Cahiers de recherches médiévales

Journal of medieval studies

13 | 2006

La Noblesse en question (XIII^e-XV^e s.)

L'idée de noblesse dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury (1159)

Frédérique Lachaud

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/crm/743>

DOI : 10.4000/crm.743

ISSN : 1955-2424

Éditeur

Honoré Champion

Édition imprimée

Date de publication : 30 décembre 2006

Pagination : 3-19

ISSN : 1272-9752

Référence électronique

Frédérique Lachaud, « L'idée de noblesse dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury (1159) », *Cahiers de recherches médiévales* [En ligne], 13 | 2006, mis en ligne le 27 novembre 2009, consulté le 15 décembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/crm/743> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/crm.743>

Tous droits réservés

L'idée de noblesse dans le *Policraticus* de Jean de Salisbury (1159)

L'étude de la noblesse anglaise au XII^e siècle repose essentiellement sur l'analyse des actes de la pratique, des chroniques et des œuvres littéraires, et fait peu état du *Policraticus* de Jean de Salisbury¹, alors que cet ouvrage adresse aux élites dirigeantes un large programme réformateur². Cette carence reflète en partie les difficultés d'analyse que présente le *Policraticus*. Terminé en 1159 et dédié à Thomas Becket, alors chancelier du roi Henri II, il se présente sous la forme d'un traité composite : les divertissements des grands, les arts magiques, les doctrines des philosophes, les bonnes manières, comme les abus du pouvoir, y font l'objet de développements répétés et modulés, entre lesquels vient s'insérer une réflexion sur l'organisme politique, l'*Institutio Trajani*, que Jean de Salisbury place sous l'égide de Plutarque³. De plus, les digressions sont multiples, le mode est souvent ironique. L'argumentation, complexe et dialectique, recèle de nombreux glissements et inversions de sens. Le propos est souvent allusif, et Jean de Salisbury recourt fréquemment, par prudence peut-être, à des pseudonymes pour désigner les contemporains, ou bien croque des caractères dont il est impossible de savoir s'ils renvoient à des personnages précis⁴.

¹ L'étude de Jean Flori de la chevalerie dans le *Policraticus* fait exception dans ce tableau : J. Flori, « La chevalerie selon Jean de Salisbury (nature, fonction, idéologie) », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 87, 1982, p. 35-77.

² C'est ce que rappelle Jean de Salisbury à propos des ambitieux (*Policraticus*, VII, 17) : « Il n'est pas question ici de ceux qui ont en toutes choses un cœur affaibli et qui, se réjouissant de leur sujétion perpétuelle, refusent d'être placés au-dessus de qui que ce soit dans la vie ; il s'agit plutôt d'analyser la vie des hommes politiques (*uita... politicorum*). » *Iohannis Sarisburiensis Policraticus*, éd. C. C. I. Webb, Oxford, Clarendon Press, 2 vol., 1909, vol. II, p. 162. Toutes les citations du *Policraticus* renvoient à cette édition.

³ Pour une présentation récente de l'ouvrage, je renvoie à l'étude de Julie Barrau, « Ceci n'est pas un miroir, ou le *Policraticus* de Jean de Salisbury », *Le prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité à nos jours*, éd. F. Lachaud et L. Scordia, Rouen, Presses Universitaires de Rouen et du Havre (à paraître). Je la remercie vivement pour ses conseils et suggestions.

⁴ Les spécialistes ont mis en garde contre la tentation de construire une interprétation qui négligerait le caractère discursif et dialectique du *Policraticus*, un trait qui peut être rapporté à l'influence du scepticisme modéré de la Nouvelle Académie sur Jean de Salisbury. Sur cette influence, voir C. J. Nederman, « Beyond Stoicism and Aristotelianism : John of Salisbury's Skepticism and twelfth-century moral philosophy », dans *Virtue and Ethics in the Twelfth Century*, éd. I. P. Bejczy et R. G. Newhauser, Leyde-Boston, Brill, 2005, p. 175-195. Kate Langdon Forhan souligne aussi la dimension profondément dialectique de la pensée de Jean de Salisbury dans « Salisburian stakes : the uses of 'tyranny' in John of Salisbury's *Policraticus* », *History of Political Thought*, 11, n° 3, automne 1990, p. 397-407, à la p. 400. Voir également P. von Moos, « The uses of *exempla* in the *Policraticus* of John of Salisbury », *The World of John of Salisbury*, éd. M. Wilks, The Ecclesiastical History Society, Studies in Church History, 3, 1994, p. 207-261.

On peut également soupçonner certains développements de n'être pas davantage qu'une paraphrase des sources antiques et du droit savant : en cela le travail de Jean de Salisbury est proche de celui des glossateurs, mais les dimensions de son ouvrage tranchent sur le caractère ramassé de la glose, et l'usage démultiplié des *exempla* dans le *Policraticus* semble correspondre à un idéal rhétorique, celui de l'universalité du savoir de l'orateur⁵, tel qu'il est souligné par Quintilien dans l'*Institution oratoire*⁶. On a d'ailleurs pu définir le projet de Jean de Salisbury, et c'est là une autre difficulté majeure présentée par son traité, comme une lecture de la société de son temps à travers le prisme de la connaissance des anciens, dans une vision intemporelle de l'histoire⁷, Jean n'hésitant pas, cependant, à adapter et à transformer ses sources afin de mieux servir son propos⁸. Ce recours aux anciens pour lire la société contemporaine peut dérouter, mais il n'est pas, bien entendu, particulier à l'auteur du *Policraticus* : il est fondamental, par exemple, dans l'usage que l'on a pu faire du droit romain au XII^e siècle, aussi bien que dans les réflexions sur le langage, comme le montre le recours fréquent à une analyse étymologique censée livrer les clés de la nature profonde des choses, et qui permet à un Giraud de Barry, quelques décennies après le *Policraticus*, de justifier la domination des grands⁹.

En troisième lieu, si l'ensemble du traité a bien pour objet la *vita politicorum*, dont les éléments fondateurs sont la richesse, l'ambition, la domination, la naissance, et si l'ouvrage a pour but de mettre en garde contre les effets psychologiques du pouvoir – le pouvoir corrompt et rend tyranniques ceux qui l'exercent –, Jean de Salisbury substitue une analyse fonctionnelle à une étude des états de la société. Il évoque bien, à plusieurs reprises, l'idée de noblesse, mais la noblesse n'apparaît pas en tant qu'état dans la fameuse analogie entre la *res publica* et l'organisme humain tracée dans le livre V du *Policraticus*. Rappelons rapidement les termes de cette comparaison : la *res publica* est un certain corps qui reçoit la vie de la faveur divine,

⁵ B. Munk-Olsen, « L'humanisme de Jean de Salisbury, un cicéronien au 12^e siècle », *Entretiens sur la Renaissance du XII^e siècle*, dir. M. de Gandillac et É. Jeuneau, Paris-La Haye, Mouton, 1968, p. 52-83, à la p. 63.

⁶ Quintilien, *Institutio oratoria*, XII, 4 sur la connaissance que l'orateur doit avoir de l'histoire. Sur la lecture et l'influence de Quintilien au XII^e siècle, voir M. Curry Woods, « Quintilian and medieval teaching », *Quintiliano : historia y actualidad de la Retórica*, 3 vol., Instituto de Estudios Riojanos, 1998, vol. III, p. 1531-1540 ; pour l'influence de Quintilien sur Jean de Salisbury, P. S. Boskoff, « Quintilian in the late Middle Ages », *Speculum*, xxvii, 1952, p. 71-78, qui décrit Jean de Salisbury comme « imprégné de la connaissance de Quintilien. »

⁷ Voir les travaux de Peter von Moos et de Janet Martin, en particulier J. Martin, « Uses of tradition : Gellius, Petronius, and John of Salisbury », *Viator*, 10, 1979, p. 57-76.

⁸ J. Martin, « John of Salisbury as classical scholar », *The World of John of Salisbury*, op. cit., p. 179-201, à la p. 191.

⁹ Par exemple, dans un chapitre de son *Liber de principis instructione* intitulé *De principium nominum expositione* (I, 19), Giraud de Barry examine la signification d'une série de titres qui sont à la fois des titres nobiliaires et des désignations d'offices : *dux*, *consul*, *prae-ses*, *comes* (*Giraldi Cambrensis opera*, éd. J. S. Brewer, J. F. Dimock et G. F. Warner, Londres, Rolls Series, 8 vol., 1861-1891, vol. VIII, p. 105-106). Et de conclure que si les propriétés des choses sont transmises tant des titres eux-mêmes, que de ceux dont les titres descendent à ceux qui les portent désormais, alors la sujétion des hommes à ces gouvernants est justifiée.

qui agit sur l'ordre de l'Équité la plus haute, et qui est gouverné par le pouvoir modérateur de la raison. Ceux qui président à la pratique de la religion tiennent la place de l'âme. Le prince occupe la place de la tête, le sénat celle du cœur, les juges et les gouverneurs des provinces sont les yeux, les oreilles et la langue, les officiers et les soldats les mains, ceux qui sont constamment aux côtés du prince sont les côtés du corps, les officiers de finance et les gardiens du trésor, l'estomac, les travailleurs, les pieds¹⁰. Il s'agit donc d'une construction à la fois sociale et politique qui repose avant tout sur la notion d'office et sur l'accomplissement de chacun au service de la *res publica*. L'importance accordée à l'image organique par les historiens des idées politiques ne doit pas oblitérer le fait que Jean de Salisbury inscrit sa réflexion dans la tradition des schémas fonctionnels, de la division de la société en *ordines*. Or ceux-ci évacuent généralement la notion de noblesse au profit de la fonction de commandement ou du combat militaire. Le *Livre des manières* d'Étienne de Fougères, par exemple, composé entre 1168 et 1178, évoque non pas les nobles mais les chevaliers (strophes 135-168), rappelant leur rôle militaire et leur enjoignant de défendre l'Église et de bien se comporter avec leurs inférieurs¹¹ ; il est toutefois probable qu'ici, « chevaliers » fait fonction de synecdoque pour désigner le groupe des puissants.

Déférence sociale et hiérarchie

En réalité, on peut avancer que le groupe des nobles, des puissants est bien présent, en filigrane, dans le schéma organique de l'*Institutio Trajani*. En effet, Jean de Salisbury tempère immédiatement sa construction fonctionnelle : le développement sur le corps politique est suivi de deux chapitres où l'auteur, partant de considérations sur la révérence (*reverentia*) que le prince doit avoir pour Dieu, s'exprime plus généralement sur la question du respect. Des personnes peuvent être dignes de respect¹² : ce sentiment procède de la nature, de l'office, des mœurs, de la condition ou de la fortune (*aut a natura aut ab officio aut a moribus aut a conditione aut a fortuna*). Le respect fondé sur la nature est celui que nous devons par exemple à nos parents. Les personnes qui détiennent des offices publics sont respectées, et cette déférence est d'autant plus marquée que la magistrature est plus élevée. Celui qui est respecté pour ses mœurs possède les vertus qu'il faut honorer. Et la condition, écrit Jean de Salisbury, est définie par certains comme le statut accidentel de la personne (*fortuitum personae statum*), par lequel elle est plongée dans l'adversité ou élevée par la prospérité : c'est ce qui fait que l'on honore les hommes libres, alors que l'on reproche aux autres leur servitude, que l'on respecte la richesse de certains et que l'on méprise la pauvreté des autres. Ces considérations sur le respect, sur la déférence introduisent l'idée d'une inégalité sociale dans la construction organique, que la supériorité sociale soit fondée sur l'office ou sur la condition.

Bien plus, cette inégalité est justifiée par l'intervention divine. C'est ce que l'on voit dans l'analyse du dernier terme de la proposition, la fortune. Celle-ci peut

¹⁰ *Policraticus*, V, 2, vol. I, p. 282-284. Sur cette question, T. Struve, « The importance of the organism in the political theory of John of Salisbury », *The World of John of Salisbury*, *op. cit.*, p. 303-317.

¹¹ Étienne de Fougères, *Le Livre des manières*, éd. R. A. Lodge, Genève, Droz, Textes littéraires français, 1979, p. 80-84.

¹² *Policraticus*, V, 4, vol. I, p. 289-295.

sembler proche de la condition, dans la mesure où le statut (*statum*) peut être déterminé par la coïncidence de circonstances accidentelles. Mais, en réalité, alors que la condition peut résulter de la nature, de l'office, des mœurs ou encore de la combinaison des événements, la fortune, elle, est, par essence, l'imprévu. Il ne s'agit pas toutefois, pour Jean de Salisbury, d'éliminer la fortune des facteurs de la condition. Il propose d'y voir un effet de la faveur divine, que l'on obtient par la grâce seule ou bien par l'opération du mérite par la grâce. Il s'agit bien de justifier l'inégalité sociale en la faisant entrer dans un schéma divin : la condition peut être déterminée par la faveur divine, qui peut n'opérer que par la grâce, ce qui n'exclut pas la recherche de l'obtention de la grâce par le mérite.

Cette réflexion sur le respect peut sembler une digression par rapport au propos central du livre V. Et on peut suspecter que l'introduction dans la démonstration de la catégorie cicéronienne de la *reverentia*, division de la beauté morale, ou « honnêteté », est rendue nécessaire par le recours, dans d'autres sections du *Policraticus*, aux autres divisions de la beauté morale chez Cicéron que sont la tempérance, la pondération, et la mesure en toutes choses, ou convenable¹³. Toutefois, la *reverentia* constitue bien un composant essentiel du schéma organique : tout d'abord, elle fait office de liant pour le corps politique, elle renforce la solidarité entre les parties de l'organisme. Mais elle introduit aussi, dans une construction apparemment uniquement fonctionnelle, l'idée d'inégalité de condition. Les historiens se sont beaucoup attachés à la notion de réciprocité et à l'analyse fonctionnelle dans le *Policraticus*. Pour Cary J. Nederman, on a là un rejet des strictes valeurs hiérarchiques de la cité platonicienne, en faveur d'une coopération harmonieuse entre les parties du corps politique¹⁴. La notion de réciprocité est certainement essentielle, mais il subsiste bien, comme l'a montré Tilman Struve, un élément platonicien dans la pensée de Jean de Salisbury¹⁵. De plus, l'idée de hiérarchie est indissociable d'un monde d'après la chute. Finalement, comment ignorer une réalité sociale évidente, celle de la supériorité sociale, de l'existence des élites ?

¹³ Cicéron, *De officiis*, I, 27, éd. et trad. M. Testard, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2002, vol. I, p. 152 : « Il reste à parler d'une seule et dernière division de la beauté morale (*honestas*), où l'on distingue le respect (*uerecundia*) et, comme autant de parures de la vie, la tempérance et la pondération (*temperantia et modestia*), toute maîtrise des troubles de l'âme et la mesure en toutes choses (*rerum modus*). Ce point constitue ce qu'on peut appeler en latin *decorum*, le convenable ; on dit *πρεπον* en grec. » Le thème est également développé dans la *Consolation de philosophie* de Boèce, au livre III.

¹⁴ C. J. Nederman, « Toleration, Skepticism, and the 'clash of ideas' : principles of liberty in the writings of John of Salisbury », *Beyond the Persecuting Society. Religious Toleration before the Enlightenment*, éd. J. C. Laursen et C. J. Nederman, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998, p. 53-70, à la p. 57.

¹⁵ T. Struve, « The importance of the organism... », art. cité, p. 307 et suivantes. Également A. Black, *Political Thought in Europe 1250-1450*, Cambridge, 1993, p. 16 : « The organic metaphor stated that it was indeed right that different persons should perform different tasks ; it tended to sanctify the division of labour in its existing form ; people should be content with their station in life. [...] One point of the organic analogy was to say that the good of each was identical with the good of the whole ; therefore it was in everybody's interest, and just, that each should subordinate what they saw as their good to what others saw as the good of the whole. This justified social inequalities, including hereditary ones, and separate privileges for separate professions. »

Flatterie et éloge

Comment la déférence sociale s'exprime-t-elle ? Par le discours, par l'éloge. Jean de Salisbury part ici d'une simple observation : tous les hommes aspirent à la gloire et à l'éloge. Certains recherchent cela équipés de la vertu, d'autres de l'apparence de la vertu, d'autres encore pourvus de qualités octroyées par la nature ou par la fortune¹⁶. L'importance donnée à l'éloge dans le *Policraticus* se comprend si l'on considère la place de la parole et, plus précisément, du discours dans la conception qu'a Jean de Salisbury de la *res publica*. Reprenant la définition de l'homme comme animal pourvu de raison mais aussi de parole, que développent Sénèque dans son *De beneficiis*, 7, 1, 17 et Cicéron dans son *De inventione* et dans le *De officiis*, il fait de l'éloquence un des éléments qui maintiennent le corps politique en place, puisque c'est elle qui peut convaincre ses membres d'abandonner leurs intérêts égoïstes au profit du bien commun¹⁷.

Dans cette construction qui repose sur l'éloquence, le risque est toutefois de voir la parole déformée ou détournée de son vrai but : notamment, de voir la flatterie se substituer à l'éloge. Par exemple, dans un chapitre du livre III, intitulé « Que les flatteurs se sont multipliés en grand nombre, et qu'ils chassent les hommes honnêtes et ceux qui ne leur ressemblent pas des maisons illustres », les nobles sont décrits comme particulièrement sensibles à l'éloge des flatteurs, leurs oreilles délicates s'ouvrant aux paroles de ceux-ci¹⁸. Les effets dévastateurs de la flatterie en milieu de cour sont un *topos* de la littérature du XII^e siècle¹⁹. Mais dans le *Policraticus*, la critique des flatteurs n'est pas seulement une variation sur le genre de la satire curiale, car les flatteurs sont une des causes du gouvernement tyrannique. Ce sont eux, en effet, qui conduisent le prince à s'aveugler sur les effets de son gouvernement et à verser dans la tyrannie. Et, à ce titre, tous les membres du corps politique, s'ils acquiescent à une organisation sociale où la flatterie est acceptable, sont responsables de la dégénérescence du régime²⁰.

Toutefois, le prince n'est pas la seule victime des flatteurs : la flatterie corrompt l'ensemble du corps politique, elle touche tous les puissants, qui peuvent s'aveugler sur leur propre valeur et sur les effets de leur domination. Tout homme, s'il est pourvu d'un pouvoir quelconque, peut devenir un tyran : « Et bien qu'il ne soit pas donné à tous les hommes de saisir le pouvoir princier ou royal, cependant l'homme qui est laissé pur de toute tyrannie est rare ou n'existe pas. On a coutume de dire que le tyran est celui qui oppresse tout un peuple par domination violente ; mais ce n'est pas seulement sur un peuple entier qu'un homme peut jouer le tyran, il peut le faire aussi dans la condition la plus basse. Car s'il n'est pas donné à tous de

¹⁶ *Policraticus*, VIII, 2, vol. II, p. 231 : *Vix tamen est qui uanae gloriae non insista, et eam quae ab hominibus est non concupiscat laudem. Ad hanc alii uirtute, alii uirtutis imagine, alii naturae aut fortunae beneficio proficiscuntur.*

¹⁷ C. J. Nederman, « Nature, sin and the origins of society : the Ciceronian tradition in medieval political thought », *Journal of the History of Ideas*, 49, 1988, p. 3-26, aux p. 13-14.

¹⁸ *Policraticus*, III, 6, vol. I, p. 185.

¹⁹ Sur cette question, voir les analyses proposées par E. Türk, *Nugae curialium. Le règne d'Henri II Plantagenêt (1145-1189) et l'éthique politique*, Genève, Droz, 1977.

²⁰ K. Langdon Forhan, « Salisburian stakes... », art. cité, p. 401.

dominer un peuple entier, du moins tout homme domine-t-il aussi loin qu'il le peut²¹. »

Une fois la flatterie fustigée, reste à définir ce qu'est le véritable éloge. Est-ce un éloge sincère ? ou bien un éloge qui ne prendrait en considération que les qualités véritables de son objet ? C'est vers cette définition restreinte de l'éloge que s'oriente Jean de Salisbury au chapitre 28 du livre VI, lorsqu'il distingue l'éloge des flatteurs, qui ignorent toujours les véritables qualités d'un homme, de l'éloge vrai, qui ne prend en considération que la sagesse²². Tout le reste est extérieur à l'homme, une assertion que notre auteur étaye par une longue citation tirée du *De deo Socratis* d'Apulée²³. Dans cette « mosaïque de lieux communs, empruntés à la prédication stoïco-cynique et présentés dans la forme propre au genre parénétique », pour reprendre le jugement de Jean Beaujeu²⁴, Apulée fait le portrait de l'homme riche qui est nu au milieu d'une abondance de biens, de ce maître qui a faim et soif du vrai bonheur, et introduit une comparaison, reprise de Sénèque²⁵, entre les hommes et les chevaux : on n'évalue pas en effet la bonté d'un cheval en regardant la richesse des accessoires qui l'ornent. C'est le cheval nu qu'il faut voir, son corps et son « naturel » (*animus*). De manière semblable, on ne doit pas tenir compte des apports étrangers, mais examiner la personne de l'homme dans sa pauvreté.

Et Jean de Salisbury d'écrire, reprenant Apulée à la lettre : « J'appelle étrangers les avantages procurés par les parents ou prodigués par la fortune ; or je n'en fais entrer aucun dans les mérites de mon cher Socrate : ni naissance, ni lignée, ni origine lointaine, ni richesses enviables. Tout cela en effet, je le répète, est étranger. [...] Tous les avantages, tu pourras les compter pareillement comme étrangers. 'Il est de grande naissance' : tu fais l'éloge de ses parents. 'Il est riche' : je n'ai pas confiance dans la fortune²⁶. » Le thème est repris quelques lignes plus loin : les vrais mérites « ne sont ni hérités du père, ni dépendants du hasard, ni annuellement remplaçables par suffrage, ni périssables avec le corps, ni variables avec l'âge²⁷. » L'idée

²¹ *Policraticus*, VII, 17, vol. II, p. 161-162 : *Et, licet omnes occupare non possint principatus et regna, a tyrannide tamen omnino immunis est aut nullus aut rarus. Dicitur autem quia tyrannus est qui uiolenta dominatione populum premit ; sed tamen non modo in populo sed in quantauis paucitate potest quisque suam tyrannidem exercere. Nam etsi non populo, tamen quatenus quisque potest dominatur.*

²² *Ibid.*, vol. II, p. 82-86.

²³ Apulée, *De deo Socratis*, XXI-XXIV, éd. et trad. J. Beaujeu, Apulée, *Opusculs philosophiques (Du Dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde)*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1973, p. 41-45. Le passage est repris dans le *Policraticus*, VI, 28, vol. II, p. 83-86.

²⁴ Apulée, *De deo Socratis*, éd. citée, p. 244.

²⁵ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, livre IX, lettre 80, éd. et trad. F. Préchac et H. Noblot, t. III (Livres VIII-XIII), Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1957, p. 89 : *Equum empturus solui iubes stratum, detrahis vestimenta uenalibus ne qua uitia corporis lateant : hominem inuolutum aestimas ?*

²⁶ *Policraticus*, vol. II, p. 84-85 : *Aliena autem uoco quae parentes pepererunt et quae fortuna largita est, quorum nihil laudibus Socratis mei admisceo ; nullam generositatem, nullam prosapiam, nullos longos natales, nullas inuidiosas diuitias. Haec enim cuncta, ut dico, aliena sunt.[...] Igitur omnia similiter aliena numeres licebit. Generosus est ? parentes laudas. Diues est ? non credo fortunae.*

²⁷ *Ibid.*, vol. II, p. 85 : *Hoc enim nec a patre hereditarium est nec casu pendulum nec a suffragio anniculum nec a corpore caducum nec ab etate mutabile.*

est à nouveau développée dans le livre VIII²⁸ : reprenant les arguments du *De inventione*, II, 55, 166²⁹ et du *De officiis*, III, 8, 35³⁰, Jean de Salisbury explique que la gloire plonge ses racines dans la vertu, et qu'elle est éclairée par sa propre lumière. On peut souhaiter d'autres biens, comme la santé, le sang illustre (*clarus sanguis*), l'abondance des biens, mais aucun ne peut rendre digne de louange l'homme honnête ou malhonnête. Pour lui, après Juvénal, « la seule et unique noblesse, c'est la vertu »³¹, un jugement semblable à celui de Pierre le Chantre qui, lui aussi, dans son *Verbum abbreviatum*, reproduit cette citation³².

Vertu et noblesse au XII^e siècle

Le débat sur la supériorité de la vertu ou de la sagesse sur la noblesse, qui plonge ses racines dans la littérature d'inspiration stoïcienne³³, est un lieu commun de la culture cléricale du XII^e siècle, ce que suggère le nombre de proverbes latins qui se font l'écho de ce débat³⁴. Dans une lettre adressée à G., *virum nobilem*, Pierre de Blois attaque l'orgueil des puissants et rappelle le caractère incertain des généalogies nobles, puis il fustige la dégénérescence de nombreux nobles, qui sont loin de soutenir la réputation de leurs ancêtres, avant de rappeler que nous descendons tous du même homme, et de souligner l'uniformité de la condition humaine³⁵. Dans son *Anticlaudianus*, composé sans doute entre 1179 et 1182, Alain de Lille fait l'éloge

²⁸ *Ibid.*, VIII, 15, vol. II, p. 335-339.

²⁹ *De inventione*, II, 55, 166, éd. et trad. G. Achard, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1994, p. 227-228 : « Il y a bien des choses qui nous attirent non seulement par leur valeur propre mais aussi par l'utilité qu'elles présentent : c'est le cas de la gloire, de la dignité, du rang, de l'amitié. La gloire est une réputation élogieuse, largement répandue, concernant une personne ; la dignité, un prestige que quelqu'un a bien acquis et qui mérite le respect, les honneurs et la déférence (*dignitas est alicuius honesta et cultu et honore et uerecundia digna auctoritas*) ; le rang consiste à posséder beaucoup de puissance, de supériorité et de moyens quelconques (*amplitudo potentiae aut maiestatis aut aliquarum copiarum magna abundantia*)... ».

³⁰ *De officiis*, III, 8, 35, éd. et trad. citées p. 88 : « ... là où il y a laideur, là, il ne peut y avoir d'utilité. [...] ce qui peut être beau (*quod honestum sit*), est ou le seul ou le souverain bien ; or ce qui est bon est assurément utile et ainsi tout ce qui est beau est utile. »

³¹ Juvénal, *Satires*, VIII, v. 20, éd. et trad. P. de Labriolle et F. Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1974, p. 103 : *nobilitas sola est atque unica virtus*. Voir *Policraticus*, VIII, 15, vol. II, p. 337.

³² Pierre le Chantre, *Verbum abbreviatum*, PL 205, col. 47 : *A generis etiam nobilitate oritur superbia. Sed tolle Annibalem tuum, precor ; miserum enim est aliorum incumbere famae. Quis fructus generis, si coram lepedis male vivitur ? Nobilitas animi sola est atque unica virtus. / Dic mihi, Teucrorum proles, animalia muta / ... Quis generosa putet nisi fortia ? Sed tu / Nil nisi Cecropides truncoque simillimus Hermae*. Cité dans M. L. Colker, « *De nobilitate animi* », *Mediaeval Studies*, 23, 1961, p. 47-79, aux p. 47-48.

³³ La question de la supériorité de la vertu sur la noblesse est également développée par Sénèque, *De beneficiis*, III, 28 et *Lettres à Lucilius*, livre V, lettre 44, éd. et trad. F. Préchac et H. Noblot, t. II (Livres V-VII), Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1947, p. 8 : *Quis est generosus ? Ad uirtutem bene a natura compositus. [...] animus facit nobilem, cui ex quacumque condicione supra fortunam licet surgere*.

³⁴ H. Walthers, *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi. Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters*, 6 vol., Göttingen, 1963-1969, index v. *nobilitas*.

³⁵ Pierre de Blois, *Epistolae*, III, PL 207, col. 7-11.

de la « vraie noblesse » sur la noblesse acquise par la naissance, précisant qu'il s'agit de « la noblesse créée, pas [de] la noblesse innée, mais [de] celle qui est greffée dans l'esprit³⁶. » Giraud de Barry distingue simplement la noblesse d'âme et la noblesse de sang³⁷. Quant à Gautier Map, il fait de l'affabilité, de la courtoisie, de la bonté et de la libéralité les vertus de la noblesse, tout en précisant que la prouesse existe chez les bons comme chez les mauvais³⁸.

Mais le traitement de ce *topos* offre des variantes intéressantes, certains auteurs recourant à l'idée de noblesse pour mettre en exergue d'autres valeurs. Dans sa *Disciplina clericalis*, Pierre Alphonse – dont on doit rappeler qu'il séjourna sans doute à la cour d'Henri I^{er} –, utilise l'image du noble ignorant pour préconiser une éducation soignée. L'homme de noble naissance qui n'est pas éduqué trahit ses ancêtres ; bien plus, la noblesse qui est issue de soi-même est plus chère à son propre cœur que celle qui vient des ancêtres³⁹. Suivent trois courts récits au sujet de la naissance et du talent. Puis l'auteur donne une définition de la « vraie noblesse » en faisant référence à la lettre d'Aristote à Alexandre : celui qui possède la noblesse parfaite est instruit dans les sept arts libéraux, dans les sept arts pratiques (*industriis*), dans les sept vertus (*probitatibus*), une noblesse opposée à la noblesse de l'or et de l'argent⁴⁰.

Dans le *De amore* d'André le Chapelain composé vers 1186, ce n'est pas l'éducation, mais l'amour qui sert de pierre de touche pour définir la véritable noblesse. La noblesse supérieure (*majori nobilitate*) ne vient pas de la naissance ni du sang (*non generis vel sanguinis*), mais de la vertu et de la conduite. Et il faut préférer la noblesse de l'âme à celle de la naissance. Celui qui est noble de vieille souche (*ab antiquo stipite majorique parente*) n'a fait que recevoir son titre de ses ancêtres,

³⁶ Alain de Lille, *Anticlaudianus*, V, vv. 62-69, éd. R. Bossuat, Paris, J. Vrin, 1955, p. 124-125 : *Non huc nobilitas generis, non gracia forme, / Non gaze deiectus amor, non gloria rerum, / Non mundanus apex, non virtus corporis, audax / Improbis hominis, preceps audacia tendit, / Sed solum virtus animi, constancia mentis / Factaque nobilitas, non nata sed insita menti, / Interior species, virtutum copia, morum / Regulae, paupertas mundi, contemptus honoris.*

³⁷ Giraud de Barry, *Liber de principis instructione*, I, 15, éd. citée, p. 51-52. Giraud, qui cite aussi Juvénal, Satire VIII, v. 20, fait de la noblesse de l'âme une des vertus du prince, tout en insistant sur la noblesse de sang de son modèle, Auguste. La noblesse de l'âme fait toutefois office, dans sa démonstration, de curieux porte-manteau pour toutes les qualités morales : la modération, la libéralité, le gouvernement dans la paix, la civilité des mœurs, la fidélité aux amis, la douceur... Puis il développe le thème de la gloire.

³⁸ Gautier Map, *De nugis curialium*, Dist. V, c. 3, éd. M. R. James, revue par C. N. C. Brooke et R. A. B. Mynors, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 416.

³⁹ *Petri Alfonsi Disciplina clericalis*, éd. A. Hilka et W. Söderhjelm, I, *Lateinischen Text*, Helsingfors, 1911 (Acta Societatis Scientiarum Fennicae, XXXVIII, n° 4), p. 8 : *Alius : Qui in doctrina defecerit, parum generositas sua ei proderit. Dogmate indiget nobilitas, sapientia vero experientia. Alius : In quo sua desinit nobilitas, avorum nobilitatem haut congrue reservat. Alius : Nobilitas a me procedens est mihi cordi plus quam quae patrum procedit nobilitate.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 10 : *Accipe, ait, talem qui septem liberalibus artibus sit instructus, industriis septem eruditus, septem etiam probitatibus edoctus, et ego hanc aestimo perfectam esse nobilitatem. – Et filius : Haec nobilitas in tempore meo non contingit, immo auri et argenti tota est quam video nobilitas...*

alors que celui qui est noble par sa vertu et par ses mœurs ne doit sa noblesse qu'à lui-même. Et il ne faut se soucier ni de la beauté, ni de l'élégance, ni de la naissance, car seules les vertus de l'âme accordent à un homme sa véritable noblesse (*vera...nobilitate*). André le Chapelain va chercher les origines de la noblesse transmise par le sang dans l'honnêteté des mœurs des ancêtres : mais il arrive que les descendants de ces premiers nobles vertueux (*ab ipsi primis nobilibus*) aient dégénéré (*degenerando declinant*)⁴¹.

La discussion des différents genres de noblesse, qui trouve son aboutissement dans un traité anonyme de la seconde moitié du XIII^e siècle, le *De nobilitate animi*, fortement inspiré d'Aristote⁴², est peu poussée dans le *Policraticus*, qui traite cette question essentiellement en termes d'opposition entre vertu et noblesse. De plus, Jean de Salisbury introduit, dans le rejet des biens extérieurs, une dimension purement chrétienne, dont Boèce semble lui avoir fourni le modèle. Dans le livre III de sa *Consolation de philosophie*, Boèce rappelle que l'opinion commune est que le bonheur peut être atteint par les richesses, les honneurs, le pouvoir, la gloire ou les plaisirs. Mais le vrai bonheur ne peut se trouver qu'en Dieu. En contempteur du monde, Jean de Salisbury rappelle lui aussi que la sagesse elle-même n'est que dans un certain sens le bien propre de l'homme, puisqu'elle lui vient de Dieu⁴³.

Noblesse et rhétorique dans le Policraticus

Le propos de Jean de Salisbury sur la noblesse se laisse peut-être mieux saisir si on le replace dans la tradition de l'art rhétorique. L'enseignement rhétorique antique définissait un genre particulier, le genre de l'éloge, ou genre épидictique, divisé en deux parties, l'éloge et le blâme⁴⁴. Dans son *De inventione*, I, 24, 34, cité par Jean de Salisbury⁴⁵, Cicéron explique que toutes les propositions d'un argument doivent être soutenues par des attributs de personnes ou d'actions. Les attributs de personnes sont le nom (*nomen*), la nature (*natura*), la manière de vie (*victus*), la condition (*fortuna*), la manière d'être (*habitus*), le sentiment (*affectio*), les intérêts (*studia*), les buts (*consilia*), les actions (*facta*), les accidents (*casus*), les propos tenus (*orationes*). En I, 24, 35, Cicéron explique qu'il est difficile de donner une définition simple de la nature, et qu'il est plus facile, pour son propos, d'en énumérer les parties, telles la famille, les ancêtres et la parenté⁴⁶. Dans le livre II du *De inventione*, il définit les qualités extérieures comme « les charges publiques, l'argent, la parenté (*adfinitas*), la race (*genus*), les amis, la patrie, la puissance, et tous les éléments dont on comprendra qu'ils appartiennent à une catégorie semblable⁴⁷. »

⁴¹ André le Chapelain, *De amore*, I, 6, éd. E. Trojel, Copenhague, 1892, p. 19 et suivantes ; trad. Cl. Buridant, *Traité de l'amour courtois*, Paris, Klincksieck, 1974, p. 53 et 55-56.

⁴² Le texte est édité dans M. L. Colker, « *De nobilitate animi* », art. cité.

⁴³ *Policraticus*, VI, 28, vol. II, p. 82 : *Suum, inquam, non tamen a se sed ab eo cuius munus est, quicquid laudem meretur in homine.*

⁴⁴ Pour la place de l'éloge dans l'art rhétorique, voir *La mise en scène des valeurs. La rhétorique de l'éloge et du blâme*, dir. M. Dominicy et M. Frédéric, Paris, Delachaux et Niestlé, 2001.

⁴⁵ *Policraticus*, V, 4, vol. I, p. 292.

⁴⁶ Cicéron, *De inventione*, I, 24, éd. citée, p. 91.

⁴⁷ *Ibid.*, I, 58, éd. citée, p. 234.

Dans les traités de l'époque impériale, on voit qu'un certain nombre de lieux communs permettaient à l'orateur de construire l'éloge d'un homme : les origines et la naissance, l'éducation reçue, les qualités physiques et les actions accomplies par l'objet de l'éloge⁴⁸. Ces lieux communs, et en particulier l'éloge des actions, révélatrices des vertus, étaient chargés de considérations morales et donnaient au discours d'éloge une fonction parénétique⁴⁹. C'est cet héritage à la fois technique et moral que reprend Jean de Salisbury, en distinguant, dans le *Policraticus*, VIII, 2, plusieurs formes d'éloge en fonction du matériau de l'éloge : l'esprit, le corps ou les circonstances extérieures. C'est d'ailleurs l'*Institution oratoire* de Quintilien, III, 7, qui fournit l'essentiel de son développement sur ce point. L'éloge des qualités de l'esprit est vrai et souvent parfait si ces qualités forment une partie intégrale de l'esprit, qu'elles ne peuvent en être séparées. L'éloge du corps n'a que l'apparence du véritable éloge, car ces qualités peuvent disparaître. Quant à l'éloge des circonstances extérieures, il est superficiel et ne possède pas de mérite en soi. La richesse, la puissance et la grâce mettent les mœurs à l'épreuve, et celui qui les possède peut devenir ou meilleur ou pire⁵⁰.

De plus, pour Jean de Salisbury, l'éloge ne peut être constant, puisque, selon les circonstances, les idées ou les actes peuvent encourir l'éloge ou le blâme : il s'agit là aussi d'un héritage de la rhétorique antique⁵¹, mais auquel l'auteur du *Policraticus* donne une signification morale. Reprenant Quintilien, Jean de Salisbury explique que l'on doit prendre en considération le caractère des auditeurs, la réputation de la personne dont on fait l'éloge ou que l'on vitupère, comme la nature des actions elles-mêmes. Il existe toutefois une dimension universelle de l'éloge, que Jean de Salisbury critique de manière acerbe : quelles que soient les circonstances, les hommes entretiennent tous l'idée que c'est la libéralité qui leur attire les plus grands éloges. En particulier, les actions qui trouvent leur fondement dans la libéralité sont celles qui exercent la plus grande influence et qui sont le moins disputées⁵², ce qui explique les excès de libéralité dont les riches se rendent souvent coupables. Jean de Salisbury introduit ici une critique de la largesse, qualité noble par excellence, mais souvent dénigrée dans les ouvrages moraux des XII^e et XIII^e siècles au profit de la charité, considérée comme la véritable vertu de libéralité⁵³.

L'orgueil noble

En effet, cette recherche de la gloire et de l'éloge chez ceux qui possèdent des biens extérieurs est indissociable du péché d'orgueil. Dans le *Policraticus*, livre VII, 17, Jean de Salisbury attaque ceux qui, confiants dans la noblesse de leur nais-

⁴⁸ L. Pernot, *La rhétorique dans l'Antiquité*, Paris, Le Livre de Poche, 2000, p. 231-232.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 233-237.

⁵⁰ *Policraticus*, VIII, 2, vol. II, p. 231-232.

⁵¹ L. Pernot, *La rhétorique dans l'Antiquité*, op. cit., p. 233.

⁵² *Policraticus*, VIII, 2, vol. II, p. 232-233.

⁵³ Sur la critique de la libéralité, je me permets de renvoyer à F. Lachaud, « Liberality, prodigality and reward in courts, c. 1150-1300 », dans K. Plöger (éd.), *Luxury and Integration. Material Culture in Western Europe, Twelfth to Eighteenth Centuries*, German Historical Institute in London (sous presse).

sance ou dans les forces du pouvoir, violent les sanctuaires⁵⁴. Plus loin, dans le livre VIII, il lance une attaque virulente contre l'orgueil noble. Celle-ci est en fait très largement inspirée des *Satires* de Juvénal, en particulier de la *Satire* VIII : le sang illustre fait naître l'orgueil, aspire au pouvoir, écrase les inférieurs, se moque des égaux, dédaigne avoir des supérieurs, « prononce de grandes paroles » (Dn 7, 20), est gonflé du lignage élevé des grands, comme s'il avait lui-même fait quelque chose par quoi il devrait être noble. Il s'oublie, oublie aussi ceux qui semblent rester en arrière, ne considère que le passé sans cultiver la vertu, rappelant le personnage de Thraso chez Térence. Trois vers situés vers la fin de la *Satire* VIII de Juvénal sont cités intégralement : « J'aimerais mieux que tu eusses pour père Thersite, pourvu que tu fusses semblable au petit-fils d'Éaque, et capable de manier les armes de Vulcain, que de te voir issu d'Achille et semblable à Thersite⁵⁵. »

Jean de Salisbury prend ensuite pour cible un personnage qu'il qualifie de *noster Simonides*. On a suggéré qu'il fallait traduire ce nom par « notre simoniaque » ; on a même voulu y voir une allusion à un personnage contemporain⁵⁶. Mais ces interprétations sont incertaines et il peut tout aussi bien s'agir, au-delà de la référence au poète Simonide de Céos, dont Quintilien rapporte qu'il était l'auteur d'éloges pour lesquels il percevait de l'argent⁵⁷, d'un pseudonyme sans signification particulière. Simonide apparaît en tout cas issu d'une famille de sang illustre : il se réclame d'ancêtres royaux, il est de naissance plus élevée que les Capitolins ou les Marcellus ou tous ceux qui entretiennent des aspirations impériales. La dimension satirique du passage ressort nettement si on la rapporte à la source de l'auteur, la deuxième satire de Juvénal, où l'on voit Gracchus, « noble rejeton d'une race royale » – Jean insère ici une expression d'Horace, *Odes*, I, i, v. 1 –, descendant dégénéré d'une grande famille noble, combattre dans l'arène, « lui, plus noble que les Capitolins, que les Marcellus, que les descendants de Catulus et de Paulus, que les Fabius, que tous les spectateurs assis sur le parapet, sans en excepter celui-là même (Néron) qui donnait les jeux le jour où Gracchus lança le filet⁵⁸. » L'ironie de Jean de Salisbury se fait ensuite mordante : comme s'il était éclos d'œufs plus purs et plus heureux (que le reste de la nichée), Simonide est bien plus noble (*longe nobilior est*) que le reste de la progéniture, germains et utérins, ce que ceux-ci lui concèdent d'ailleurs bien volontiers. « Je croirais bien, ajoute Jean de Salisbury, que tout ce qui est propre et pur et qui a persisté dans sa lignée depuis le début s'est concentré en

⁵⁴ « Car un homme confiant dans la noblesse de sa naissance (*de nobilitate confisus*) ou la force des pouvoirs temporels (*uiribus potestatum*) pénètre par la violence dans le sanctuaire, et si par hasard il daigne frapper à la porte il ne se fait pas scrupule de renverser en même temps le mur ou les linteaux. » *Policraticus*, VII, 17, vol. II, p. 163.

⁵⁵ *Ibid.*, VIII, 15, vol. II, p. 336, reprenant Juvénal, *Satires*, VIII, vv. 269-271 (*Malo pater tibi sit Thersites, dummodo tu sis / Aeacidae similis Vulcaniaque arma capessas, / quam te Thersitae similem producat Achilles.*), éd. citée, p. 112.

⁵⁶ Webb proposait de voir là une allusion à Nigel évêque d'Ely : *Policraticus*, vol. II, p. 336, note.

⁵⁷ Quintilien, *Institutio oratoria*, XI, 2, 11-14.

⁵⁸ Juvénal, *Satires*, II, vv. 145-148, éd. citée, p. 20.

lui, avec pour résultat qu'il brille comme l'étoile de toute sa lignée, et que tout ce qui est boueux et obscur est venu résider dans les germaines et les utérins⁵⁹. »

Cette description de l'orgueil noble est renforcée par l'évocation de la sagesse des parents de Simonide, qui préfèrent au vain orgueil issu du culte de la lignée la droiture et l'utilité de l'office : « car, bien qu'il se réjouissent de sa splendeur, ils se réjouissent aussi de leur propre bassesse, de peur que la noblesse de leur lignée ne les empêche de se marier, quand les circonstances l'exigent, avec leurs voisins, puisqu'ils sont parents de celui-ci. Ils ont donc abandonné à Simonide les rois et les gouverneurs, les princes, les tribuns, les centurions, et les provinciaux les plus importants. Contents de leur propre médiocrité, ils ne considèrent que leur mérite propre et ce qui relève de la tâche droite ne leur semble pas vil ou ignoble. Et si les circonstances l'exigeaient ils n'hésiteraient pas à se rappeler la cuisine et à exercer leur art culinaire. » En fait de lignée illustre, on le voit, les ancêtres de Simonide étaient sans doute de condition servile, en tout cas domestique. Finalement, les parents de Simonide « se rappellent que l'on ne considère pas des animaux muets comme nobles s'ils ne sont pas forts...⁶⁰ », ce qui est l'écho des considérations de Sénèque sur le cheval nu semblable au véritable mérite.

La noblesse, instrument de la vertu

Malgré tout, la suite de la démonstration est plus nuancée : « par conséquent, la noblesse (*generositas*) et l'éclat d'un sang illustre, même si Simonide en tire gloire, ne sont rien d'autre que la manifestation des mœurs, glorieux si les mœurs sont bonnes, honteux si les mœurs sont mauvaises. J'estime pourtant, quoi qu'il en pense, que la noblesse a ceci de bon qu'elle conduit à la nécessité de l'honnêteté⁶¹. » Le fait de se dire noble expose le sujet au blâme s'il a mal agi, à l'éloge en cas de bonne action. La noblesse crée donc certaines attentes chez ceux qui s'en réclament comme chez ceux qui la reconnaissent, une idée que l'on trouve déjà exprimée par Boèce⁶². Bien plus, la noblesse peut être un bien, puisque le désir de certains nobles

⁵⁹ *Policraticus*, VIII, 15, vol. II, p. 337 : ...*quasi a purioribus et felicioribus ouis exclusus eruperit, germanis et uterinis, ut ei attestantur, longe nobilior est. Crediderim facile quicquid sincerum et defecatoris naturae in massa generis eius ab initio extitit in ipsum, ut quasi gentis suae stella praefulgeat, confluisse, quod uero feculentius et obscurius resedissee in germanis et uterinis.*

⁶⁰ *Ibid.*, VIII, 15, vol. II, p. 337 : *Letantur tamen, sicut in claritate illius, sic in propria abiectioe, ne nobilitate generis, cum res exegerit, ex causa cognationis prohibeantur cum finitimis matrimonio copulari. Cesserunt ergo Simonidae reges et praesides, principes, tribunos, centuriones et primos provinciarum : sua mediocritate contenti nituntur virtute sua, nichil in officiis legitimis vile ducunt aut ignominiosum ; et culinae, si res exegerit, non dedignantur habere memoriam aut peritiam exercere. Recolunt quia animalia muta non generosa putat quis nisi fortia.*

⁶¹ *Ibid.*, VIII, 15, vol. II, p. 337 : *Ergo generositas et clari sanguinis lumen, etsi ea magnum quid esse per se Simonides glorietur, nichil aliud sunt quam morum manifestatio, gloriosa quidem si boni fuerint, ignominiosa si mali. Hoc tamen unum meo iudicio, quicquid ille sentiat, bonum habet generositas quod necessitatem iudicis probitatis.*

⁶² Boèce, *De consolatione philosophiae*, III, trad. C. Lazam, Paris, Rivage poche, 1991, p. 118-119 : « Quant à la vanité et futilité d'un renom attaché à la naissance, qui pourrait ne pas en être conscient ? S'il y a un rapport entre la naissance et la célébrité, celle-ci est le fait d'autrui. Et en effet la noblesse héréditaire apparaît comme un titre de gloire à mettre à l'actif

d'égaliser la vertu de leurs ancêtres peut les conduire à un comportement particulièrement honorable.

S'il est certain que ni la bonne santé, ni la naissance noble, ni la richesse ne doivent venir en premier dans l'éloge, mais bien la vertu, ces biens sont toutefois désirables dans la mesure où ils sont les « instruments de la vertu »⁶³. Pourquoi la nature, écrit Jean de Salisbury, qui fait en sorte que la vertu est seule désirable ou désirable par-dessus tout le reste, ne rendrait-elle pas également désirables les instruments de la vertu ? Après avoir exposé les deux doctrines opposées sur cette question, celle des Péripatéticiens, pour qui les instruments de la vertu peuvent être désirés en eux-mêmes, et celle des Stoïciens, qui estiment que la vertu seule suffit au bonheur, l'auteur du *Policraticus* tranche en indiquant que la vertu est plus efficace quand elle agit par l'intermédiaire de ses instruments⁶⁴. On peut relier cette discussion des instruments de la vertu à celle du beau et de l'utile dans le *De officiis* de Cicéron, reprise dans le *Moralium dogma philosophorum*, une adaptation du *De officiis* certainement connue de Jean de Salisbury⁶⁵. L'équilibre entre l'*honestum* et l'*utile* est au cœur du *Policraticus*, comme l'a montré Birger Munk-Olsen⁶⁶ : l'utile et le beau se rejoignent, puisque l'utile ne peut être que beau.

Ce que promeut Jean de Salisbury est aussi l'adéquation entre l'apparence et l'intérieur, sous-jacente dans la notion d'*ordo*⁶⁷ : il s'agit d'un héritage des sources antiques repris dans les écrits spirituels et dans les descriptions de l'Église puis de la société laïque par les clercs⁶⁸. Cette conception est présente dans d'autres sources,

des parents. Si c'est de faire parler de soi qui fait la célébrité, ce sont nécessairement ceux qui font parler d'eux qui sont célèbres. Ainsi la célébrité qui est le fait de quelqu'un d'autre que toi, ne te confère aucun éclat puisqu'elle ne t'appartient pas en propre. Et s'il y a quelque chose de bon dans la noblesse héréditaire, cela se réduit à mon avis au fait que les nobles doivent se sentir obligés de ne pas déroger au mérite de leurs ancêtres. »

⁶³ Une expression que l'on trouve chez Cicéron, *In Catalinam*, II, 9.

⁶⁴ *Policraticus*, VIII, 15, vol. II, p. 338. Voir à ce sujet G. W. Olsen, « John of Salisbury's humanism », art. cité, p. 450 : « In contradistinction to those traditions which had despised the body and the material world, John holds that virtue works through and should be in harmony with its external instruments. The obverse also is true : such things as health and prosperity may be means to virtue. »

⁶⁵ *Das Moraliun Dogma Philosophorum des Guillaume de Conches. Lateinisch, altfranzösisch und mittelniederfränkisch*, éd. J. Holmberg, Uppsala, 1929.

⁶⁶ B. Munk-Olsen, « L'humanisme de Jean de Salisbury... », art. cité, p. 63.

⁶⁷ G. W. Olsen, « John of Salisbury's humanism », *Gli umanissimi medievali. Atti del II Congresso dell' « Internationales Mittellateinerkomitee »*, éd. C. Leonardi, Florence, Sismel, Edizioni del Galluzzo, 1998, p. 447-468, à la p. 450 : « For John the body is the register of the soul, and one goal of the ethics is to achieve the harmony of internal and external. That is, virtue or character is to manifest itself in actions, but also in such things as excellence, nobility and physical perfection. »

⁶⁸ Voir C. M. Radding, « Evolution of medieval mentalities : a cognitive-structural approach », *American Historical Review*, 83 (1978), p. 577-597 ; C. Walker Bynum, « Did the twelfth century discover the individual ? », *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, 1982, p. 82-109, aux p. 98-99 ; Y. Congar, « Les laïcs et l'ecclésiologie des ordines chez les théologiens des XI^e et XII^e siècles », *I laici nella societas christiana dei secoli XI e XII: atti della terza Settimana internazionale di studi: Mendola, 21-27 agosto 1965*, Pubblicazioni dell' Università Cattolica del Sacro Cuore 3.5, Miscellanea del Centro di Studi Medioevali 5, Milan, 1968, p. 83-117.

comme les romans, où l'on observe la recherche d'une corrélation systématique entre les attributs extérieurs et les qualités morales⁶⁹. Et cet idéal humain transparaît à plusieurs reprises dans le *Policraticus*, notamment en I, 4, où Jean de Salisbury fait l'éloge de ceux qui refusent l'inactivité, qui se préparent aux affaires de la vie en rendant leurs corps endurants et qui conservent leur dignité personnelle dans toutes les situations⁷⁰.

Les divertissements nobles : dégénérescence et divertissements licites

Cette position nuancée se retrouve dans les considérations de Jean de Salisbury sur les divertissements des élites. Au départ, le ton est celui d'un censeur : il fustige la décadence des cours, attaque le luxe, facteur de corruption des gouvernements⁷¹, et s'en prend à la dégénérescence de son temps : « Notre âge touche à sa fin, et est réduit à presque rien, il est enflé d'honneurs (*honoribus*) vides mais ignorant des degrés de l'honneur (*honorum nesciens gradus*), il se réjouit de la vanité des noms (*vanitate nominum*), mais il méprise la vérité des choses et leur caractère fructueux⁷². » En VI, 4, il mentionne les vêtements efféminés de ceux qui fréquentent les maisons des rois et même les camps, et qui se rendent à la bataille comme vêtus pour un banquet de mariage⁷³, une critique qui n'est pas sans rappeler la diatribe de saint Bernard contre la chevalerie du siècle. Dans le premier livre du *Policraticus*, Jean s'en prend vivement à ce qu'il décrit comme des pratiques dégénérées : la chasse, le jeu, les divertissements musicaux efféminés. Au chapitre 5, il explique que les rejetons de familles nobles reçoivent le mauvais exemple de leurs aînés, alors que leurs jeunes années auraient dû en être protégées. Aujourd'hui, dit Jean de Salisbury, les pères laissent des fils dégénérés qui avilissent leur masculinité par la mollesse de la femme⁷⁴. Et il donne, par contraste, toute une série d'exemples sur les vertus de la discipline et de l'entraînement. En VI, 4, il évoque par exemple l'éducation qu'Auguste fit donner à ses fils adoptifs : « alors qu'il semblait que leur sang illustre devait suffire à leur gloire, et que leur richesse héréditaire allait leur donner l'abondance plutôt que l'ordinaire, cependant ils furent éduqués avec soin, comme s'ils ne pouvaient conserver ce qu'ils avaient, ni en acquérir davantage, si ce n'est par la vertu⁷⁵. »

⁶⁹ D. Burnley, *Courtliness and Literature in Medieval England*, Londres et New York, 1998, p. 37 ; mais sur le contraste entre vie intérieure et aspect extérieur dans la société de cour, voir C. S. Jaeger, *The Origins of Courtliness : Civilizing Trends and the Formation of Courtly Ideals, 939-1210*, Philadelphia, 1985, p. 239-241 : « It is ironic that the very social setting that called forth courtliness, and within which this entire economy of virtue ought to function, is regularly seen as destroying the connections between social form and inner virtue. »

⁷⁰ *Policraticus*, I, 4, vol. I, p. 33.

⁷¹ *Ibid.*, VI, 14, vol. II, p. 39-40.

⁷² *Ibid.*, VI, 16, vol. II, p. 41.

⁷³ *Ibid.*, VI, 4, vol. II, p. 15.

⁷⁴ *Ibid.*, I, 5, vol. I, p. 38. On peut comparer ce passage avec Gautier Map, *De nugis curialium*, dist. II, c. 18, éd. citée, p. 178, pour qui la noblesse grecque ne fit, après la destruction de l'armée troyenne, que dégénérer.

⁷⁵ *Policraticus*, VI, 4, vol. II, p. 13 : *Filios, etsi non genuerit, adoptavit, quibus etsi sufficere posset clarus sanguis ad gloriam et bona hereditaria magis ad copiam quam ad usum, ea tamen diligenter instituti sunt ac si sua retineri uel aliena adquiri nequaquam possint nisi per uirtutem.*

Au chapitre 6 du livre VI, il consacre un long passage à la dégénérescence des jeunes combattants du royaume⁷⁶ : une longue paix, les assauts de la mollesse et du luxe, la paresse de la jeunesse et l'inertie des chefs expliquent que la pratique de la discipline soit tombée en désuétude. Si l'Angleterre ne peut se défendre contre les raids des Gallois, c'est parce que « notre jeunesse prend plaisir à une vie passée sous un toit ou à l'ombre » (Juvénal, *Satires*, VII, v. 100), consommant les fruits de la terre, dormant le jour, renvoyant à plus tard l'accomplissement de ses devoirs pour s'adonner à la fornication, passant toute la journée à la recherche de la volupté, connaissant mieux les instruments de musique du banquet que le son du clairon. Tout cela est dû au fait que les commandants militaires sont mal choisis, et que la discipline a disparu ou qu'elle s'est amoindrie. Et, quand il s'agit d'aller combattre, ces combattants mal entraînés et peu aguerris ont peur d'être blessés s'ils ne sont équipés que d'une armure légère ; mais s'ils sont en armure lourde, ils n'ont pas suffisamment d'agilité pour poursuivre leurs rapides ennemis. L'importance de la discipline est rappelée plus loin, par de multiples exemples tirés de l'histoire romaine⁷⁷.

Cependant, dans le Livre I, 5, après sa diatribe contre le jeu et, en particulier, les jeux de hasard, Jean de Salisbury concède que, dans certains cas, les jeux sont autorisés, par exemple quand ils allègent, sans conséquence néfaste, le poids des lourdes responsabilités et, si, sans s'attaquer au caractère, ils permettent une période de relaxation. La liberté d'agir comme on l'entend est justifiée lorsque la modération contrôle l'acte ; l'absence de modération est dommageable même à la vertu la plus pure. Et le modérateur de la licence est l'examen préalable du lieu, du temps, du mode, de l'individu et de la cause, qui embellissent ou enlaidissent l'action. Chaque homme est en effet pourvu différemment par la nature, la situation et la fortune, et doit agir en fonction de son propre personnage. Ce qui est convenable (*decorum*) ne vient pas d'ailleurs⁷⁸. La notion de *decorum* est directement inspirée du *De officiis* de Cicéron, I, 27, qui la définit comme la « mesure en toutes choses ». Elle est une des divisions de l'« honnêteté » ou beauté morale mais aussi un attribut des autres divisions de la beauté morale⁷⁹.

La nécessité d'agir en fonction de son propre personnage promue par Jean de Salisbury correspond au « quatrième personnage » que peut revêtir tout individu selon le *De officiis*, I, 30-33 : « À ces deux personnages dont j'ai parlé précédemment [le personnage commun à tous les hommes et la personnalité individuelle], se joint un troisième que certains hasards ou les circonstances nous imposent ; il s'y joint même un quatrième que nous nous donnons à nous-même d'après notre choix. Le pouvoir en effet, les commandements, la notoriété, les charges, les richesses, la puissance et leurs contraires, qui relèvent du hasard, sont régis par les circonstances ;

⁷⁶ *Ibid.*, VI, 6, vol. II, p. 17-20.

⁷⁷ *Ibid.*, VI, 14, 15 et 16, vol. II, p. 37-44.

⁷⁸ *Ibid.*, I, 5, vol. I, p. 37.

⁷⁹ La modestie ou tempérance est un aspect essentiel de la pensée de Jean de Salisbury, proche en cela de Cicéron mais aussi de certains développements des *Catégories* et les *Topiques* d'Aristote : B. Munk-Olsen, « L'humanisme de Jean de Salisbury... », art. cité, p. 66 et C. J. Nederman, « The Aristotelian concept of the mean and John of Salisbury's concept of liberty », *Vivarium*, 24, 1986, p. 128-142, aux p. 131-132.

quant au personnage que nous voulons jouer, cela dépend de notre volonté⁸⁰. » Cette place laissée au jugement individuel par Jean de Salisbury doit être comprise dans le contexte de la réflexion sur la notion de liberté dans le *Policraticus*. Dans le livre VII, 25, Jean de Salisbury explique que rien si ce n'est la vertu n'est plus splendide que la liberté, si la liberté peut bien être séparée de la vertu : car la vraie liberté n'a pas d'autre source. Mais la vertu ne peut être complètement atteinte sans la liberté, et l'absence de liberté prouve que la vertu dans toute sa perfection n'est pas là. Par conséquent, un homme est libre dans la mesure de ses vertus, et l'étendue de sa liberté détermine ce que ses vertus peuvent accomplir⁸¹.

La discussion de la chasse donne également lieu à l'expression de points de vue nuancés sur les divertissements des élites. Après avoir, dans un premier temps, condamné la pratique de la chasse, Jean de Salisbury explique que certaines circonstances, comme la nécessité de se nourrir, peuvent venir justifier cette activité⁸². En effet, les choses en elles-mêmes sont indifférentes : c'est leur usage qui est digne d'éloge ou qui doit être blâmé, un développement largement inspiré de Sénèque⁸³ et de Cicéron⁸⁴. Une action est criminelle non en elle-même mais dans son intention. De manière plus précise, aucune apparence de vertu ne peut donner de distinction à un acte s'il a la volupté pour origine, c'est-à-dire un plaisir répréhensible. Il existe en effet deux sortes de plaisirs : celui que l'on peut tirer de la paix, ou encore de la patience est un plaisir qui n'est pas condamnable, au contraire de celui que l'on tire des banquets, de la boisson, du chant et de la danse, du sport, du luxe, de la débauche, et qui rend les hommes efféminés. En ce qui concerne la chasse, il faut la condamner fermement si des cérémonies religieuses s'y opposent, ou l'ordre naturel, ou encore une obligation liée à un devoir qui ne doit pas être négligé. Ceux qui sont dans les ordres sacrés et ceux qui sont nommés à de hautes fonctions doivent totalement s'en abstenir⁸⁵. Sur ce dernier point, Jean de Salisbury cite Thémistocle, qui aurait autorisé la chasse pour les gouvernants dans leur jeunesse, à condition qu'ils puissent y consacrer un peu de temps, d'ailleurs compensé plus tard par un redoublement d'activité. Et d'ajouter : si les grands [qui nous dirigent] respectaient ce précepte, alors la *res publica* tout entière serait parfaite⁸⁶.

Le propos de Jean de Salisbury peut sembler n'être qu'un décalque habile des thèses cicéroniennes sur la modération et la liberté. Mais il est frappant de constater qu'il est également proche, dans certains passages, des glossateurs contemporains du droit canon. Jean eut sans doute recours au Décret de Gratien à la fin des années 1150, alors qu'il traitait certaines questions juridiques pour le compte de

⁸⁰ *De officiis*, éd. et trad. citées, vol. I, p. 152-168.

⁸¹ *Policraticus*, VII, 25, vol. II, p. 217-218. Sur le lien entre vertu et liberté, voir Cary J. Nederman, « Beyond Stoicism and Aristotelianism... », p. 186 et *id.*, « The Aristotelian concept of the mean... », art. cité, p. 138-139.

⁸² *Policraticus*, I, 4, vol. I, p. 33 : *Tempus quoque venandi culpam extenuat actumque commendat. Sit autem hic tempus, ut in locis quam pluribus, invenitur ex eo opportunitas gerendorum.*

⁸³ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, LXXXII.

⁸⁴ Cicéron, *De finibus*, III, xvi, 53.

⁸⁵ *Policraticus*, I, 4, vol. I, p. 33.

⁸⁶ *Ibid.*, I, 4, vol. I, p. 34.

l'archevêque de Cantorbéry⁸⁷. Or le Décret renferme une condamnation de la chasse qui est due à une confusion entre les *venatores* des jeux du cirque et les chasseurs⁸⁸. Mais Jean de Salisbury, après avoir repris, dans un premier temps, cette condamnation, en propose ensuite une lecture qui est en fait tout à fait comparable à celle de la glose contemporaine, semblable par exemple à celle que l'on trouve dans la *Summa Parisiensis*, qui rappelle qu'il est interdit de chasser pour le plaisir, mais que la chasse est licite si elle est utile et nécessaire⁸⁹.

Conclusion

Un exercice de style ? Une discussion philosophique qui intègre totalement la pensée cicéronienne⁹⁰ ? Si la manière dont Jean de Salisbury traite la question de la noblesse repose essentiellement sur l'argument stoïcien de la supériorité de la vertu sur les biens extérieurs, elle est peut-être aussi l'écho d'une interrogation profonde sur les justifications de la supériorité sociale, perceptible dans d'autres œuvres du XII^e siècle. La noblesse apparaît ici comme une forme de domination fondée sur la richesse et le pouvoir, mais aussi comme un ensemble de valeurs, où la fierté du lignage joue un rôle majeur, et comme une catégorie perçue comme singulière dans la société. Ce que propose Jean de Salisbury est, tout autant que l'accomplissement de soi au service du corps politique, par le combat, le service du prince ou la magistrature, une éthique de la modération pour les grands, semblable en tout point à l'éthique de la modération qu'il propose au prince.

Frédérique Lachaud
Université de Paris-Sorbonne

⁸⁷ R. H. Helmholz, *The Canon Law and Ecclesiastical Jurisdiction from 597 to the 1640s* (The Oxford History of the Laws of England, vol. I), Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 79.

⁸⁸ Les textes condamnant la chasse se trouvent dans *Decretum Grat.*, D 34 et D 86. Voir leur analyse dans Augustine Thompson, « Misreading and rereading patristic texts : the prohibition of hunting by the Decretists », *Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Canon Law, Munich, 13-18 July 1992*, éd. Peter Landau et Joers Mueller, Monumenta Iuris Canonici, Series C : Subsidia, vol. 10, Cité du Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, p. 135-147.

⁸⁹ *The Summa Parisiensis on the Decretum Gratiani*, éd. Terence P. McLaughlin, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1952, p. 67, sur D 86 : *Hoc contrarium iterum quia superius diximus quod sine delectu debet omnibus subvenire. Solutio : In subveniundo, si omnibus potest, non debet esse delectus. Sed in modo subveniendi, quod hic dicit quibusdam sicut mimis et jocularibus, prohibemur dare eo respectu quia sunt joculatores, cum alias non essemus daturi. Similiter nec venatoribus propterea quia sunt venatores, quia nullum venatorem legimus sanctum manentem nisi excipiat Eustachius. Prohibetur ergo venatori causa delectationis, sed non causa utilitatis vel necessitatis.*

⁹⁰ B. Munk-Olsen, « L'humanisme de Jean de Salisbury... », art. cité, p. 54 : « Cicéron n'a pas seulement été un maître de forme, mais aussi, et peut-être plus encore, un maître de pensée qui a guidé Jean de Salisbury dans l'élaboration de son idéal culturel et qui a exercé une profonde influence sur ses idées épistémologiques, éthiques et politiques. »