso poetico con quello epistolare, ma anche con quello epistolare.

Passiamo poi allo studio dell'immagine della “selva”, come topos arturiano. Lo smarrimento in una selva, nel racconto, fa eco alla tradizione arturiana (soprattutto attraverso i racconti di Chrétien de Troyes) e al *Roman de la Rose*. La selva, nel *Tesoretto*, simboleggia sia l'incertezza, la solitudine (e quindi lo smarrimento), ma anche (e soprattutto) lo spazio di una ricerca personale e di una trasformazione (si tratta dunque di ritrovare il giusto cammino). Il narratore ci descrive allora ciò che vede: si tratta in realtà di una visione ineffabile popolata da

¹ Sul recupero della poesia nel Medioevo, vedere GENTILI, Sonia, *L'idea di poesia nel Medioevo*, Viella, Roma, 2024.

² Per esempio: Brunetto Latini, *Rettorica*, op. cit., p.101-102. Su questo tema, vedere GIUNTA, Claudio, *Versi a un destinario. Saggio sulla poesia italiana del Medioevo*, Il Mulino, Bologna, 2002.

creature, vegetali, pietre preziose, ecc. Qui l'enumerazione è usata dai Latini (strumento retorico) per mettere in luce l'inesprimibile¹.

Poi il narratore incontra la Natura, qui personificata. È rappresentata con tratti femminili sia umani che soprannaturali. Le ispirazioni di Latini sono qui plurali, e ci interessiamo più specificamente a quelle di Bernard Silvestre, Alain de Lille e Boèce. Mostriamo anche i collegamenti che si possono fare tra il discorso della Natura al narratore e alcuni insegnamenti del *Trésor*. In questo senso, mostriamo come il *Tesoretto* possa essere interpretato come una “sperimentazione vivente” del *Trésor*. La “fiction vraie” che vi è presentata diventa il pretesto di un'introspezione e di una ricerca esistenziale e civica, offrendo così un vero modello (narrativo e morale) ai laici del Duecento a cui si rivolge Latini.

(3.2.4) In quest'ultima sezione del capitolo 2, riguardante l'analisi del *Tesoretto*, vogliamo parlare dell'incontro con le Virtù e l'Amore. Questo passaggio ci sembra assolutamente decisivo, in quanto segna l'ambizione brunettiana di far convivere, più che mai, due universi etici: “l'etica cavalleresca” e “l'etica civica”².

In primo luogo, il passaggio che segue la lezione della Natura e precede l'apparizione di Filosofia ci sembra importante, perché costituisce un punto di svolta importante del racconto. Il narratore (Latini) entra in un universo di figure ambivalenti, che porta il lettore a prendere parte alla sua esplorazione (più ampia) delle possibili deviazioni del suo percorso morale. Qui, ogni figura incontrata rappresenta il pericolo o la tentazione che il narratore (e più globalmente il lettore, che ne fa indirettamente l'esperienza) dovrà superare grazie alla sua saggezza.

Ritorniamo dunque prima di tutto sulla figura di Fortuna, qui descritta nella linea interpretativa di Boezio³. La fortuna si presenta sotto l'aspetto del “potere mondano” (è responsabile della gloria e della ricchezza dell'uomo), ma anche sotto quello del male morale (l'uomo invischiato nell'adulazione, nelle apparenze e nelle bugie). Il poeta, che prosegue la sua ricerca, è tentato dalla Fortuna, ma analizzando attentamente il suo discorso, si rende conto che è priva di ragione. Adotta quindi una posizione critica nei confronti della Fortuna, mostrando che il percorso esistenziale di un uomo non può risiedere (o dipendere) da una figura così

¹ Si ha così una certa somiglianza con la descrizione del meraviglioso giardino di Déduit nel *Roman de la Rose*. Vedere BRUSEGAN, Rosanna, « L'énumération et les chiffres : du *Roman de la Rose* au *Tesoretto* », *Littérature*, 130 (2003), pp.48-67.

² Prendiamo in prestito queste due espressioni da WITT, Ronald G., *Florence and Vernacular Learning*, in Id., *In the Footsteps of the Ancients*, op. cit., pp.174-229, in part. pp.193-200.

³ Boèce, *Consolation de philosophie*.

arbitraria. Una società basata sulla fortuna sarebbe quindi destinata al fallimento, perché sarebbe profondamente instabile.

Ritorniamo anche sulla figura di Amore. Nella presentazione che ne è fatta, Amore appartiene al modello cortese: il poeta diventa qui il “vassallo” di una signora astratta. Tuttavia, anche in questo caso, non si abbandona e impara (dagli insegnamenti che Amore gli dà) che è eccesso e disturba la ragione. L'amore deve essere temperato e ragionevole, se vuole risultare utile per l'individuo (nell'amicizia per esempio: qui si fa riferimento al *Favalello*¹) e per il collettivo (vita civica). Natura interviene di nuovo per interrompere qui ogni possibile tentazione del poeta, e gli annuncia, per questo, il prossimo incontro con Filosofia (che sola potrà strutturare veramente il comportamento morale dell'uomo). Ora, questo incontro non arriva mai perché Latini chiude il *Tesoretto* (sul tema della fede).

In questa sezione abbiamo anche fornito uno studio più approfondito delle virtù, che popolano il *Tesoretto*. Il cavaliere (che a un certo punto del poema prenderà il posto del Latini) incontrerà diverse Virtù che gli insegneranno i loro insegnamenti. Dopo aver descritto i diversi regni delle virtù (Prudenza, Temperanza, Forza e Giustizia), Latini fa il bilancio e conta in tutto 20 virtù (ognuna di esse situate in uno o nell'altro regno)². Proponiamo quindi un quadro strutturato di queste venti virtù (appendice n. 6), che equilibrano allora diverse sfere (personale e politica), e che Latini rinnova in relazione al *Trésor*. Questa lista (che ipotizziamo) corrisponde, secondo noi (anche se il *Tesoretto* si ferma improvvisamente), alla proposta di un modello comportamentale completo, destinato all'individuo e al collettivo, quest'ultimo pensato in forma ibrida, perché mescola sia gli interessi comunali nuovi e popolari che quelli cavallereschi tradizionali.

Terzo capitolo

Illustrazione dell'importanza del legame parola-sapienza-potere: la traduzione delle orazioni ciceroniane da parte di Latini o l'adattamento di un contenuto repubblicano a un'etica del discorso civico

(3.3.1) Passiamo infine all'analisi delle orazioni ciceroniane tradotte da Latini (*Pro Ligario*, *Pro Marcello* e *Pro rege Deiotaro*). L'obiettivo è innanzitutto quello di sollevare la

¹ Vedere Brunetto Latini, *Poesie*, S. Carrai (a cura di), Einaudi, Turin, 2016.

² *Il Tesoretto*, *op. cit.*, p.119-120, vv.1321-1326.

posta in gioco di queste traduzioni, che Latini opera alla luce di un contesto politico italiano ancora in pieno cambiamento.

Ritorniamo innanzitutto al contesto di elaborazione dei discorsi di Cicerone: essi furono pronunciati da quest'ultimo tra il 46 e il 45 a.C. dopo la guerra civile tra Cesare e Pompeo. Nonostante gli apparenti elogi rivolti a Cesare, i discorsi mirano in realtà alla sua clemenza verso le “vittime delle guerre” e mirano a difendere la repubblica, minacciata dalla concentrazione del potere (cesarismo). Anche in questo caso, la posta in gioco delle traduzioni per Latini è di democratizzare il sapere in un contesto comunale, dove i volgarizzamenti sono veri e propri strumenti pedagogici. Ma il suo stile (vernacolare) sembra comunque diventare, qui, più raffinato. La datazione delle traduzioni è difficile da stimare con precisione e rimane ancora dibattuta. Diversi indizi suggeriscono tuttavia un'elaborazione intorno al 1282-1290, a causa dei destinatari originali dei discorsi, che furono poi cancellati da Latini nella versione finale¹.

Antonio Montefusco, sulla scia di Cristiano Lorenzi, mostra perché i prologhi che circondano le traduzioni dei discorsi sono molto importanti per capire l'intenzione di Latini². Secondo Montefusco, le orazioni sono scelte proprio da Latini in un contesto di pacificazione politica. I temi delle orazioni (trattamento dei nemici politici e rifiuto dell'autoritarismo e del potere personale) parlano particolarmente a Latini nel contesto politico di Firenze post1282, allora segnato dal ritorno del potere popolare e dalla volontà di riconciliazione tra le fazioni guelfe e ghibelline. Secondo Montefusco, le orazioni sono scelte proprio da Latini in un contesto di pacificazione politica. I temi delle orazioni (trattamento dei nemici politici e rifiuto dell'autoritarismo e del potere personale) parlano particolarmente a Latini nel contesto politico di Firenze post1282, allora segnato dal ritorno del potere popolare e dalla volontà di riconciliazione tra le fazioni guelfe e ghibelline. Con le sue traduzioni, Latini avrebbe voluto preparare il terreno (da un punto di vista culturale), soprattutto in relazione alla pace promossa dal cardinale Latino Malabranca nel 1280³. In questo contesto, la traduzione delle orazioni appare come un progetto di moderazione politica e segna anche un certo cambiamento nel pensiero politico di Latini (contrariamente alle opere precedenti, si esprime una sfiducia più esplicita verso Cesare).

¹ Vedere LORENZI, Cristiano, *Orazioni*, op. cit., p.150-151

² MONTEFUSCO, Antonio, “La politicizzazione popolare del tradurre: Brunetto Latini e le Orazioni Cesariane”, op. cit. Vedere LORENZI, Cristiano, *Introduzione*, op. cit., e, più recentemente, ID., *Sul lessico di Brunetto volgarizzatore (e non)*, in G. Briguglia e A. Montefusco (a cura di), *Brunetto Latini, intellettuale medievale*, op. cit., pp.151-164.

³ Vedere appendice n. 8.

(3.3.2) In quest'ultima sezione, desideriamo mettere in luce l'adattamento delle orazioni ciceroniane prodotto da Latini nel contesto fiorentino della fine del Duecento. Cominciamo presentando il contenuto delle tre orazioni. In *Pro Ligario*, Cicerone invoca la clemenza di Cesare verso uno dei suoi antichi avversari nella guerra contro Pompeo, insistendo sulla fatalità (più che sulla colpa individuale). In *Pro Marcello*, Cicerone rivolge innanzitutto i suoi ringraziamenti a Cesare, ma ciò nasconde in realtà una forte argomentazione a favore della salvaguardia delle istituzioni repubblicane. Infine, in *Pro rege Deiotaro*, Cicerone difende un antico re accusato di tradimento, invocando la sua storica alleanza con Roma. Si vede dunque bene che attraverso questi tre discorsi, l'idea principale è quella di mettere in luce la clemenza come qualità politica centrale.

Osserviamo poi più da vicino il lavoro linguistico operato da Latini nelle sue traduzioni di queste orazioni. Non si limita a tradurre letteralmente: infatti, sostituisce per esempio “res publica” di Cicerone con “comune di Roma”, “communanza” o “città di Roma”, che sono espressioni che parlano più al lettore medievale. Inoltre, come ha mostrato Carole Mabboux, Latini traduce le realtà romane secondo il sistema comunale (ainis, il “forum” diventa la “corte”, per esempio)¹. Di conseguenza, Latini a volte effettua aggiunte o semplificazioni del testo originario per compensare la potenziale mancanza di riferimenti storici nel suo lettore (e, se questo è ancora perduto, può ancora volgersi alla lettura dei prologhi, dove Latini fa il punto sul contesto). Inoltre, Latini trasforma anche la postura di Cicerone: dove questo si esprimeva in terza persona del singolare, Latini non esita a tradurre in prima persona, accentuando così il proprio impegno.

Con questa “domesticazione” (riprendendo anche qui l'espressione di Alison Cornish)², non è tanto l'evento romano in quanto tale che Latini vuole recuperare (se non alcune tematiche precise), ma i discorsi e i loro procedimenti retorici, per trasporli nella cultura politica di Firenze. La parola è allora concepita come un vero strumento pacificatore delle città durante i conflitti civili – e questo si iscrive nel contesto fiorentino, dopo la pace di Malabranca del 1280. Le *Orazioni* appaiono così, anch'esse, come veri e propri strumenti pedagogici, ma in un contesto di riapertura politica.

¹ MABBOUX, Carole, *Cicéron et la Commune*, op. cit., p.127.

² CORNISH, Alison, *Vernacular Translation in Dante's Italy Illiterate Literate*, op. cit., p.1.

Conclusione generale

La nostra conclusione si organizza attraverso l'affermazione di diverse tesi :

1) I volgarizzamenti non sono semplici traduzioni dal latino al volgare: hanno una posta «civica».

Il fenomeno della volgarizzazione al quale Latini partecipa attraverso la *Rettorica*, il *Trésor* e le *Orazioni*, non è solo un dono generoso del fiorentino verso un pubblico laico, improvvisamente desideroso di avere accesso alla conoscenza. Questa operazione di trasmissione dei saperi risponde ad interessi sociali e politici più ampi del solo interesse epistemologico. Si tratta di educare politicamente la sua generazione italiana, che deve convivere con altri sistemi di valori oltre al proprio, e di educarla alla “parola”, nel senso che questa parola è al centro di una rete di interessi sociopolitici. I volgarizzamenti non rispondono dunque solo ad una sete di conoscenza che proviene dall'ambiente laico, ma hanno per vocazione di costituire la sorgente da cui potranno attingere, prima di tutto, individui - prima di designare un gruppo, quello dei “laici” (o degli *illitterati*).

2) Latini non è un “preimanista”

In suoi *volgarizzamenti*, ognuno obbediente ad una struttura propria (commento per l'uno, paratesti per l'altro), Latini predica dunque certamente un impegno civico - e non solo civile -, e reinveste, tra le altre cose, la figura politica di Cicerone. Ma ci sembra sbagliato voler interpretare questo impegno come il segno di un umanesimo anticipato (“preumanismo”). Sarebbe non solo focalizzare i tratti di un'epoca posteriore - anzi, in modo arbitrario - su un contesto anteriore, proprio comunale, e tornare così a essenzializzarlo, riducendolo ad una sola delle sue dimensioni per definirlo. Ebbene, abbiamo proprio a che fare con un contesto mutevole, che non può essere preso da una sola delle sue caratteristiche (questo dato civico).

L'ambizione di Latini non è imitare lo stile degli anziani. Al contrario, Latini appare come un autore del suo tempo: i suoi volgarizzamenti si inseriscono in un percorso presente e proattivo, volto ad adattare gli scritti antichi a un contesto contemporaneo e rivolto verso il futuro. La temporalità non è dunque la stessa e Latini ha in mente obiettivi ben concreti, in accordo con il contesto medievale dell'Italia comunale. L'interesse rivolto agli Anziani è quindi innanzitutto didattico. Nella sua opera, Latini risponde a bisogni concreti della sua generazione e si inserisce in un'emergenza sociale e politica, ma anche culturale.

3) Il progetto educativo di Brunetto Latini è pedagogico e didattico

Con i suoi volgarizzamenti, l'ambizione di Latini non è quindi neutrale, ma cerca di contribuire, in questo stesso modo, alla formazione degli individui che costituiranno, domani, il comune pacifico che egli desidera vedere effettivo (ci sembra) a Firenze. Quest'ultimo argomento ci sembra particolarmente provato dall'approccio di traduzione delle orazioni ciceroniane, che non costituiscono un atto disinteressato, ma riflettono al contrario una strategia politica. Latini vuole incitare i suoi concittadini a riflettere sul trattamento dei nemici politici, e ad avviare un ragionamento sul perdono, o almeno sulla pace e la concordia civica. Questo si inserisce nell'educazione morale che Latini aveva iniziato nel *Trésor*, e che egli continua (ci sembra, al termine di questa tesi) nel *Tesoretto* in una forma alternativa.

Da un lato si tratta di riflettere sui contenuti da insegnare, ma anche su come strutturarli (didattico). In questo senso gli strumenti del sapere sono molteplici a Latini: enciclopedia, bestiario, volgarizzamenti, commento, poesia. Sotto un insegnamento proteiforme, Latini interroga (in un modo nuovo) così il senso della stessa trasmissione didattica: che cosa bisogna insegnare? Come passare da un contenuto scientifico a una conoscenza insegnabile? Dall'altra parte, si tratta anche di riflettere sul modo di insegnare, cioè sui metodi che facilitano un tale contenuto e sui migliori mezzi per accompagnare l'apprendimento (pedagogia). In questo senso, sono anche le forme di questo insegnamento che sono molteplici: ricorso alla prosa come alla versificazione, veicolo francese o toscano. Latini interroga quindi anche il senso dell'atto pedagogico in se stesso: *a chi* bisogna insegnare, e *come*?

4) Latini vuole sviluppare un'etica civica, come soluzione ibrida a una morale cavalleresca e una morale comunale

Il *Tesoretto* appare senza dubbio come la manifestazione più innovativa del progetto educativo di Latini. È anche qui, secondo noi, che si può vedere la vera riflessione politica di Latini. Anche se la poesia non è finita, e probabilmente Latini l'ha scritta in fretta, ci sembra comunque un'illustrazione originale delle sue aspettative per la sua generazione. In fase, ormai, con il suo posizionamento politico nel comune fiorentino, al quale è ormai tornato, è tempo di riflettere sull'elaborazione di un "piano" che possa garantire la concordia civile. Tutti i cittadini devono, insieme, tirare la "funne" (la corda) della giustizia, per provvedere ad un'amministrazione pacificata del comune. Ciò implica far convivere elementi apparentemente antagonisti, come l'universo cavalleresco - contro il quale da tempo i popolari di Firenze lottavano - e l'universo comunale - nel cui governo era ormai inclusa una base sociale e politica più ampia. Il contatto tra la cultura del Popolo e gli Angioini, che segue l'esilio dei guelfi

fiorentini, ma che era preparato durante questo, costituisce un elemento culturale particolarmente chiave di questa ristrutturazione. Dopo aver partecipato a questo cambiamento politico, Latini riflette sui modi per far convivere e coesistere questi due ambienti.

5) Latini è un intellettuale di nuovo genere

Se l'intellettuale è quello definito da Le Goff, cioè l'uomo che fa “mestiere di pensare e di insegnare il suo pensiero” - in altre parole, si inserisce in una rete accademica - allora è chiaro che Latini non può essere preso come tale. Inoltre, se l'intellettuale, nel senso che gli attribuisce piuttosto De Libera, è colui che è uscito dalla struttura universitaria e ha deciso di aspirare a questo “ideale di vita filosofica” che, per essere vissuto, deve consistere nella sua “deprofessionalizzazione”, quindi a uscire da quel mondo professionale e aziendale, in cui la filosofia era nata (l'università), allora anche lì Latini, egli stesso laico, non può essere considerato un intellettuale.

Detto questo, si sarebbe in diritto di rimettere in discussione questa definizione fissa - come è stato fatto. Ci sembra chiaro che Latini “deprofessionalizza”, a suo modo, la filosofia, come “mediatore” chiave presso la società del suo tempo. Certo non ha frequentato i banchi universitari e non è stato formato alla filosofia di tipo accademico, ma è evidente che, anche se non obbedisce ai canoni indicati, le sue opere (e noi pensiamo in primo luogo al *Trésor*) sono ricche di contenuti filosofici. Trasfigurando questi contenuti al di fuori dei canoni tradizionali, egli interroga (in nuovo modo) la filosofia stessa. E il termine “trasfigurare” non ci sembra eccessivo qui perché, sebbene il contenuto del sapere filosofico sia necessariamente adattato ad un nuovo pubblico che non conosce il latino (noto per la sua nobiltà), l'atto di allargare lo scettro della conoscenza verso raggi inediti (i laici, questi illitterati di cui si parlava nella prima parte della tesi), Latini stesso dimostra saggezza.

Egli offre infatti questa possibilità a una pluralità di persone, che desiderano tutte attingere alla fonte della conoscenza, indipendentemente dalle classi sociali da cui provengono. Attraverso diversi livelli di sfruttamento del pensiero (filosofia, scienza, poesia, epistolografia e oratoria), in relazione ad un insieme di tecniche di cui dispone per le sue attività professionali, Latini incarna così, questo ci sembra, un intellettuale di nuovo genere nel Medioevo, che incita, più che mai, il filosofo ad agire (con i suoi simili e tutti i mestieri) ed il politico a pensare (in modo costruito e retoricamente stabile).

RELAZIONE SULLA ATTIVITÀ SVOLTE NEL CORSO DI DOTTORATO

Dottoranda	
Cognome, Nome	Matricola
Rortais, Mona	956543
Corso di Dottorato	Ciclo
Filosofia e Beni Culturali	37
Supervisori (Cognome, Nome)	
Briguglia, Gianluca (Italia)	
Cutinelli-Rendina, Emanuele	

Breve relazione sull'attività di ricerca
Le mie ricerche riguardano la storia della filosofia medievale, in particolare il periodo del Duecento in Italia. La mia tesi si occupa, più specificamente, della considerazione di Brunetto Latini come intellettuale. In questo contesto, ho analizzato il suo pensiero politico per capire il suo ruolo nel contesto fiorentino (legato al contesto angioino) dell'epoca. La mia ricerca mi ha quindi portato ad analizzare e comprendere il dibattito storiografico intorno alla nozione di “l'intellettuale” nel contesto medievale, ma anche su quello relativo alla “questione laica”, o ancora al cosiddetto “preumanesimo” di Latini. La mia tesi ha lo scopo di inserirsi in questi dibattiti basandosi su prove testuali e su un approfondito studio del corpus globale di Latini, che è totalmente inedito. Al di là del quadro storiografico che avvolge la mia ricerca, ho dovuto capire il contesto storico dell'Italia comunale del Duecento. Era anche fondamentale individuare bene il contesto culturale dell'epoca, nella misura in cui la tesi intende dimostrare che Latini può essere considerato un personaggio chiave e paradigmatico, creando una nuova cultura politica per i laici. Bisognava quindi delimitare il quadro culturale di quell'epoca, cosa che mi ha portato in particolare nei campi della ricezione medievale del ciceronianismo e dell'aristotelismo, dell'enciclopedismo o ancora della poesia medievale. L'interdisciplinarietà inconfondibile della mia tesi mi ha portato in diversi universi disciplinari.

Principali attività formative			
Tipo	Titolo	Sede	Ore
Seminario disciplinare	Le Temps de/dans mon travail de recherche	Strasburgo (FR)	10 ore
Seminario disciplinare	La mémoire et la Trace dans mon travail de thèse	Strasburgo (FR)	10 ore
Seminario disciplinare	Bénito Pelegrin : Le temps à l'époque baroque	Strasburgo (FR)	2 ore
Seminario disciplinare	Lecture dei classici (Platone, Deleuze, Rousseau e Malebranche)	Venezia (IT)	36 ore
Seminario disciplinare	Seminari Storia della Filosofia (Centre de recherche SIC ET NON)	Venezia (IT)	8 ore
Workshop	Journées d'accueil des doctorants de première année	Strasburgo (FR)	6 ore
Seminario trasversale	Exploration de textes avec des outils informatiques	Strasburgo (FR)	3 ore
Workshop	Le comité de suivi de thèse et le rapport de CST (méthodologie de la recherche)	Strasburgo (FR)	1 ora e mezza
Seminario trasversale	Enseigner et apprendre (enseignement et diffusion de la culture scientifique)	Strasburgo (FR)	4 ore
Workshop	Journées de rentrée (méthodologie de la recherche)	Strasburgo (FR)	12 ore
Seminario trasversale	Charte de déontologie des métiers de la recherche (méthodologie de la recherche)	Online	3 ore
Seminario trasversale	Valorisation des compétences des docteur·e·s ALLSHS hors du secteur académique (projet professionnel)	Strasburgo (FR)	7 ore
Seminario trasversale	MOOC Intégrité scientifique dans les métiers de la recherche (méthodologie de la recherche)	Online	10 ore

Seminario trasversale	MOOC Les institutions européennes	Online	9 ore
Seminario trasversale	Training for research, EU project design and intellectual property	Venezia (IT)	6 ore
Seminario trasversale	MOOC – L’agenda 2030 pour le développement durable	Online	14 ore

Attività di didattica e di ricerca	
Tipo	Titolo
Attività di insegnamento: Università di Strasburgo (Facoltà di Filosofia e Facoltà dei Lingue)	- Lettura di testi filosofici : Cicerone - Versione - Identità italiana : geografia e società
Attività di insegnamento: Università di Mulhouse (Facoltà di Lettere, Lingue e Scienze Umane)	- Etica - Tecniche di scrittura e pratiche espressive - Metodologie
Attività di insegnamento: CCI Campus Mulhouse	Cultura generale ed espressione
Attività di insegnamento: secondaria (scuole superiori)	Filosofia
Attività di dottorato	Rappresentante dei dottorandi della Scuola di Dottorato in Scienze Umanistiche (2021-2023)
Publicazioni scientifiche	- “Pensées politiques médiévales : compte-rendu de Gianluca Briguglia, <i>Il pensiero politico medievale</i> , Einaudi, Turin, 2018”, <i>Storiografia</i> , 24 (2020), pp. 7-11 ; - <i>La figure de la sorcière : résistance contre le destin d’un corps infâme et informe</i> , in G. Komur-Thilloy (a cura di), <i>Sorcières : des femmes libres dans l’histoire humaine</i> , L’Improviste, Parigi, 2025, pp. 315-329.
Presentazioni a congressi	- “Brunetto Latini, intellettuale totale” (Università Ca’ Foscari) - “Évolution des contacts de langues et de cultures : une réflexion sur l’identité nationale au sein d’une Europe multiculturelle” (Université de Strasbourg) - “Les frontières” (EUCOR – Université de Bâle) - “Sorcières, des femmes libres à travers l’histoire de l’humanité” (Université de Haute-Alsace, Mulhouse)

Data compilazione : 28 maggio 2025.