

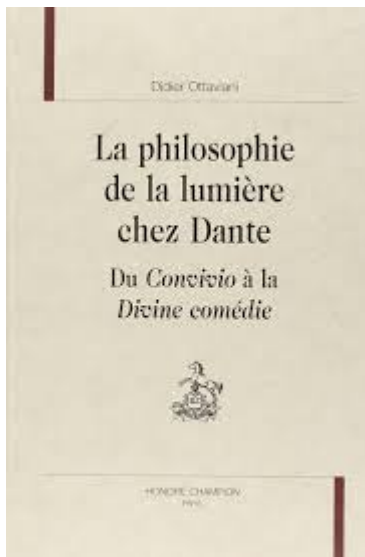
Dans la journée de publications consacrées à Dante depuis 2016, la plupart émanaient d'ouvrages italiens traduits en français, qu'il s'agisse du *Dante* d'Enrico Malato dont nous avons [rendu compte](#) ou des leçons de Carlo Ossola chroniquées [à cette adresse->]. Mais à côté de cette tradition italienne de dantologie sans cesse renouvelée, hélas très partiellement traduite dans notre langue, a également vu le jour un ouvrage d'introduction à la pensée philosophique de Dante rédigé par Didier Ottaviani, Maître de Conférences à l'École Normale Supérieure de Lyon.

La collection « Sagesses » de Seuil où a été publié cet ouvrage, sobrement intitulé *Dante, l'esprit pèlerin*¹, ne doit pas faire illusion : il ne s'agit pas de réduire la personne de Dante à une sorte de « maître de vie » *new-age* ou à un auteur essentiellement mystique ; donnant au contraire à la métaphysique dantesque toute son étendue, Ottaviani n'aborde l'auteur de la *Commedia* que sous l'angle spécifiquement philosophique au sens plénier du terme, c'est-à-dire comme une métaphysique débouchant sur une pratique, une « manière de vivre » comme dirait P. Hadot déduite des thèses métaphysiques initialement exposées.

Loin d'être cantonnée à la *Commedia*, cette introduction, remarquable de part en part, aborde les œuvres essentielles de Dante, en particulier la *Vita Nuova* qui fait l'objet de nombreux et précieux développements en début d'ouvrage, interrogeant la place de l'amour courtois chez Dante mais aussi la figure de Béatrice.

A : La « transhumanisation »

C'est en 2004 que, chez Champion, Didier Ottaviani avait fait une entrée remarquée au sein de la nébuleuse des dantologues en publiant un remarquable ouvrage consacré à la philosophie de la lumière chez Dante² ; reprenant sa thèse de doctorat, il y présentait une lecture générale de la métaphysique dantesque sous l'angle de la lumière et de l'évolution de ses usages au sein des œuvres du poète florentin.

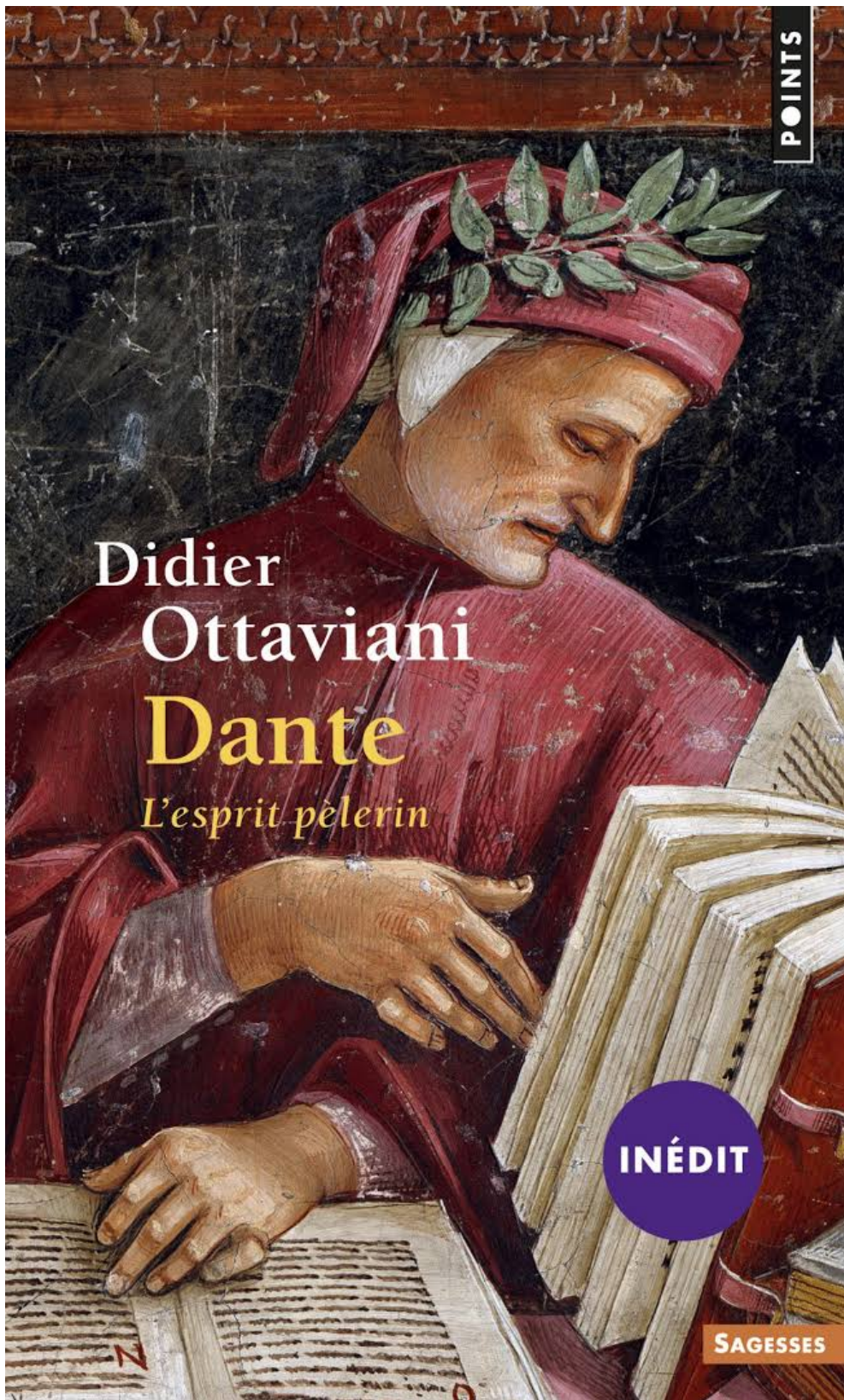


Mais, à côté de la question de la lumière ou, plus exactement, en fondement de celle-ci, apparaissait la notion de « transhumanisation » conceptualisée comme « le plein déploiement de la lumière interne, comme Vision directe de Dieu. »³ Inscrivant Dante dans les pas de Plotin, Ottaviani immanentisait la lumière et en faisait une sorte de puissance interne permettant de transcender sa particularité pour accomplir une destination supérieure, irréductible à l'individu. Bien qu'apparaissant à la fin de l'ouvrage, elle semblait à la fois résumer et condenser les analyses écoulées et en même temps ouvrir une série de recherches à venir.

On ne sera donc pas surpris de retrouver le thème de la transhumanisation dès l'introduction de *Dante, l'esprit pèlerin*, laquelle constitue le thème autant que la thèse centraux de l'ouvrage. Le pèlerinage dantesque, nous dit Ottaviani, doit en effet être compris comme « une libération de l'énergie de l'humanité dont l'enfance de chacun ne contient que le germe, et cette « humanisation » trouve son achèvement dans la « transhumanisation » dont le *Paradis* se veut l'expression. »⁴ C'est ainsi le *dépassement* qui devient le fil directeur permettant de lire Dante en son entier, et qui constitue le point de jonction entre la métaphysique et la pratique, entre la réflexion théorique et le type de vie y étant associé.

Or, loin d'être une notion *ad hoc* inventée par D. Ottaviani, l'expression de *trasumanar per verba* se trouve chez Dante et appelle une réflexion sur la langue ou l'écriture elle-même, la « transhumanisation » ne pouvant en aucun cas être pensée en son versant métaphysique autrement que par la langue. La politique, explique subtilement l'auteur, est remplacée dans la *Commedia* par une quête individuelle de la langue comprise

comme une véritable « production de soi, qui ouvrira sur le *trasumanar*. »⁵ Pour que ce dépassement soit possible, encore faut-il que la langue ne soit pas seulement une convention de la communauté mais qu'elle révèle une puissance dépassant le cadre linguistique, s'orientant vers une dimension métaphysique. La langue permet en somme de créer un individu différent des autres, dont le rôle est d'illuminer la voie.



Il ne serait pas inintéressant de comparer l'usage que propose Ottaviani de la langue avec celui qu'en avait fait Sollers dans le célèbre article de 1965, « Dante et la traversée de l'écriture ». Ce dernier, encore tributaire du cadre structuraliste et lacanien, envisageait la langue sous l'angle de l'inconscient et de la dualité signifiant-signifié, faisant de la *Comédie* la (re)conquête progressive du signifiant ; à cet égard, le pèlerinage décrite pouvait être conçue comme une traversée de l'écriture elle-même, Sollers résumant sa lecture dans une saisissante formule : « *Dante se situe comme écriture de Dante, comme traversée de cette écriture sans limites et sans fin.* »⁶ Si Ottaviani conserve l'idée de « traversée de la langue » (p. 80), ce n'est toutefois plus dans l'optique sollersienne qui ambitionnait de liquider la métaphysique au profit d'une écriture devenue toute réalité ; on pourrait même dire qu'Ottaviani renverse l'approche de Sollers en faisant de l'écriture ce qui permet de se dépasser elle-même afin d'atteindre une strate métaphysique laissant se déployer la fin métaphysique secrètement portée par le cadre linguistique.

En d'autres termes, Sollers pensait la traversée dans le cadre d'une immanence, celle d'une écriture délimitée par le signifiant-signifié, dont il était au fond impossible de sortir, bien qu'il fût possible d'en approcher les « limites »⁷ ; inversement, Ottaviani analyse l'écriture pour y trouver le moyen de la transcender, ce qui revient à montrer comment l'homme pourra s'élever au-delà de sa propre condition pour atteindre une perfection littéralement transcendante. Ainsi, chez Ottaviani, le pèlerinage de l'humanisation trouve son terme dans ce *trasumanar*, traversée et dépassement de l'humain, « qui est tout autant un don de la grâce qu'une tendance interne de l'individu vers sa perfection. La puissance propre de l'homme lui donne pour destinée d'aller au-delà de sa propre nature, ouvrant ainsi l'achèvement de sa noblesse véritable. »⁸

B : Dante et les ambiguïtés de l'amour

Une fois comprise l'ambition d'Ottaviani consistant à penser Dante comme un auteur du dépassement et de l'élévation, donc comme un auteur de la *verticalité* progressivement conquise à travers le paradoxe d'une traversée dont l'écho semble pourtant horizontal, il devient possible de relire l'ensemble de l'ouvrage, notamment le premier chapitre consacré à l'amour ou, plus exactement, à l'écriture de l'amour. Une fois encore, et tel est le fil directeur général, faut-il conserver à l'esprit l'exigence de percevoir l'écriture comme une production de soi contenant les conditions d'un dépassement de soi ; toute la question est alors de déterminer en quel sens l'écriture de l'amour peut être conçue comme cette production de soi et pour quelle raison Dante fut amenée à abandonner l'écriture courtoise dudit amour.

Loin de se cantonner à la *Commedia*, Ottaviani consacre de belles pages à la *Vita Nova* dont il rappelle qu'elle n'est pas le simple récit d'une histoire personnelle mais « la production de soi d'un individu au travers de l'acte d'écriture. »⁹ Mais, avec la *Vita Nuova*, Dante demeure prisonnier d'un amour courtois dont la légitimation des excès au profit d'un amour héroïsé en-soi heurte aussi bien l'exigence de modération que l'idée d'élévation : purement terrestre, cet amour stilnoviste ne saurait conduire à la transcendance requise par le Dante de la *Commedia*. Enfin, par l'excès qu'il recèle, l'amour courtois risque d'annihiler la volonté de l'amant et, pis encore, de n'être qu'un vain soupir engendrant le *sofir*, c'est-à-dire l'anéantissement de l'individu ; en d'autres termes, la parole poétique profane, cantonnée à l'amour terrestre, ne saurait trouver la moindre consolation en Dieu et charrie le risque d'un anéantissement du poète-amant.

Si Dante affirme cette tradition de l'amour courtois dans la *Vita Nuova*, il rompt nettement avec cette dernière dans la *Commedia* ; certes, Ottaviani n'analyse pas cette rupture dans les mêmes termes que Malato et insiste fort peu sur le cas de Cavalcanti, mais cela tient à un angle très différent : parce que son approche est moins littéraire, les questions stilnovistes ne sauraient être au cœur de son analyse. En revanche, la valeur symbolique et conceptuelle de Béatrice y gagne ce que l'insistance de Malato sur Cavalcanti avait tendance à occulter : dès lors que Béatrice devient image du Créateur et, partant, se pare de pureté, l'Amour fou et profane n'est plus possible, Dante étant amené à proposer une nouvelle vision de l'amour « dans laquelle l'affirmation de la Bonté absolue de la Dame conduit à penser qu'elle n'est plus la simple *donna* des troubadours. »¹⁰ Aux antipodes de ces derniers, elle devient une béatitude, une perfection du bonheur pour l'individu. Mieux encore, par le nom de Béatrice, il joint poétique et théologique, « évoluant au bord d'un précipice qui peut sans cesse le projeter vers l'hérésie. »¹¹ Thomas, en effet, réservait le terme de béatitude pour le Paradis (cf. *Somme Théologique*, II-II, q. 5, art. 3, rép.). Ainsi se révèle l'ambiguïté du geste dantesque pour lequel la rupture avec l'Amour profane des troubadours ne signifie pas nécessairement s'accorder avec l'orthodoxie.

C : Langue empirique et création langagière

L'un des sommets de l'analyse menée par Ottaviani est peut-être celle consacrée à la langue. Celle-ci, ainsi que nous l'avons rappelé au début de cette recension, doit être conçue comme constitutive de l'individualité mais aussi ce qui contient de quoi accomplir la transhumanisation, de quoi transcender la particularité. Constitutive de l'individualité, elle est également ce qui propulse au-delà de cette dernière.

Mais de quelle langue parle-t-on en disant cela ? Y a-t-il une langue privilégiée,

devenant condition de possibilité du *trasumanar* ? Toute la complexité de l'approche dantesque de la langue est ici restituée en deux temps : d'abord, comme l'avait déjà établi Ottaviani dans son ouvrage consacré à la philosophie de la lumière, les langues constituées sont toutes composites, faites de forme et de matière, et toutes enracinées dans un cadre matériel, c'est-à-dire passionnel. Elles transmettent certes des informations à autrui, sont le véhicule d'une communication rationnelle, mais en aucun cas elles ne sauraient être conçues comme *purement* rationnelles : matérielles par leur sonorité et leur origine, elles ne se distinguent pas des objets mondains traditionnels. « L'exigence première du langage est donc la présence d'un signe qui puisse permettre la transmission de la conception rationnelle, c'est-à-dire d'un composé de matière et de forme, semblable en cela à toutes les choses du monde sublunaire. »¹² Il en découle aussitôt qu'aucune langue ne doit être présentée comme sacrée, pas même l'hébreu ni le latin.

Mais si aucune langue n'est réellement sacrée, si par ailleurs la langue comme n'importe quel objet sublunaire se ramène de manière hylémorphique à un composé de forme et de matière, pour quelle raison faudrait-il y voir un tremplin vers l'accomplissement de la transhumanisation ? C'est là, explique fort subtilement Ottaviani, qu'il nous faut aller voir l'autre aspect de la langue, c'est-à-dire abandonner l'aspect empirique et positif de la langue au profit d'une approche plus métaphysique au sein de laquelle la langue devenue langage serait conçue comme un don divin général de nomination et, partant, de création de sens à partir de l'intellect possible, ce que résume très clairement l'auteur en ces termes : « En créant directement l'intellect possible en l'homme, Dieu lui livre en même temps le pouvoir du langage et de la nomination, conçu désormais comme une véritable création d'être. »¹³

Qu'est-ce à dire ? Il faut ici sans doute y voir une réflexion sur la *singularité de l'auteur*, sur la capacité à créer soi-même sa propre langue, ses propres idiomes, indépendamment des formes traditionnelles ou anciennes ; en d'autres termes, ce deuxième niveau du langage n'est plus réduit à ses manifestations empiriques collectives mais devient le lieu même de l'image de Dieu en tant que *l'auteur*, comme Dieu, crée des mots et du sens au gré de sa spontanéité créatrice : « Dante se métamorphose lui-même perpétuellement, devenant acte créateur, image de Dieu et auteur véritable. »¹⁴

La « traversée de la langue » dont parle Ottaviani peut alors être exemplifiée, notamment dans l'Enfer dont l'écriture suppose de rendre des mots rêches, qui peuvent devenir hirsutes ; le dire doit affronter des mots incompréhensibles, des

formules étranges, comme « *Pape Satà, pape Satàn aleppe* » (ouverture du chant VII de l'Enfer) qui a d'ailleurs donné son nom à l'ultime ouvrage de chroniques d'Umberto Eco¹⁵. *Papè* renverrait à une interjection exprimant la surprise ou la colère, tandis qu'*aleppe* serait une variation autour de la première lettre hébraïque, aleph ; mais par cette création lexicale autant que sémantique, Dante crée un langage capable de dire plus que ce que la langue lui donne empiriquement et, ce faisant, il se crée lui-même comme individu différent des autres, illuminant la voie et donnant à entendre autant qu'à comprendre les réalités décrites.

D : Noétique, optique et vision

Spécialiste de la lumière, Ottaviani ne pouvait pas ne pas consacrer à ce thème ainsi qu'à celui de la vision de précieux développements. Deux aspects de la vue ou de la vision sont à cet égard abordés ; le premier est d'ordre noétique et reprend des résultats de *La philosophie de la lumière* où l'auteur se demandait comment Dante recevait l'héritage du *De anima*, III, 5. A pareille question, Ottaviani répondait que « La théorie dantesque de la connaissance peut être interprétée comme une métamorphose progressive de la vue, qui s'élève peu à peu de la vision sensible à la vision intellectuelle, cette dernière étant le fait de l'œil de l'âme. »¹⁶ L'originalité de ce dernier réside dans l'idée d'une métamorphose progressive de la connaissance, du sensible à l'intelligible. Il se place dans la tradition aristotélicienne mais reprend un vocabulaire scolastique pour penser le lien entre la forme, l'espèce intentionnelle et la matière ; de fait, la forme comme espèce intentionnelle est acheminée de manière continue par les *spiriti visivi* jusqu'à la partie antérieure du cerveau qui est le siège de la sensation et c'est ainsi que nous voyons. Cela revient à dire que la vision est un sens interne et non externe, ce qui n'est pas sans anticiper sur bien des développements cartésiens selon lesquels c'est l'âme qui voit et non l'œil.

Dans ce lien entre optique et noétique, Ottaviani rappelle également l'influence de l'*Optique* d'Alhazen : le rayonnement des choses extérieures arrive à l'œil à la manière d'une pyramide dont la base est le champ visuel et le sommet la pupille, qu'il nomme « aspect » de la chose. Les rayons sont déviés par le milieu aqueux de l'œil, et se croisent en son centre pour former une image inversée de la chose en son fond. Or, et cela a été remarqué depuis longtemps, la topographie de l'Enfer est un cône inversé, ayant pour base le premier cercle des Limbes et pour Pointe Lucifer, si bien qu'elle « illustre cette pyramide de la vision. »¹⁷ Interprétant cette analogie, Ottaviani ajoute que l'Enfer est comme un « œil malade, ou même aveugle, car ses différentes membranes, les cercles, sont toutes corrompues et obscurcies par des fumées, des vapeurs, du feu,

du sang, et son fond est comme un miroir dont la glace enferme les images, qui ne sont alors prises en charge par aucun esprit visif. »¹⁸

Mais il y a un deuxième sens de la vision, qui n'est plus destiné à rendre compte du procès de la connaissance ni à celui de la découverte de la vérité, mais qui est pensé comme moyen permettant d'éviter l'erreur. Se trouve ainsi analysée la manière dont Dante pense l'erreur mais aussi l'illusion dans le cadre privilégié de l'Enfer : là règnent en maître mensonge, illusions d'optique, notamment en Enfer XXXI, 22-26 avec le puits de géants. L'erreur est pensée comme le jugement top hâtif de l'intention, associant la forme provenant de l'extérieur à l'idée de tour. Seule une attention soutenue permet de corriger l'erreur.

Conclusion

Cette introduction à la pensée philosophique de Dante, passant par quatre thèmes précis - amour, langage, connaissance, transhumanisation - permet de percevoir la richesse conceptuelle des textes de Dante, le dialogue qu'il mène avec les philosophes antiques et médiévaux et, plus encore, le schéma processuel d'élévation qu'il présente au lecteur : toujours enracinée dans la matière et dans la corps, la réflexion de Dante n'invite pas tant à rompre avec eux qu'à saisir ce qui en eux indique une voie ascensionnelle. L'homme n'est pas un esprit sans corps, et la compréhension de cette propriété est indispensable pour bien se connaître, condition initiale de l'élévation. A ce titre, la physiologie n'est jamais absente des écrits dantesques, le chant XXV du Purgatoire proposant même un véritable traité d'embryologie médiévale.

Mais le corps et son bien-être n'est pas le terme de la quête dantesque, ce dont témoigne d'ailleurs l'abandon de l'amour courtois ou stilnoviste de même que l'usage parfait de la langue empirique et positive ne saurait suffire à épuiser les potentialités qu'offre le langage. Ce sont des points de départ dont il s'agit de saisir la signification afin d'aller au-delà, afin d'accomplir cette transhumanisation dont le Paradis révèle la nature : celui-ci n'est plus présenté comme une sorte de vaste rêverie idéalisée, mais comme la peinture de l'accomplissement des potentialités humaines où s'épanouit toute la puissance de l'homme. La « noblesse véritable » (page 157) n'est donc pas rupture avec l'humanité telle que nous la connaissons mais accomplissement de cette dernière à partir des plus hautes potentialités qui y sont contenues en germe - à condition de les percevoir et d'en prendre conscience. Une quête de soi pour devenir plus que soi, tel nous semble être le parcours dantesque que nous propose Ottaviani à travers cette introduction mêlant avec bonheur métaphysique et métamorphose de soi, dans une langue claire, précise et érudite.

1. Didier Ottaviani, *Dante, l'esprit pèlerin*, Paris, Seuil, coll. Points Sagesses, 2016
2. Didier Ottaviani, *La philosophie de la lumière chez Dante. Du Convivio à la Divine Comédie*, Paris, Champion, 2004
3. *Ibid.*, p. 383
4. *Dante, l'esprit pèlerin, op. cit.*, p. 11
5. *Ibid.*, p. 84
6. Philippe Sollers, « Dante et la traversée de l'écriture, in Philippe Sollers, *L'écriture et l'expérience des limites*, Paris, Seuil, coll. Points, 1971, p. 33
7. On pourrait nuancer ce propos en rappelant que le « nouveau » Sollers, celui des entretiens avec Benoît Chantre, assume désormais l'importance du *trasumanar* qu'il analyse dans la partie des entretiens consacrée à l'Enfer ; cf. Philippe Sollers, *La Divine Comédie*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 2002, seconde partie « Enfer »
8. *Dante, l'esprit pèlerin, op. cit.*, p. 157
9. *Ibid.*, p. 23
10. *Ibid.*, p. 41
11. *Ibid.*, p. 41
12. *La philosophie de la lumière, op. cit.*, p. 395
13. *Ibid.*, p. 403
14. *Dante, l'esprit pèlerin, op. cit.*, p. 409
15. cf. Umberto Eco, *Pape Satà, pape Satàn aleppe*, La nave di Tesco, 2016
16. *La philosophie de la lumière..., op. cit.*, p. 275
17. *Dante, l'esprit pèlerin, op. cit.*, p. 111
18. *Ibid.*