

Gianluca Briguglia

Aristotélisme politique médiéval et lieu naturel de la démocratie selon l'historiographie de Walter Ullmann

Parmi les territoires les plus intéressants que l'historiographie du XIX^e siècle a explorés, on compte celui de l'histoire de la pensée politique médiévale, non seulement en raison de la constante attention portée aux classiques, à Augustin d'Hippone ou à Thomas d'Aquin par exemple, mais aussi parce que des catégories plus englobantes – celles d'augustinisme politique' ou d'aristotélisme politique' par exemple – y ont été analysées et construites. Ces catégories furent souvent employées avec une intention généalogique, orientées vers le présent, ou plus directement comme des catégories du présent projetées sur le passé. La genèse médiévale de l'idée d'« esprit laïque » contemporain en constitue un cas exemplaire.

L'historiographie et l'idéologie ont souvent interagi, produisant des interprétations suggestives et utiles, ou encore des solutions stimulantes, mais qui ne résistent souvent pas à une analyse plus poussée et à une contextualisation des textes ; elles présupposent toujours une certaine continuité historique. Pour ces raisons (et précisément pour ces raisons), elles n'en sont pas moins intéressantes et inventives du point de vue interprétatif.

Il suffira de mentionner brièvement quelques exemples célèbres pour illustrer cette variété d'approches. On pense notamment à l'idée d'augustinisme politique chez un auteur comme Reinhold Niebuhr, l'un des intellectuels les plus influents aux USA durant les années 1950, qui a fondé sa vision globale du réalisme politique sur une lecture de la pensée politique d'Augustin¹. Selon lui, les institutions politiques sont toujours ambiguës, ambivalentes, y compris les bonnes institutions, comme le montre la théorie augustinienne du péché et des deux cités ; dans leur fonction de barrière contre le mal, celles-ci peuvent directement entrer en contact avec le mal, contre le mal. La notion de réalisme développée par Niebuhr, son augustinisme, est fondamentale pour la stratégie de confinement du mal

1. NIEBUHR 1986.

que le monde libre – le *free world* de la rhétorique occidentale – a revendiquée et pensée comme une position réaliste dans le contexte de la guerre froide². Certes, Niebuhr n'est pas à proprement parler un historien, sinon de son propre temps. Par contraste, la position d'un auteur comme George de Lagarde, qui a beaucoup influé sur le débat français relatif à la pensée politique médiévale durant la deuxième moitié du XX^e siècle et dont on peut encore percevoir l'influence aujourd'hui, est historique et historiographique de part en part. Dans un style qui évoque le XIX^e siècle, bien que l'ouvrage fût publié durant les années 1930, puis réédité en 1948 et enfin republié dans une version retravaillée, à titre posthume, en 1970, de Lagarde proposait une reconstruction globale de la pensée politique du temps de Marsile de Padoue et de Guillaume d'Ockham, auteurs chez qui il situait les origines de l'« esprit laïque »³.

La formule « esprit laïque » est assurément tendancieuse, dans ses implications idéologiques relatives à l'auto-conception de l'État français au XX^e siècle, ainsi qu'en raison de l'anachronisme évident qu'elle comporte. À certains égards, on a l'impression d'assister, avec cette dénomination, à une sorte d'« augustinisme politique » à l'envers, dans lequel c'est l'État, l'expérience du pouvoir civil, qui absorbe les prérogatives de l'Église et sa gestion (le cas de Marsile est exemplaire), produisant une image inversée des théories hiéocratiques. L'opération de De Lagarde n'est en effet ni neutre, ni simplement descriptive ; elle est donc toujours intéressante du point de vue historique et historiographique.

La catégorie de « républicanisme », qui fut appliquée à la pensée médiévale à partir des célèbres études de Quentin Skinner⁴, a elle aussi connu un succès particulier ; elle a stimulé le débat historiographique, mais aussi présenté une intéressante circularité idéologique (j'use de ce terme de manière neutre). Il est en effet intéressant de mentionner un autre républicanisme, celui de l'américain Alain Gewirth, grand spécialiste de Marsile de Padoue, – un républicanisme qui est lui aussi lié à une certaine idée de l'aristotélisme politique. Selon Gewirth, le champion du républicanisme médiéval serait en effet Marsile de Padoue qui, en pure théorie politique, aurait individué quatre aspects cardinaux de la compréhension et de la construction de la communauté politique : « (a) the people makes the laws ; (b) the ruler must govern in accordance with the laws ; (c) the people elects the ruler ; (d) the people can correct, depose, and punish the ruler if he infringes the laws »⁵. Une position véritablement républicaine devrait in-

2. Ce type d'augustinisme n'a évidemment rien à voir avec la catégorie d'« augustinisme politique » forgée par ARQUILLIÈRE 1934, qu'il concevait comme absorption du temporel par le spirituel, qui aurait fondé philosophiquement et théologiquement les théories théocratiques médiévales. Du point de vue théologique, cette catégorie a été contestée – la chose est bien connue – par des auteurs comme LUBAC 1984 ; du point de vue historique, par MIETHKE 2009, 2013.

3. LAGARDE 1934, 1948, 1970.

4. Quelques réflexions supplémentaires dans BRIGUGLIA 2018.

5. GEWIRTH 1951, p. 237.

sister « de manière dogmatique » sur ces quatre exigences, selon Gewirth. Sans elles, l'« État », pour parler comme le philosophe américain (qui, dans sa traduction du *Defensor pacis*, rend systématiquement le terme *regnum* au moyen du mot anglais 'State'), ne peut exister⁶. Marsile de Padoue parvient à ce système au moyen de la théorie des causes aristotélicienne, en déplaçant le centre d'intérêt, de la cause finale de l'État (à savoir ses finalités, qui peuvent être morales et relatives au salut dans l'au-delà aussi) vers sa cause efficiente. Or la cause efficiente de l'État n'est rien d'autre que la volonté des citoyens ; ainsi, il paraît possible d'affirmer que le républicanisme de Marsile a un cœur aristotélicien. Cependant, la doctrine de Marsile – et c'est là le point le plus important, qui révèle les conceptions historiques de Gewirth – constitue le moyen par lequel les théories politiques médiévales ont orienté le « républicanisme moderne »⁷. Celui-ci, exactement comme celui de Marsile, se caractérise par son sécularisme et surtout par la distinction entre les fins politiques et les fins morales ou religieuses⁸. En somme, cette doctrine politique médiévale importe parce qu'elle a influencé l'idéal républicain moderne et qu'elle représente bien plus que l'une de ses lointaines racines. La république dans laquelle la paix, dont Marsile se déclare le défenseur, est un idéal régulateur et recteur, paraît exceptionnellement semblable à l'État libéral moderne : « [...] there is a remarkably familiar ring in Marsilius' conception of the benefits of civil peace as consisting in such values as the mutual aid and association of the citizens, their exchanges of their products and services, their 'freedom' [...] »⁹.

De manière particulièrement explicite, Marsile est conçu comme le premier porte-parole des valeurs de l'État bourgeois, le premier grand mythe de la généalogie de l'État, en relation directe avec Machiavel (lui-aussi inscrit dans cet arbre généalogique), ainsi qu'avec Locke :

« It is thus in Marsilius that the bourgeois state finds its first thorough spokesman. Hence, despite underlying differences, there is a distinct similarity between the Marsilian values just enumerated and the goods which Machiavelli regarded as the 'common utility' (*comune utilità*) deriving to men living in a republic [...] and which Locke regarded as the end for which men form a political society [...] »¹⁰.

6. GEWIRTH 1951, p. 241 : « Thus he dogmatically insists upon all four of the basic traits of his republicanism, and on the same ground as all his other dogmatisms : these republican controls are absolute conditions of the state's existence and preservation ».

7. GEWIRTH 1951, p. 307 : « [...] the Marsilian doctrine [...] provides important clues to the manner in which the medieval political conceptions gave way to the orientation of modern republicanism ».

8. GEWIRTH 1951, p. 307 : « The theory of the modern republican state, like that elaborated by Marsilius, is marked not only by its secularism but also by its distinction of political ends – the goods which living in a state enables men to achieve – from the maximal moral and intellectual values with which the medieval Aristotelians had equated them ».

9. GEWIRTH 1951, p. 307.

10. GEWIRTH 1951, p. 308.

Il n'est pas question de minimiser l'importance historiographique du Marsile de Padoue de Gewirth, qui a eu l'indubitable mérite de relancer les études marseillaises dans le monde anglo-saxon (aujourd'hui encore exceptionnellement florissantes) et d'attirer l'attention de ce monde sur le rôle herméneutique des institutions républicaines médiévales et du naturalisme aristotélicien, dans ses variantes médiévales, pour la construction d'une anthropologie politique nouvelle et durable. Il est par ailleurs intéressant de noter que de nombreuses catégories historiographiques reposent sur des problématiques qui excèdent le champ de la simple reconstruction historique et mettent en question le présent de l'historien, bien qu'elles demeurent souvent tacites ou implicites. Cette idée n'est certes ni nouvelle, ni originale ; il importe cependant d'en observer au cas par cas l'opérativité concrète.

Or l'historiographie de Walter Ullmann en constitue justement un cas particulièrement intéressant : les caractéristiques de son 'aristotélisme politique' ainsi que les conséquences que sa manière de définir cette catégorie historique a eues sur la compréhension du présent. Walter Ullmann, historien autrichien d'origine juive né en 1910, a abandonné son pays dans les années 1930 pour s'établir au Royaume-Uni. Il devint l'un des spécialistes les plus reconnus de la pensée politique médiévale. Dès la fin des années 1940, il l'a enseignée à Leeds, puis à Cambridge. Il est mort en 1983.

Au moins jusqu'à la fin des années 1980, sans doute au-delà, les idées de Ullmann ont exercé beaucoup d'influence, non seulement en raison de la situation prestigieuse de Ullmann à Cambridge, qui conférait à son travail une visibilité internationale optimale, mais aussi et surtout en raison de la simplicité de certains de ses ouvrages les plus célèbres et de leur apparente capacité à ordonner un problème vaste et complexe, celui de la naissance du 'citoyen' et des théories politiques à caractère populaire ('populiste' dans la langue de Ullmann). La capacité de simplifier et de produire des écrits accessibles à un public plus large que celui des spécialistes de l'histoire médiévale, un public d'étudiants mais aussi de personnes cultivées et, en général, curieuses, a également favorisé le succès éditorial de ses ouvrages, qui furent traduits dans de nombreuses langues et sont devenus des classiques de la 'narration' durant ces décennies en quête d'un certain médiévisme ésotérique, qui soit surtout accessible et utile pour le temps présent.

La grille interprétative de Ullmann est en effet très simple et schématique. L'historien distingue deux grands paradigmes médiévaux relatifs au pouvoir et à la légitimité des institutions, qu'il désigne comme 'modèle descendant du pouvoir' et 'modèle ascendant du pouvoir'.

Le premier modèle est illustré par la célèbre formule paulinienne *omnis potestas a Deo* ; il se réalise dans la métaphysique de l'ordre hiérarchique et dans les pratiques d'une réalité sociopolitique hiérarchisée et assujettissante. Le pou-

voir est alors conçu comme un flux descendant, qui procède de Dieu et comprend les institutions humaines et sociales. L'ordre inférieur est subordonné au supérieur sans pouvoir le contrôler ou le limiter ; il reçoit sa propre légitimité de l'ordre supérieur, qui est lui-même légitimé par en-haut, et cela jusqu'au degré ultime, Dieu.

La théorie théocratique serait née de ce modèle, que l'Église aurait assumé et articulé jusqu'à son expression la plus prégnante dans la bulle *Unam Sanctam* de Boniface VIII (et de Gilles de Rome). Elle aurait également investi les théories royalistes fondées sur la sacralité descendante du pouvoir.

Le second modèle décrit au contraire un pouvoir qui s'organise à partir de la base, dans les associations humaines, les corporations, avec une organisation tendanciellement articulée à partir du fondement de l'édifice du vivre ensemble des hommes. Dans ce modèle, les hommes sont impliqués dans la construction du pouvoir, les fonctions politiques et sociales ne sont pas soustraites au niveau inférieur de la société et ne reposent pas, dans leur nature gouvernementale, sur un droit d'origine divine (elles relèvent donc d'un droit qui n'a pas pour vocation à être soumis à une tutelle). Ce modèle 'ascendant', qui s'organise à partir de la base, est plus complexe et a des sources variées.

La première de ses origines serait le féodalisme et donc l'exercice d'une véritable pratique du pouvoir. La seconde, plus théorique et philosophique, serait justement l'aristotélisme politique. Cette double origine permet à Ullmann de situer dans l'Europe médiévale les racines de théories démocratiques ultérieures, en pointant en particulier la redécouverte d'Aristote. Elle lui permet aussi de définir une origine (le féodalisme) et un contexte (l'Angleterre) comme les voies d'accès historiques privilégiées à la démocratie.

La simplification et la polarisation idéal-typique, pour ainsi dire, auxquelles procède Ullmann, sont évidentes. Il n'est ici pas question de discuter l'inapplicabilité de cette vision lorsqu'elle est confrontée aux textes concrets, et cela aussi chez les auteurs que Ullmann convoque pour témoigner de sa propre théorie (comme par exemple Gilles de Rome et Marsile de Padoue, respectivement).

Un aspect qui a été moins étudié par les spécialistes de Ullmann, à ma connaissance du moins, est son profil idéologique, ainsi que le rôle que joue l'aristotélisme dans ce contexte. À mon avis, celui-ci s'insère dans une conception historico-politique selon laquelle le monde anglo-saxon serait le lieu naturel des droits politiques et de la démocratie.

Qu'est-ce qui est donc en jeu dans l'aristotélisme politique de Ullmann et dans son schéma des deux modèles du pouvoir ? La reconstruction de Ullmann a fourni une justification au *leadership* anglo-saxon dans la défense du monde libre, précisément pendant ces années durant lesquelles la guerre froide a atteint son point culminant, alors même que le *leadership* exclusivement anglo-saxon fut remis en question dans le monde libre, sans être menacé cependant (par exemple, par la po-

litique de la France, l'autre pays qui sortit victorieux de la seconde guerre mondiale et qui avait développé un républicanisme bien spécifique)¹¹.

En substance, Ullmann use d'une sorte de conceptualisation en tenailles, dans laquelle une pratique du pouvoir d'une part, une théorie politique d'autre part, convergeraient en direction d'une nouvelle manière de concevoir la politique et sa finalité. Ainsi Ullmann affirme-t-il que la pratique féodale, telle qu'elle s'est manifestée en Angleterre, serait l'arrière-pays d'une possible théorie des droits. Le féodalisme, avec ses systèmes de réciprocité, ses serments de fidélité auxquels correspondent non seulement des devoirs du côté des subordonnés, mais aussi des engagements de protection et de secours mutuels, aurait donné naissance à un modèle de royauté non absolue, une sorte de forme spécifique de « royauté féodale » qui, avec la *Magna Charta*, aurait déployé les potentialités d'un processus gouvernemental qui tienne compte des individus et de leurs droits. Cette thèse se lit dans presque tous les ouvrages majeurs de Ullmann¹², ainsi que dans une série de cours donnés à la Johns Hopkins University en 1963/1964, réunis ensuite en volumes. Ullmann y formule sa thèse de manière concise et claire :

« Without grand speculations, the feudal compact itself furnished a sufficiently strong base from which a later theory of individual rights and duties could, as it did, emerge. This individual relationship was a reciprocal relationship based upon the feudal contract, which was to display its influence far beyond feudalism, far beyond the constitution, and was to radiate into all departments of social and public life. One might indeed go as far as to say that the slowly emerging constitution was the consequence of the rights which feudal practice had attributed to the individual »¹³.

En somme, le système féodal (exclusivement dans sa version anglaise !) a promu l'idée de la liberté individuelle protégée par la loi. Le sol anglais aurait ainsi accueilli et favorisé des pratiques gouvernementales qui, avant même la théorie, auraient permis le développement de la liberté et l'absorption de ses exigences historiques dans une structure à la fois conceptuelle et institutionnelle, toujours en mouvement et malléable. Dans ce schéma, on reconnaît sans difficulté les traits de cette mentalité pragmatique et empiriste qui sont habituellement attribués

11. Le seul chercheur qui, à ma connaissance, ait associé l'historiographie ullmannienne à la guerre froide (dans un article très agressif qui use d'une critique du travail de Ullmann comme propédeutique à une attaque de l'historiographie de B. Tierney, accusé de schématisme et de « continuisme » rigide) est NEDERMAN 2009. Il se contente cependant d'observer, de manière hypothétique et en marge : « I also suspect that the larger political context of the waning of cold war rhetoric – and eventually, the end of the cold war itself – may have had some impact on Ullmann's declining status [...] » (NEDERMAN 2009, p. 4).

12. Par exemple dans les célèbres *Principles of Government and Politics in the Middle Ages* (ULLMANN 1961).

13. ULLMANN 1966, p. 79.

de façon un peu stéréotypée aux Anglais et aux Anglo-Saxons. Il n'est de fait pas étonnant de voir Ullmann parler de Roger Bacon comme d'une sorte de figure de l'empiriste *ante litteram* : « It was at Oxford that the Englishman Roger Bacon passionately advocated the new experimental science, termed by him the *scientia experimentalis* »¹⁴.

Cependant, le point le plus intéressant, qui révèle le dessein historiographique et idéologique global de Ullmann, est la comparaison avec la France. La royauté française se serait en effet nourrie du paradigme théocratique, associant à la souveraineté les attributs absolus et sacrés du modèle descendant. Elle aurait ainsi fait obstacle à la constitution d'une structure et surtout d'une mentalité institutionnelle qui soit ouverte aux droits des individus et aux libertés revendiquées par les hommes dans leur agir social.

Elle a ainsi opté pour une voie et une orientation très différentes de celles qui caractérisent l'Angleterre, – une orientation qui n'a pas accueilli le modèle susceptible d'absorber de l'intérieur les poussées de l'histoire moderne en direction de la liberté. Le modèle français fonderait une royauté théocratique incompatible avec la royauté féodale. Il aurait déployé une histoire du *aut-aut*, alors que le schéma anglais aurait favorisé une histoire du *et-et* : « There was no preparation of the soil for the inlet, for the smooth passage of representative ideas into the constitutional framework. It was in France an *aut-aut*, and not, as the development in England proves, an *et-et* »¹⁵.

Il n'est pas difficile d'imaginer l'épilogue d'une histoire de la pensée politique et des formes de gouvernement ainsi définies. Dans un système qui refuse tout rapport mutuel entre la royauté et la communauté, à l'instar du système français nourri de théocratie et débiteur d'une conception descendante du pouvoir, il n'existe aucune possibilité de gérer les rapports avec le « peuple » de manière constructive : le système anglais est porteur d'*évolutions* ; le système français débouche sur la *révolution*¹⁶.

En réalité, Ullmann est bien en train de reconstruire les racines de la diversité des systèmes idéologiques et politiques de la *modernité*. Ce qu'il veut montrer, c'est la différence génétique et évolutive des cultures politiques de l'Europe occidentale contemporaine (différence qui, selon lui, a été stabilisée au moyen âge une fois pour toutes et de manière indépassable, semble-t-il).

14. ULLMANN 1966, p. 112.

15. ULLMANN 1961, p. 210.

16. ULLMANN 1961, p. 211 : « On the level of his theocratic functions it was notionally impossible to establish these juristic links. The king, standing outside and above the community which was entrusted to him by God, formed an estate of his own, and no juristic lines of communication could be constructed between the community and the king. He was above and beyond the constraint of the *populus*. He was immune and sovereign : he was the true *superior*. The constitutional development depended, in short, on whether the theocratic or the feudal functions of kingship predominated. The former led to revolution, the latter to evolution ».

La démocratie accomplie ne peut être qu'anglo-saxonne, puisque le modèle français n'accède à la démocratie qu'à travers des accrocs et des révolutions. Il faut en outre se souvenir que lorsque Ullmann mettait par écrit ses thèses les plus importantes, c'est-à-dire du début des années 1960 jusqu'au milieu des années 1970, la France se reconfigurait sous la cinquième république. Elle tentait de se positionner comme alternative à la gouvernance culturelle et politique anglo-saxonne dans *le monde libre*, pour s'assurer un espace international propre après une série de déconvenues. Ainsi, la primogéniture anglo-saxonne s'inscrit-elle, chez Ullmann, dans un processus de très longue durée. Elle a été préparée par des siècles de culture des droits et des institutions portée par la base. Aucune révolution violente et sanglante n'est parvenue, selon Ullmann, à formuler le thème des droits et de la démocratie. Les révolutions, qu'elles soient française ou russe, sont des tentatives de produire artificiellement ce qui ne préexistait pas dans les cultures française et russe¹⁷.

C'est proprement en ce sens que les cultures anglaise et américaine sont solidaires, sur une ligne commune qui va du moyen âge à l'époque contemporaine et qui se réalise dans le travail de reconnaissance des droits et de légitimation du pouvoir, entre gouvernement et liberté, entre pratique et idéal. Cette ligne caractérise leur histoire, dès son origine. En ce sens, « the United States is the rightful heir of the European Middle Ages »¹⁸.

Tel est, à mon avis, le piège de l'historiographie ullmannienne : non pas tant celui d'une idéologie démocratique à coloration anglo-saxonne qui participe d'une compétition pour le *leadership* de la liberté – idée parfaitement légitime –, mais

17. ULLMANN 1966, pp. 97-98 : « This recognition also has wider implications insofar as it may explain, at least partly, not only the divergent developments in those countries in which feudal conceptions played only an insignificant role, but also why it was in the Anglo-Saxon countries that the thesis of the individual's rights had struck such deep and virtually ineradicable roots. How necessary the factual, if not the ideological, preparation is can be easily demonstrated by the feverish upheaval that followed the declaration of the French Constituant in 1789 on the inalienability of human rights : the French ground had not in the past been cultivated for the reception of these enchanting doctrines which were, as yet, no more than mere philosophic and theoretical speculations. The influence of the antecedent ideology in France turned such panoplied assertions into powerful instruments of bloody and contagious revolution. It was all very well to lay down formally and solemnly in the written constitutions of the nineteenth century the rights of the individual ; the practical effects, nevertheless, somewhat stood in inverse proportion to the intellectual efforts which demanded such constitutional fixations. The Russian Revolution of 1917, too, incontrovertibly proved how much revolutionary energy – fed and sustained by pure dogmatic speculation – could be released, when all historical precedents, tradition, and, above all, preparation were wanting. In those countries, however, in which feudal government and feudal conceptions and their derivatives came to prevail, there was less solemnity, less doctrine, less speculation, less theorizing, but all the more practice : here the historical evolution itself is the evolution of ideas relative to public government. Both developments were, in the final resort, conditioned by history – in the one case, because the presuppositions for steady progress were contained in the historical process itself ; in the other, because these presuppositions, being historically absent, had to be created by revolutionary force ».

18. ULLMANN 1966, p. 151.

plutôt celui de l'émergence d'une conviction selon laquelle l'étude de la pensée politique porte sur *l'existant*, une tentative de compréhension téléologique du présent considéré comme une modernité définitivement définie. Pour défendre l'étude de la pensée politique médiévale de l'accusation d'être antiquaire et donc peu utile, Ullmann laisse échapper la remarque suivante :

« The label of antiquarianism can never be attached to the study of the history of political ideas. The history of political ideas not only promotes the understanding of how and why modern society has assumed the complexion it has – in itself assuredly a worthwhile task – but also demonstrates more convincingly and persuasively than any other study can hope to do, the differences between the various forms of government practised in different countries. That, for instance, Germany could produce the government which it had for twelve years under Hitler ; that Italy could produce a government which it had for twenty years under Mussolini ; that Soviet Russia could produce a government which it still has after nearly five decades – not to mention other instances – was and is due to the predominant but antecedent impact which political ideas had upon the frame of mind of the populace : it was the slow but steady attuning of the mind to specific responses which created the historical situation, itself giving birth to sharply accentuated political régimes »¹⁹.

A posteriori, il paraît certes curieux de rencontrer Hitler, Mussolini et l'Union soviétique mentionnés dans un texte qui ambitionne d'expliquer le fonctionnement de la théorie politique médiévale ; il convient cependant de contextualiser et d'historiciser aussi les textes de l'historien, de se souvenir que la mémoire des régimes fascistes était alors encore vive, et que l'Union soviétique représentait la menace historique de ces décennies.

L'effort explicatif de Ullmann semble en effet présenter une tentative pour défendre l'étude de l'histoire comme discipline utile à la compréhension du présent et comme production d'un discours capable d'ordonner les actions aussi bien que de fournir des interprétations. Dans le cadre que Ullmann semble définir, c'est donc la compréhension des divers modes d'appréhension de la liberté, de la politique et de la construction de la machine démocratique qui constituent les perspectives dans lesquelles le discours historique aborde le moyen âge politique.

Dans cette optique, le féodalisme comme expérience historique ne suffit bien sûr pas à tout expliquer, et les Anglo-Saxons ne peuvent pas porter à eux seuls tout le poids théorique du 'populisme' moderne et contemporain. Raison pour laquelle, l'aristotélisme politique assume un rôle central. En effet, il permet la maturation de la théorie ascendante du pouvoir et il autorise de lire de nombreux traités politiques médiévaux comme constitutifs d'une nouvelle théorie populaire du pou-

19. ULLMANN 1965, pp. 230-231.

voir. C'est en substance l'aristotélisme qui sauve, inclut et intègre aussi l'Europe continentale dans un cheminement en direction des théories populaires du pouvoir.

Dans ce schéma, l'aristotélisme a aussi pour fonction, parmi d'autres, d'intégrer les autres aires culturelles et des auteurs divers, dans la mesure où, chez Ullmann, l'aristotélisme politique opère une véritable 'révolution' conceptuelle, qui permet d'exprimer des idées qui, dans une certaine mesure, sont déjà présentes, mais qui ne sont pas encore dotées de la précision du concept et de la philosophie. Un appareillage conceptuel plus vaste n'est pas seulement requis pour le féodalisme, qui fonctionne en ce sens comme un pont, mais pour toutes les pratiques qui expriment une organisation qui procède de la base. L'élément le moins caduc de la compréhension du rôle de l'aristotélisme par Ullmann est en effet l'inscription de sa dimension politique dans une manière plus englobante de considérer les phénomènes politiques, déterminée par la physique, la biologie et la philosophie naturelle. Ce qui, en revanche, peine à convaincre est la prétendue séparation entre la politique et l'éthique qu'Aristote aurait opérée et qui aurait contribué à la sécularisation du politique. L'homme serait ainsi distinct du citoyen et la théologie perdrait son ascendance sur la politique – là résiderait l'apport de la doctrine aristotélienne²⁰. Dans cette vision, Marsile de Padoue est un levier essentiel. Si Thomas d'Aquin a creusé un fossé entre le naturel et le surnaturel, s'il a approfondi les enseignements aristotéliens, conférant à la nature ses lois, ses règles et sa rationalité, Marsile de Padoue s'est insinué dans cette brèche pour séparer définitivement le philosophique du théologique, le politique du religieux, l'État de l'Église, en relocalisant la responsabilité politique vers le bas de la condition humaine.

L'aristotélisme politique est-il cependant vraiment cela, et seulement cela ? Ne pourrait-il pas être exactement le contraire ? N'est-ce pas Aristote lui-même qui unit l'éthique et la politique, qui rend politique et civile l'humanité de l'homme ? La politique et l'éthique ne sont-elles pas réunies justement dans la *civitas* ? Telle est fondamentalement l'une des thèses 'républicanistes' de la génération qui suit celle de Ullmann. Au-delà du schéma d'ensemble de l'historiographie de Ullmann, qui n'a pas résisté à l'épreuve de la critique et du changement de saisons, l'idée du caractère révolutionnaire de l'aristotélisme et son lien avec la naissance d'un processus en direction de la 'démocratie' ont profondément influencé l'historiographie anglo-saxonne et, par ce biais, d'autres historiographies nationales.

En somme, selon Ullmann, la pratique féodale anglaise s'accompagne d'une révolution aristotélienne sur le continent, une révolution non sanglante capable de produire un changement de paradigmes. Sur ce point, Antony Black a conduit

20. Par exemple ULLMANN 1966, p. 119 : « By distinguishing between the individual as man and the individual as citizen, Aristotle bequeathed to the later medieval world and subsequent generations, one of the most fruitful distinctions : the distinction concerned nothing less than the difference between ethics and politics – the individual as man answering the description postulated by ethics and the individual as citizen answering the description postulated by politics ».

une attaque décisive contre Ullmann dans un passé plus récent²¹ : il n'y aurait pas eu de révolution conceptuelle, puisque l'aristotélisme est un langage au sens virtuellement wittgensteinien du mot, et non pas un langage exclusif. Le discours politique médiéval serait ainsi composé de plusieurs langages. Black, qui tient compte des évolutions successives de la médiévistique au sujet de la pensée politique, en distingue cinq : les langages aristotélien, cicéronien, théologique, féodal et juridique – auxquels on pourrait encore en ajouter d'autres. Ces langages établissent une communication entre le discours politique et d'autres savoirs et contextes. Ceci exige un travail spécifique sur les œuvres et les auteurs singuliers, un travail qui invite à dépasser les catégories générales et à accorder ainsi une priorité au concret de l'histoire. Marsile de Padoue – pour rester sur un auteur qui occupe le centre du débat – est aristotélien non pas dans le sens où il serait un 'démocrate' ou un 'républicain', mais parce qu'il parle la langue d'Aristote, non seulement dans sa fonctionnalité grammatico-linguistique, mais aussi dans ses exigences théoriques propres. Cary J. Nederman, qui conteste la validité du schéma interprétatif de Black, rejette aussi la lecture de Ullmann : si Marsile 'parle en aristotélien' dans le *Defensor pacis*, il ne parle pas du tout la même langue dans le *Defensor minor* puisque, dans ce contexte, Aristote s'estompe au profit du droit et surtout d'une ecclésiologie fondée sur la notion de 'juridiction'. L'aristotélisme politique n'est pas un langage, il n'est pas une grammaire, mais une conception selon laquelle l'éthique et la politique sont réunies dans la cité et l'homme ne réalise sa nature qu'au sein de la communauté²².

Ce n'est pas le lieu de discuter ces points plus avant. Ce qui paraît clair et mérite d'être souligné est la fonction assumée par le schéma historiographique de Ullmann comme renforcement du dispositif de la guerre froide, une réalité vue de l'Occident comme un moment vers lequel tend l'histoire. La généalogie qu'il met en place est intéressante, et l'importance de ses études sur la monarchie pontificale et le dispositif juridique de l'Église médiévale est incontestable. Cependant, il s'agit d'une généalogie qui procède du présent, et non du passé, et qui veut toujours regarder vers le présent, courant ainsi le risque d'annuler et de coloniser le passé même qui sert de base scientifique pour légitimer le présent.

Bibliographie

Sources

ULLMANN 1961 = W. ULLMANN, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Methuen, London 1961.

21. BLACK 1992.

22. NEDERMAN 1996.

- ULLMANN 1965 = W. ULLMANN, *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Penguin, Baltimore 1965.
- ULLMANN 1966 = W. ULLMANN, *The Individual and Society in the Middle Ages*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1966.

Études

- ARQUILLIÈRE 1934 = H.X. ARQUILLIÈRE, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, Vrin, Paris 1934.
- BLACK 1992 = A. BLACK, *Political Thought in Europe, 1250-1450*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- BRIGUGLIA 2018 = G. BRIGUGLIA, *Filosofia, ideologia, historiografia: Marsilio de Padua*, in C.L. ALCALDE / J. PUIG MONTADA / P. ROCHE ARNAS (eds), *Legitimation of Political Power in Medieval Thought*, Brepols, Turnhout 2018, pp. 59-73.
- GEWIRTH 1951 = A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, Columbia University Press, New York 1951.
- LAGARDE 1934, 1948 = G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, t. 2 : *Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'État laïque*, Béatrice, Saint-Paul-Trois-Châteaux 1934 ; Presses universitaires de France, Paris 1948².
- LAGARDE 1970 = G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, t. 3 : *Le Defensor pacis*, nouvelle édition, refondue et complétée, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1970.
- LUBAC 1984 = H. DE LUBAC, *Augustinisme politique ?*, in H. DE LUBAC, *Théologies d'occasion*, Desclée de Brouwer, Paris 1984, pp. 255-308.
- MIETHKE 2009 = J. MIETHKE, *Papalismus und Augustinismus in der politischen Theorie der spätmittelalterlichen Augustiner-Eremiten. Ein Überblick*, in C. MAYER (Hrsg.), *Augustinus – Ethik und Politik*, Augustinus bei Echter, Würzburg 2009, pp. 243-272.
- MIETHKE 2013 = J. MIETHKE, *Die Kirchenväter in der spätmittelalterlichen Politiktheorie. Eine Betrachtung an ausgewählten Beispielen*, in R. BERNDT / M. FÉDOU (éds), *Les réceptions des Pères de l'Église au Moyen Âge. Le devenir de la tradition ecclésiastique*, Aschendorff, Münster 2013, pp. 1011-1032.
- NEDERMAN 1996 = C.J. NEDERMAN, *The Meaning of "Aristotelianism" in Medieval Moral and Political Thought*, in *Journal of the History of Ideas*, 57 (1996), pp. 563-585.
- NEDERMAN 2009 = C.J. NEDERMAN, *Lineages of European Political Thought. Explorations along the Medieval/Modern Divide from John of Salisbury to Hegel*, The Catholic University of America Press, Washington 2009.
- NIEBUHR 1986 = R. NIEBUHR, *Augustine's Political Realism*, in R. MCAFEE BROWN (ed.), *The Essential Reinhold Niebuhr*, Yale University Press, New Haven-London 1986, pp. 123-141.

Abstract: What is at stake in Walter Ullmann's interpretation of medieval political thought? This contribution reconsiders some of Ullmann's writings. It demonstrates how his historiography integrated the tensions of the Cold War and emphasized the hegemonic role played by Anglo-Saxon culture in the construction of the democratic world.

Keywords: Medieval political thought, Walter Ullmann, Political Aristotelianism, Historiography of the Middle Ages

Gianluca BRIGUGLIA
Université de Strasbourg
briguglia@unistra.fr

