
Quelques réflexions sur les conditions matérielles et linguistiques de la monarchie universelle d'après Nicole Oresme

Sophie Serra

Abstract: During the 1370s, Nicole Oresme (1320-1382) completed for king Charles the 5th the translation of three of Aristotle's books (*le Livre de Politiques*, *Livre de Ethiques* et *Livre de Yconomiques*) which belong to the field of « mundane sciences » as he described it. This translation project manifests at the same time Oresme's own involvement in these texts (as he punctuates Aristotle's writings with many glosses about 14th century political debates about franciscan poverty, succession, etc), and his willingness to devise a new and accurate French lexicon for political theories. This paper focuses on one of the longest glosses of the *Livre de Politiques*, dedicated to the discussion of universal monarchy that particularly emphasises Oresme's conception of a fact-based political theory – relying on historical, anthropological and linguistic backgrounds – and as the double meaning of the word « communication » (as « speech » as well as « togetherness »).

Keywords: universal monarchy; language; fiction / reality; political community; communication; conversation; translation.

Aux yeux de Nicole Oresme, la diffusion des savoirs revêt une importance capitale qui manifeste un souci de l'accomplissement de l'homme en tant qu'être pensant et savant. Mais cette diffusion n'est pas seulement transmission inchangée, elle est aussi transformation, approfondissement, et adaptation, des textes, des hommes et de leur vie et de leurs idiomes. Dans cette perspective, les trois traductions politiques d'Aristote réalisées pour Charles V et sa cour dans les années 1370 (*Livre de Politiques*¹, *Livre de Yconomiques*² et *Livre de Éthiques*³), méritent toute notre attention car, par son geste de traduction, Oresme déclare le but pratique qu'il donne à la diffusion de ces textes (il souhaite qu'ils aient un impact concret sur ses lecteurs, et par suite sur la vie politique de la communauté dont ils sont les dirigeants), mais il manifeste aussi lui-même la première étape de cette transformation.

Si les textes d'Aristote doivent être traduits en français, c'est qu'une telle entreprise est rendue possible aux yeux d'Oresme par le fait qu'il n'existe pas de différence de dignité essentielle entre le grec, le latin et les langues vernaculaires. En effet, dans le prologue du *Livre de Éthiques*, Oresme semble ramener le latin à la langue maternelle des Latins⁴, et feint de méconnaître la différence entre le latin antique parlé par l'ensemble de la population romaine et le latin spécialisé et savant de son temps, pour

promouvoir l'idée de la continuité entre ces langues conçues comme naturelles et vernaculaires :

Et pour ce dit il ou livre dessus dit et en plusieurs autres, contre l'opinion d'aucuns, que c'estoit bien de translater des sciences de grec en latin et de les baillier et traiter en latin. Or est il ainsi que pour le temps de lors, grec estoit en resgart de latin quant as Romains si comme est maintenant latin en regart de François quant a nous. Et estoient pour le temps les estudians introduiz en grec et a Romme et ailleurs, et les sciences communelment bailliees en grec ; et en ce paÿs le langage commun et maternel, cestoit le latin⁵.

Pourtant, une lecture plus attentive suggère que le positionnement oresmien est en réalité plus complexe, et moins simplificateur qu'il n'y paraît, et c'est la référence au grec qui nous met sur la piste d'une hypothèse de lecture alternative. En effet, Oresme n'est pas sans connaître Cicéron, et la vibrante défense que celui-ci propose du latin, capable de devenir la nouvelle langue du savoir après plusieurs siècles d'humiliante domination du grec : si les plus brillants esprits ont appartenu, pour un temps, à une aire géographique et culturelle unique, il est naturel qu'ils se soient exprimés dans leur idiome propre, qu'ils ont contribué à améliorer et à polir par leurs discours. Ce fut le cas de la Grèce antique, aux yeux de Cicéron⁶. Mais celle-ci étant maintenant soumise à la domination du monde romain, il est dans l'ordre des choses que les Romains osent à leur tour exprimer leurs recherches intellectuelles et morales dans la langue qui leur est chère et naturelle. Ne conserver le grec que comme une langue savante, révérée mais exogène et témoignant qu'une gloire contingente et passée pourrait au contraire avoir des conséquences délétères puisque le cœur, le désir, l'inventivité et la vie des hommes ne se manifestent alors plus dans la matérialité de leurs discours. Une langue vernaculaire sanctuarisée n'est pas alors plus digne qu'une autre, bien vivante même si elle souffre de lacunes lexicales. Même s'il s'agit d'une projection dans le temps quelque peu velléitaire et témoignant d'un véritable geste de promotion politique du royaume de France de la part d'Oresme, si cette analyse est valable pour le grec succédant au latin, elle sera également valable pour le prochain vernaculaire dont les locuteurs s'illustreront par leurs accomplissements ; et le maître normand entend tout mettre en œuvre pour qu'il s'agisse de la France, prometteuse à ses yeux.

Ainsi, une absence de traduction ne manifesterait rien d'autre qu'un injuste déficit d'accessibilité de ce texte pour des individus auxquels sa lecture bénéficierait pour-

tant grandement. Mais cette apparente unification des lectorats (latiniste et francophone) manifeste donc en même temps que la transmission des savoirs la rupture entre deux temps, deux cultures, deux langues (ou même trois si l'on inclut le grec, même si Oresme travaille à partir de l'Aristote latin). Cependant, pour reprendre une belle formule, due à S. Piron, pour répondre aux déficiences (amendables) du français, « à la langue de la politique répond une politique de la langue⁷ ». La dynamique du projet oresmien se polarise donc entre continuité et rupture : la continuité de la transmission théorique et de la réflexion politique est assurée par une rupture assumée de la langue d'expression de ces contenus.

Cet article se propose donc de présenter l'un des aspects de la conception politique oresmienne où se manifeste particulièrement cette dialectique entre l'immuable caractère intellectuel de l'homme et la mutabilité de ses conditions matérielles d'existence et de communication. Pour reprendre certaines précisions terminologiques déjà énoncées par Irène Rosier-Catach⁸, nous devons tout d'abord préciser que le terme « politique » s'entend chez Nicole Oresme comme ce qui relève d'une structure humaine dont l'existence et le maintien dépendent de façon primordiale de la communication. C'est donc particulièrement au détour d'une réflexion sur la langue et les situations de communication que se détermine au plus haut point le lien entre la théorie de la vie politique, et l'exercice de la vie politique elle-même ; où se rejoignent théorie et pratique par leurs conditions d'existence. En effet, dans un récent article, I. Rosier-Catach met en avant le double sens du terme de *communicatio*⁹, désignant à la fois des actes de langage et ce qui est mis en commun entre plusieurs individus, et cette dualité est tout à fait palpable chez Oresme puisqu'il s'agit chez lui de penser et repenser le destin de la langue française. Celle-ci est à la fois une langue, un véhicule de sens, mais en tant que langue vernaculaire parlée depuis la plus tendre enfance, elle présente également une dimension affective primordiale, qui rapproche les individus et leur donne un fond commun qui constitue une identité partagée indéniable. Comme toute langue, par définition, le français d'Oresme permet d'exprimer des connaissances (et même scientifiques, au prix de certains ajustements, périphrases et rappels définitionnels), de connaître, mais aussi de se reconnaître. C'est seulement au terme d'un long parcours que l'on pourrait montrer cette omniprésence de la langue vernaculaire aimée chez Oresme, mais l'on peut mentionner pour donner quelques repères les multiples références d'Oresme à Cicéron (les vérités sont plus agréables à entendre aux hommes dans la langue de leur pays, ce qui les rend désirables et entraîne ensuite la recherche assidue de leur expression adéquate¹⁰), le rapprochement qu'il fait entre la composition du Credo (*symbolum*), la parole partagée et l'amélioration de la cité par le partage des vertus¹¹, etc. Pourtant, si l'on doit choisir une occurrence unique à examiner ici, un exemple de cette importance se lit dans la manière dont cette conception linguistique irrigue l'une des conclusions les plus âprement défendues par Oresme dans *Le Livre de Politiques*.

Cet exemple se trouve dans le passage où Oresme examine la possibilité d'existence d'une monarchie universelle. De nombreux arguments sont déployés à

l'occasion d'une glose particulièrement étoffée (seize arguments pro, seize arguments contra, des objections et des réponses aux arguments déjà présents et à d'autres arguments supplémentaires). De surcroît – comme l'a montré Ch. Grellard¹² – Oresme se démarque et semble s'opposer consciemment à Dante et à Marsile de Padoue lorsqu'il traite cette question en reprenant certaines de leurs formulations.

Au sein du *Livre de Politiques*, le livre VII, où se situe le traitement de cette question, est celui des gloses magistrales¹³ – proches dans leur forme des questions universitaires – rapprochant cette traduction qui porte largement la marque de son appropriation par Oresme d'un « commentaire » à la *Politique* d'Aristote. C'est notamment dans cette partie de l'ouvrage que l'on trouve une glose sur les déterminations naturelles des différences des peuples et la dynamique des chutes de leurs polities, qui se succèdent au faite de la gloire puis déclinent, à un rythme où coïncident *translatio imperii* et *translatio studii*. Si la portée de ce passage dépasse largement le cadre restreint de nos analyses présentes, on doit toutefois noter que cette conception de la temporalité propre de chaque cité répond, en réalité, à une autre glose célèbre : celle sur la monarchie universelle.

Oresme ne refuse pas absolument tout recours en politique à des modèles théoriques abstraits (comme les métaphores organiques du corps politique et, au-delà de cette référence commune, le recours à la comparaison avec des notions médicales précises, comme le *temperamentum ad justitiam*¹⁴), du moment qu'ils ne contreviennent pas, par essence, aux principes des réalités humaines mais qu'ils supportent sans changer de nature une certaine variabilité. Or, cette subtilité a pu passer inaperçue tant est forte, à l'opposé, la critique oresmienne contre les modèles théoriques absolument déconnectés des réalités humaines, « fiction poétiques » qu'il juge inutiles pour la pensée politique, inapplicables dans l'action et même néfastes dès lors qu'ils occupent tout l'espace de la réflexion. Tel est le cas, pour lui, de la monarchie universelle, à laquelle il consacre cette glose qui constitue presque l'intégralité du chapitre VII, 10.

Examiner la question de la possibilité d'avènement d'une monarchie universelle suppose de statuer sur trois questions : 1) comment passe-t-on d'une collection d'individus à une communauté politique ? 2) dans quel sens comprendre l'unicité de principe dans la monarchie ? 3) enfin, l'unité supposée par l'universalité est-elle compatible avec l'idée de communauté politique définie en 1) ?

Aux yeux d'Oresme, la conception d'une telle monarchie pêche doublement. Tout d'abord dans son fondement logique, une cité dont l'extension recouvrirait le monde entier ne serait plus une cité singulière et ceinte par ses frontières ; il n'y aurait donc pas lieu de la considérer théoriquement. Ensuite, l'incohérence logique est doublée par une impossibilité pratique : une telle cité ne peut tout simplement pas exister étant donné les caractéristiques de la condition humaine, et l'histoire nous enseigne d'ailleurs qu'elle n'a jamais existé, ce qui signale son impossibilité. Oresme présente ses arguments d'une manière dense et détaillée, et il ne serait pas possible de tous les examiner pour eux-mêmes. Néanmoins, nous en présente-

rons certains aspects saillants et pertinents car cette glose très personnelle met à jour nombre des conceptions oresmiennes sur l'homme comme être politique et parlant.

Oresme a déjà annoncé plus tôt dans le *Livre de Politiques* son hostilité à la monarchie universelle¹⁵ : « ni possible, ni raisonnable », donc dédaignable à la fois comme modèle théorique ou idéal à atteindre, et comme réalité effective. La question a été abordée de nombreuses fois, par Dante, par Guillaume d'Ockham, par Marsile de Padoue, pour ne citer que les auteurs avec les écrits desquels résonnent les arguments d'Oresme présentés ici. Pourtant, le philosophe normand déclare en préambule à cette véritable *quaestio* du livre VII qu'il ne la « treuve pas ailleurs disputee¹⁶ ». Il est indéniable qu'il se réfère ici aux lieux textuels de la *Politique* d'Aristote, et non aux ouvrages de ses contemporains, car cette question était depuis plus d'un siècle au cœur d'un grand nombre d'interrogations théoriques (philosophiques, juridiques, canoniques, théologiques...) mais aussi au cœur de mesures pratiques animant vie politique et diplomatie¹⁷. Oresme s'installe de fait dans un dialogue avec ces auteurs, reprenant clairement certains de leurs arguments pour mieux les retourner ou les réfuter par la suite, soit qu'il ait eu immédiatement accès à leurs textes, soit que ceux-ci aient été suffisamment diffusés pour irriguer le débat sans nécessiter de lecture directe. Ce dernier cas concerne particulièrement Dante, partisan de la monarchie universelle, et dont plusieurs arguments pro se trouvent présentés et mis à mal par Oresme¹⁸.

La cité, rappelle tout d'abord Oresme, doit recevoir des bornes quant à son extension, car il s'agit d'un organisme vivant, qui se doit d'être en équilibre à la fois dans son fonctionnement interne et vis-à-vis de l'extérieur. C'est ainsi que la question de l'extension minimale et maximale de cette entité ne concerne pas une simple quantification arbitraire, mais elle regarde sa nature même et la relationnalité qui se trouve en son principe : trop petite, elle ne saurait atteindre à l'autosuffisance et se trouverait donc menacée par sa dépendance à l'extérieur ; trop grande, elle ne saurait être véritablement ordonnée :

Premierement, que la plus petite quantité de cité est de multitude par soy souffisantes, laquelle, se elle estoit mendre, ne seroit pas par soy souffisante ; mes elle ne doit pas estre dicte mendre pour .iiii. hommes ou pour .iiii., car l'en ne doit pas prendre en ceste matiere mesure mathematique ou precise. Item, que la plus grande quantité de cité qui soit est quant la multitude peut encor estre ordenee, mes a grant peine ; et se elle estoit plus grande, elle ne pourroit estre ordenee. Et donques par soy souffisante est le terme de cité vers petitece, et ordenance est le terme de cité vers grandeur.¹⁹

Quant à une cité véritablement universelle, comprenant toute l'humanité, elle contreviendrait à l'identité même de ce qu'est une cité selon l'exigence aristotélicienne d'autosuffisance. En plus des raisons naturelles qui empêchent pour le philosophe normand toute émergence d'une monarchie universelle, elle serait de surcroît impensable car contradictoire dans les termes. Toute cité renvoyant à l'idée d'un ordre interne, il faudrait donc choisir entre un désordre universel ou un particularisme – éventuellement – bien ordonné.

Toute la glose est parcourue par un jeu d'équivalences, de requalifications, de déplacements, entre les concepts d'unité, d'unicité, et d'universalité, auxquels s'opposent la diversité, la multiplicité et le particularisme. La monarchie universelle est une proposition politique aux finalités plurielles. Son unicité, basée sur son extension universelle, est sous-tendue par le désir d'atteindre la perfection, dont la stabilité laisse entendre qu'elle n'accepte aucune extériorité qui vienne la malmener. Dans le cas d'une communauté politique unique, dégagée de toute menace extérieure, il semble en effet que rien ne s'opposerait à sa perpétuité. Pour autant, rien ne garantit que de cette unicité en termes d'extension l'on puisse passer à l'unité structurelle, entendue comme vie harmonieuse de la cité, irréductiblement composées de parties²⁰. Lorsque l'on parcourt le texte, il est frappant qu'à l'idée d'unicité absolue représentée par la monarchie universelle Oresme associe la destruction, la violence, l'ignorance, l'orgueil, la tyrannie, la monstruosité et la dissimulation, alors que la multiplicité des cités qu'il lui oppose appelle l'équilibre, le bon fonctionnement, la communication, la proportion et la beauté. Toute conception trop rigide de l'unité et de l'universalité cède donc la place chez cet auteur à la prévalence d'une harmonie proportionnelle des parties diverses, qui peut admettre flux, approximations et reconfigurations et qui seulement en cela démontre son véritable caractère unitaire.

Dans son examen serré des arguments pro et contra sur la monarchie universelle, pour commencer, au principe général tiré de la *Métaphysique* d'Aristote qui reconduit l'être à un principe unique²¹, Oresme oppose l'autorité d'Aristote lui-même, mais cette fois-ci en politique : si ce principe est bien valable absolument en métaphysique, il demande pour lui non pas à être réfuté, mais à être compris d'une manière adaptée dans le domaine de la politique, contrairement à l'usage qu'en fait Dante dans la *Monarchia*, acceptant celui-ci comme une confirmation d'autorité de la conception absolue de l'unicité qu'il venait d'exposer²². La multiplicité est constitutive de toute cité, puisqu'elle n'est autre que le regroupement d'individus et que ceux-ci se trouvent ordonnés en elle en fonction des offices divers requis pour le fonctionnement de la cité. Oresme joue ainsi avec la polysémie du mot « princey » (office aussi bien que dirigeant²³), puisqu'il ajoute juste après, toujours sous l'autorité d'Aristote, que l'aristocratie est un bon régime politique, même si, et justement parce qu'il comporte à sa tête plusieurs « princeys²⁴ », cette fois dans le sens de « dirigeants ». L'unité à laquelle peut être reconduite la cité existe donc bien, mais c'est une unité fonctionnelle qui admet, et même requiert, la diversité en son sein. Quant à la portée de l'argument, elle était quoi qu'il en soit viciée, semble nous dire Oresme, car son interprétation dans le sens d'une défense du prince unique était exagérée par rapport à la thèse aristotélicienne qui visait la pluralité contradictoire de principes de l'être défendue par Anaxagore ou Empédocle²⁵. Or dans une cité, la multiplicité ne signifie pas la contradiction, mais la collaboration, ou communication civile au niveau des offices. L'unité de la police ne doit donc pas nécessairement s'entendre comme dépendante d'une unicité de principe absolue, mais comme la prééminence d'un principe unique à l'échelle de la cité,

tout comme Dieu est pour Oresme le principe unique à l'échelle du monde. L'exemple est facile à entendre lorsqu'il s'agit d'une monarchie, où l'individu à la tête de la cité correspond numériquement à l'unicité de la fonction de principe qu'il remplit²⁶. Quant à la multitude de dirigeants (comme dans le cas de l'aristocratie), elle ne doit pas être comprise comme un ensemble contradictoire, ou même hétérogène, mais comme le principe, si l'on abstrait les individus pour ne garder que la fonction, c'est-à-dire la seule chose qui importe pour comprendre ce qui constitue la cité.

En ramenant immédiatement la considération des arguments pro, plutôt généraux, issus pour la plupart de la métaphysique, de la théologie, du droit ou de l'histoire, à l'objet principal du *Livre de Politique*, la communauté politique et son analyse précise, Oresme s'efforce de ne pas plaquer sur les affaires politiques des théories qui ne s'y peuvent appliquer, et de ne pas se laisser abuser par les acceptions trop larges de certains termes. Il ne les disqualifie pas pour autant directement, mais tache de proposer des hypothèses d'interprétation mesurées et réfléchies. C'est exactement la stratégie mise en œuvre pour répondre au premier argument pro, et ce sont les acquis de cette interprétation qui vont lui permettre de se garder de la conséquence qu'il redoute le plus – la nécessité de poser un seul principe politique pour l'humanité entière, de la même manière que Dieu est principe ontologique du monde tout entier. Car s'il a su réfuter l'idée que les cités n'admettaient nulle multiplicité, son argument ne semblait pas interdire de poser un seul principe politique pour l'ensemble de l'humanité, mais seulement la multiplicité de ces principes à la tête d'une seule et même cité.

Les partisans de la monarchie universelle pourraient ainsi arguer que si l'humanité a plusieurs princes, elle qui peut se comprendre comme un microcosme (« un petit monde »), elle sera semblable à un individu monstrueux à plusieurs têtes (littéralement, plusieurs chefs)²⁷. Dans sa *determinatio*, Oresme limite la portée de cette analogie avec le microcosme :

Au secunt, ou fut dit qu'humain lignage qui est aussi comme un petit monde doit avoir en soy un seul et souverain prince a la similitude d'un grant monde, je respon et di que chescun homme est un petit monde : Homo est microcosmus. Et aussi chescun royalme ou cité peut estre dit un petit monde ; mes la multitude universele des hommes, pour la difficulté de converser ensemble civilement et pour la impossibilité de estre sous un homme, ne peut estre dit un corps ne un royalme ne un petit monde²⁸.

Oresme admet donc des bornes à cette analogie du petit monde, car comme toute analogie, elle doit respecter un rapport de proportionnalité, qui se double ici de l'exigence de conserver le même mode de fonctionnement entre les parties. Le monde, la cité et le corps sont bien dans un rapport proportionnel, qui leur permet de se voir qualifier de « mondes », à différentes échelles. Ils ont tous un principe – Dieu, le prince, la tête/le cœur selon les conceptions – et diverses parties effectuant différentes tâches mais qui, prises toutes ensemble contribuent à l'équilibre de l'entité – harmonie, paix ou santé. Mais cette analogie est loin chez Oresme de ne concerner que la division anatomique des parties de ces « mondes ». Au cœur de son argument se trouve en effet ce qui constitue

la base du fonctionnement physiologique de chacune de ces entités. Car un microcosme tel que le conçoit Oresme ne se contente pas d'être une diversité d'entités posées les unes à côté des autres ; encore faut-il qu'elles soient en mesure d'évoluer ensemble, de vivre²⁹, et pour cela, il est nécessaire qu'elles puissent communiquer.

La communication politique est une thématique centrale chez Oresme, comme l'ont montré notamment les travaux de S. Lusignan³⁰. Et dans cette glose, la communication politique est invoquée dans son plein sens par le philosophe normand, puisqu'elle signifie à la fois « communion » (dans l'union que représente la cité), « collaboration » (par la division ordonnée des offices qui, loin de fragiliser l'unité de cité, la fonde de manière fonctionnelle) et « conversation » (car pour ce faire, la compréhension par le langage est requise, tant pour l'efficacité que pour l'amitié qui est le ciment de la continuité entre les parties³¹). Car pour être un monde, c'est-à-dire communier ensemble comme une certaine unité ordonnée, les humains doivent assurer certaines fonctions qui vont contribuer à l'auto-suffisance de la cité. Mais pour cela, et pour que la constitution et les lois permettent véritablement la réalisation de ces objectifs, il est nécessaire aux individus entre eux, mais aussi au prince avec eux, de communiquer verbalement. Or, la diversité des langues est un fait que l'on ne saurait nier (ni d'expérience, ni parce que la Genèse relate l'épisode de Babel et de la confusion des langues³²), et comme le langage a été institué « afin de communication civile et a vivre de policie³³ » dit Oresme, il apparaît naturellement inéluctable qu'existent différentes polices et des idiomes variés, propres à chacune d'entre elles, et dont les citoyens usent pour s'exprimer, communiquer, tissant ainsi leur identité civile à chaque élocution.

Une fois ces précisions apportées, l'on comprend que pour Oresme, l'humanité tout entière ne puisse être pensée comme un microcosme et donc comme une unité politique, car elle ne peut pas être ainsi ordonnée par une langue commune, elle est à la fois trop vaste et trop diverse. La pluralité des *policies*, chacune ayant à son principe un dirigeant différent est donc commanditée par un principe de réalité, et cette pluralité n'est pas la manifestation d'une monstruosité polycéphale – puisque le corps unique de l'humanité n'existe pas³⁴.

La monstruosité est plutôt reconduite pour Oresme du côté de la monarchie universelle. Ses arguments contra 2 à 11 examinent dans un enchaînement extrêmement cohérent les raisons pour lesquelles celle-ci contreviendrait à la nature même de la policie. On y voit se dessiner le lien entre la monstruosité de la monarchie universelle et l'impossibilité de la communication en elle, mais d'une manière plus classique et moins personnelle (notons que nous nous situons alors dans les arguments contra, et non dans la détermination oresmienne), puisqu'il s'appuie tout d'abord sur une conception quantitativement mesurée de la monstruosité et une vision plus anatomique que fonctionnelle des parties de la cité. Statuant à l'aide de critères quantifiables, Oresme dresse alors un constat sans appel : les cités sont à la fois limitées en termes d'étendue³⁵, de puissance³⁶ et de temporalité³⁷.

Comme un corps naturel qui se trouve doté d'une trop grande quantité de matière au moment où il reçoit sa for-

me, la monarchie universelle ne saurait être que monstrueuse. Ce n'est pas dans ce cas de plusieurs principes directeurs, mais de plusieurs organes surnuméraires ou d'un corps bien trop grand comparativement à sa tête qu'elle se verra affublée³⁸, estime Oresme. L'accent est alors mis sur la capacité d'une telle entité à assurer ses fonctions naturelles : le fait d'être plus grand n'est pas en soit un atout, car au-delà d'une certaine limite, la forme de la cité ne peut plus harmonieusement présider à l'ordonnement de ce corps, et celui-ci, au lieu d'être plus puissant, se trouve défaillant et difforme car il n'est plus proportionnellement disposé. C'est ce que résume Oresme, avec une simplicité proverbiale dont le contraste est saisissant avec la sophistication des arguments pro, plus abstraits : « Il dit en sentence que mieux vaut avoir un petit corps bien sain que estre tousjours en misère pour enormité de grandeur ou quantité de corps desmesuree³⁹ ».

Dans ces conditions, l'un des aspects qui fondait la revendication d'une monarchie unique pour éviter la violence – en toute logique semble-t-il, puisque pour qu'une lutte se mette en place, il faut différents partis susceptibles de s'opposer – est finalement mis à mal, à la fois en ce qui concerne la résolution des dissensions internes à la cité et les guerres hostiles entre cités⁴⁰. Loin de faire prévaloir la paix et la tranquillité, l'imposition d'un monarque unique, nous dit Oresme, n'entraînerait pas autre chose qu'une violence généralisée et un grave déséquilibre. En effet, doté d'un corps si immense, le dirigeant de la monarchie universelle « ne pourroit cognoistre tous les faiz et personnes notables, et donques ne pourroit il bien jugier ne bien distribuer les honneurs et les offices⁴¹ ». Or le bon fonctionnement et la stabilité de la cité dépendent de façon cruciale de cette attention à attribuer à chacun le rôle qu'il pourra exercer de façon optimale d'une part, et qui ne frustrera pas ses ambitions, le menant à la contestation du régime d'autre part⁴². Une connaissance intime de la matérialité réelle de la cité est donc nécessaire, ce qui est inconcevable dans le cas d'une police englobant l'humanité toute entière.

D'autre part, cette pénétration ne concerne pas que la distribution des offices, mais aussi la forme même de la cité, sa constitution. Car, comme il le précisera plus tard dans une glose dédiée à la diversité des peuples⁴³, tous ne sont pas susceptibles d'être gouvernés par le même régime. En fonction de toute une variété de causes, ceux-ci seront portés à une monarchie, une aristocratie, etc⁴⁴. La supposition même d'un régime unique pour l'humanité toute entière contrevient donc à cette connaissance de la réalité de l'humanité répandue sur toute la surface de la terre et donc influencée localement profondément par des facteurs géographiques, climatiques etc. qui diversifient ses mœurs. S'autorisant même à examiner une variation sur le thème du prince unique mais qui exercerait son gouvernement de manière variée selon les parties identifiées au sein de ses sujets, Oresme ne trouve pourtant aucune solution à cet écueil de la disproportion entre l'universelle multitude des sujets et l'absolue unité de leur principe politique. Car s'ils sont soumis à un régime unique, celui-ci ne fera pas pour autant cité (puisqu'il ne pourra pas fonctionner avec tous), et si le prince devait distinguer plusieurs modes de gouvernement des diffé-

rents peuples sous sa direction, c'est à nouveau l'argument de la difficulté à connaître précisément les besoins particuliers de chacun qui intervient, introduisant à nouveau un cercle vicieux. En effet, il faudrait pouvoir connaître les différents peuples et leurs besoins variés en termes de gouvernance pour pouvoir élaborer une tel système d'attribution ; or, c'est précisément ce que ne peut faire le dirigeant d'un corps politique gigantesque⁴⁵, à la fois pour des raisons d'éloignement géographique qui rend compliquée l'actualisation de cette tâche mais aussi parce que la communication – au sens de « langage » et également au sens de mise en commun – est rendue impossible.

Oresme part d'un constat de réalité, qu'il n'entend pas dépasser : les langues sont diverses à la surface du globe. Il part également d'une conception organique et fonctionnelle de la – bonne – police : pour qu'il s'agisse vraiment d'une communauté politique, et non pas monstrueuse, il faut qu'il ne manque aucun membre, ni qu'il en existe trop (c'est-à-dire plusieurs exemplaires assumant la même fonction), et que leur fonctionnement d'ensemble soit possible. Or, ce fonctionnement d'ensemble suppose que tous puissent communiquer, et agir sous une impulsion unifiée.

Ici, il nous faut revenir sur le syntagme de « monarchie universelle », qu'il s'agit d'entendre comme monarchie (unicité du principe dirigeant, ou « princey ») sur une communauté politique, où l'universalité seule pose problème. Pour que ce principe communique son impulsion et qu'il le fasse d'une manière efficace, adaptée, il est nécessaire qu'il soit entendu de toutes les parties de la cité, ce qui suppose qu'elles aient les moyens de le connaître, et qu'il ait les moyens de les connaître.

L'unité absolue, comprise comme une unicité puisqu'elle englobe la totalité et annihile toute extériorité, ne peut exister pour Oresme ni dans l'espace, ni dans le temps pour les choses naturelles ou composées à partir de la nature. Seul Dieu, à qui une telle puissance appartient, peut décider de soutenir par miracle les choses qui contreviennent à leurs limites naturelles. C'est ainsi que les larges empires qui ont perduré durant des siècles (mais ils ne s'étendaient pourtant pas sur la terre entière, et ont fini par trouver leur terme) ne l'ont fait qu'avec le secours divin. Car par eux-mêmes, en outrepassant leurs bornes, ils étaient voués à la violence interne comme externe et à la destruction. En cela, ils ne sont pas de véritables entités politiques⁴⁶. Car s'ils parviennent à se mettre en place, les empires qui réunissent plusieurs peuples et territoires géographiques sous eux ne le font que par violence. S'il s'agit d'une conquête par guerre hostile, le fait apparaît clairement, puisque l'imposition d'un régime exogène à un peuple va à l'encontre de ses inclinations d'une part, et que les royaumes préexistants vont être détruits d'autre part.

Toutes ces considérations s'appuient ultimement sur une conception fonctionnelle de la communauté politique qu'Oresme avait exprimée dès les premières lignes de sa traduction de la *Politique* d'Aristote, et qui démontre à quel point la langue et le processus de traduction reflètent les particularismes et vont jusqu'à orienter les possibilités d'analyses.

Lorsqu'Aristote ouvre son ouvrage en présentant la genèse historique de la cité grecque⁴⁷, d'abord famille puis maisonnée (*oikos*), village et enfin cité, le philosophe ne fait pas autre chose que présenter une théorisation des fins qui conduisent les individus à se rassembler, basée sur sa propre immersion dans l'ère culturelle grecque. Ainsi, évoquer l'étape intermédiaire du « village » et le processus de syncrétisme qui s'ensuit renvoie à l'histoire concrète de l'émergence des cités grecques, déterminée par tout un faisceau de causes géographiques, topographiques, climatiques, culturelles, etc, et c'est pour cette raison qu'Aristote est porté à employer un certain type de vocabulaire et à désigner certains types de socialité et d'urbanisme pour penser l'organisation de toute cité. De la même manière, Oresme va s'approprier ce récit par des termes et des références culturelles qui sont propres à la réalité du XIV^e siècle français, et qui impactent certainement sa manière d'envisager la réalité politique, dont on retrouve les traces dans son traitement de la question de la monarchie universelle.

En effet, dans sa traduction latine par Guillaume de Moerbeke et ses commentaires médiévaux, c'est le terme *vicus* qui est employé pour rendre le grec *kômè* du début des *Politiques* d'Aristote. Or, *vicus* tout comme *kômè* peuvent se traduire aussi bien par « village » que par « quartier ». Dans ces conditions lexicales, les frontières se brouillent entre une compréhension de la constitution d'une cité par une augmentation extensive, ou par transformation de la nature des regroupements humains. Il revient donc à l'interprète avisé de déterminer ce que chaque auteur latin entend désigner lorsqu'il utilise le terme *vicus*, en fonction des positionnements sous-jacents en matière de politique, de morale, d'anthropologie, de théologie, sans oublier le contexte d'énonciation, le lectorat ou encore les réalités avec lesquelles chacun de ces auteurs ont formé leur regard. Ainsi, dans le cas du commentaire à la *Politique* de Thomas d'Aquin par exemple⁴⁸, D. Carron suggère que *vicus* renvoie indéniablement à l'idée de quartier, plus conforme à la structure de la commune italienne du XIII^e siècle, le village rural n'entrant pas « dans le schéma urbain de Thomas⁴⁹ ».

Oresme lui aussi doit choisir un positionnement théorique et culturel précis, et son choix est d'autant plus manifeste que la langue française ne présente pas la même ambiguïté que le latin. On peut légitimement supposer que l'univers mental oresmien est également plus urbain que rural, et cela a certainement influencé le fait qu'il ait traduit *vicus* par « rue » plutôt que par « village ». Ainsi, dans le modèle oresmien, la cité se compose d'abord d'un couple, puis d'une maisonnée avec ses serviteurs, et d'une rue ; et de multiples rues forment ensuite une cité⁵⁰. Cette réalité typique de l'urbanité parisienne médiévale renvoie certainement à la division des rues selon les spécialités et les métiers de leurs habitants (par exemple, l'actuelle rue des Francs-Bourgeois fut la rue des Poulies, évoquant ainsi les métiers des tisserands qui la peuplaient ; la rue des Arbalétriers ; la rue des Lombards qui pratiquaient le change).

Cependant, si l'alternative terminologique « quartier » / « rue » se démarque de l'arrière-plan rural aristotélien induit par « village », cette distinction ne doit pas masquer une autre différence, plus conceptuelle. En effet, plus

encore que le quartier, la rue ne possède aucune existence sans la ville qu'elle sillonne, car elle n'en est qu'un espace de circulation de biens, de services et de personnes – une fonction qui ne peut subsister par elle-même. Le quartier en revanche, même si l'accent est mis sur son identité fonctionnelle due au corps de métier qu'il abrite, contient plusieurs maisons, rassemble plusieurs familles, et possède donc une extension et une concrétude qui le rend moins abstrait que la rue et incite à le considérer davantage comme une partie de la cité en termes méréologiques.

Dans la *Monarchie*, Dante⁵¹ se focalise davantage sur la hiérarchisation des divers niveaux d'organisation sociale, en supposant que ce modèle d'analyse politique obéit à la même logique que celui, métaphysique, d'une subordination des fins propres de chaque espèce à la fin du genre. Celle-ci, la fin de l'humanité, serait donc à la fois le principe commun de chaque communauté intermédiaire et leur fin éminente. Dès lors, la fin propre de l'homme individuel, la félicité, et la fin du genre humain sont analogues ; et si la politique a pour fin la vie bonne humaine, celle-ci ne peut être atteinte que par une forme d'organisation politique englobant tout le genre humain, à la tête duquel se trouve un dirigeant unique⁵². Dès lors, toute analyse du fait politique se trouve absorbée par un modèle métaphysique et téléologique, et les phénomènes particuliers reconduits aux principes les plus abstraits et universels. Si un tel modèle peut rendre compte de la formation des communautés politiques et se faire prescriptif quant à leur visée, il peine à répondre à certaines interrogations concrètes quant aux mécanismes de mise en œuvre de cette unification, et au premier chef celle de la langue qui serait parlée dans la monarchie universelle. S'il s'agit d'un vernaculaire naturel, comment est-il choisi et ce choix ne risque-t-il pas d'entraîner des dissensions ? S'il s'agit d'une langue savante artificielle, amitié et vie politique ne sont-elles pas en même temps dissoutes ?

En revanche, dans le cas de Marsile de Padoue, comme l'a souligné G. Briguglia, deux modèles d'analyse de la communauté politique sont distingués : celui que G. Briguglia nomme « génético-évolutif » et qui narre l'agrandissement et la complexification des implantations de population sur un mode historique ; et celui, qui a peut-être influencé Oresme, qualifié de « fonctionnel et analytique⁵³ ». Le modèle génétique de la formation de la cité⁵⁴ permet ainsi à Marsile de suggérer l'idée que l'expansion de la cité ou du royaume⁵⁵ vers un empire est la continuation naturelle de ce mouvement, qui intègre des parties de plus en plus nombreuses et variées sous une unité de plus en plus vaste et puissante, sans qu'il y ait changement de nature mais au contraire, perfectionnement. Chez Oresme en revanche, seul le second modèle est mis en évidence : le foyer et la rue ne sont pas envisagés comme des étapes dans une histoire du politique qui se dirigerait naturellement vers l'unification quantitative de la diversité, mais comme des divisions fonctionnelles uniquement, qui ne prennent une nature politique que dès lors qu'elles sont intégrées dans la cité. C'est pourquoi le terme de « rue » ne peut se penser que relativement à celui de « cité » ; il n'existe pas de rue sans cité, et dès lors qu'elle existe elle est une partie de la cité. Et si mouvement d'expansion il y a, celui-ci ne se poursuit pas indéfi-

niment, car au-delà de certaines bornes la cité ne peut tout simplement plus fonctionner. On n'a donc plus affaire à une différence de degré, mais à une différence de nature, qui qualifie la communauté politique entre tous les rassemblements d'individus possibles. Oresme en revanche, prend bien en compte l'extension de la cité (c'est même la question qui motive cette glose), mais toujours en la liant à la définition fonctionnelle de celle-ci : sa taille maximale ne saurait être toute la terre – ou tout un continent – car les fonctions par lesquelles doivent être assurés l'ordonnement et l'autosuffisance ne peuvent plus être mises en œuvre dans ces conditions extrêmes. Il existe donc une limite naturelle à l'extension de la cité, en-deçà et au-delà de laquelle l'équilibre entre la multiplicité des parties et l'unité de la cité est brisée.

De surcroît, si l'on s'attarde sur une glose où Oresme explique ce qu'il entend dans l'introduction du terme de « rue » au début du *Livre de Politiques*, on réalise à quel point est présente à son esprit la fonction de communication linguistique dans la structure même de la politique, puisqu'elle lui permet de mettre en place une analogie avec les parties du discours :

G. Car aussi comme rue est de plusieurs maisons, ainsi est cité de plusieurs rues. Et si comme il fu touchez en la glose du chapitre precedent, le mary et la femme et le serf et les enfants sont les premières parties de communauté, aussi comme en gramere les lettres sont les premières parties des paroles. Item, du mari et de la femme est faite une communauté, et du seigneur et du serf une autre, etc., en la maniere que des lettres sont faites les sillabes. Item, des communautés dessus dites est constituée maison en la maniere que des sillabes est faite diccion. Item, de plusieurs maisons est faite rue comme de plusieurs diccion est faite oraison. Item, de plusieurs rues est faite cité comme de plusieurs petites oraisons est faite une oraison complete et tre parfaite selon retorique⁵⁶.

Oresme identifie donc la cité parfaite à un discours parachevé, parfaitement ordonné en vue de signifier ce qu'il entendait partager. Si l'on poursuit l'analogie, que serait dans ces conditions la monarchie universelle ? Il semble que l'on puisse hasarder l'hypothèse qu'elle se conformerait alors à une bibliothèque, regroupant divers ouvrages, chacun exposant parfaitement son discours. Or, avec la bibliothèque s'opère un saut qualitatif, et l'on quitte alors le domaine de la communication d'une idée et des unités graphiques ou phonétiques nécessaires à une énonciation unifiée, pour entrer dans celui d'une collection diverse. En effet, une bibliothèque ne peut-elle pas regrouper des ouvrages aux thèses variées, et aux positionnements contradictoires ? Si nous amenons l'analogie à son terme, une bibliothèque universelle serait même, précisément, le lieu où se retrouveraient, côte à côte, tous les discours possibles, toutes les luttes conceptuelles envisageables, peut-être même véhiculées dans des langues irréductibles les unes aux autres. Dans cette perspective, la monarchie universelle se réduirait à une cacophonie qui, comme lors de l'épisode de Babel, empêche toute communication entre les artisans et donc, tout agir commun.

Il semble donc que ce n'est pas par principe que Nicole Oresme s'interdit d'admettre, même comme horizon d'action, cette « fiction poétique⁵⁷ ». En combattant la monarchie universelle, il nie en fait son identification avec la cité idéale, et refuse qu'elle puisse donc de servir

de modèle, puisque les deux termes de « cité » et « universelle » sont antithétiques. L'augmentation dans l'espace de la cité ne signifie pas un rapprochement avec son absolue perfection, car passées certaines bornes, on ne peut même plus parler d'entité politique et c'est un changement de nature qui intervient. Si le modèle du tempérament ad pondus peut servir pour comprendre théoriquement ce que signifie la santé chez l'homme, et pour guider l'action du médecin en lui fournissant une visée tendancielle, la monarchie universelle, elle, n'est ni le modèle théorique qui permet de comprendre ce qu'est une cité absolument accomplie (puisque'elle n'est pas véritablement une cité), ni l'idéal vers lequel orienter l'action politique (puisque'elle n'induit que violence et autodestruction).

Oresme ne se contente donc pas de valoriser avec bonhomie, et par égard au cours commun de l'histoire politique, une cité de taille modérée parfaitement fonctionnelle. Encore une fois, la clé de la cité harmonieuse ne peut se résoudre à une mesure numérique (dans ce cas, l'unicité), et ce qui est mis en avant est une unité de rapports fonctionnels, qui peut s'exprimer de diverses manières selon les peuples et les circonstances. Le philosophe normand met bien en avant la cité de taille maximale autant que faire se peut, tant qu'elle peut fonctionner comme une entité politique. Le positionnement d'Oresme repose donc sur un pragmatisme, non pas en un sens trivial de focalisation unique sur les faits réels et attestés par la répétition des événements qui enchaînerait la pensée théorique, mais qui interroge de manière critique et constructive la distance qui sépare la théorie de ceux-ci.

Bibliographie

Sources

- Aristote, *Les politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, 1993.
 Aristote, *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, 1991-2000, 2 vol.
 Christine de Pisan, *Le Livre des fais et bonnes meurs du Sage roy Charles V*, éd. S. Solente, Genève, 1977 (reproduction de l'édition Paris, 1936-1940), Genève, 1977, 2 vol.
 Cicéron, *De la divination*, (bilingue) trad. G. Freyburger et J. Scheid, Paris, 2004.
 Dante, *Convivio* = Dante Alighieri, *Il Convivio*, éd. G. Busnelli et G. Vandelli, I-II, Florence, 1953-1964 (Opere di Dante, IV-V).
 Dante, *De vulgari eloquentia* = Dante Alighieri, *De l'éloquence en vulgaire*, (bilingue), trad. A. Grondeux, R. Imbach et I. Rosier, Paris, 2011.
 Dante, *Monarchia* = Dante Alighieri, *Monarchia*, éd. P.G. Ricci, Milan, 1965 (Le opere di Dante Alighieri, V).
 Marsile de Padoue, *Defensor pacis*, éd. R. Scholz, Hahn-Hannovre, 1932 (Fontes Juris Germanici Antiqui in usum scholarum).
 Oresme, LE = Nicole Oresme, *Le Livre de Éthiques d'Aristote*, éd. A.D. Menut, New York, 1940.
 Oresme, LP = Nicole Oresme, *Le Livre de Politiques d'Aristote. Published from the Text of the Avranches Manuscript*, éd. et trad. A.D. Menut, Transactions of the American Philosophical Society, New Series, vol. 60, 1970/6.
 Oresme, LY = Nicole Oresme, *Le Livre de Yconomiques d'Aristote. Critical Edition of the French Text from the Avranches Manuscript*, éd. et trad. A.D. Menut, Transactions of the American Philosophical Society, New Series, vol. 47, 5, 1957.
 Thomas d'Aquin, *La royauté*, trad. D. Carron, Paris, 2017.
 Thomas d'Aquin, SLP = Thomas d'Aquin, *Sententia libri politicorum*, éd. R.A. Gauthier, Opera omnia issu Leonis XIII P.M. edita, t. XLVIII, Rome, 1971.

Études

- Babbitt 1985 = S.M. Babbitt, *Oresme's Livre de Politiques and the France of Charles V*, Transactions of the American Philosophical Society, New Series, vol. 75, 1985(1).

Briguglia 2006 = *Il corpo vivente dello Stato. Una metafora politica*, Milan, 2006.
 Briguglia 2014 = G. Briguglia, *Marsile de Padoue*, trad. D. Carron-Faivre, Paris, 2014.
 Briguglia – Rosier, 2016 = G. Briguglia, I. Rosier (éd.), *Adam, la nature humaine avant/après. Épistémologie de la chute*, Paris, 2016.
 Bruckner 2001 = C. Bruckner, *Aspects du vocabulaire politique et social chez Oresme et Christine de Pisan*, dans *Cahiers de recherche médiévale*, 8, 2001, p. 227-249.
 Godefroy 1886 = F. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX^e au XV^e siècle*, VI, Paris, 1886.
 Grellard 2008 = C. Grellard, *La monarchie universelle : une fiction poétique ? La critique de Dante par Oresme*, dans J. Biard, F. Mariani-Zini (éds.), *Ut philosophia poesis. Questions philosophiques dans l'œuvre de Dante, Pétrarque et Boccace*, Paris, 2008, p. 53-73.
 Lusignan 1986 = S. Lusignan, *Parler vulgairement. Les intellectuels et la langue française aux XIII^e et XIV^e siècles*, Paris, 1986.
 Lusignan 2002 = S. Lusignan, *De communauté appelée cité. Les lectures de Gilles de Rome et de Nicole Oresme de la Politique*, dans P.J.J.M. Bakker, E. Faye, C. Grellard (éds.), *Chemins de la pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza*, Turnhout, 2002, p. 653-674.
 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.
 Nederman 2005 = C. J. Nederman, *A Heretic Hiding in Plain Sight: The Secret History of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis in the Thought of Nicole Oresme*, dans J. Hunter, J.Ch. Laursen, C.J. Nederman (eds), *Heresy in Transition: Transforming Ideas of Heresy in Medieval and Early Modern Europe*, Aldershot, 2005, p. 71-88.
 Piron 1997 = S. Piron, *Nicole Oresme : violence, langage et raison politique*, Working Paper (HEC 97/1), Institut Universitaire Européen, Florence, 1997.
 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. Gragnoli, J. Trabandt (eds), *Dante's Plurilingualism: Authority, Vulgarization, Subjectivity*, Oxford, 2010, p. 34-53.
 Rosier-Catach 2011 = I. Rosier-Catach, *Civilitas. De la famille à l'empire universel*, dans I. Atucha, D. Calma, C. König-Prelong, I. Zavatiero (éds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Porto, 2011, p. 163-174.
 Rosier-Catach, 2015 = I. Rosier-Catach, *Communauté politique et communauté linguistique*, dans J.-P. Genet (éds.), *La légitimité implicite*, t. I, Paris, 2015, p. 225-243.

Notes

¹ Oresme, LP.
² Oresme, LE.
³ Oresme, LY.
⁴ Ce point a notamment été souligné par E. Marmursztejn (2011, p. 112), mais s'il constitue un premier niveau d'analyse nécessaire, il nous semble devoir être nuancé par une approche complémentaire.
⁵ Oresme, LE, prologue, Excusacion, p. 101.
⁶ Cicéron, *De la divination*, II, II, p. 99.
⁷ Piron, 1997, p. 6.
⁸ Cf Rosier-Catach, 2011. Dans cet article, I. Rosier-Catach retrace l'histoire des déplacements de sens du terme *civilitas*, depuis une signification centrée sur les normes et le caractère légal de la politique, jusqu'à une focalisation sur les caractéristiques nécessaires à la mise en place d'une bonne (civile) manière de vivre – c'est-à-dire la capacité à vivre ensemble, en compagnons, et donc à communiquer.
⁹ Rosier-Catach, 2015, p. 226 : « Il se produit alors des effets de coalescence, des sources distinctes aboutissant à inscrire dans un même terme des valeurs sémantiques différentes : ainsi, dans les termes de la famille de *communicatio*, le sens de « commun » et le sens de « communication par le langage » ».
¹⁰ C'est précisément à cela que tend Oresme, espérant initier le mouvement en traduisant Aristote en français et en améliorant le français dans le même mouvement. Cf Oresme, LE, Prologue, Excusacion, p. 101 : *Et comme dit Tullus en son livre de Academiques, les choses pesantes et de grant auctorité sont delectables et bien agreables as genz ou langage de leur pais. Et pour ce dit il ou livre dessus dit et en plusieurs autres, contre l'opinion d'aucuns, que c'estoit bien de translater des sciences de grec en latin et de les baillier et traiter en latin.*
¹¹ Oresme, LP, III, 13, p. 134a-b : *G. Car aussi comme il est dit devant de ceulz qui contribue en une despense, chescun de plusieurs treuve au-*

cune chose bonne pour la cite. Et tout ensemble est tres bon, et l'en dit qu'en ceste maniere les Apostelz composerent le Credo et pour ce est il appelle Symbolum. Car aussi comme en un escot, chescun de eulz en mist une partie. Oresme joue ici sur le sens étymologique de *symbolum* comme l'ensemble des parties d'un objet brisé, destiné à servir de signe de reconnaissance et d'unité entre leurs différents porteurs. Il fait aussi référence à la genèse légendaire du credo apostolique, selon laquelle chaque apôtre serait à l'origine de l'une de ses douze phrases, créant collectivement ce signe d'appartenance unique à l'Eglise chrétienne, et manifestant l'unité ultime de leur inspiration par l'Esprit Saint.
¹² Grellard, 2008.
¹³ On y trouve une longue glose sur la vie active, mixte ou contemplative (VII, 6, p. 284b-285b) ; la glose sur la monarchie universelle (VII, 10, p. 289b-294b) ; celle sur les caractères des peuples et les dominations (VII, 13, p. 297a-299a) ; sur la gens sacerdotale (VII, 16, p. 302a-304b) ; sur la pauvreté volontaire (VII, 19, p. 306b-308b) ; sur la juridiction de la communauté sacerdotale (VII, 21, p. 311a-314a).
¹⁴ Oresme, LP, VI, 27, p. 322a.
¹⁵ Oresme, LP, III, 8, p. 128a : *Et donques monarchie ne est pas un princey de un seul sus tout le monde, car tel princey temporel ne est pas raisonnable ne possible, si comme il sera declaré ou.vii.e livre.*
¹⁶ Oresme, LP, VII, 10, p. 289b-290a : *Je ne vuel pas cest chapitre passer sans traictier jouxte ceste matiere une question que je ne treuve pas ailleurs disputee.*
¹⁷ On ne citera, comme exemple de la tension immédiatement perceptible pour Oresme dans les rapports entre le roi de France et l'empereur du Saint Empire, que le célèbre compte-rendu que donne Christine de Pisan de la visite de ce dernier à Charles V (Christine de Pisan, III, XXXVII, t. 2, p. 97). Même si celui-ci n'était autre que le neveu de l'empereur, et que les relations entre France et Empire étaient pacifiées, il est notable que les termes de cette rencontre aient été pensés dans leurs moindres détails (comme la symbolique de la couleur du cheval offert à Charles IV pour son entrée dans Paris), pour maintenir les distances entre deux souverains égaux.
¹⁸ C. Grellard (2008) identifie ainsi six arguments *pro* chez Oresme qui se trouvent explicitement défendus par Dante, et examine la possibilité d'une lecture directe des textes du florentin.
¹⁹ Oresme, LP, p. 289b.
²⁰ Les individus qui la composent, bien-sûr, mais aussi les différentes communautés qu'elle inclut – famille, maisonnée, rue ou quartier... Ces divisions varient d'un auteur à l'autre, et nous aurons l'occasion d'examiner plus loin cette question plus en détail.
²¹ Oresme, LP, p. 290a : *Premierement, car si comme dit Aristote en la fin du .xii.e de Methaphisique, les choses du monde ne veulent pas estre mal posees ne pluralité ou multitude de princeys ne est pas bonne chose. Et donques doit estre un seul prince : Entia nolunt male disponi, nec bonum pluralitas principatum ; unus ergo princeps.* Cf. Aristote, *Métaphysique*, A, 10, 1076a4, p. 714 : *Mais les êtres ne veulent pas être mal gouvernés : Le commandement de plusieurs n'est pas bon ; qu'il n'y ait qu'un seul chef !*
²² Cet argument tiré d'Aristote est en effet l'un de ceux qu'a identifiés C. Grellard (2008, p. 56) comme lieu de la confrontation entre Dante et Oresme. Cf. Dante, *Monarchia*, I, X, p. 153 : *Est igitur Monarchia necessaria mundo. Et hanc rationem videbat Phyllosophus cum dicebat : « Entia nolunt male disponi ; malum autem pluralitas principatum : unus ergo princeps ».*
²³ Ainsi, à l'entrée « princé/princey », le *Dictionnaire Godefroy* (1886) répertorie aussi bien le sens de « principauté, domination » que celui de « prince, chef », en illustrant ces définitions de citations d'Oresme notamment (p. 409). Pour une analyse plus détaillée des termes polysémiques de « princey », mais aussi de « policie », on peut se référer à l'article de C. Bruckner (2001) consacré au vocabulaire politique de Nicole Oresme et Christine de Pisan.
²⁴ Oresme, LP, p. 292b : *Car en toute bonne policie, selon Aristote, sunt plusieurs princeys ou officez. Et en aristocratie, qui est bonne policie, sunt plusieurs princes souverains, si comme souvent est dit en ceste science.*
²⁵ Oresme, LP, p. 292b : *Et parle illesques Aristote contre ceulz qui mettoient .ii. premiers principes contraires, si comme faisoient Empedocles et Anaxagoras. Et telz furent les Manichiens, qui mettoient un Dieu de lumiere et un autre Dieu de tenebres.*
²⁶ Oresme, LP, p. 292b : *Et donques aussi comme en un ost ou une cité bien ordenee selon policie royal est un souverain prince, semblablement est Dieu prince en tout le monde, lequel monde est un corps entier et perfect.*
²⁷ Oresme, LP, p. 290a : *Mes humaine nature seroit comme un monstre qui a plusieurs testes.*

²⁸ Oresme, LP, p. 292b.

²⁹ Sur le statut de la métaphore corporelle de la politique, et son évolution depuis une analogie inerte vers une métaphore organique, on consultera l'ouvrage de G. Briguglia (2006), notamment les pages 15 à 77 consacrées à Marsile de Padoue, dont Oresme connaissait les travaux et a subi l'influence. Pour un point sur la réalité de cette influence marsilienne sur Oresme et les suspicions concernant son rôle en tant que traducteur du *Defensor pacis*, on se reportera à l'introduction par A. Menut au LP (p. 8a-11a), et aux analyses de C. J. Nederman (2005), qui propose la mise à jour d'un impact bien plus profond du maître padouan sur le LP.

³⁰ Cf S. Lusignan, 2002 (plus particulièrement p. 663-670) ; sur les opérations de traduction comme actes politiques du fait de l'amélioration de la langue et de la facilitation de la communication, voir le travail important de S. Lusignan, 1986, qui analyse le rapprochement entre les parlers et les savoirs.

³¹ À ce sujet, on pourra notamment consulter A. Robiglio (2010), dont les analyses sur la notion de conversation civile prennent notamment pour fil directeur les thèses du *Convivio* et du *De vulgari eloquentia* de Dante sur le rapport complexe entre le latin d'une part, et le vernaculaire et le Vulgaire illustre d'autre part. R. Imbach et I. Rosier-Catach (2005) ont récemment proposé une analyse à ce sujet qui souligne le caractère dialectique de ce rapport dans le *De vulgari eloquentia*, I, 1, reposant sur les subtilités de la doctrine linguistique de Dante (notamment la distinction capitale entre *locutio* et *ydiuma*, clairement explicitée par les auteurs). En ce qui concerne leurs implications politiques, et leur capacité à réaliser la vie civile, le vulgaire l'emporte indéniablement sur le latin selon Dante dans le *Convivio*, notamment pour des raisons concrètes que partage tout à fait Oresme (tandis que les principes théologiques et anthropologiques de la félicité terrestre dantesque lui sont étrangers) : la coextension entre la conversation au sens plein du terme et l'usage de la langue propre aux citoyens ; l'incapacité du latin à parler de tout et à tous, puisqu'il est une langue *savante* et la langue *des savants* ; et enfin, la plus grande facilité à exprimer des jugements adéquats et à identifier les fallacies dans une langue aimée et familière.

³² Que la diversité contemporaine des langues après Babel soit due à leur confusion par Dieu ou qu'il s'agisse d'un phénomène différent, dont l'homme est seul responsable en projetant son essentielle instabilité dans les langues qu'il choisit de créer et d'altérer est une question diversement traitée selon les auteurs. Pour un état récent de la question et une étude de la question chez Dante, on peut consulter I. Rosier-Catach, 2010, notamment p. 37-39. En ce qui concerne le destin exemplaire de Babel, ou son analyse en tant que point de départ de la diversité des langues qui aurait causé la diversité des régimes politiques, Oresme ne se prononce pas. Même si dans le LP, VII, 13, p. 298a il mentionne le rôle joué par la volonté divine dans la chute de Babylone, il reconduit toutefois ses causes à des phénomènes naturels, et associe diversité des langues et diversité des cités sans statuer sur un lien causal entre celles-ci. Bien plutôt, la disparition de Babylone serait-elle due au fait que n'ayant jamais été une communauté politique à part entière car elle était trop grande pour être unifiée et n'était autre qu'un territoire abusivement désigné comme une cité, elle se disloqua naturellement (LP, VII, 9, p. 288b). Oresme insiste (III, 3, p. 118b) sur les dimensions mesurables de Babylone (en stades et en pieds), et s'intéresse davantage à la chronique de son déclin en termes historiques et matériels que dans un cadre théologique et moral ; elle ne semble d'ailleurs pas exceptionnelle car Oresme mentionne que Ninive s'étendait sur un territoire encore plus grand.

³³ Oresme, LP, p. 291b.

³⁴ Oresme, LP, p. 292b : *Mes la multitude de tous les hommes ne est pas un corps ne chose qui puisse estre ordenee sous un homme, si comme il est declaré devant et sera apres. Et aussi comme ceste multitude ne est pas un monstre pour ce se elle a plusieurs testes en plusieurs supports, non est elle se elle a plusieurs chefs en plusieurs royaumes et cités, qui tous sont sous Dieu.*

³⁵ Oresme, LP, p. 291a.

³⁶ Oresme, LP, p. 292a.

³⁷ Oresme, LP, p. 292a.

³⁸ Oresme, LP, p. 291a : *Et donques si un royaume ou une chose publique se estendoit par toutes terres, ce seroit aussi comme une infinité et une quantité énorme et immoderee ; et seroit comme les corps des geans qui sont par fiction descripts ou Livre de Giganthomachie la ou il est dit qu'il avoient cent piés et cent mains, etc.*

³⁹ Oresme, LP, p. 291b.

⁴⁰ Oresme distingue la guerre civile et la guerre hostile, qui constituent les deux menaces, interne et externe, à la stabilité de la cité. Si les guerres hostiles sont inévitables, de la même manière qu'un corps physique

cherchant à réaliser son mouvement naturel s'oppose forcément à d'autre, éviter la guerre civile constitue le devoir du dirigeant, et c'est pourquoi il doit constamment amender les lois pour éviter le basculement de l'équilibre vers la confusion, d'une manière analogue au médecin qui ajuste le régime de son patient en fonction des évolutions de son état.

Au sujet de cette distinction, on peut consulter Piron, 1997, p. 40-47.

⁴¹ Oresme, LP, p. 291b.

⁴² Oresme, LP, V, 1, 203a : *G. Ce est assavoir quant aucuns cuident que l'en dole distribuer les honneurs et offices publiques selon liberte et l'en ne fait ainsi ou selon richeces ou selon vertu, et l'en fait autrement que il ne cuident que l'en deust faire, ce est ce qui les meut a faire seditions. Seditio, si comme il me semble, est conspiration ou conjuration ou commotion ou division ou dissention ou rebellion occulte ou manifeste d'un membre ou partie de la cite ou de la communite politique contre une autre partie ; si comme seroit de gens seculieres contre gens de Eglise ou de povres contre riches ou de non-nobles contre nobles ou d'un lignage ou d'un mestier ou d'une societe contre autre ou d'aucuns subjees contre les princes ou d'une partie d'un ost contre autre. Et est communelment faicte afin de mutation de gouvernement et de policie ou de seigneurs ou afin de vengeance.*

⁴³ Il s'agit de la longue glose suivante dans Oresme, LP, II, 13, p. 297a-299a.

⁴⁴ Oresme, LP, p. 291b : *Mes une policie est espediente a une gent et autre a autre, si comme il appart ou.viii. chapitre du quart. Car selon la diversité des regions, des complexions, des inclinations et des meurs des gens, il convient que leur droiz positifs et leurs gouvernemens soient differens.*

⁴⁵ Oresme, LP, p. 292b : *Et se aucun disoit que le monarque gouverneroit les uns par une policie et les autres par autre selon ce que il eur est expedient, ce ne pourroit estre pour la raison devant mise ; car il ne pourroit tout le monde cognoistre.*

⁴⁶ Oresme, LP, VII, 10, p. 293b : *A le.xi.e. qui met que tele grande monarchie a souvent esté de fait, je di, premierement, que telz grans royaumes ne furent pas vrais royaumes mes estoient usurpations violentes et tyranniques, si comme il apprt par Justin et les autres historiographes ; et du royaume des Assyriens, et celui des Grecs, et de celui des Romains, dont il appert assés en l'ystoire du roy Artus.*

⁴⁷ Aristote, *Les politiques*, I, 2, 1252a25-1252b5.

⁴⁸ Thomas d'Aquin, SLP, I, c. 1/a, p. 75-76, l. 364-370 : *Deinde cum dicit Ex pluribus autem domibus etc., ponit tertiam communitatem, scilicet uici. Et primo ostendit ex quibus sit ista communitas et propter quid ; secundo ostendit quod sit naturalis, ibi Maxime autem uidetur etc. Dicit ergo primo quod prima communicatio que ex pluribus domibus vocatur uicus (...).*

⁴⁹ Thomas d'Aquin, *La royauté*, introduction, 2017, p. 44, n. 1.

⁵⁰ Oresme, LP, I, 2, p. 48a : T : *Et la communauté parfaite, qui est composée de plusieurs rues, est citée.*

⁵¹ Chez Dante (*Monarchia*, I, III, p. 139-143), on trouve en premier lieu l'idée d'une imbrication des communautés humaines (*domus, vicus, civitas, monarchia sive imperium*), répondant à une analogie des organes du corps humain qui part du niveau le plus particulier pour s'avancer vers une intégration dans une partie plus grande (pouce, main, bras, corps humain tout entier). Cette division dans l'étendue se complique chez Dante d'une hiérarchie des fins de chaque partie. La fin du foyer est la satisfaction des besoins organiques dans l'union charnelle des époux ; celle du village surpasse la précédente en aidant des besoins sensibles plus complexes ; celle de la cité ajoute un niveau, en ce qui concerne la communication ; et celle de l'empire permet de renforcer la stabilité et la sécurité. Afin d'atteindre sa fin spécifique, chaque partie doit être ordonnée et régulée à son niveau par un principe unique, sinon cet effort unique serait mis en péril par la diversité des volontés contradictoires (I, V, p. 145 : *Si consideremus vicum unum, cuius finis est commoda, tam personarum quam rerum auxiliatio, unum oportet esse alioem regulatorem, vel datum ab alio vel ex ipsos preheminentem consentientibus aliis ; aliter ad illam mutuam sufficientiam non solum non pertingitur, sed aliquando, pluribus preheminare volentibus, vicinia tota destruitur*).

⁵² Dante, *Monarchia*, I, V, p. 147 : *Si ergo sic se habet in hiis et in singularis que ad alium unum ordinantur, verum est quod assumitur supra. Nunc constat quod totum humanum genus ordinatur ad unum, ut iam preostensum fuit ; ergo unum oportet esse regulans sive regens, et hoc monarcha sive imperator dici debet. Et sic patet quod ad bene esse mundi necesse est manarchiam esse sive imperium.*

⁵³ Briguglia, 2014, p. 66-67 : « Il ne s'agit pas simplement d'une subtilité terminologique, mais d'une oscillation dans la manière de comprendre les étapes de la reconstruction des origines aristotéliennes : la communauté politique peut être réduite à ses éléments constitutifs dans un sens

génético-évolutif (le village comme étape), mais aussi fonctionnel et particulièrement analytique (le quartier comme partie) ».

⁵⁴ Marsile reprend le début de la *Politique* dans le *Defensor pacis*, I, 3, § 3, p. 13, où il déclare : *Secundum hunc itaque modum ingredientes, oportet non habere, quod communitates civiles secundum diversas regiones et tempora inceperunt ex parvo, et paulatim suscipientes incrementum demum perducte sunt ad complementum*. Marsile reconnaît avec Aristote que le foyer ou le hameau ne sont pas des entités qui possèdent « de soi la plénitude de [leur] suffisance » comme il le déclare peu après et que ce n'est qu'avec la communauté politique que l'on découvre un fonctionnement auto-suffisant et offrant à tous le bien-vivre. Mais que cette communauté soit cité, royaume ou empire ne paraît pas structurellement déterminant aux yeux du philosophe padouan (I, 2, §2, p. 11 : *secundum quam acceptionem non differt regnum a civitate in policie specie, sed magis secundum quantitatem*) ; seul se poursuit à divers niveaux le mouvement d'unification et donc d'expansion géographique qui accompagne depuis ses premiers germes la réunion des hommes.

⁵⁵ Je suis ici S.M. Babbitt (1985, p. 46-47), qui suggère qu'aux XIII^e et XIV^e siècles, la plupart des auteurs considère ces deux termes comme renvoyant à des réalités politiques de même nature, le terme de « cité » ou *civitas* pouvant être employé en un sens générique ou particulier. C'est le cas pour Oresme (LP, III, 3, p. 119b : *Et selon ce dit l'en que Paris est une cite, Rouen est une autre cite, etc. Item, chescune multitude de citiens qui se gouverne par une policie et par uns princes ou par un prince peut estre appelée cite ; car policie est la forme de la cite et qui la fait une, comme dit est. Et en ceste maniere, tout un royalme ou un pais est une grande cite, qui contient plusieurs cites partiales*). Dante par contre, en *Monarchia* I, 3, 12, considère la monarchie comme un niveau de réalisation supplémentaire de la communauté politique.

⁵⁶ Oresme, LP, I, 2, p. 48a.

⁵⁷ Oresme, LP, VII, 10, p. 292a.