
Introduction. L'homme comme animal politique et parlant

Gianluca Briguglia, Sonia Gentili, Irène Rosier-Catach

Et pour ce il entent de delectacion propre a nature humaine et a amistié qui est en convivre, compaignier et converser ensemble
(Nicole Oresme *Le livre de Ethiques*, IX, chap. 16)

Le Moyen Âge hérite de sources multiples et divergentes à propos de la socialité de l'homme : l'homme est "par nature" un animal politique/social (Aristote) ; il est à l'origine une sorte de bête qui devient à un certain moment civilisé et social (Cicéron) ; il est un être parfait mais asocial, qui, du fait qu'il a fauté, se voit condamné au remède qu'est la vie en société et ses corolaires (Augustin). De même pour le langage : il est le "propre de l'homme", mais l'ange, le démon et l'animal également communiquent ; il est originel, pensé comme donnée de nature ou don divin, mais doit être appris (cf. l'expérience du roi Psammétic) ; il repose sur la convention mais est un acte individuel et volontaire ; il est le fondement au lien social mais en même temps recèle un pouvoir de nuisance qui peut sans cesse menacer celui-ci ; il permet la communication entre les hommes mais est divisé en de multiples idiomes (Babel) ; il est associé de façon variable à la nature rationnelle, affective, politique de l'homme.

Les liens entre politique et langage, vie en société et nécessité de l'intercommunication, sont pensés à partir de sources difficilement conciliables, disponibles au Moyen Âge selon une chronologie qui n'est pas celle de leur production mais de leur réception (en plus de passages précis de la *Genèse* ou du *Nouveau Testament*, citons le *De inventione* de Cicéron, *De civitate Dei* d'Augustin, l'*Éthique* d'Aristote, puis la *Politique* et la *Rhétorique* d'Aristote). Chaque modèle politique assigne au langage une fonction et une finalité différentes, qui délimitent des anthropologies particulières, et des visions de l'histoire humaine différentes. La tradition médiévale envisage ces questions anciennes dans un contexte chrétien, et, en outre, avec des manières nouvelles de penser tant l'origine que la naturalité, en admettant la fracture du péché originel, qui scinde l'histoire humaine entre un « avant » et un « après »¹, en considérant des moments distincts de l'histoire humaine (l'Eden, la cité terrestre, la cité céleste). Il le fait dans un contexte historique qui le conduit à s'interroger sur des régimes politiques et des modes de vie particuliers – par exemple celui des moines qui vivent en communauté avec pourtant l'obligation du silence, ou celui, plus radical, des anachorètes. Les deux catégories d'êtres, qui selon Aristote, sont « incivils » (*incivilis* dans la traduction de Moerbeke, en 1253a) en tant qu'inférieurs ou supérieurs aux autres hommes, seront instanciées de manière fort variable – comme le montre l'exemple du *rusticus* pris par Albert le Grand².

Le Moyen Âge va penser en latin d'abord, puis dans les langues vernaculaires, avec des *mots* sur lesquels il est essentiel de s'interroger préalablement, tant leur sens est vacillant et imprécis. Dans un ouvrage récent³, plusieurs chercheurs se sont confrontés aux interprétations antiques de l'assertion célèbre du premier livre des *Politiques* d'Aristote : « l'être humain est un animal politique et cela plus/plutôt que n'importe quel animal grégaire », en insistant d'emblée sur les enjeux cruciaux présents derrière les deux lectures possibles du comparatif *mallon*, diversement rendu par les traducteurs d'aujourd'hui. L'homme est-il politique *plus que* ne le sont les animaux grégaires (différence de degré), ou est-il et lui seul politique *plutôt que* ne le sont les animaux grégaires (différence de nature) ? Cette équivocité se répercute sur l'interprétation à donner au critère du *logos* servant à distinguer l'homme et l'animal, et à l'affirmation que l'homme serait politique *par nature*. Le Moyen Âge ne lit que tardivement ce texte, dans la traduction latine qu'en réalise en 1260 Guillaume de Moerbeke, qui tranche et rend *mallon* par *magis*. Néanmoins le problème de savoir si la différence entre l'homme et l'animal est une différence de degré ou une différence radicale reste présente, par exemple lorsqu'on abordera la notion de bestialité, ou des catégories d'êtres hybrides ou jugés tels, comme les pygmées ou les hommes à tête de chien.

En passant du grec au latin, les termes pour réfléchir, tant au « politique » qu'au « langage » vont se multiplier. La traduction du passage d'Aristote contient déjà les termes *ratio*, *vox*, *sermo*, pour ce qui a trait au langage, et les commentateurs en ajouteront d'autres, notamment *locutio*, ou des verbes comme *loqui* ou *vocare*. Les réflexions sur le parler des animaux seront nombreuses au Moyen âge, et encore davantage à partir du XIII^e siècle lorsque l'on disposera des écrits naturalistes d'Aristote. Le privilège humain sur la parole sera également contesté en considérant d'autres êtres qui semblent aussi « parler » – mais il faudra précisément déterminer en quel sens, non seulement les êtres jugés hybrides déjà mentionnés, mais aussi les anges ou les démons : le fait de pouvoir ainsi « parler » est-il lié à une certaine manière de vivre ou de vivre en communauté ? On se demandera aussi quelles conséquences a le fait de vivre sans parler, qu'il s'agisse d'une impossibilité naturelle (le cas typique est celui des sourd-muets) ou d'une décision volontaire. On verra les questions de l'origine, de la nature ou de la conventionalité du langage abordées à partir de sources multiples, plus ou moins croisées selon les auteurs, notamment les épisodes de la *Genèse* sur la nomination ou Babel, l'expérience de Psammétic (attribuée au roi Hérodote, qui plaça les en-

fants seuls dans un désert pour savoir quel serait leur premier parler), mais aussi le mythe cicéronien du *vir bonus et sapiens* qui permit par son éloquence de faire sortir les hommes de la barbarie selon le *De inuentione*, ou les passages de la tradition logique ou grammaticale sur l'imposition des noms. Sur le noyau théorique aristotélien se greffent en effet certaines images d'une grande puissance idéologique et représentative : par exemple, ce mythe cicéronien d'une parole originelle et fondatrice de la vie associative fournit la possibilité d'autocompréhension, précisément durant les XII^e et XIII^e siècles, à tant d'expériences politiques, en particulier dans l'Italie des communes ; de même, les discours scientifiques sur les animaux et leur organisation définissent, par affinité ou par différence, les confins de la vie et de la *communicatio* sociale humaine - c'est ainsi notamment qu'Albert repense en profondeur le matériel « éthologique » aristotélien, à travers les concepts d'animalité, de politicité et de langage (nourris de sources avicéniennes, médicales et biologiques).

La difficulté la plus grande, sur le plan linguistique, réside dans la variété des termes qui se tiennent derrière celui de « politique ». La traduction de l'*Éthique*, comme celle des *Politiques*, utiliseront deux termes, aux implications différentes en raison de leurs usages romains, *civile* et *politicum*⁴, qui se trouvent d'ailleurs coordonnés dans les *Auctoritates Aristotelis* : *Homo naturaliter est animal politicum et civile*⁵. Le terme *civilis* renvoie à celui de *civitas*, susceptible également de différentes interprétations : ainsi, lorsque Thomas d'Aquin s'interroge sur les êtres « incivils » dont on a parlé, il définit la *civitas* comme une *congregatio hominum* ; pourtant l'argument qui suit immédiatement, contestant l'idée que l'homme soit par nature *civile*, repose sur le fait que tous les hommes ne sont pas des « habitants des cités », tels ceux qui en sont expulsés ou qui s'occupent des travaux des champs. D'autres termes vont intervenir, à partir de sources différentes, notamment *sociale* (ou *sociabile*), que l'on trouve par exemple dans la glose d'Eustrate sur l'*Eth.* 97b7-11, qui juxtapose *politicum*, *sociale* et *communicativum*. *Socia(bi)le* s'introduit à partir de sources latines (Sénèque, Macrobie notamment) mais a aussi pour origine la traduction latine du *De anima* d'Avicenne (*esse hominis in quo creatus est non posses permanere in sua vita sine societate*⁶), que reprendra Gilles de Rome (*naturale est homini vivere in societate*), l'homme étant ainsi naturellement un animal *sociale* ou *sociabile* (*De regimine* II, c. 1). On passera de *socia(bi)le* aux vernaculaires *compagnable* puis *compagnevole* que reprendra Dante : « E pero dice lo Filosofo che l'uomo naturalmente è compagnevole animale » (*Convivio* IV IV I). Il faut insister sur ce passage d'Avicenne, que l'on rencontrera à plusieurs reprises dans les articles rassemblés dans notre volume, parce qu'il distingue l'homme et l'animal, à la fois pour leur vie associative et pour leur langage, différemment que ne le fait Aristote dans le livre I de la *Politique*. Il n'est en effet pas ici question de cité, d'institutions ou de constitutions, mais bien seulement de vie en commun ou en société. Les hommes et les animaux ont une sociabilité différente en raison de leurs natures et de leurs besoins et ont pour cela un type de langage différent. Les animaux possèdent par nature ce que les hommes doivent acquérir au moyen de

techniques, qui nécessitent un apprentissage. L'homme, dira Albert le Grand, est en ce sens un animal *disciplinabilis*. Ce sont donc ses déficiences qui expliquent que l'homme ait besoin par nature de vivre en société et de parler. Gilles de Rome retournera pourtant l'argument, les besoins devenant la marque d'une supériorité humaine : c'est parce que l'homme ne se satisfait pas de ce que lui offre la nature qu'il vit *in societate*, parce qu'il ne se contente pas du simple blé qu'il apprend à le préparer et à le cuire ensuite pour obtenir du pain. Ce thème de l'utilité et des besoins était présent dans l'Antiquité notamment dans la *République* de Platon, texte dont ne disposaient pas les latins, mais dont ils avaient des échos par des sources médiates⁷. Il reviendra au premier plan avec le passage d'Avicenne, souvent cité. Caractériser et distinguer l'homme et l'animal, pour ce qui est de leur socialité et de leur langage, soit, comme Aristote dans les *Politiques*, par la possession de valeurs morales soit, comme Avicenne, par leur natures et besoins, aura des incidences théoriques différentes. Les deux alternatives seront présentes dans les textes étudiés, et certains auteurs pourront alternativement utiliser l'un ou l'autre modèle, c'est le cas par exemple pour Thomas d'Aquin ou pour Gilles de Rome. L'idée que la différence entre l'homme et l'animal est une différence de degré sera plus facilement pensable à partir d'Avicenne. En témoigne Albert le Grand lorsqu'il compare, dans son *De animalibus*, les types de *civilitas*, de vie associative, que mènent par exemple les fourmis ou les abeilles.

Un autre terme que l'on verra intervenir est celui de *communicativum* (et *communicatio*, *communicare*), lui aussi équivoque. S'il marque tout d'abord l'aptitude à l'échange en général, le partage, la mise en commun, par différents moyens, il désigne en particulier l'échange au moyen du langage⁸. Il va ainsi, par convergence de plusieurs sources et en particulier par la diffusion d'une maxime empruntée au *Timée* de Platon, recevoir un sens linguistique qui n'était pas le sien au départ. Plusieurs des études ici rassemblées fourniront des analyses précieuses sur les différentes acceptions de ce terme. Cette équivoque n'est pas sans rapport avec celle que recouvre *conversatio* (et *conversari*). L'on pourra constater, dans les articles de notre volume, à quel point les croisements entre les termes *politicum*, *civile*, *sociale* et *communicativum* induisent, chez les commentateurs médiévaux, des questions différentes, parfois superposées, qui informent les manières de comprendre les relations entre langage et société.

Mais pour un thème aussi riche et complexe que celui de l'animal politique et parlant, la théorie n'est pas tout. Les théories aristotéliennes de l'homme comme animal doté de parole et qui s'organise politiquement portent au plan de la rationalité philosophique les idées qui circulaient déjà sur la spécificité humaine du « politique et parlant » et de la socialité, et se mêlent à d'autres modèles philosophiques, comme nous l'avons dit. Il suffit de penser à la manière dont Augustin avait déjà compliqué le cadre aristotélien, avant même qu'il soit connu des Médiévaux, en présentant une double socialité humaine, prélapsaire et postlapsaire, la première marquée par une nature humaine ordonnée de manière transparente et sans entraves, la seconde toujours située dans un rapport dialecti-

que et paradoxal avec le mal et le péché, dans laquelle la politique est le remède nécessaire pour freiner les pulsions toujours antisociales qui affectent tout être humain. Mais de fait la théorie n'est pas tout. Comprendre comment, dans la société médiévale, la nature politique et linguistique de l'homme est affirmée, niée, refondée, ne veut pas dire seulement réfléchir aux noyaux conceptuels hérités de la philosophie grecque et repensés par les Médiévaux à la lumière de sa propre réalité. Il faut en outre se demander comment se concrétise, ici, le nœud entre parole et socialité, puisque, dans toute communauté humaine « le discours [...] ce n'est pas simplement ce qui manifeste (ou cache) le désir ; c'est aussi ce qui est l'objet du désir ; et puisque cela, l'histoire ne cesse de nous l'enseigner, le discours n'est pas simplement ce qui traduit les luttes ou les systèmes de domination, mais ce pour quoi, ce par quoi on lutte, le pouvoir dont on cherche à s'emparer⁹ ». Cette suggestion foucauldienne nous a semblé a posteriori fort utile : prendre au sérieux les rapports entre *homo politicus* et *homo loquens*, qui semblent construire une réalité pour la théorie, mais également pour le concret de l'imaginaire culturel politique, implique de ne pas seulement s'arrêter au plan des purs concepts abstraits, mais également d'entrer dans celui des pratiques concrètes et des idéologies qui parcourent les différentes expérimentations culturelles.

Un cas concret qui traverse de façon transversale plusieurs contributions de notre volume est celui de l'éducation au langage. De telles pratiques règlementent non seulement son utilisation dans la sphère collective, mais également dans la sphère privée (il suffit ici de penser à l'intervention d'Albertano da Brescia et à la diffusion de ses préceptes). De telles pratiques prescrivent non seulement comment bien parler, mais aussi comment bien se taire, le silence étant historiquement lié aux limites que l'individu doit s'imposer à lui-même pour habiter la communauté. Parole, silence, fondation et origine de la politique, « origine » au double sens de début et de fondement permanent de l'expérience du *convivere* – sont ainsi les notions clefs qui, dans leurs interactions au sein d'un ensemble textuel vaste et diversifié, ont inspiré les contributions de ce volume. Un périmètre d'une telle ampleur, mais organisé selon les axes différents que nous allons décrire, a fourni la matière de questions spécifiques : la parole a-t-elle de fait un rôle central ? En quel sens ? Comment la communication peut-elle être empêchée et rendue non-humaine, bestiale ? Quelles expériences peuvent mettre en cause l'idée d'un lien entre raison, langage et communauté ? Dans quelles conditions la parole peut-elle être nocive ?

Il s'agit donc ici d'explorer les relations entre socialité et langage de la façon la plus ample, d'analyser leurs conséquences sur la manière d'envisager la communication et la vie commune, la vie solitaire, la félicité, en prenant en compte la circulation des doctrines, des textes, des pratiques et des hommes entre la France et l'Italie. Le contexte italien est particulièrement intéressant pour confronter ces différents modèles anthropologiques. Le modèle cicéronien est important pour les cités italiennes, et il s'agit alors d'un modèle « laïc », où la question théologique du péché n'intervient pas. La relation entre *rector* et *rhetor*, entre compétence politique et compétence ora-

toire, popularisée par la *Rettorica* de Brunetto Latini à partir de Cicéron, et développée par les intellectuels des « communes », et statutairement par les notaires, en est en Italie un indice majeur. C'est en Italie, en effet, que l'on a les premières analyses en langue vulgaire de ces questions de la socialité. Le travail, complexe et multiple, autour de l'*Éthique* d'Aristote, réalisé entre Bologne (l'*Etica di Aristotele in volgare* de Taddeo Alderotti, traduction du résumé de la *Summa Alexandrinorum*, résumé de l'*Éthique*) et Padoue (révision de la *Summa Alexandrinorum* dirigée par Engelbert d'Adomont) fonde, dans la langue et la littérature italienne, le lexique politique et celui de la philosophie morale, et devient la source constante des grands auteurs, du *Convivio* de Dante à la *Vita solitaria* de Pétrarque. L'idéal dantesque de l'homme comme animal politique et parlant devient la cible et l'objet de la réfutation de Pétrarque, qui marque la crise du modèle intellectuel scolastique, fondé sur la vie « aristotélicienne », citadine et universitaire, au sein d'une collectivité urbaine, lequel se voit repoussée au profit d'une vie solitaire.

Toutes ces questions, résumées dans la maxime qui leur a servi d'emblème, nous a incités à mettre sur place un vaste réseau interdisciplinaire composé de spécialistes de philosophie politique ou de philosophie morale, d'italianistes, de linguistes, d'historiens, de juristes, afin d'étudier, dans cette perspective, des œuvres relevant de genres littéraires différents, commentaires bibliques ou philosophiques, opuscules, traités, poèmes, ouvrages à orientation pratique, en latin ou en vernaculaire. Le volume ici présenté entend tenir ensemble différentes perspectives, théoriques et philosophiques, mais aussi rendre compte de la circulation entre les disciplines, ou plus exactement des passages qui se produisent entre des champs disciplinaires différents. Cette démarche nous a permis de mettre en lumière certaines analyses, de repérer certains passages remarquables présents dans les réflexions théoriques sur la politique, ou plus largement sur la *convivenza*, avec des ouvertures sur des solutions nouvelles. La structure du volume fait ainsi interagir des réflexions philosophiques et théoriques avec des questions interdisciplinaires, la pensée et l'imaginaire politique avec des expérimentations littéraires qui se configurent souvent comme des modèles de compréhension, à la recherche des conceptions et des préoccupations intellectuelles des auteurs qui ont réfléchi à la socialité/politicité de l'animal parlant.

Les communications rassemblées dans ces deux ouvrages sont le fruit des travaux menés dans le cadre d'un programme de quatre ans, sous l'égide de l'École française de Rome, avec comme partenaires plusieurs institutions, l'Université de Rome-La Sapienza, l'Université de Bologne, l'Université de Strasbourg, l'École Pratique des Hautes Études, l'UMR « Histoire des théories linguistiques » du CNRS, l'Université de Vienne, l'Institut Universitaire de France. Grâce au soutien généreux de l'École française de Rome et de ces institutions, que nous tenons ici à remercier chaleureusement, trois rencontres ont été organisées à Rome, les 16-17 mai 2013, 6-7 novembre 2014 et 2-4 décembre 2015.

La première section de l'ouvrage, *Langage, politique, sociabilité : modèles et analyses*, est consacrée aux modèles d'analyse. Il s'agit d'abord en effet de présenter les textes qui ont servi à penser la nature « politique » de l'homme et son lien au langage, de comprendre comment ils ont été produits, lus, interprétés, confrontés, selon les époques.

Carlos Lévy s'intéresse à la pensée du politique dans le monde romain. Il étudie en particulier le début du *De inuentione* de Cicéron, destiné à montrer l'importance du lien entre éloquence et sagesse. Ce mythe présente l'origine et les fondements de la cité comme dus à l'intervention d'un personnage providentiel, « un homme grand et savant », qui parvint, par son discours, à sortir les hommes de l'état de bestialité où ils se trouvaient. Ce passage, que Cicéron reniera ensuite, aura une grande fortune par la suite, et on le retrouvera mentionné de fait dans plusieurs des articles ici présentés. L'auteur montre l'opposition entre l'épicurisme et le stoïcisme dans leur explication du politique. Le fondement de la première, que l'on retrouve chez Lucrèce, est le principe de plaisir et d'intérêt, qui se manifeste dès la naissance mais peut varier dans ses modalités d'existence historique, alors que la théorie stoïcienne, reprise par Cicéron dans le *De finibus*, se fonde sur l'idée d'une socialité instinctive et naturelle, à laquelle l'homme devrait ensuite s'adapter.

Marco Toste reprend les thèmes de la naturalité et de l'origine de la société et de la sociabilité, en revenant sur l'existence assumée par C. Nederman de trois modèles distincts qui seraient au fondement de la pensée politique médiévale, Cicéron, Augustin, Aristote : le modèle augustinien soutiendrait que l'homme, dans son état postlapsaire, n'a plus aucun désir d'association, le modèle aristotélicien à l'inverse que ce dernier est naturel et donc au-delà de sa volonté, le modèle cicéronien serait une sorte de mixte puisque l'association humaine dépendrait d'un contrat entre les hommes. Pour discuter cette hypothèse, Toste présente une analyse de quatre chapitres du *Defensor pacis* où Marsile de Padoue aborde la sociabilité humaine et l'origine de la société, en montrant les sources sur lesquelles il s'appuie. La conclusion de l'auteur est que l'analyse du *Defensor Pacis* est en majeure partie basée sur le *corpus aristotelicum*, et confirme que les *Politiques* (et ses commentaires) eurent un considérable impact sur la pensée médiévale en ce qui concerne la conception de la sociabilité humaine.

Juhana Toivanen considère de façon différente la question du caractère naturellement « politique » de l'homme, à partir de la dichotomie, posée par Aristote, entre les entités naturelles – qui ont un principe de mouvement et de changement interne, et les entités artificielles ou artefacts – dont la forme implique l'intervention d'un agent. Les auteurs des XIII^e et XIV^e admettent la naturalité d'institutions humaines comme la famille, la communauté politique ou le langage, tout en maintenant le rôle essentiel joué par la volonté et le choix (*electio*) dans leur constitution, ce qui mènerait à repenser la distinction entre art et nature et à étendre le concept de nature. La nature ici considérée n'est pas ce qui résulte d'un développement naturel, mais ce qui résulte d'une inclination naturelle. Cette dernière acception n'exclut pas, comme nous l'avons déjà vu précédemment, qu'un choix puisse intervenir dans la mise en mouvement de cette inclination.

On le voit avec l'exemple de l'homme et la femme, qui ont par nature un désir de reproduction, mais sont en même temps, en tant qu'êtres dotés de raison, libres de choisir leur partenaire et leur mode d'association. Pour ce qui est de l'association humaine, un auteur comme Pierre d'Auvergne considère la liberté de choix comme s'étendant jusqu'à celle de vivre en solitaire. La réponse, pour la vie en association comme pour le langage se fonde sur l'articulation entre d'un côté, une inclination naturelle, et de l'autre l'actualisation de cette inclination par le choix, choix de constitutions différentes dans un cas, choix de langues humaines conventionnelles et variées.

Le second ensemble d'articles, *Le langage dans la cité*, a trait aux relations qu'entretient le langage avec le politique dans la sphère publique. Émerge ainsi, dans des contextes différents, appuyé sur des sources et références multiples, son rôle de lien social, de facteur d'unité, ou au contraire de discorde, qu'illustrent certaines métaphores caractéristiques.

Pour Jean de Salisbury, comme le montre **Christophe Grellard**, la défense des arts du *trivium* est intrinsèquement liée à un projet politique. Le bonheur requiert la raison et le langage, ou plus précisément l'éloquence, et dépend de la vie en société. Cornificius, ennemi de l'éloquence devient par là-même ennemi de la cité et de la vie politique. Jean invoque notamment un argument, qui sera donné au siècle suivant à partir d'Avicenne, celui de l'incomplétude humaine, qui aurait ici été précisément voulue pour contraindre les hommes à s'associer et à communiquer, afin de palier leurs défauts et manques. La charité est la vertu qui rassemble les hommes à la fois dans la chrétienté et dans la cité, en subsumant les vertus cicéroniennes d'amitié et d'honnêteté. Elle possède ici une dimension affective, qui est portée par le langage dans sa fonction de lien social, sa fonction phatique. Cette fonction peut se déployer dans un sens positif, avec le conseil privé et le franc parler – qui requièrent du locuteur justesse et sincérité et du prince auditeur patience et tolérance à l'égard de la critique –, mais aussi dans un sens négatif, avec la flatterie et l'usage séditieux du langage, qui sapent le fondement de la vie en société, et seront par la suite rangés sous les péchés de langue.

Johannes Bartuschat revisite un des moments du cicéronianisme médiéval représenté par les réflexions politiques et littéraires de Brunetto Latini et de Bono Giamboni. Ce dernier reprend la *Rhetorica ad Herennium* pseudo-cicéronienne, et la lit à la lumière du *De inventione*, pour tenter de construire un équilibre entre savoir « parler » et être capable d'agir, que la politique même de l'âge communal exigeait. Brunetto Latini, pour sa part, a un véritable programme de traduction en vulgaire et de commentaire des oeuvres cicéroniennes. Ce qui est le plus intéressant, toutefois, est de voir comment, à partir de la conviction de l'utilité du parler bien, existe chez les deux auteurs un programme éducatif des citoyens qui va au-delà de la pratique de la mise en vulgaire et qui se transforme en une véritable expérimentation, linguistique et politique tout en même temps. Si Bono Giamboni arrive, à travers ses traités sur les vices et les vertus, à un projet de refondation de la cité, Brunetto Latini confie par contre aux vers du *Tesoretto* la critique des *milites* urbains et de

la noblesse, appelés maintenant à participer aux projets de la commune.

À partir d'une étude minutieuse des sources, et notamment de l'*Histoire ancienne jusqu'à César* de Wauquier de Denain, **Elisa Brilli** étudie la portée des passages du *Trésor* de Brunetto Latini où l'épisode de Babel est évoqué. Nemroth, le géant instigateur de la tour, parfois considéré comme le premier tyran, prend chez Brunetto une autre figure, moins négative. Selon Brunetto, le géant changea sa langue de l'hébreu au chaldéen, et revenu de Perse à Babylone, « enseigna au peuple une nouvelle loi, et les gens commencèrent à adorer le feu ». Nemroth se voit ainsi assigné un rôle de fondateur – fondateur d'une cité par ses lois et d'une religion par un nouveau culte. Ce rôle peut alors être rapproché de celui que joue le « saige homie bien parlant » à l'origine de l'« ordre de humane compaignie », selon le mythe du *De inuentione*, repris par Brunetto au début du livre III. Le rapprochement des deux mythes se voit confirmé dans la troisième mention de Babel : Nemroth y est alors présenté, de façon tout à fait inédite, comme le responsable des discordes et des guerres qui virent le jour après le péché originel ; or cet état de barbarie, comme dans le mythe cicéronien, ne put être dépassé que par la fondation d'institutions sociales et politiques, au moyen de lois et de droits communs. La diversité des gouvernements se retrouve ainsi associée à la diversité des lois et des langues, sans connotation négative. Il est à noter que l'épisode de la Tour de Babel noue de façon exceptionnelle la question du langage à celle d'un projet politique. Comme on sait, l'épisode a suscité des commentaires variés, dans les mondes juifs, chrétiens et musulmans. L'évaluation morale en est généralement négative, à l'exception notable de Brunetto et de Dante, la punition divine ayant eu pour double conséquence la confusion des langues et la dispersion des hommes : « par des langues diverses furent dispersés les hommes sur la terre, comme il plut à Dieu » dit Augustin. La diversité se voit ainsi assignée une connotation elle aussi négative, opposée à un idéal d'unité¹⁰.

Poursuivant ses travaux consacrés au *dictamen*, **Benoit Grévin** explore ici un ensemble de textes qui donnent à comprendre la manière dont les notaires concevaient leur propre fonction dans la société. Les autoreprésentations de la fonction notariale se lisent surtout d'abord dans les prologues des *artes dictaminis*, qui fleurissent au début du XII^e siècle, axés sur la dimension rhétorique de l'écriture, avec un accent mis sur les procédés de variation stylistique, mais aussi dans les *artes notariae*, qui naissent plus tard, et en constituent le complément, avec une attention portée aux mécanismes juridiques liés à la profession notariale. Ces autoreprésentations, marquées par l'emploi de métaphores codées, souvent d'origine biblique, offrent des descriptions précises et riches d'enseignement sur les divers rôles que s'assigne le notaire, notamment celui de lien social (indispensable dans une société pensée comme en risque de décomposition), ou, pour les notaires du roi, de diffusion de la parole royale, de médiation entre le roi et ses sujets, parfois comparé à celui des Évangélistes répandant la parole divine.

Francesca Roversi Monaco, en se concentrant sur la construction de la mémoire historique, à travers les sour-

ces que constituent les chroniques, qui possèdent comme fonction d'agir sur le présent, en décrit les caractéristiques en utilisant l'expression “parole efficace”, modifiée par rapport à la valeur qu'elle a dans le contexte des débats sacramentels, où “la parole fait” – pour se reporter à la légitimation idéologique qu'effectue l'historiographie. La mémoire citadine, à travers l'écriture du passé, met concrètement en oeuvre cette dynamique d'auto-compréhension que d'autres articles du volume ont déjà abordée, mais toujours en faisant référence à des projets d'individus ou d'autres. Pourtant, les sources ne parlent pas toujours sur un mode explicite, et le langage politique ne se coule pas toujours entièrement dans le genre des chroniques. L'écriture historique, par exemple dans le cas de Bologne, a aussi à faire avec la perte, avec les lacunes de la mémoire, avec la césure historique.

Un autre type d'agir politique à travers la parole est celui que **Paolo Evangelisti** repère dans le traité *Sur la Monnaie* et dans le commentaire en vulgaire de l'*Éthique* d'Aristote de Nicole Oresme. La parole qui intéresse Oresme est celle qui est pleinement insérée dans la communauté sociale, capable de trouver ou de construire la valeur et l'utilité des choses : il s'agit d'un agir de type économique. De cette façon “communication” et “commutation” sont un des couples conceptuels engendrés non seulement par la présence d'une communauté, mais aussi par une parole sociale qui lie ensemble nature et convention et qui représente originellement un des traits propres de l'animal politique et parlant. Du reste, comme l'ont montré les travaux de Serge Lusignan et d'autres chercheurs¹¹, Nicole Oresme marque un tournant dans l'histoire des liens entre langage et politique, en ce qu'il traduit en français, pour Charles V, en 1370, le *Livre de Politiques*, le *Livre de Yconomiques* et le *Livre de Éthiques*. Ces traductions ainsi que les gloses qui les accompagnent, mais aussi les glossaires où l'auteur rend compte des néologismes qu'il forge, sont constitutives d'un seul et même projet politique. C'est à l'étude des réflexions d'Oresme qu'est consacrée l'étude de **Sophie Serra**. Sa vibrante défense du français s'appuie de façon essentielle sur le rôle qu'il attribue à la communication linguistique en vernaculaire dans la cité¹². Oresme considère la *translatio studiorum* comme une *translatio linguarum*, mais si, pour Roger Bacon, le point d'arrivée en était le latin, il est pour Oresme le français, comme l'avait été pour Dante le vulgaire italien. Mais il y a plus pour Oresme, qui y ajoute la *translatio imperii*, et décrit la succession des diverses *policies*. L'auteur, dans sa longue argumentation contre cette « fiction » qu'est pour lui la monarchie universelle, s'appuie à plusieurs reprises sur la « diversité des langages ». Alors que Dante parlait de la reconnaissance de la diversité postbabélique des langues pour soutenir la nécessité d'une *reductio ad unum*, en matière linguistique et politique, Oresme le fait à l'inverse pour plaider en faveur de la diversité des pouvoirs et des régimes politiques. La communication civile, indispensable à une vie en communauté harmonieuse et pacifique, ne peut exister qu'à l'intérieur des bornes, limitées, d'une cité souveraine, coexistant avec les autres cités.

Les métaphores entre le corps de l'être vivant et le corps politique, dont les exemples et les significations subissent des variations au cours des temps, ont fait l'objet

de nombreuses études. Le cas de Gilles de Rome, examiné ici par **Costantino Marmo**, est particulièrement intéressant à cet égard en ce que Gilles est à la fois l'auteur du premier commentaire latin sur la *Rhétorique* d'Aristote et celui d'un des ouvrages les plus diffusés du Moyen âge, le *De regimine principum*, écrit pour l'instruction de Philippe le Bel, qui connut rapidement des traductions dans plusieurs langues vernaculaires. Des quatre types de métaphores présentes dans son commentaire à la *Rhétorique*, parfois illustrées par des exemples qui, mal compris, sont interprétés dans un sens politique, Gilles retient surtout ensuite, dans le *De regimine*, la *similitudo*, pour penser le politique sur le modèle d'un processus naturel, l'art étant l'imitateur de la nature. Il se sert notamment de métaphores médicales, pour mettre par exemple en parallèle les remèdes prescrits par le médecin, qui doivent être mesurés et adaptés au but final, et ceux que doit appliquer le roi pour maintenir le royaume en bonne santé. D'autres métaphores servent à établir qu'un gouvernement unique, telle la monarchie, est préférable, par exemple celle des abeilles, ou encore celle du corps gouverné par une âme unique.

La pensée de l'homme comme animal politique et parlant ne se déploie pas uniquement au sein des traités ou commentaires pouvant relever disciplinairement de la politique, mais également dans ceux qui appartiennent à l'éthique et au droit, qui confirment, sur le plan des termes comme de leurs contenus, les liens entre les différentes problématiques déjà mentionnées (modes de vie, régimes, sociabilité, etc.). Les trois premières contributions de la troisième section de l'ouvrage, *Langage, éthique et droit*, se centrent sur les commentaires à l'*Éthique* à Nicomaque : Irene Zavattero étudie dans sa contribution les commentaires artiens sur cet ouvrage, tandis que Iacopo Costa se penche sur les premiers commentaires écrits par des théologiens, ceux d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin, et Carla Casagrande s'intéresse aux vertus morales nécessaires à la communication entre les hommes.

C'est à travers *EN I 5, 1097b11* que le Moyen âge prend connaissance de l'adage aristotélicien, avec le terme *civilis* souvent synonyme de *moralis*. **Irene Zavattero** rappelle d'abord ici les conclusions de ses travaux précédents, à savoir que les premiers commentaires de l'*Éthique*, qui se fondaient sur la traduction partielle de Burgundio de Pise (*Ethica vetus* : livres II-III et *Ethica nova* = livre I et fin du livre III, apr. 1150), ne semblent pas concernés par la dimension sociale de la vie de l'homme, mais plutôt sur le perfectionnement moral de l'individu en vue de l'atteinte de la félicité. La seconde génération de commentaires artiens, composés dans les années 1280-1305, commentent l'ensemble de l'*Éthique*, disponible grâce à la traduction de Robert Grosseteste, accompagnée de celle du commentaire de Simplicius (1246-47). Entre les premiers et les seconds, se situent d'une part les commentaires influents d'Albert le Grand et Thomas d'Aquin, d'autre part la traduction des *Politiques* d'Aristote. La socialité humaine y est ici un thème présent, diversifiée selon les trois types de vie sociale, *monastique*, *économique* et *politique*, dont s'occupe chacune des trois branches des sciences morales. L'homme, en raison de son imperfection naturelle, doit vivre en so-

ciété et « communiquer avec les autres » (au double sens d'échanges matériels et sociaux et d'échanges linguistiques) pour pourvoir aux besoins de son corps et à la perfection de son âme – on retrouve ici à la fois la perspective morale, axée sur la transmission des valeurs morales et la perspective avicénienne, axée sur les besoins, sans toutefois que les commentateurs de l'*Éthique* s'intéressent particulièrement à la différence entre l'homme et l'animal à partir de la considération de leurs modes d'expressions, comme le font les commentateurs des *Politiques* ou du *De animalibus*. Un des thèmes importants, dans les commentaires de l'époque, est celui de la félicité. Le thème de la sociabilité naturelle est développé à partir de la confrontation entre les deux types de félicité, la « félicité pratique » (ou « politique ») et la « félicité contemplative », avec des réponses visant à articuler à la fois la nécessité de la première et la supériorité de la seconde, qui correspond la fin de l'homme. La diversité des réponses rejaillit sur le jugement porté sur la vie solitaire et la nécessité d'échanges amicaux – un thème que l'on retrouvera dans plusieurs articles.

Iacopo Costa s'intéresse à la réponse d'Albert le Grand à ces mêmes interrogations, dans son premier commentaire sur l'*Éthique*, écrit en 1250, avant la traduction des *Politiques*. Sur le plan de l'utilité, la félicité active est supérieure, puisque les conditions matérielles sont nécessaires au développement d'une activité contemplative et que l'activité vertueuse est indispensable au bien-être de la communauté ; mais sur le plan de sa valeur intrinsèque, la félicité contemplative l'emporte, puisqu'elle contribue à la réalisation de l'intellect, la faculté la plus élevée en l'homme¹³. Que l'amitié, fondée sur l'échange de paroles, soit au fondement de la sociabilité proprement humaine est une conception partagée, mais elle va susciter des questions nouvelles au XIII^e siècle, lorsqu'on l'envisage en relation avec la félicité¹⁴. À la question de savoir si le contemplatif a besoin d'amis, Albert répond d'abord que ce n'est le cas que par accident, le sage étant autosuffisant. Dans le second commentaire, tenant compte de l'enseignement des *Politiques*, il soutient par contre que les amis sont requis pour les deux types de félicité, l'homme heureux devant « communiquer », c'est-à-dire diffuser le bien à ses proches. À la même question, Raoul le Breton répondra par la négative : si la félicité pratique requiert des amis utiles, aimables ou vertueux, cette présence est un préalable à l'activité contemplative, mais pour cette dernière en elle-même, le sage n'a pas besoin d'amis ; Buridan, comme le rapporte Irene Zavattero, répondra par la positive, considérant que l'activité contemplative est toujours dépendante des besoins matériels, pour lesquels la présence d'amis est essentielle. Dans son commentaire sur les *Politiques*, Thomas d'Aquin pense les relations entre langage et vie de l'homme *in multitudine* en accentuant, comme Aristote, la dimension morale. Soulignons néanmoins la différence avec le *De regno*, puisqu'ici c'est le thème avicénien des besoins qui préside à la démonstration de la naturalité de la communauté sociale et politique, de la division corrélatrice du travail et de la société en collectivités distinctes, et explique la fonction du langage¹⁵.

Carla Casagrande analyse comment les commentateurs de l'*Éthique* conçoivent les trois vertus qui régissent

les échanges en paroles et en actes dans la vie en société (*EN* IV, 12-14). La première vertu, dépourvue de nom, est semblable à l'amitié mais exempte de toute dimension affective, et s'oppose à deux vices, consistant à être trop complaisant, ou au contraire belliqueux ; la seconde, elle aussi innommée, enseigne à parler et agir véridiquement et contraste avec la vantardise, qui consiste dans l'amplification de ses propres mérites, ou avec la réticence, qui réside à l'inverse dans leur atténuation ; la troisième, l'*eutrapélie*, permet de se détendre en s'amusant, au moyen de propos adéquats, sans donc tomber ni dans l'excès de ceux qui veulent faire rire à tout prix ni de celui des grincheux qui s'irritent de toute plaisanterie. Ces vertus sont commentées à la fois dans les commentaires sur l'*EN*, et dans les traités sur le bon gouvernement. Pour les commentateurs, il s'agit bien de vertus sociales, ou civiles, qui règlent la communication entre les hommes, et les nécessités de la *convivenza*, de la vie en commun. Elles permettent, grâce aux règles qui en régissent l'application, à la fois d'en favoriser la réalisation harmonieuse et d'éviter les écueils qui risqueraient de la mettre en péril. La dimension verbale de ces vertus est accentuée dans le commentaire de Thomas sur l'*EN*. Elle se manifeste notamment dans le nom qu'il attribue à la première vertu, *affabilitas* (à partir de *fari*, parler), vertu qui doit être mise en œuvre dans tout échange linguistique. Dans la *Somme*, la vérité en jeu avec la seconde des vertus est une obligation morale que l'homme, en tant qu'animal social, doit à son prochain, et qui est indispensable à la conservation de toute société humaine. L'*eutrapélie*, quant à elle, devient une vertu ayant une finalité ludique nécessaire au repos et au divertissement, manifestée dans des actes et non plus dans des paroles. Ces réflexions d'Albert et de Thomas marqueront durablement le traitement de ces mêmes vertus dans les commentaires ultérieurs sur l'*Éthique*, avec certains développements remarquables. C'est le cas avec Gérard Odon ou Jean Buridan, quand ils commentent les trois vertus en insérant des développements tirés du premier livre des *Politiques*, du *De inventione* ou du *Perihermeneias*, pour insister sur la naturalité du langage ou sur l'importance de la *communicatio* en paroles et en actes. Carla Casagrande conclut cette étude en montrant la « perméabilité » entre ces commentaires sur le quatrième livre de l'*EN* et une littérature morale et pastorale, celle des péchés de langue, qui développe cette même éthique de la parole en société.

Comme l'écrivent **Marie Bassano** et **Raphaël Eckert**, le droit se donne pour mission de produire un discours de vérité destiné à réguler les liens sociaux et politiques des sujets, mission assumée de façon différente mais complémentaire par le droit canon et le droit civil. La séparation des deux fors, judiciaire et pénitentiel, décidée au IV^e concile de Latran en 1215, est un événement majeur qui, en détachant le crime du péché, la peine de la pénitence, le rôle du juge de celui du confesseur, redéfinit la mission de l'Église et les rapports entre sphères temporelle et spirituelle¹⁶. À la fois producteur et interprète des normes, le droit doit s'adonner à un travail sur le sens des mots, en réfléchissant sur la priorité à donner à l'« esprit » (*mens*) de la loi ou aux mots (*verba*) dans leur énonciation littérale, et aux règles spécifiques qui président à l'interprétation et à l'application des textes juridiques.

Cette application, réalisée par le moyen de la qualification, se heurte à la diversité des faits, des circonstances et des autorités, à la conflictualité des situations, qui conduisent le discours juridique à intégrer l'opinion et le vraisemblable et à repenser la vérité comme émanation de l'autorité qui l'investit et qui l'énonce¹⁷.

Giacomo Gambale poursuit ici ses travaux sur la lecture juridique de l'*Inferno* de Dante réalisée par son fils, Pietro Alighieri, dans les années 1359-1364. Pour Pietro, l'*Inferno* n'est autre qu'une « spéculation poétique » sur les différents types de crimes. Les crimes sont évalués comme autant d'infractions au « lien naturel (*vinculum naturale*) que les hommes doivent respecter », au pacte social de confiance mutuelle qui constitue le fondement de la *convivenza* et des relations entre les personnes d'une famille, entre les amis, entre les membres d'une même cité. Dans sa lecture, Pietro, utilisant les catégories du droit (en particulier la répartition en quatre types : *facto*, *dicto*, *scripto* et *consilio*), systématise ces infractions, les nomme et les redéfinit, les distingue selon leur caractère volontaire ou involontaire. Comme le dit Giacomo Gambale, l'*Enfer* perd ainsi sa dimension théologique pour devenir un véritable traité pénal, associant, par la loi du *contrapasso* un crime à une peine, contribuant ainsi à la « sécularisation » de la *Comedia*. Repensés dans cette perspective à la fois politique et juridique, les « péchés de langue » prennent une physionomie nouvelle. Cette lecture de Pietro fait ressortir la dimension verbale des péchés dans la *Comedia*, et par là-même comprendre la nature et les fonctions reconnue à la langue, dont toute utilisation frauduleuse (par les blasphémateurs, semeurs de discorde, hypocrites et autres) est un danger pour la cité.

Dans la quatrième section *Représenter et imaginer* la création des images est étudiée en contexte tant littéraire que doctrinal, comme instrument de représentation des limites de la politicité humaine, mais aussi pour mieux comprendre certains modèles de socialité et antisocialité. Le point de départ est fourni par deux cas parmi les plus anciens de la littérature française et italienne, et par là même fondateurs, en un sens, et excentrés, de l'autre, par leur isolement initial : le *Roman de la Rose* et Guittonne.

En s'intéressant au *Roman de la Rose*, **Marco Nievorgelt** laisse de côté l'aspect politico-féodal, plus connu des chercheurs, pour se concentrer sur le noeud entre langage de la poésie et tromperie, incarné sous le nom du personnage allégorique de *Faux-semblant*. Pour ce thème également¹⁸, la situation française est opposée à la situation italienne, mais cette fois-ci en sens inverse. Sur le plan politique, la poésie française est née ancrée dans le monde féodal tandis que la poésie italienne, quoique née féodale à partir du modèle français transplanté à la cour sicilienne de Frédéric II, devient tout de suite municipale avec sa continuation toscane et guittonnienne. En ce qui concerne la réflexion sur la poésie, en revanche, la *Rose* propose une position moderne et « contingentiste » dont l'Italie ne retrouvera la voix qu'avec Boccace. Dans la *Rose*, la poésie n'est pas éternelle, et sa vérité est liée à l'expérience, à la transformation, en bref, à une réception du texte qui fait un tout avec l'aventure narrée par le texte même. Dans la réception italienne de la *Rose*, et en particulier dans le *Fiore*, on voit « la tentative d'étouffer ou

modérer le scepticisme de Jean de Meun vis-à-vis du statut épistémologique de la poésie et du rôle du poète en tant que médiateur de vérités philosophiques et métaphysiques », écrit Nievergelt dans sa contribution. La connexion entre la poésie et la vérité éternelle – celle qui, de fait, avait été promue par la *Consolatio* de Boèce, où la poésie élégiaque et passionnelle est chassée au profit de la poésie philosophique – continue à dominer (dans la *Divine Comédie* de Dante, et même dans la solution extrême de la poésie non allégorique de Cecco d'Ascoli) jusqu'à la révolution boccacienne. Guittone, pour sa part, a été et demeure une *crux desperationis* des études médiévales en raison de la difficulté de sa langue – et on ne dispose pas, à ce jour, d'une paraphrase satisfaisante pour une grande partie de sa poésie – c'est pourquoi l'excellent travail accompli par Claude Margueron au sujet de ses sources doit maintenant être révisé à la lumière du nouveau cadre dans lequel ces sources se trouvent aujourd'hui placées¹⁹. L'article d'**Enrico Fenzi** marque un progrès objectif dans la compréhension de l'importante chanson politique *O dolze terra aretina*, non seulement en confirmant sa nature d'intervention politique au sens strict du texte, qui lui avait été refusée par les interprètes précédents, mais également en clarifiant la relation entre la dimension concrètement politique et la dimension morale présentes dans le texte : « Une technique précise pour laquelle Guittone est un maître », qui consiste à obtenir « l'effet-vérité [...] fondant la morale maximale sur un comportement concret et historique », écrit Fenzi. Guittone ancre le jugement sur les événements dans le principe aristotélicien du bien commun. La poésie politique en Italie se développe donc sous un signe opposé à celui de la féodalité qui caractérise ses prédécesseurs et ses modèles au-delà des Alpes.

Au seuil de l'humanisme, qui accorde une place centrale, au sein du débat politique florentin, à l'opposition entre vie active et vie contemplative, les trois royaumes dantesques de l'au-delà se voient également donnés une clef de lecture morale, *c'est-à-dire*, politique : aux extrêmes de la communauté humaine, situation de purgatoire intermédiaire, se situent, respectivement, l'état moralement inférieur et infernal de l'homme-bête et l'état supérieur, paradisiaque et solitaire de l'homme en état de sainteté. Benvenuto, dont nous pouvons suivre les raisonnements dans la contribution de **Luca Fiorentini**, synthétise ainsi la définition de l'antisocialité aristotélicienne et l'exaltation de la solitude stoïcienne et pétrarchienne.

La revalorisation boccacienne du rapport entre langage de la poésie et contingence émerge de l'article de **Sonia Gentili** consacré à la « solitude des poètes ». À la représentation de la poésie amoureuse par Pétrarque comme un état négatif dans lequel toute capacité humaine, sociale et relationnelle est dévorée par l'omniprésence de la passion, correspond, chez Boccace, la valorisation opposée du potentiel gnoseologique des passions – qui n'est ici, par contre, jamais antisociale – dans la double dimension de l'expérience et de l'étude, c'est-à-dire de la lecture du texte littéraire dont le propre consiste précisément, selon le Certaldese, dans cette représentation de la dimension contingente et des passions, que non seulement la tradition boécienne avait rejetée avec les Muses poétiques²⁰, mais aussi que les traités sur la parole avaient condamnée

comme facteurs de déséquilibre et de désintégration de la société²¹.

À la solitude d'origine passionnelle du poète d'amour, Pétrarque oppose un modèle anthropologique d'isolement différent, le modèle ataractique du sage. Ce nouveau modèle de *theoretikos bios*, d'origine plus stoïcienne que aristotélicienne, absorbe des récits et des thèmes d'origine monastique et hagiographique. Dans la contribution de **Giuseppe Cirone**, la source hagiographique grégorienne ressort comme profondément assumée par Pétrarque dans *De vita solitaria* et, comme nous nous pouvions maintenant nous y attendre, elle est assumée, mais en changeant de sens dans le *Decameron* de Boccace.

Le groupe d'articles qui clôt cette quatrième section partage la même préoccupation, celle de voir à l'œuvre certaines représentations de la politique humaine à travers leur opposé, véritable ou présumé, c'est-à-dire à travers certains cas limites d'antipoliticité possible, fonctionnant ainsi selon un registre imaginaire, et non seulement argumentatif. C'est comme si l'on craignait que, au cœur même de l'humanité politique et parlante, s'installe un contraire irréductible et brutal, voire monstrueux, comme le montrent les articles de Briguglia, Falzone et Montanari, qui remettent en cause l'idée d'une séparation entre les êtres humains et bêtes, ce qui revient précisément à réaffirmer le lien entre politique et langage.

Gianluca Briguglia se concentre sur différentes évocations, de nature hétérogène, d'êtres fantastiques, telles que les pygmées, le géant Nembrot et surtout les cynocéphales, qui toutes font apparaître une relation particulière entre l'élément linguistique et l'élément politique. L'aboiement du cynocéphale, le langage halluciné des pygmées, le cri incompréhensible du géant renvoient à une prétendue incomplétude linguistique qui est aussi la confusion du politique. S'agit-il encore d'êtres humains, intégrables dans le périmètre large de l'humanité, comme l'a peut-être voulu Augustin, ou au contraire leur ressemblance avec les hommes a-t-elle pour fonction d'abolir la frontière entre l'homme et le bestial au détriment de l'animal politique et parlant ? Dans ce cas également, les éléments imaginatifs et symboliques s'opposent à l'idée d'une humanité seulement rationnelle et soulèvent le doute que, même dans la citadelle de la politique et du langage, un noyau de bestialité pourrait encore trouver place.

Est en revanche essentiellement aristotélicien l'imaginaire que **Paolo Falzone** reconstruit dans la pensée de Dante, comme en témoigne la présence d'exemples bestiaux dans plusieurs de ses œuvres. Ce qui ressort, entre autres, c'est une tension entre la figure du philosophe en tant que modèle d'une humanité qui s'exprime par la raison, qui exerce la noblesse propre à l'être humain, et la dégradation de cette noblesse dans les figures bestiales qui ont renoncé aux relations mutuelles, au langage, à la socialité. Les sources littéraires et philosophiques sont nouées ici pour dessiner une oscillation entre l'humain et le sauvage, qui est également le sujet des débats scolastiques de l'époque.

Angelica Montanari analyse un cas encore plus radical, celui de la représentation d'un pouvoir tyrannique et cannibale, qui dévore littéralement le corps des ennemis, empêchant toute communication possible et faisant

du corps politique en son ensemble l'objet d'une dévoration qui nie les conditions reconnues à l'humain. Le cannibalisme du tyran est ainsi appuyé sur la littéralité tragique du geste dévorant, mais il devient une métaphore encore plus terrible que la consommation bestiale de toute relation. En analysant des textes littéraires, philosophiques, les chroniques et les légendes et en faisant dialoguer différents corpus textuels, jaillit une anthropologie complexe, dans laquelle le mutisme du dévorateur représente le pôle sauvage qui peut toujours être converti en son contraire, la profération de paroles et de discours qui humanisent parce qu'ils réinstaurent la communication et donc la communauté.

Ainsi, la communication n'est pas toujours à titre premier le langage, même si la parole en est l'instrument humain par excellence, mais elle est toujours « mise en commun », capacité d'échange. Cette capacité est-elle suffisante pour donner le cadre adéquat à l'expérience politique humaine ? De la plupart des auteurs et des textes dont il est question semble émerger une inquiétude, ou peut-être même une véritable peur, que ce ne soient pas seulement les frontières humaines qui soient floues, mais que, dans l'humanité elle-même, subsistent des éléments toujours actifs d'une sauvagerie aux contours imprécis. La figure surprenante du tyran cannibale en est peut-être l'exemple le plus manifeste. Ici, l'absence de parole n'est pas le silence qui enrichit et donne du sens, comme dans l'expérience monastique ou poétique, mais l'écart qui donne son sens et ses règles à une communication génératrice de sociabilité, elle est plutôt le signe de la destruction de la communauté, toujours prête et à tout moment à se déchaîner. La bouche qui ne parle pas parce qu'elle s'applique à un « fiero pasto » de la politique rappelle en ce sens l'accusation de Marsile de Padoue par Jean XXII d'être « non pas un berger, mais un dévorateur du troupeau du Christ ». Cette métaphore semble rendre concrète la peur que la raison, qui définit l'humanité dans les théories des philosophes, ne soit pas vraiment le principe directeur. Les monstres de Dante, évoqués dans plusieurs contributions du volume, sont en ce sens en même temps une tentative pour expulser le non-rationnel du champ de l'humain, et l'expression du doute qu'une telle expulsion soit impossible, quoi qu'en ait dit d'Aristote. De même, en sens inverse, les hurlements de cynocéphales semblent établir un pont entre l'animalité bestiale et l'humanité. Mais si la situation est bien celle-ci, à qui revient donc d'établir un ordre, une direction, un projet de *convivenza* ? Les réponses qui émergent des contributions sont nombreuses et variées. Le Dante « monstrueux », qui manifeste de telles préoccupations, pose comme modèle d'une pleine humanité le philosophe, la figure qui est la plus proche de l'exercice réussi de la rationalité et du contrôle de soi, arrivant presque à lever l'inquiétude que l'irruption de la bestialité avait imposé. À l'inverse, il revient à cet animal politique et parlant très particulier qu'est le prophète de tenir ouvert cette angoisse par rapport à futur prochain, puisqu'il se pose en même temps comme porteur d'une connaissance externe à la communauté - et que la communauté ne peut produire - et comme membre qui prétend structurer les destinées et le cours des actions. Il est intéressant de noter que les cas ici étudiés, même s'ils portent seulement sur des exemples des XIII^e

et XIV^e siècles, mettent en question des modèles de rationalité politique, qui, pourtant, s'intègrent parfaitement dans des pratiques politiques et idéologiques concrètes.

Les communications de la cinquième section, *Agir par le silence et la parole*, portent sur des pratiques particulières de la vie chrétienne médiévale (le silence monastique, la parole prophétique, la prédication) ou considèrent des catégories d'êtres (anges et démons) qui sont également engagés dans des relations, entre eux ou avec les hommes, mettant en jeu des formes de communication linguistique.

Si, chez l'homme la nature sociale est liée à l'usage de la parole, selon diverses modalités, comment penser le silence, surtout lorsqu'il est librement choisi, et qu'il l'est par des hommes vivant néanmoins dans des communautés ? C'est à cette question qu'est consacré l'article de **Patrick Henri**, qui l'envisage sous un angle particulier, celui du silence « disciplinaire », en vigueur dans les communautés monastiques. Ce silence est la forme que prend l'interaction dans un cadre hiérarchique donné, celui que le moine doit respecter face à son supérieur, sauf à être interrogé. Il est donc la marque de l'obéissance et de l'humilité, et en tant que tel codifié dans les règles monastiques. Le contrôle de la langue et les fautes répréhensibles dans son usage, de même que les sanctions correspondantes, vont être précisément décrites, donnant matière à des traités spécialisés sur les vices ou péchés de langue. Le silence, opposé à toute prise de parole virulente, déplacée ou agressive, et devant seulement être interrompu par les louanges et les chants, est considéré comme la condition d'une vie paisible dans la communauté. Le langage par signes, utilisé par les moines à partir du X^e siècle, devint pratique courante même s'il put donner lieu à des abus qui furent également dénoncés. Les moines vivaient ainsi à la fois dans la solitude et dans la compagnie et l'amitié des autres, en se parlant dans un « mutuel silence ».

Luisa Valente s'intéresse ici à une forme particulière de parole publique, l'*exhortatio*, telle que la pense Pierre Abélard, dans sa relation avec ces autres formes que sont la prédication, l'enseignement, la prophétie, l'édification, la consolation et le conseil. La prédication est le mode de prise de parole réservé aux *rectores*, les apôtres puis les prélats, qui ont la fonction de gouverner la société chrétienne et de la conduire au salut. L'exhortation est un discours à finalité édifiante et morale, propre aux *continentes* - ceux qui ont pour fonction de mener les hommes vers le bien et le mépris du monde. Ce sont, dans la société chrétienne, les moines, et plus précisément les moines cénobites (à la différence des anachorètes qui vivent dans la contemplation et la solitude complète, et donc dans l'absolu silence), mais ils correspondaient aux philosophes chez les païens et aux groupes des Pharisiens, des Saducéens et des Esséniens chez les juifs. Les moines chrétiens sont ainsi, pour Abélard, les vrais philosophes, qui enseignent, par leurs « exhortations philosophiques », des sujets à caractère moral (la continence, le mépris du monde, les vertus, la justice et la concorde dans la vie commune, l'incitation à l'étude des textes sacrés et profanes). Alors que la prédication vise de manière coercitive à l'application des préceptes, l'exhortation - qui s'adresse particulièrement aux femmes - est une invitation au per-

fectionnement, qui s'appuie autant sur des arguments que sur l'exemplarité de la conduite.

Il n'y a certainement rien de plus performatif et d'exhortatif, du moins dans les intentions, que la textualité prophétique, comme le montre **Lorenza Tromboni**. Le langage prophétique de Giovanni di Rupescissa ou Arnaldo di Villanova et Telesforo da Cosenza, par exemple, est analysé pour montrer comment le thème de la parole, de l'animal parlant, devient immédiatement un thème politique si le porteur de cette parole se présente comme l'interprète de faits historiques ou d'événements futurs, c'est-à-dire comme un prophète. Le nœud est stratégique, puisque l'actualisation médiévale la plus particulière de l'orateur - le fondateur de la communauté cicéronienne - est constitué précisément par la figure du prophète. La parole du prophète construit une communauté et en même temps a besoin de sa propre solitude et de son isolement pour annoncer à la communauté le destin qui l'attend.

Ghislain Casas s'interroge sur un apparent paradoxe : alors qu'il est reconnu à l'ange d'être doté de langage et d'être « politique », puisqu'il existe une « cité » des anges, l'anthropologie politique aristotélicienne n'a jamais, dans l'angéologie médiévale, servi à articuler cette double qualification. La hiérarchie angélique étant à la fois ordre, savoir et action, le rang d'un ange dans la hiérarchie dépend du savoir qu'il possède et détermine sa fonction et ses actes. Un de ces actes est la communication par « illumination ». Si l'illumination est intrinsèquement liée à la hiérarchie (les anges supérieurs illuminant les anges inférieurs, de sorte que ces derniers s'en trouvent élevés), donc à une forme verticale de communication, c'est précisément à partir d'une séparation entre l'*illuminatio* et la *locutio* que les théologiens ont réfléchi sur le langage des anges, conçu comme une forme horizontale de communication entre ceux de même rang, réalisant à ce titre, selon la formule utilisée par Ghislain Casas, une « dépolitisation de la parole ». De façon différente, le franciscain Pierre de Jean Olivi, comme Guillaume d'Auvergne avant lui, pense l'échange linguistique entre les anges comme un libre processus d'ouverture ou de fermeture d'un cœur à un autre, semblable à celui qui se manifeste dans toute relation d'amitié ou d'inimitié. Alors que le terme *societas* renvoyait généralement à l'organisation sociale hiérarchique des anges, il désigne chez Olivi à l'inverse ces relations horizontales entre les anges, pensées comme « société parfaite des amis ».

Un des problèmes soulevés par l'idée que l'homme serait *par nature* un animal politique et parlant tient à ce que la vie en société de l'homme est régi de fait par des pactes et des conventions. La notion de pacte, de lien, de contrat, se nourrit de sources multiples et se déploie dans des domaines différents. C'est à la notion de pacte magico-diabolique qu'est consacré l'article de **Julien Véronèse**. Le motif du pacte diabolique conclu pour obtenir des bénéfices est commun dans la littérature des *exempla*, mais change de fonction au XIV^e siècle, dans une stratégie de requalification de la magie comme fait hérétique, qui s'inscrira dans la bulle du pape Jean XXII en 1326-27. L'objectif de l'étude est une confrontation entre les écrits des inquisiteurs et les sources renseignant sur les pratiques des « invocateurs de démons » incriminés. Comme déjà au siècle précédent, la condamnation porte sur le

pacte que nouerait le magicien avec les démons, repérable par des gestes, des pratiques et des actes de langage particuliers, telle l'*invocatio*, qui peut leur être adressée de façon explicite ou tacite. Ces actes témoignent à chaque fois, selon les inquisiteurs, de l'assujettissement volontaire des invocateurs aux démons, qui légitime leur bannissement par l'Église. C'est une autre image que laissent voir les traités de nigromancie, où les magiciens revendiquent un pouvoir qui leur viendrait d'une révélation angélique ancienne ou d'un pacte secret avec Dieu. Par leurs pratiques, ils chercheraient non pas seulement à se protéger de toute emprise, mais en outre à « lier » les démons, à les contraindre et les soumettre. Ces pratiques apparaissent néanmoins répréhensibles aux yeux de l'Église, lorsqu'elles s'apparentent à des détournements de cérémonies sacramentelles, ou qu'elles consistent à offrir des dons aux démons pour mieux en obtenir les contre-dons.

La sixième et dernière section, *Vulgariser et traduire*, s'intéresse à la transmission et au recodage des textes fondateurs de l'éthique, de la théorie et de l'éducation politique (Aristote, Cicéron, Albertano da Brescia). Il en ressort des éléments majeurs de continuité entre le lexique latin et les vulgaires romans relatifs au nœud sémantique *comunicare/conversare*, dont les implications par rapport à notre thème sont intéressantes. Il convient ici de souligner que cette continuité - attestée dans les mises en vulgaire mais également dans les textes d'auteurs comme Dante - et en général le langage des *volgarizzamenti* fait apparaître une nature moins passive par rapport au latin que celle qu'on lui reconnaissait antérieurement, tout d'abord parce que le syntagme « vulgariser et traduire », que nous reprenons ici, ne peut plus être considéré, aujourd'hui, comme une simple répétition synonymique.

Les protagonistes de la vie publique, actifs dans l'éducation de la classe dirigeante cittađine 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. Un médecin et philosophe comme Taddeo Alderotti, vulgarisateur de la *Summa Alexandrinorum*, intéressé autant aux exigences communicatives et déontologiques de la science médicale, qu'à celles de la formation politique (il fut lié à Corso Donati et Boniface VIII), ne traduit pas simplement le texte original, mais le réélabora en le contaminant avec d'autres sources. La méthode volontairement assumée de réélaboration et de contamination des vulgarisateurs exige avant tout de ne pas donner au terme *volgarizzare* le simple sens de « traduire », comme nous l'avait enseigné le titre, qui eut grande fortune, de Gianfranco Folena, liant les deux termes comme des synonymes. Folena écrit :

Il traduttore è un servitore di due padroni, diceva Franz Rosenzweig : e i padroni possono diventare più di due quando accanto al rapporto fra i due testi, di partenza e d'arrivo, si considera quello tanto problematico fra le lingue²².

Mais le « vulgarisateur » médiéval est l'exact opposé d'un serviteur : comme le dit Brunetto dans la *Rettorica*, c'est plutôt un *sponitore*, c'est-à-dire quelqu'un qui expose et explique les thèmes et les contenus du texte, conçus essentiellement comme le véhicule d'idées et de notions à

préciser et éventuellement compléter avec des ajouts supplémentaires, et non comme un corpus textuel dont il faut respecter l'apparence originelle. En outre, on peut reconnaître dans les pratiques de mise en vulgaire les motivations d'une recherche linguistique consciente d'elle-même.

La permanence de la signification non linguistique des termes *comunicazione/conversazione* est confirmée par les diverses mises en vulgaire de la *Doctrina loquendi et tacendi* d'Albertano da Brescia, dont **Irene Gualdo** reconstruit de façon minutieuse la tradition textuelle complexe (qui nous restitue notamment l'attestation en vulgaire de la plus ancienne du syntagme *vita contemplativa*). Elle est confirmée également par la très riche communication de **Salvador Cuenca** sur les traductions castillanes des mêmes matériaux qui, en Italie ont servi de base à l'*Etica* en vulgaire de Taddeo Alderotti, et par l'article de **Sonia Gentili**, qui approfondit le thème de l'éthique en langue vernaculaire et en étudie les prolongements dans le *Convivio* de Dante.

L'étude précieuse de **Juan Miguel Valero Moreno** du *Tratado de oficios de Roma*, se fonde sur son édition critique en préparation, dont l'auteur donne ici le texte. Le *Tratado de oficios de Roma*, la vulgarisation aragonaise (*terminus post quem* 1440) du *Officialium Urbis Rome compendium* du juriste palermitain David Sottili (composé vers 1425/1430), nous met devant un genre de texte « cuyo horizonte era la recuperación arqueológica (no en sentido positivista) de la antigua Roma como modelo para el presente en cualquiera de sus derivadas políticas, monárquica o imperial, republicana o comunal ». En Italie, ce genre de texte marque de façon quasiment continue l'ensemble de l'arc chronologique qui va du Moyen âge à l'époque humaniste, et constitue précisément par sa continuité un observatoire privilégié du lexique et des concepts politiques : des réflexions « communales » sur l'histoire romaine de Brunetto Latini à la thématization des noeuds idéologiques à la fin du XIV^e siècle (idéologie républicaine et émergence concrète de la dimension tyrannique) dans des « œuvres romaines » de Pétrarque et Boccace. Le succès ibérique de ce genre de textes, et son enracinement dans la tradition italienne (dont témoigne par exemple, comme le souligne à juste titre Valero Moreno, la traduction castillane, réalisée par Martín de Ávila, de la Comparaison de *Caio Giulio Cesare e di Alessandro Magno* de Pier Candido Decembrio) confirme l'axe privilégié Italie-Espagne pour la diffusion des thèmes éthico-politiques par voie littéraire, déjà attestée par l'entrecroisement complexe des vulgarisations ibériques et italiennes du XIII^e siècle, sur lequel les travaux de Salvador Cuenca et de Valero Moreno ont jeté une lumière nouvelle. Les relations italo-espagnoles documentées dans cette section contribuent à montrer que, sur le plan de la méthode, le passage conceptuel et lexical dans le monde ibérique est une étape essentielle pour étudier et comprendre les *volgarizzamenti* italiens.

Bibliographie²³

Aegidius Romanus 1556 = *Aegidius Romanus, De regimine principum*, Rome, 1556 (repr. Francfort 1962).
Auctoritates Aristotelis 1974 = J. Hamesse (éd.), *Les Auctoritates Aristotelis, un florilège médiéval*. Etude historique et édition critique, Louvain, 1974.

Avicenne, *Liber de Anima* 1972 = Avicenne, *Liber de Anima sive sextus de Naturalibus*, éd. par S. Van Riet, Louvain, 1972.
 Briguglia – Ricklin 2011 = G. Briguglia, Th. Ricklin, *Thinking Politics in the Vernacular, from the Middle Ages to the Renaissance*, Fribourg, 2011.
 Briguglia – Rosier-Catach 2016 = G. Briguglia, I. Rosier-Catach (éds.), *Adam, la nature humaine, avant et après : épistémologie de la chute*, Paris, 2016.
 Briguglia 2017 = *Stato d'innocenza. Adamo, Eva e la filosofia politica medievale*, Roma, 2017.
 Carron 2017 = D. Carron, *Thomas d'Aquin. La royauté*, texte et traduction, Paris, 2017.
 Casagrande – Vecchio 1987 = C. Casagrande, S. Vecchio, *I peccati della lingua: Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Rome, 1987.
 Fioravanti 1981 = *Servi, rustici, barbari : Interpretazioni medievali della Politica aristotelica*, dans *Annali della scuola normale superiore di Pisa, Classe di lettere e filosofia*, II, 1981, p. 339-429.
 Fiorentini 2017 = L. Fiorentini, *Per Benvenuto da Imola. Le linee ideologiche del commento dantesco*, Bologne, 2017.
 Folena 1991 = G. Folena, *Volgarizzare e tradurre*, Turin, 1991.
 Foucault 2015 = M. Foucault, *L'ordre du discours*, dans Id., *Oeuvres. II*, édition publiée sous la direction de F. Gros, Paris 2015, p. 227-259.
 Gentili 2012 = *Bene comune e naturale socialità in Dante, Petrarca e nella cultura filosofica in lingua volgare (secc. XIII-XIV)*, dans *Il bene comune: forme di governo e gerarchie sociali nel Basso medioevo*. Atti del XLVIII convegno storico internazionale (Todi 9-11 ottobre 2011), Spolète, 2012, p. 371-390.
 Gentili 2017 = *Poesia e verità in Dante: una questione retorica?*, dans L. Marozzi (éd.), *Dante e la retorica*, Ravenna, 2017, p. 89-105.
 Güremen – Jaulin 2017 = *Aristote, l'animal politique*, sous la direction de R. Güremen, A. Jaulin, Paris, 2017.
 Köhler 2008 = Th. Köhler, « *Homo animal nobilissimum* », *Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts*, vol. 1, Leiden, 2008.
 Köhler 2014 = Th. Köhler, « *Homo animal nobilissimum* », *Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts*, vol. 2, Leiden, 2014.
 Lambertini 1990 = R. Lambertini, *Philosophus videtur tangere tres rationes. Egidio Romano lettore ed interprete della Politica nel terzo libro del De regimine principum*, dans *Documenti et studi sulla tradizione filosofica medievale*, I, 1, 1990, p. 277-325.
 Legendre 1974 = P. Legendre, *L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris, 1974.
 Leveux 2003 = C. Leveux, *Droit et vérité. le point de vue de la doctrine médiévale (XII^e-XV^e siècles) ou la vérité entre opinion et fiction*, dans É. Gaucher (éd.), *Le vrai et le faux au Moyen âge*, Lille 2003, p. 333-350.
 Libera 1991 = A. de Libera, *Penser au Moyen âge*, Paris, 1991.
 Lusignan, 1986 = S. Lusignan, *Parler vulgairement. Les intellectuels et la langue française aux XIII^e et XIV^e siècles*, Paris, 1986.
 Marmursztejn, 2011 = E. Marmursztejn, *Nicole Oresme et la vulgarisation de la Politique d'Aristote au XIV^e siècle*, dans G. Briguglia, T. Ricklin (éd.), *Thinking Politics in the vernacular from the Middle Ages to the Renaissance*, Fribourg, 2011, p. 103-127.
 Mayali 2011 = L. Mayali, *Introduction. De la raison à la foi : l'entrée du droit en religion*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 4, 2011, p. 475-482.
 Piron 1997 = S. Piron, *Nicole Oresme : violence, langage et raison politique*, Florence, 1997 (Working Paper, HEC, 97/1).
 Rosier-Catach 2010 = I. Rosier-Catach, *Man as a Speaking and Political Animal : A Political Reading of Dante's De vulgari eloquentia*, dans S. Fortuna, M. Gragnolati, J. Trabant (éds.), *Dante's Plurilingualism : Authority, Vulgarization, Subjectivity*, Oxford, 2010, p. 34-53.
 Rosier-Catach 2015 = I. Rosier-Catach, *Communauté politique et communauté linguistique*, dans J.-F. Genet (éd.) *La légitimité implicite*, vol. I, Paris, 2015, p. 225-243.
 Rosier-Catach 2016 = I. Rosier-Catach, *Babel : le péché originel linguistique ?*, dans I. Rosier-Catach, G. Briguglia (éds) *Adam, la nature humaine avant/après. Épistémologie de la chute*, Paris, 2016, p. 63-86.
 Sère 2005 = B. Sère, *De la vérité en amitié. Une phénoménologie médiévale du sentiment dans les commentaires de l'Éthique à Nicomaque (XIII^e-XIV^e siècles)*, dans *Revue historique*, 636, 4, 2005, p. 793-820.
 Sère 2007 = B. Sère, *Penser l'amitié au Moyen Âge. Étude historique des commentaires sur les livres VIII et IX de l'Éthique à Nicomaque (XIII^e-XV^e siècle)*, Turnhout, 2007.

Notes

¹ Voir Briguglia – Rosier-Catach 2016 et Briguglia 2017.

² Albert le Grand, *De praedicamentis*, éd. Borgnet, Paris 1890-95, t. I, p. 279b : *Rusticus qui ad civilitatem et curialitatem et virtutem hominis non est dispositus ...* Voir Fioravanti 1981.

³ Güremen – Jaulin 2017.

⁴ Cf. *Politiques* I, 2, 1253a (traduction de Guillaume de Moerbeke ca 1260) : *homo natura civile animal* ; *Ethique* I, 5, 1097b (Burgundio de Pise av. 1150, Robert Grosseteste 1246-47) : *natura civilis homo* ; IX, 9, 1169b (Robert Grosseteste) : *politicum enim homo et convivere aptus natus*, etc. Cf. Rosier-Catach 2015, où l'on trouvera les références détaillées des passages cités dans ce paragraphe.

⁵ *Auctoritates Aristotelis* 1974, p. 252, n° 3, correspondant à *Pol.* 1253a 2-3.

⁶ Avicenne, *Liber de Anima* 1972, V, 6, 1, p. 69.

⁷ Voir notamment Lambertini 1990.

⁸ Cf. *Eth.* IV 12, 1126b ; IX 9, 1170b10 : *communicare sermonibus, sermonum et operum*.

⁹ Foucault 2015, p. 229.

¹⁰ Voir notamment Rosier-Catach 2016.

¹¹ Notamment Marmursztejn 2011, et Piron 1997.

¹² Voir, sur ce sujet, le volume édité par Briguglia – Ricklin 2011.

¹³ On notera chez Albert le néologisme *civitatense*, et qu'il l'utilise seulement une fois dans le *De animalibus* (I, 3, p. 17) : *Homo autem licet sit naturaliter animal gregale et civile tamen exercet utramque operationem. Aliquando enim est solus propter felicitatem contemplationis, aliquando autem cum multis in civitate, sine quibus non acquiritur felicitas civilis. Solus quidem gaudet bono divino, in civitate autem humano bono laetatur. Civitatense autem animal vocatur, quod ad imitationem civitatum omnia sua opera refert ad unum et agit unam actionem ad commune bonum pertinentem : nec tamen omne animal gregale cum sociis manens talem facit operationem in unum collatam.*

¹⁴ Voir Libera 1991, chap. 6 ; Sère 2005 et 2007.

¹⁵ Voir notamment Carron 2017, p. 41 sq.

¹⁶ Voir le n° spécial de la *Revue de l'histoire des religions* 4, 2011 (*L'ordre chrétien médiéval entre le droit et la foi*), et l'introduction de L. Mayali.

¹⁷ Voir aussi Legendre 1974 ; Leveleux 2003.

¹⁸ Sur la conception médiévale de la poésie, en plus des études classiques de Peter Dronke, cf. Gentili 2017.

¹⁹ Voir Gentili 2012, p. 377, n. 22.

²⁰ Sur ces thèmes très riches, voir Fiorentini 2017, p. 351-371.

²¹ Voir Casagrande – Vecchio 1987.

²² Folena 1991, p. 13.

²³ Nous n'indiquons ici que les titres cités dans les notes de cette introduction, les références se trouvant dans les articles des contributeurs.